



Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 187 - gennaio/aprile 2006

INDICE

Filosofi italiani allo specchio

Franco Bianco	p. 4
Franca D'Agostini	p. 8
Luisa Muraro	p. 14

Studi e interventi

Alessandro Gigante, <i>Il De Ira: l'impegno di Seneca per il singolo e per la collettività</i>	p. 18
Stefano Sassaroli, <i>Da Malthus a Malthus: l'economia fra scienza ed etica</i>	p. 32

Didattica della filosofia

Stefania Giombini, <i>L'antilogia come risorsa per la didattica della filosofia</i>	p. 46
Renata Battaglin, <i>Dall'immagine al concetto: significazione retorica e uso del cinema nella didattica della filosofia</i>	p. 54
Francesco Dipalo, <i>Il filosofo praticante, un paradigma professionale: dallo studio del "consulente" ai banchi di scuola</i>	p. 65

Convegno Nazionale SFI 2006	p. 77
-----------------------------	-------

Convegni e informazioni	p. 81
-------------------------	-------

Recensioni	p. 86
------------	-------

S.F.I.
Società Filosofica Italiana

Sede Sociale: c/o ILIESI/CNR, Sezione Pensiero Antico
“Villa Mirafiori” - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma
Tel. Segr. tel. e Fax: ++39.06.8604360
e-mail: sfi@sfi.it - web site: www.sfi.it

CONSIGLIO DIRETTIVO

Mauro Di Giandomenico (Presidente)
Giuseppe Gembillo ed Emidio Spinelli (Vice-Presidenti)
Enrico Berti, Francesca Brezzi, Franco Crispini, Piero Di Giovanni,
Fulvio Cesare Manara, Domenico Massaro, Gregorio Piaia, Stefano Poggi,
Anna Sgherri, Carlo Tatasciore, Pasquale Venditti
Segretario-Tesoriere: Carla Guetti

Bollettino della Società Filosofica Italiana
Rivista quadrimestrale della S.F.I.

Direttore: Mauro Di Giandomenico

Redazione: Gregorio Piaia ed Emidio Spinelli (Coordinatori)
Paola Cataldi, Carla Guetti

Sede, Amministrazione, Redazione: c/o ILIESI/CNR, Sezione Pensiero Antico
“Villa Mirafiori” - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

I contributi destinati alla pubblicazione devono essere dattiloscritti
elettronicamente, secondo il formato pagina standard di 30 righe per 60/66 battute
e privi di aggiunte criptiche, glosse o correzioni manoscritte

Direttore Responsabile Enrico Berti

Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 395 dell'8 settembre 1984
ISSN 1129-5643

Quota associativa: € 20,66

C.C.P. 43445006 intestato a Società Filosofica Italiana
c/o Villa Mirafiori - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

EUROMA - Via D. De Dominicis, 15 - 00159 Roma - Tel. 0643587879 - Fax 064386292

FILOSOFI ITALIANI ALLO SPECCHIO

Questa rubrica ospita una serie di “autoritratti” o autopresentazioni (in Germania si direbbe Selbstdarstellungen) di esponenti della cultura filosofica nel nostro Paese. Non si tratta di un défilé autoelogiativo: è vero che – inutile nascondere – la tentazione di Narciso è sempre in agguato nel mondo degl’intellettuali, ma l’obiettivo cui miriamo è fornire un apporto di prima mano alla conoscenza del variegato panorama della filosofia italiana agl’inizi del XXI secolo. Una varietà nelle tendenze e nelle modalità stesse di approccio, che si riflette, significativamente, anche nel modo di rivivere e presentare agli “altri” la propria esperienza di studio e di ricerca. Non è cosa facile, neppure per un filosofo, porsi davanti allo specchio, e difatti più di un collega ha declinato l’invito, non senza qualche punta di autoironia. Il nostro auspicio è che questa rubrica possa continuare nel tempo e arricchirsi di contributi, sino a costituire una sorta di grande foto di gruppo della “filosofica famiglia”.

La Redazione

Franco Bianco

(Università Roma Tre)

Naufragium feci: bene navigavi

In una delle ultime lezioni di Karl Jaspers, che ebbi la fortuna di ascoltare a Basilea nella primavera del '56, poco prima di passare nella vicina Friburgo, ove il canto della sirena heideggeriana aveva attirato anche me, udii dal vecchio, ma ancora affascinante, maestro di Oldenburg le parole poste in testa a queste considerazioni, che gli amici della “Società Filosofica Italiana” mi hanno gentilmente richiesto per il loro «Bollettino». Sono parole piuttosto note, che incontrai poi nuovamente nella lettura di scritti jaspersiani pressappoco coevi, ma confesso che non ne colsi allora – ed anche per lungo tempo in seguito – tutta la pregnanza; anzi, a dire il vero, non ne capii affatto il significato e la dolorosa verità. Era difficile, del resto, che un giovane poco più che ventenne, formatosi in un ambiente come quello romano degli anni Cinquanta, toccato ma non travolto dalle tragiche esperienze della guerra, riuscisse a penetrare una riflessione in cui trovava modo di esprimersi filosoficamente quella profonda lacerazione che la Germania aveva patito in un passato ancora recente.

Chi si fosse affacciato infatti, nella prima metà di quel decennio, oltre la soglia dell’Istituto di Filosofia dell’Università di Roma, al di là della porta a vetri (per molti di noi ancora oggi mitica) che immetteva nel corridoio dei docenti e, in fondo, nella non grande ma accogliente e luminosa sala della biblioteca, si sarebbe trovato di fronte maestri d’indubbio prestigio e di grande rinomanza, ancora legati però alle esperienze del neoidealismo italiano, anche se non insensibili all’influsso delle correnti di pensiero che al di là delle Alpi da tempo dettavano legge. Certo, anche a Roma non mancava chi s’interessasse all’esistenzialismo, al neopositivismo e ai rapporti tra filosofia e scienze umane; ed anche a Roma si discusse animatamente, a partire dal '53, la prima traduzione italiana di *Essere e tempo* e si seguì con crescente interesse la diffusione della fenomenologia, che apriva nuove prospettive sulla vita della coscienza, rimasta fino ad allora imprigionata in una considerazione basata essenzialmente sul punto di vista idealistico. E tuttavia, i punti di riferimento fondamentali cui l’accademia romana restava legata erano Gentile, Croce e, in misura minore, Pantaleo Carabellese, che aveva tenuto la cattedra di teoretica sul finire del decennio precedente e che avrebbe potuto rappresentare un tramite importante con la problematica ontologica di Heidegger, se non fosse stato anch’egli fortemente vincolato a quella filosofia della coscienza di cui si andavano esaurendo gli stimoli nel resto della riflessione europea.

All'interpretazione che Carabellese aveva dato di Cartesio nel corso degli anni Quaranta, e della quale mi ero occupato nella tesi di laurea, cominciava allora a contrapporsi, più per sentito dire che per uno studio approfondito dei suoi scritti, l'interpretazione di Jaspers, che spostava l'attenzione dagli aspetti logico-epistemologici a quelli esistenziali ed offriva così un modo nuovo e più stimolante di guardare alla personalità del filosofo francese. Non era dunque irragionevole – come pure a qualche maestro romano apparve – l'idea di porre a confronto le due interpretazioni e, più in generale, di prendere contatto con quello che rimaneva pur sempre uno degli esponenti più rappresentativi della filosofia del tempo.

Al mio arrivo a Basilea, tuttavia, la vita del Seminario di Filosofia, in quelle quattro stanze colme di libri, nella più ampia delle quali posso dire di essere stato iniziato alla ricerca, non aveva il suo centro nei temi che mi avevano accompagnato da Roma. Vi si dibatteva invece animatamente un concetto – quello di *Entmythologisierung* – di cui non avevo avuto sentore in Italia e sul quale Jaspers stesso era appena intervenuto con un lungo saggio, la cui lettura, tra la novità del tema e le difficoltà linguistiche, mi riuscì non poco ostica. Dagli studi che avevo condotto in precedenza fui sbalzato così in una riflessione nuova e, per me, di grande rilevanza teorica, che portava al centro dell'attenzione una questione che si agitava da tempo nella mia mente e di cui non ero ancora venuto a capo (ammesso che lo potessi): quella del rapporto tra cristianesimo e modernità. Nei due anni trascorsi sulle rive del Reno, ove ebbi modo di frequentare anche lezioni e seminari di Karl Barth, e poi negli altri due anni in cui, grazie ad una borsa della Humboldt-Stiftung, potei dedicarmi esclusivamente allo studio con Eugen Fink e Karl Ulmer a Freiburg, con Ludwig Landgrebe a Colonia e con Karl Löwith e Hans-Georg Gadamer a Heidelberg, posi così le basi per quello che doveva essere, al ritorno in Italia, il mio esordio nella repubblica filosofica, cui seguì il conseguimento della libera docenza: all'epoca un esame non facile, a numero chiuso, in occasione del quale ebbi modo di conoscere due amici prematuramente scomparsi e che voglio qui ricordare, Enrico Maria Forni ed Enzo Melandri.

Al mio primo libro (*Distruzione e riconquista del mito*, 1962), in cui tentavo di affrontare dal punto di vista dei presupposti filosofici la problematica di Rudolf Bultmann, che aveva intanto contribuito a spostare i miei interessi dal pensiero di Jaspers a quello di Heidegger, fece seguito un periodo di lunga riflessione, che mi portò a ragionare sul problema della storia e ad approfondire lo studio di quel movimento che aveva posto al centro dell'attenzione dei moderni il decorso temporale e le trasformazioni che esso provoca in ogni fenomeno umano. Entrò così nell'orizzonte dei miei interessi lo storicismo; ma non quello che avevo conosciuto già a Roma attraverso Croce e che, hegelianamente, risolveva senza residui la realtà nella storia, bensì quello che, dopo la crisi dell'idealismo, aveva guardato piuttosto alla storia come al fattore principale di quella drammatica ma inevitabile corrosione delle certezze sulle quali si

era fondata la tradizione. La domanda formulata da Kant in margine alle *Riflessioni sul sentimento del bello e del sublime* – «tutto scorre come in un fiume [...] e le diverse forme dell'umanità rendono ogni cosa incerta ed ingannevole. Dove posso trovare punti fermi della natura, che non inganna e che può indicare a quale sponda debba attenermi?» – divenne per me lo stimolo fondamentale di una riflessione che, senza rinnegare la relatività storica, si sforzava di raggiungere una base su cui edificare la propria visione nel mondo.

Tra i molti rappresentanti dello storicismo tedesco contemporaneo, Dilthey mi parve il più consapevole nell'elaborazione del problema, e nel suo sforzo di costruire una «critica della ragione storica» credetti di vedere il tentativo più significativo per venire a capo di un problema che non aveva soltanto carattere metodologico – come fondare la conoscenza storica – ma s'interrogava sul modo in cui era possibile assicurare alla ragione un carattere aperto, dinamico, in una parola “storico”, senza rinunciare alla sua tradizionale funzione universale. Anche qui, dunque, l'indagine storica era posta al servizio di una prospettiva teorica, che trovava espressione solo parzialmente nel mio libro *Dilthey e l'origine della critica storica della ragione* (1971), nel quale l'intento principale era quello di mostrare come la tematica delle «visioni del mondo», sviluppata nella fase conclusiva della riflessione diltheyana, fosse già tutta contenuta nell'interrogazione giovanile sulla storicità della ragione.

Lo studio di Dilthey mi servì a comprendere il carattere non trionfalistico, ma drammatico, dello storicismo, alla cui scoperta non rimase estranea l'indagine sulle voci più critiche di coloro che, da Nietzsche a Husserl, da Heidegger a Lukács e allo strutturalismo francese, si erano confrontati con quel pensiero. Una prima sistemazione di quelle riflessioni avveniva nel volume antologico *Il dibattito sullo storicismo* (1978), mentre il carattere fortemente problematico e ricco di spunti della riflessione diltheyana mi lasciava intravedere due strade, solo in parte convergenti, lungo le quali in tempi e con modalità diverse doveva venire a svilupparsi la mia ricerca nei decenni successivi. Per un verso la ripresa dell'idealismo di Schleiermacher operata da Dilthey mi consentì infatti di tornare a riflettere sull'ermeneutica; per l'altro la teoria delle visioni del mondo mi portò a considerare da vicino l'origine e la funzione della costruzione idealtipica di Weber, che celava in sé un momento ermeneutico non immediatamente riconoscibile, ma di sicura importanza per l'insieme della sociologia comprendente.

Un primo schizzo, ancora molto sommario, del complesso di questi rapporti era stato tentato nel volume di saggi *Storicismo ed ermeneutica* (1974), al quale seguì da un lato una crescente attenzione per i temi dello storicismo weberiano, dall'altro uno studio più sistematico degli sviluppi moderni del problema dell'interpretazione. Lungo tutti gli anni Ottanta l'approfondimento del pensiero di Max Weber ebbe come centro il tema della razionalità e della razionalizzazione, inducendomi a riflettere sulla diversità di forme e sui rapporti tra razionalità epistemica e razionalità pragmatica (*Episteme e*

azione, 1991), mentre si veniva accentuando l'interesse per i problemi dell'etica, in particolare per quello della "responsabilità" (*Giudizi di valore e riabilitazione della filosofia pratica*, 1991). Nel riflettere sulla tesi weberiana del «disincanto del mondo» divenne alla fine per me chiaro il grande tema del nihilismo come cifra di un pensiero che non abdica di fronte alle principali questioni del nostro tempo.

A rendermi conto di tutto questo mi aiutò non poco la rimediazione ermeneutica, che venivo portando avanti parallelamente e che m'indusse a ripensare globalmente l'atto del comprendere e la sua intrinseca storicità (*Pensare l'interpretazione*, 1991). Certo, per chi proveniva dall'esperienza storicistica non era facile riconoscere la necessità del passaggio dalla «coscienza storica» alla «coscienza della determinazione storica»: si trattava di un vero e proprio superamento dello storicismo, reso inevitabile dal principio stesso su cui il pensiero storico si era edificato. D'altra parte, che fosse necessario andare oltre lo storicismo lo mostrava, a suo modo, anche Weber, al quale, negli anni Novanta, dedicai alcuni saggi poi rifusi sistematicamente in un volume (*Le basi teoriche dell'opera di Max Weber*, 1997), che poneva l'accento, più che sui risultati, sulle questioni lasciate aperte dalla meditazione del grande studioso tedesco. Non diversamente, anche la mia *Introduzione all'ermeneutica* (2000) voleva rappresentare un punto di partenza, più che d'arrivo, nel rinnovato confronto con un pensiero che non avevo mai integralmente accolto, ma neppure respinto *in toto* come espressione di una tendenza filosofica ideologicamente pregiudicata e inattuale.

In questa prospettiva può essere vista anche la mia fatica più recente, una *Introduzione a Gadamer* (2003), che mi ha offerto l'occasione per ripensare l'intero percorso dell'ermeneutica contemporanea alla luce di quello che mi sembra essere il problema essenziale del filosofo di Heidelberg, e cioè il recupero di quel fondamento che la nostra tradizione ha perduto con il crollo della metafisica e che può essere cercato oggi solo seguendo altre strade. Gadamer suggerisce quella del linguaggio, convinto com'è che solo nel linguaggio sia possibile trovare quella base comune di cui l'umanità va in cerca. Alla luce di tale convinzione egli non esita ad indicare in Weber, del cui pensiero mostra di conoscere tutto il fascino, l'antagonista più serio della propria metafisica. Weber è il nuovo nominalista e il nihilista, che sbarra la strada, con il suo «disincanto del mondo», alla riscoperta e all'affermazione di un senso del mondo che giace nel linguaggio e che in esso può essere appreso. Nel suo polemizzare rispetto alla dura diagnosi di Weber, Gadamer lascia a noi, che veniamo dopo di lui, il compito di stabilire se il linguaggio possa davvero assolvere la funzione che gli viene così assegnata. Si tratta – è facile vederlo – di uno scontro fra titani, nel quale chi rimane coinvolto deve nuovamente sperimentare la vicinanza a quello stesso «naufraggio» che Jaspers indicava a suo tempo come punto d'arrivo del proprio itinerario filosofico.

Franca D'Agostini

(Politecnico di Torino)

Mi sono occupata di metafilosofia, logica filosofica, ontologia. Le tre aree sono connesse, anzi si sovrappongono in parte, e la loro intersezione si può definire come “filosofia fondamentale” o, volendo, “metafisica” (in uno dei significati attuali di questa espressione). È anche e soprattutto in una prospettiva metafisica, ossia di indagine sui fondamenti (principi, premesse condivise, verità assunte come innegabili, ecc.), che ho lavorato nei tre settori.

1) In *metafilosofia* mi sono occupata in particolare dei rapporti tra filosofia angloamericana (analitica) ed europea, o “continentale” (cfr. nell’elenco dei lavori citati in particolare i numeri 1, 21, 23), e dei principali problemi storiografici e metodologici che vi si collegano:

la nascita e la definizione della filosofia analitica: nn. 17, 20;

l’uso della logica (la filosofia analitica si sviluppa a partire da un peculiare rapporto con la logica formale, o meglio: con la semantica di Frege, un rapporto che non ha equivalenti nella tradizione continentale): nn. 21, 3 (cfr. cap. 3, parte I: “Logica formale e logica continentale”);

lo storico fraintendimento (o il rifiuto) dell’idealismo tedesco, e in particolare di Hegel, nella tradizione anglo-americana (per un pensatore “europeo” Hegel fa parte del canone filosofico, allo stesso titolo di Aristotele o Platone, non così per un filosofo analitico): nn. 11, 16;

i rapporti tra filosofia e scienza e le nozioni di professionalità e specializzazione in filosofia: nn. 10, 6 (cap. 4: “La filosofia e la guerra delle culture”).

2) In *logica filosofica*, mi sono occupata soprattutto di verità e negazione della verità (nn. 3, 4, 13, 7), di paradossi (nn. 12, 15, 28), di dialettica (nn. 11, 16, 24, 27), di definizione e didattica della logica (nn. 5 e 6, cap. 6: “L’utilità e il danno della logica in filosofia”).

3) In *ontologia*, mi sono interessata di questioni metaontologiche (definizione, natura e metodi dell’ontologia, differenze tra ontologia e metafisica: nn. 18, 19, 29); di nichilismo e nulla (nn. 26, 25, 22, 8, 3); di recente, ho iniziato a lavorare sulla definizione dei predicati onto-politici (come “essere una donna”, “essere un essere umano”: 9, 14, 30).

C’è una continuità, forse abbastanza evidente, tra i temi storici e metateorici elencati al punto 1 e quelli teorici elencati nei due punti successivi. Ma credo che un chiarimento diacronico, che dia conto dello sviluppo dei miei interessi, possa essere utile per capire meglio le ragioni che hanno orientato queste scelte.

1. La “sinistra” del pensiero debole

All’epoca in cui mi sono laureata Gianni Vattimo, il mio professore, iniziava a elaborare l’ipotesi nota come “pensiero debole”, poi presentata insieme a Pier Aldo Rovatti nella raccolta di saggi dal titolo appunto *Il pensiero debole* (Feltrinelli, 1983). Vattimo radunò allora, alla fine degli anni Settanta, un gruppo di laureati, laureandi e colleghi, che si incontravano ogni quindici giorni per leggere e discutere testi di interesse comune. In questi incontri, a cui partecipavo regolarmente, si consolidò il progetto del pensiero debole. Sicuramente, la proposta filosofica di Vattimo e Rovatti ha influito nello sviluppo delle mie ricerche. Va ricordato però che esistevano allora per così dire una “destra” e una “sinistra” del pensiero debole, io appartenevo alla sinistra, e questa fu la parte che risultò perdente. In base a una plausibile ricostruzione, la “sinistra” tendeva a sottolineare “le ragioni forti del pensiero debole” (ho chiarito questo aspetto in 24), mentre la destra in un certo senso mirava a una maggiore coerenza metateorica, e perciò proponeva un indebolimento generale tanto della teoria quanto della meta-teoria. La destra inoltre era legata all’ermeneutica; la “sinistra” riportava invece il debolismo verso gli sviluppi del marxismo, in particolare la Scuola di Francoforte e il post-strutturalismo francese.

In sintesi, con il pensiero debole veniva avanzata l’ipotesi di un indebolimento del discorso teorico, sulla base tanto di difficoltà genericamente logiche quanto di opportunità etiche. Dal mio punto di vista era soprattutto interessante approfondire il significato di questo “indebolimento” sul piano logico-teorico. Che cosa significa che il pensiero è/deve essere “debole”? Certo non può significare che si sposi un generico relativismo, ma qualcosa di più profondo e preciso. Per esempio, significa che le determinazioni predicative di cui ci serviamo sono vaghe, e perciò occorre tenere conto della loro vaghezza? Oppure significa che ogni teoria è sottoposta al cosiddetto “trilemma scettico” (nucleo germinale della dialettica per Hegel), ossia: è in linea di principio dogmatica, oppure, se intende argomentarsi e giustificarsi, cade nelle tipiche difficoltà del regresso, e della circolarità? Oggi penso che con l’espressione “pensiero debole”, assunta al meglio delle sue proprietà designative, si indicavano queste e altre anomalie classiche, che a mio avviso sono tanto alla base della dialettica hegeliana quanto del nichilismo di Nietzsche, e dell’anti-fondazionalismo postmoderno (ho poi sviluppato questi temi in 3, 24 e 27). Ma tali ipotesi non furono allora affrontate ed esaminate, né da me né da altri, soprattutto, direi, perché la tendenza maggioritaria era evitare questo genere di indagini, facilmente tacciabili, sulla scia di Heidegger, di “oggettivismo”.

2. Metafilosofia

Mi interessava dunque del pensiero debole l'aspetto meta-teoricamente forte, il suo presentarsi come una teoria generale (benché critica) del *logos*. Non sapevo però in quale misura questo interesse potesse definirsi "logico" in senso proprio. In pratica restava in sospenso la questione se e in quale senso quell'insieme di teorizzazioni varie, rientranti nelle molteplici riforme della dialettica e nel differenzialismo post-strutturalista, a cui ero stata formata, avessero qualche legame con gli sviluppi della logica come disciplina matematica e/o filosofica.

Nei primi anni Ottanta, guidata da queste perplessità, ho iniziato a studiare logica, e a interessarmi alla filosofia analitica. Intanto, poco dopo la laurea avevo incominciato a collaborare al settimanale «Tuttolibri», che a quel tempo era testata autonoma. Nel corso degli anni dunque mi capitava di recensire o leggere o anche soltanto sfogliare un grande numero di libri di filosofia appena usciti, con il risultato di avere una visione abbastanza ampia della produzione filosofica contemporanea. È stata questa visione che mi ha spinto, alla fine del decennio, a concentrare la mia attenzione sui metodi e le correnti della filosofia attuale, schedando alcune tra le maggiori riviste, nelle annate più recenti. Questo materiale è poi rientrato, in parte, nel mio primo libro, *Analitici e continentali* (cfr. 1), pubblicato nel 1997.

Analitici e continentali era un libro di metafilosofia: il suo scopo era dare conto di come i filosofi degli ultimi trenta anni avevano interpretato e praticato la loro disciplina. Anche la *Breve storia della filosofia nel Novecento* (n. 2), uscita due anni dopo, era, dichiaratamente, un saggio metafilosofico. La storia di cui si trattava non era tanto la storia della filosofia, ma della "filosofia": la storia di come nel secolo è stato definito, concepito e messo in pratica il concetto di "filosofia". Il sottotitolo alludeva a quello che penso sia stato il ruolo più generalmente riconosciuto della filosofia nel Novecento: il ruolo di un'anomalia (e pertanto qualcosa di improprio o inesistente) che però fornisce il paradigma della cultura occidentale.

Perché questa attenzione alla metafilosofia? La prima risposta è che una teoria della razionalità come quella in cui fin da giovane mi trovavo coinvolta difficilmente può prescindere dal problema della condivisione metateorica (o anche, come direbbero gli heideggeriani, della normatività). Ma c'è una seconda risposta, che è di natura personale. Credo di doverne parlare, anche perché coinvolge questioni di interesse comune. La metafilosofia è, a volte, più che una disciplina o un tema di ricerca, l'espressione di un disagio. I metafilosofi spesso non hanno una posizione accademica stabile. Hegel si occupò a lungo di metafilosofia e a lungo non ebbe una posizione universitaria. Moore si dichiarò ripetutamente "filosofo dei filosofi" fino a quando non ebbe una cattedra. In generale, i filosofi all'interno dell'Università tendono a essere meno sensibili alle questioni di canone tematico o metodologico, semplice-

mente perché si sentono comunque autorizzati dall'Istituzione a cui appartengono. Il mio caso non fa eccezione. I miei interessi metafilosofici si devono anche, ne sono persuasa, a una situazione contingente di insicurezza, dovuta al fatto che a tutt'oggi non ho una collocazione stabile (dal 2000 lavoro a contratto al Politecnico di Torino, e ricevo, dall'anno scorso, una borsa biennale di post-dottorato presso l'Istituto di Scienze Umane di Firenze-SUM).

Ma, allargando il campo al di là del mio caso personale, va detto che non sempre anche i filosofi che lavorano in Università si sentono realmente "autorizzati". In effetti, ciò che chiamiamo ancora "la filosofia" è, oggi come in altre epoche, una disciplina, o meglio un insieme di subdiscipline, con un canone frammentato e controverso. Questo potrebbe non essere un problema fino a quando la filosofia non viene considerata come materia oggetto di insegnamento e come professione intellettuale e scientifica. Dal momento in cui è invece considerata così, l'assenza di canone diventa problematica, perché non c'è scienza, dunque non ci sono né insegnamento, né progresso nella ricerca, senza una comunità scientifica che si riconosce come tale e (almeno entro certi termini) riconosce i propri risultati, linguaggi e metodi. L'espressione "analitici-continentali" (al di là del suo significato storiografico) indica questa mancanza di uniformità, e segnala che il canone filosofico contemporaneo è stato (in parte è ancora) diviso in due.

4. *Nichilismo, verità, superconcetti*

Il mio libro più recente, *Nel chiuso di una stanza con la testa in vacanza. Dieci lezioni sulla filosofia contemporanea* (cfr. 6) è una raccolta di dieci saggi – ancora – metafilosofici (in parte già usciti su riviste o in volumi collettanei): sui rapporti tra filosofia e scienza, su insegnamento, professionalità e specializzazione in filosofia, sui metodi filosofici, ecc.. Il titolo è apertamente una provocazione: in un contesto e un'epoca in cui si insiste sulla filosofia nelle piazze, e nella vita comune, attira l'attenzione su quel che si fa concretamente in filosofia, cioè: pensare. Credo in effetti che sia inutile mandare la filosofia nelle strade, in Parlamento, negli ospedali o nei laboratori scientifici, se non c'è una filosofia, ossia se non si è stati, e non si continua a essere, chiusi in una stanza a studiarla e produrla. Con queste "dieci lezioni" penso di aver concluso il mio contributo alla causa metafilosofica. Il libro contiene tutto quel che ho da dire sull'argomento (una versione più breve è in un uscita con il titolo "Metafilosofia" per gli e-books dello SWIF).

L'esplorazione della vicenda analitici-continentali mi è servita però a mettere a punto un orientamento di metodo o di stile, "aggiustando" il progetto teorico che avevo delineato nei primi anni dopo la laurea. Oggi in effetti tendo a riconoscere un certo primato metodologico alla filosofia analitica (intendendo questa espressione nel senso che

ho chiarito in 17, 20), anche se i contenuti delle mie ricerche si muovono in una zona non distante da quella dei miei primi studi.

In *Logica del nichilismo* (n. 3), in *Disavventure della verità* (n. 4), in vari saggi e articoli (cfr. nn. 7, 8, 13, 14, 15, 25, 31), ho esaminato le ragioni e i limiti delle posizioni meta-teoriche negative, come nichilismo, relativismo, scetticismo, contestualismo. In *Logica del nichilismo* ho sottoposto a esame la tesi – di Nietzsche, Heidegger e altri – secondo cui il nichilismo sarebbe la “logica” dell’Occidente, cercando di valutarne le implicazioni nella prospettiva di quel che è effettivamente la logica contemporanea. In *Disavventure della verità* (n. 4) ho ricostruito una storia dell’enunciato “la verità non esiste” (e delle sue traduzioni e parafrasi), da Platone e Aristotele ai logici medievali, da Nietzsche al deflazionismo. Se dovessi sintetizzare in una sola frase l’ipotesi che guida questi lavori, potrei forse dire che si trattava di dimostrare come le metateorie negative siano funzionali alla determinazione filosofica dell’oggettività e della verità. Un’idea che definirei hegeliana, e di cui raramente si tiene conto negli attuali dibattiti su relativismo, postmodernismo, oggettivismo, ecc..

Oggi sto lavorando sulle anomalie logiche che sono alla base delle posizioni dissolutive e scettiche in metafisica (n. 28). L’ipotesi che sto valutando è che tali anomalie provengano dal particolare comportamento logico dei “super-concetti” (il termine *Überbegriffe* si deve a Wittgenstein), ossia quelle formazioni concettuali che tipicamente appartengono alla tradizione filosofica, come “verità”, “esistenza”, “natura”, “storia”, “linguaggio”.

Elenco dei lavori citati.

Libri:

1. *Analitici e continentali*, Milano 1997.
2. *Breve storia della filosofia nel Novecento*, Torino 1999.
3. *Logica del nichilismo*, Bari-Roma 2000.
4. *Disavventure della verità*, Torino 2002.
5. *Le ali al pensiero. Corso di logica elementare*, Torino 2003.
6. *Nel chiuso di una stanza con la testa in vacanza. Dieci lezioni sulla filosofia contemporanea*, Roma 2005.

Articoli o saggi:

7. *Contesto, contestualità, contestualismo*, «Teoria», 1, 2005.
8. *Nihilism in Italy*, in *Reinterpreting the Continent*, n. speciale di «Philosophy Today», ed. R. Valgenti, Winter 2005.
9. *Was bedeut es, eine Frau zu sein? Ontologische Grundlagen der Geschlechterdifferenz zwischen Begriffsanalyse und politischer Theorie*, «Die Philosophin», 29, 2004.
10. *Professionalità e specializzazione in filosofia*, «Iride», 4, 2004.
11. *Hegel e la filosofia analitica: scetticismo e platonismo*, in M. Cingoli (ed.), *L’esordio pubblico di Hegel. Per il bicentenario della Differenzschrift*, Milano 2004.

12. *Autoriferimento e paradossi: una introduzione*, in G. Basti-C. Testi, *Analogia e autoreferenza*, Genova 2004.
13. *Are Two Relativisms Less Than One?*, «Epistemologia», 26, 2003.
14. *Redefining Human Beings: Where Politics Meets Metaphysics*, in M. C. Davies, W. Dietrich, B. Scholdan, D. Sepp (eds.), *International Intervention in the Post-Cold-War: Moral Responsibility and Power Policies*, New York 2003.
15. *The Epistemological Liar. The many ways in which it is not true that there is no truth*, «Croatian Journal of Philosophical Studies», Nov. 2003.
16. *Pensare con la propria testa. Problemi di filosofia del pensiero in Hegel e Frege*, in N. Vassallo, *La filosofia di Gottlob Frege*, Milano 2003.
17. *Che cosa è la filosofia analitica?*, in F. D'Agostini - N. Vassallo, *Storia della filosofia analitica*, Torino 2002.
18. *Ontologia ermeneutica e ontologie analitiche*, «Teoria», 1, 2002.
19. *Metaontologia. Considerazioni terminologiche e storico-sistematiche su 'ontologia' e 'metafisica'*, «aut aut», 310-311, 2002.
20. *Argomentazione e immaginazione. Risposta alla domanda: Che cosa è la filosofia analitica?*, «Quaderni dello SWIF», 2002: <http://www.swif.it/biblioteca/public/lr/dagostini-1.0.pdf>
21. *From a Continental Point of View: An inquiry into the role of logic in the analytic-continental divide*, in A. Biletzki (ed.), *Bridging the Analytic-Continental Divide*, «International Journal of Philosophical Studies», 9, 2001.
22. *Il nichilismo e le basi logiche della metafisica*, in A. Di Chiara (ed.), *Nietzsche 1900-2000*, Genova 2001.
23. *Chi sono i 'veri' filosofi? La dicotomia analitici/continentali come criterio storiografico e categoria metafilosofica*, in B. Ventura (ed.), *La contemporaneità filosofica tra analitici e continentali*, Milano 2000.
24. *Le ragioni forti del pensiero debole*, introd. a G. Vattimo, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, Genova 2000.
25. *'There is no truth', 'there might be nothing': Elenchos of meta-theoretical negative statements and ontological factualism*, in *Analytic Philosophy at the Turn of the Millennium*, Santiago de Compostela 1999.
26. *Il nulla e la nascita filosofica dell'Europa*, introd. a Fredegiso di Tours, *Il nulla e le tenebre*, Genova 1998.
27. *Logica ermeneutica: dialettica, ricorsività, nichilismo*, in G. Carchia-M. Ferraris (eds.), *Interpretazione ed emancipazione. Studi in onore di Gianni Vattimo*, Milano 1997.
28. *Super-concetti. Paradossi, verità, fondamenti in filosofia* (di prossima pubblicazione).
29. *Metaontology: Heidegger and van Inwagen*, in corso di pubblicazione su «Metaphilosophy».
30. *Bioetica senza metafisica?*, in 6: Appendice.
31. *Pensare con la propria testa. Un problema metafilosofico e le sue implicazioni filosofiche*, «Intersezioni», 2, 2003.

Luisa Muraro

(Università di Verona)

Il mio rapporto con la filosofia è legato alle circostanze e non è mai diventato una scelta di vita. Mi torna ogni tanto il rimpianto di altri lavori. Rimpiango di non essermi dedicata a disegnare fumetti. Me la sarei cavata benino anche come storica. Maria Brunello, mia mamma, che mi conosceva bene, era convinta che fossi adatta a fare l'avvocata penalista. Per contro, non ho mai pensato di darmi alla letteratura; la cosa è strana perché alla filosofia mi lega, al di là delle circostanze, lo stupore per quello che sanno fare le parole. Ma la *fiction*, per una come me, è un lusso, simile al cibo della festa nelle società povere, che mi godo come lettrice. Mi hanno obiettato che, parlando così, non rendo conto del mio impegno con la filosofia, che non è occasionale. Aggiungerò che il mio servizio filosofico si esplica come un saper stare alle circostanze, con tutto quello che queste hanno di casuale e, qualche volta, di terribile. Le circostanze per me sono segni, non cose, e in qualche modo sostituiscono quella che per altri è la vocazione. Inutile dire che la vocazione è coerente, le circostanze non lo sono affatto.

Gli studi di filosofia mi furono suggeriti dalla commissione che mi assegnò la borsa di studio con cui ho potuto fare l'università. Parlo della Cattolica di Milano, dalla quale poi, agli inizi della carriera accademica, ho dovuto allontanarmi per la mia partecipazione alle rivolte del Sessantotto. Me ne andai senza rancore, avevo ricevuto molto e, per sopramercato, portavo con me l'affettuosa amicizia del mio maestro di filosofia, Gustavo Bontadini. La carriera? Non l'ho fatta, mi pareva un obbligo, poi ho scoperto che tante donne scelgono di non farla. La borsa di studio mi consentì di fare l'università nel luogo in cui avevo deciso di stabilirmi. A dire il vero, Milano non era la mia prima scelta, quello che volevo era stare in una grande città e tentai prima Parigi, poi Francoforte, senza successo. Sono nata in un paese del vicentino, molto simile a quello descritto da Luigi Meneghello in *Libera nos a Malo*, e quando cominciai a frequentare Vicenza, dopo le elementari, scoprii che a me conveniva la vita di città, meglio se straniera. Vivere in mezzo ad un'umanità sconosciuta per cominciare, ogni giorno, su basi nuove, a farmi conoscere e a fare conoscenza dei miei simili, era per me una prospettiva più promettente della conoscenza data dalla familiarità.

Che lavoro sarebbe quello della filosofia? È una questione che mi sono posta raramente, tuttavia ho una mia idea. Non associo la filosofia al "dire la verità", ma alla possibilità di dirla e di riconoscerla, intesa come possibilità effettiva a disposizione di ogni essere umano, il lavoro della filosofia consistendo nell'adoperarsi con il ragionamento e la pratica di vita per rendere dicibile e riconoscibile qualcosa di vero, quale che sia il dato storico che s'impone. Ridetto con una parte di semplificazione, io non mi do

da fare per scoprire la verità e non ricorro a linguaggi specialistici; mi do da fare perché il vero che già è presente e circola fra noi, come uno straniero in un mercato affollato, sia riconoscibile e sia, possibilmente, preferito al non vero. Ma non sempre va così, ci sono tempi e luoghi, personali o collettivi, in cui nulla di buono è in vista ed allora bisogna lottare per aprire dei passaggi all'indicibile. Con quest'ultima aggiunta le cose si complicano, è chiaro; forse non si può fare quel lavoro senza questa lotta. Si capisce, da quello che sto dicendo, che io non concepisco che la filosofia possa stare senza legami con la politica, anzi, per me una non va senza l'altra.

Nell'Università cattolica, alla vigilia della laurea, c'era l'usanza che il preside ci convocasse per un colloquio personale. Venuto il mio turno, l'uomo, un illustre studioso del Medioevo latino e persona dal temperamento vivace, commentò la mia prossima laurea in filosofia parlando della esemplare morte di Socrate, lo fece aspettandosi la mia adesione e quasi chiedendola. Io gli risposi che non avevo intenzione di morire per la filosofia e che, trovandomi alle strette, avrei fatto come Galileo. Mi cacciò dalla stanza, indignato per quella manifestazione di cinismo giovanile, così la giudicò. Non so se potevo allora, ma oggi gli spiegherei che la filosofia con Socrate ha fallito, perché il suo compito è d'impedire che si arrivi al punto in cui il dire la verità si paga con la vita. Il suo compito è di adoperarsi perché il vero si possa dire normalmente. Non solo, che si possa dirlo con parole della lingua comune, quella che usano le persone ordinarie. Quest'ultima è un'idea che ho ricavato liberamente da Hegel, l'idea che il lavoro del filosofo è terminato solo quando sia riuscito a mediare con il senso comune. Tocca anche al filosofo il compito di badare che la lingua comune non perda quella capacità del vero che le è connaturata.

Io mi metto fra le persone ordinarie piuttosto che mettermi nella società dei filosofi, alla quale non mi sento di appartenere. Li trovo troppo specialistici e non mi piace la massima di preferire l'amore della verità all'amore dell'amore (*amicus Plato...*, ecc.), che non è un modo di dire, l'ho visto praticare. Come ho paura delle prove di eroismo, così non mi fido di una verità che si offre a condizioni tanto laceranti. Probabilmente c'entra il fatto che sono una donna, insieme a tutto il resto che va sotto il mio nome e cognome. Un collega ha sostenuto, *ex cathedra*, che una donna non può essere filosofa, ignoro con quali argomenti e intenti. Quali che fossero, va preso sul serio: non dice niente di quello che può essere una donna, ma molto di quello che è la filosofia, per lunga tradizione.

Essere nata di sesso femminile, cosa fra le più banali, si è rivelata la circostanza principale nel mio rapporto con la filosofia. È successo con il femminismo. Con il femminismo, non un'ideologia ma la pratica di incontrarci per parlare di sé donna con l'altra donna, quella banale circostanza si è tradotta nel taglio della mia umanità e nella ragione della mia ricerca filosofica. Sono nata donna, come mia madre, questo non è banale. Al femminismo devo, precisamente, di avermi arrestata dal consentire alla ten-

denza a dichiarare insignificante la differenza sessuale, per rendermi invece accorta che quest'ultima, da sempre, non ha fatto che darci da pensare, a donne e uomini. "Luisa, perché vai con le femministe? Tu sei *homo*", mi disse un giorno Bontadini. Non importa quello che gli risposi al momento, fu una domanda importante che mi ha accompagnata fino a realizzare "Diotima".

"Diotima" è il nome di una pratica di ricerca, nello scambio e nel confronto costante, e dei frutti di questa ricerca. Siamo donne. La nostra scommessa era che la neutralità sessuale e relazionale dell'uomo della tradizione filosofica, altro non fosse che un risultato – risultato di operazioni difensive, secondo alcune analisi – e come tale poteva essere disfatto. E che tale *dis-fieri* avrebbe liberato nuovo pensiero filosofico. Avevamo davanti a noi l'esempio e il pensiero di Luce Irigaray, con in più la forza dei nostri rapporti. È andata bene, siamo diventate ricche di idee, opere, amicizie, e godiamo di un certo credito.

Di me non direi mai che sono una pensatrice disinteressata, al contrario. Il mio vocabolario rispecchia la mentalità di una donna bisognosa che per vivere deve guadagnare. Lo fa lavorando e lo fa mendicando, come la furba e, in fondo, fortunata Penía del *Simposio*. Il sospetto di volgarità non mi disturba né mi riguarda, perché sappiamo che lo stato di bisogno non è incompatibile con una certa dignità, ovviamente diversa da quella di chi, nato signore, può ignorare il bisogno e l'invidia. L'atteggiamento signorile brilla in un testo celebre di Cristina Campo, Nietzsche vi si riferisce costantemente, nel libro di Margherita Porete diventa dottrina spirituale opposta alla visione religiosa dei "mercanti" che credono di guadagnarsi il paradiso con i loro meriti. La mia ammirazione per Margherita e gli altri due è sconfinata, ma io ho un diverso rapporto con il profitto e il mercato. Per esempio, davanti al conflitto tra sostenitori e critici dell'economia di mercato, dico: il mercato? Va bene, purché ci portiamo tutto e tutto sia messo sulla bilancia.

Per riassumere, quello che cerco con il lavoro filosofico, per me e altre, lo chiamo "guadagno di essere". Non è che una metafora, mi si può obiettare. C'è un'evidente interazione metaforica tra il campo semantico del guadagno (l'economia) e quello dell'essere (la metafisica), ma che campo sarebbe quello della metafisica? Non c'è, è un punto. Con "guadagno di essere" intendo quell'incremento assoluto che i parlanti ricevono dal trovare le parole giuste per quello che capita loro di vivere, bello o brutto che sia. Ci metto anche il successo letterario e cose del genere, il cibo buono, la compagnia piacevole, il sesso felice... Nessuna di queste cose e neanche tutte messe insieme sarebbero un guadagno interessante se non significassero un di più che ci trascende e ci tra-pianta nell'essere. La filosofia medievale aveva coniato una nozione, quella di trascendentale, per significare un positivo che, senza ridursi alla sua empiricità, pure in essa si presenta ma per trascenderla. Di questa natura, io dico, è l'interesse che abbiamo a guadagnare cose il cui valore sarebbe poco e deludente se non fosse riscattato da un signifi-

cato ulteriore. Questo era lo spirito del capitalismo. Perduto – non da sempre, con la modernità e il positivismo.

Pochi sanno che parole come “profitto” e “impresa” sono parole del linguaggio dei mistici, anzi delle mistiche che scrivono in volgare alla fine del Medioevo, all’epoca delle libertà comunali. A queste scrittrici ho dedicato letture, lezioni e saggi che sono sfociati in un libro, *Il Dio delle donne*, racconto di un’esperienza di lettura. Sono una che ha scritto molto ma pensa, d’accordo con sant’Agostino, che leggere sia meglio. Devo dire, onestamente, che non c’è coerenza nella serie di argomenti da me trattati nei quarant’anni che mi separano dalla laurea, si riconosce solo un certo stile comune, almeno così mi hanno detto. Vado e vado davanti a me, sperando di arrivare al punto di partenza, che non so dove sia. Non avrei titoli per parlare di Dio, se non quello di averlo trovato negli scritti di certe donne vissute nei sec. XIII-XIV, Hadewijch, Matilde di Magdeburgo, Margherita Porete, Angela da Foligno e altre venute dopo, che arrivano fino ai nostri giorni, Giuliana di Norwich, Emily Dickinson, Thérèse Martin, Simone Weil, Etty Hillesum, Clarice Lispector. Tranne la Weil, nessuna di loro trova posto nella storia della filosofia, né in quella della teologia del resto. Eppure, esse sostengono una posizione d’importanza filosofica, che è l’immediatezza dell’affermazione teologica – l’essere divino come presenza che non esige, da parte nostra, alcuna mediazione, né filosofica né religiosa. Gli basta la lingua materna, ossia la lingua che impariamo per prima, quella che ci dà esistenza simbolica.

La possibilità di un significato ulteriore è iscritta nella natura stessa della lingua materna. Senza quella possibilità, è possibile che noi ci facciamo una rappresentazione veridica del reale? O non finisce che noi vediamo e parliamo, volenti o nolenti, in contrapposizione o in conformità, poco cambia, seguendo la logica dei rapporti di forza, così come mostrano le analisi critiche dei pensatori postmoderni, che somigliano a incubi? È a questo punto che, per me, filosofia e politica mescolano le loro acque. Mi rappresento la politica come l’apertura di un passaggio ad un altro livello di essere, da quello in cui s’impone la legge del più forte ad un altro in cui c’è fiducia, com’è avvenuto per me – rispetto all’istituzione accademica – con la nascita di “Diotima”. C’è una magnifica immagine che mi piace citare per significare quest’idea, è apparsa sui giornali agli inizi dell’ultima guerra dell’Iraq, e mostra un inerme corteo di persone, gli abitanti di una città nel deserto, che vanno incontro ad una formazione militare di stranieri superarmati ed impolverati, per offrire loro acqua e cibo, secondo le antiche usanze dell’ospitalità. “Altro è possibile”: è la formula che ho coniato per disporre la mente a vedere che il passaggio ad un altro ordine di rapporti è davanti a noi, aperto o vicino ad aprirsi.

Il *De Ira*: l'impegno di Seneca per il singolo e per la collettività

Alessandro Gigante

1. Una passione tragica

Tutte le passioni costituiscono un grave pericolo per l'uomo, ma proprio ai pericoli connessi all'ira Seneca dà maggior rilievo all'interno delle sue opere. È questo, tra tutti i moti dell'animo, a scatenare nell'uomo le reazioni più violente e incontrollabili, rendendolo estraneo alla sua stessa umanità, conducendolo lontano dal proprio *logos* e provocando incredibili trasformazioni nel suo comportamento e perfino nel suo aspetto fisico: «Che cosa c'è di più ostile dell'ira? L'uomo è nato per darsi reciproco aiuto, l'ira mira alla rovina; egli vuole vivere in comunità, essa starsene isolata, l'uno giovare, l'altra nuocere, l'uno portare aiuto anche agli sconosciuti, l'altra aggredire perfino le persone più care, l'uno è pronto addirittura a sacrificarsi per il bene altrui, l'altra è pronta a scendere in campo, pur di trascinare giù gli altri. Pertanto, chi ignora la natura più di colui che assegna alla creatura migliore e più perfetta questo difetto feroce e rovinoso?»¹

Il desiderio di vendetta che nasce nell'animo dopo aver subito una *iniuria*, può essere così devastante da indurre l'uomo a compiere azioni terribili. È proprio il caso di alcuni personaggi² descritti nelle tragedie di Seneca, che hanno in comune la caratteristica di non riuscire a dominare la propria aggressività, giungendo fino al punto di compiere vere e proprie crudeltà ed efferatezze. Particolarmente significativo è l'esempio di Atreo che, a causa di un'ira talmente potente da risultare assolutamente incontrollabile, è indotto a compiere un delitto così atroce, da risultare perfino raccapricciante agli

¹ Seneca, *De Ira*, I, 5, 2-3. L'edizione critica da me seguita è la seguente: L. Annaei Senecae *Dialogorum libri duodecim*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit L. D. Reynolds, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano 1988. Le traduzioni sono invece di Costantino Ricci: cfr. Lucio Anneo Seneca, *L'ira*, introduzione, traduzione e note di C. Ricci, BUR, Milano 1998.

² Oltre ad Atreo, personaggio del *Thyestes*, di cui si parlerà nel presente paragrafo, cfr. anche i personaggi di Ercole, Giunone e Medea nelle altre tragedie di Seneca, *Medea* e *Hercules furens*.

occhi del lettore. La smania di vendicare l'onta subita e la collera per l'onore ferito, lo conducono infatti fino al furore e alla follia: «il personaggio di Atreo rappresenta una così metodica applicazione del meccanismo illustrato da Seneca nel *De Ira*, che si sarebbe tentati di leggere il *Tieste* con il commento dello stesso trattato»³.

La trama del *Thyestes* è nota: viene raccontata la tragica vicenda di due fratelli, Atreo e Tieste, che si contendono il governo di Micene. La tragedia di Seneca inizia quando il tiranno Atreo ha già riconquistato il suo potere, precedentemente perso a causa di un inganno ordito ai suoi danni proprio dal fratello, che oltre al regno gli aveva sottratto anche l'amore della propria sposa. Atreo, tornato a regnare, esprime tutto il suo sdegno per quanto ha dovuto subire e decide di punire Tieste per gli *scelera* e gli inganni subiti; questa vendetta risulterà terribile e nient'affatto commisurata al torto subito. «è la logica dell'ira, [...] che suggerisce vendette precipitose e sproporzionate rispetto alle *iniuriae* effettivamente subite o presunte»⁴.

Atreo è, secondo la vicenda narrata da Seneca, nelle condizioni di chi ha già ricevuto ampia soddisfazione per il male subito: egli è tornato sul trono, il fratello è stato cacciato in esilio. Ma questo non basta a placare l'ira del protagonista: «“Bisogna osare un misfatto così atroce e sanguinoso che mio fratello rimpianga di non averlo osato lui. Non lo vendichi, un delitto, se non lo superi»⁵. La sua collera raggiunge un'intensità tale da poter essere descritta con le stesse parole con cui Seneca narra della strage compiuta con crudeltà e compiacimento dal proconsole romano Voleso: «Quella non fu ira, ma un male più grande ed inguaribile»⁶. E in effetti l'ira, quando raggiunge la sua fase terminale, non è più guaribile, ma diventa un male così virulento e radicato nell'animo, da condurre l'uomo oltre la sua umanità, inducendolo alla *saevitia*, cioè a un gesto di crudeltà assolutamente sproporzionato, ma compiuto con una sensazione di oscuro piacere per le sofferenze inflitte ai nemici. La lenta ma inesorabile ricerca della vendetta culmina poi nella notissima scena in cui Atreo invita con l'inganno il fratello a cena per imbandire davanti a lui le carni dei suoi figli⁷. Tieste, del tutto inconsapevole dell'orrore che sta per commettere, sarà costretto a mangiarle! Nel momento in cui Tieste accusa uno strano malore, Atreo gli svela la terribile

³ G. Guastella, *L'ira e l'onore. Forme della vendetta nel teatro senecano e nella sua tradizione*, Palombo, Palermo 2001, p. 31.

⁴ Ivi, p. 46.

⁵ Seneca, *Thyestes*, vv. 193-196, in Lucio Anneo Seneca, *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*, a cura di Giovanni Reale, con la collaborazione di Aldo Marastoni, Monica Natali, Bompiani, Milano 2000. Tutti i testi delle opere di Seneca citati nel presente lavoro e le relative traduzioni sono tratte da questa edizione.

⁶ Seneca, *De Ira*, II, 5, 5.

⁷ L'immagine crudele di un re che costringe un padre a mangiare le carni del proprio figlio doveva essere molto vivida nella mente di Seneca, che cita un episodio simile a quello di Atreo e Tieste anche in *De Ira*, II, 15, 1. Qui è Astiage, re di Persia che imbandisce ad Arpago, suo consigliere, le carni del proprio figlio; Seneca riferisce che l'unica colpa di Arpago era stata quella di offendere il re.

verità: «Atreo: Occorre un limite nel delitto quando si commette un delitto, non quando lo si restituisce. Anche tutto questo è poca cosa per me. Avrei dovuto versare nella tua bocca il sangue ancora caldo estratto dalle loro ferite, sì che tu bevessi il sangue dei viventi: nella fretta la mia ira si è ingannata. Calcando sulla spada li ho feriti, li ho uccisi davanti agli altari, con la strage votiva ho placato i fuochi sacri e amputando i cadaveri esanimi ho diviso le loro membra in piccoli brani: alcuni li ho immersi in caldaie bollenti, altri li ho fatti sgocciolare a fuoco lento. Ho tagliato le membra e i nervi mentre essi vivevano ancora, ho fatto gemere le fibre infilzate in un sottile spiedo, ho attizzato io stesso con la mia mano le fiamme. Tutto questo avrebbe potuto farlo meglio il loro padre; il mio rancore è andato sprecato invano. Ha dilacerato i suoi figli con l'empia bocca, ma senza saperlo e senza che essi sapessero»⁸.

Con Atreo, pazzo di superbia e di ferocia, pienamente appagato nel tormentare, uccidere e cucinare i suoi stessi nipoti per darli poi in pasto al fratello, viene raggiunto il culmine della cieca perversione a cui l'uomo è condotto a causa dell'ira. Non esiste passione più pericolosa, non esiste scelleratezza che l'uomo non possa compiere sotto il suo folle governo⁹. È per questo che alla profilassi e alla terapia dell'ira, reale e terribile malattia dell'anima, Seneca ha deciso coerentemente di dedicare un intero trattato filosofico, per aiutare l'uomo a raggiungere la libertà dalla sua passione più violenta e quindi aiutarlo a conquistare la felicità.

2. Che cos'è la felicità?

Queste le ultime parole dell'ultima lettera di Seneca a Lucilio: «Ti darò una breve regola in base a cui valutarti e renderti conto se hai raggiunto la perfezione: possederai il tuo bene quando capirai che gli uomini felici sono i più infelici»¹⁰.

Ovviamente Seneca si riferisce agli uomini che comunemente il mondo reputa felici e che in realtà sono affannosamente alla ricerca di cose vane e futili. La maggior parte degli uomini vive infatti desiderando falsi beni, preoccupandosi di accumulare tesori che sono preziosi solo agli occhi degli stolti e tralasciando l'unico vero bene, che deve invece essere, anche se con fatica e impegno, conquistato attraverso la cura della propria anima: «Il bene dell'uomo non è nell'uomo se non quando la ragione è perfetta.

⁸ Seneca, *Thyestes*, vv. 1052-1068.

⁹ Su questo cfr. C. Marchesi, *Seneca*, Principato, Milano-Messina 1944, p. 359, che considera l'ira la passione che più difficilmente può essere estirpata dall'animo e anche I. Lana, *Lucio Anneo Seneca*, Loescher, Torino 1955, p. 186: «Tutte le passioni, tutti i sentimenti sono superati dall'ira, si riducono, si trasformano o si ingigantiscono nell'ira».

¹⁰ Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, CXXIV, 24.

Ma qual è questo bene? Te lo dirò: un'anima libera, nobile, che sottomette le altre cose a sé, senza lasciarsi sottomettere da nessuna»¹¹.

L'animo dell'uomo saggio deve essere *emendatus ac purus*, capace di elevarsi sopra le meschinità umane, «riponendo ogni suo bene in sé stesso»¹².

Ogni uomo vuole realizzare la sua felicità, cioè vuole realizzare se stesso nella maniera più piena e completa; poiché l'uomo è un essere razionale e la Ragione per gli Stoici è perfetta, perseguire il vero bene e la felicità, per Seneca e gli Stoici, vuol dire soprattutto perseguire ciò che conserva e incrementa il proprio *logos*¹³. Questo obiettivo può e deve essere raggiungibile da chiunque, permettendo così ad ogni uomo di attuare pienamente la sua essenza razionale; questo bene si chiama virtù.

Ogni essere del mondo vale per il bene intrinseco, particolare e precipuo, che lo caratterizza, «la virtù di ciascuna cosa consiste nell'essere perfetta in ciò che ontologicamente la caratterizza»¹⁴. E per l'uomo? La cosa peculiare dell'uomo è la ragione che, quando è «onesta e perfetta, colma l'uomo di felicità»¹⁵. Lodevole è solo colui che cerca la virtù, l'unico bene degno di essere desiderato: il valore dell'uomo risiede solo nella bellezza e nella virtù della propria anima, la sede del suo *logos*. Seneca e gli Stoici offrivano così la sicurezza e la consolazione che la felicità è alla portata di chiunque, proprio perché prescinde assolutamente da qualsiasi contingenza o evento esterno. Nessuno può essere sopraffatto dalle minacce o dalle sventure che provengono dal mondo esterno, dal momento che può confidare su se stesso; nessuna giustificazione può essere valida per l'uomo che si scoraggia, perché ciascuno è artefice della sua vita e della sua felicità¹⁶. La saggezza consiste nel tendere costantemente verso le cose buone e virtuose, nonostante il carattere, le cattive inclinazioni, le seduzioni esterne; nonostante tutto¹⁷.

¹¹ Ivi, CXXIV, 11-12.

¹² Ivi, CXXIV, 23.

¹³ Cfr. Ivi, LXV, 17 e CXX, 14. Sul *telos*, sull'oggetto ultimo e più vero di tutti i desideri dell'uomo secondo la dottrina degli Stoici più antichi, cfr. anche E. Spinelli, *Il buon scorrere della vita. La felicità come fine etico supremo dentro il sistema dello stoicismo antico*, in AA.VV., *Il concetto di felicità nel pensiero filosofico: seminario ministeriale di formazione per docenti di filosofia*, Ferrara, 14-19 febbraio 2000, a cura di R. Ansani-M. Villani, TLA Editrice, Ferrara-Roma 2001, pp. 129-149.

¹⁴ G. Reale, *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, Bompiani, Milano 2004, p. 128.

¹⁵ Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, LXXVI, 10.

¹⁶ Cfr. Seneca, *De vita beata*, VIII, 3.

¹⁷ Viene di fatto smentita, o almeno ridimensionata, la tesi di Horn che ascrive a S. Agostino il merito di aver attribuito per primo alla causa della mancanza di autocontrollo dell'uomo non più al conflitto tra una parte razionale e una passionale dell'anima, ma alla debolezza della volontà umana e quindi al conseguente «dissidio della volontà», nel momento della scelta etica: cfr. C. Horn, *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai Neoplatonici*, edizione italiana a cura di Emidio Spinelli, Carocci, Roma 2004, pp. 165-167.

Gran parte del progresso etico consiste nella volontà ostinata di progredire, nel desiderio di migliorarsi costantemente¹⁸, nel far coincidere sempre più se stessi con il proprio *logos*, e così essere più felici. In questa ottica, l'unica discriminante per giudicare l'impegno e lo sforzo esistenziale di ogni uomo è l'obiettivo, virtuoso o meno, per il quale ha speso le molte energie della sua vita¹⁹.

Anche il tema della comune condizione di peccato e della imperfezione che opprime tutti gli uomini²⁰, risulta perfettamente complementare alla riflessione sulla responsabilità umana. Seneca insistentemente ripete che non esiste un uomo assolutamente innocente e giusto; l'innocenza può essere conquistata solo dopo essere passati attraverso la colpa: «Abbiamo tutti commesso delle colpe, chi più gravi, chi più lievi, alcuni deliberatamente, altri spinti dal caso o trascinati dalla malvagità altrui; [...] e non solo abbiamo commesso colpe, ma ne commetteremo finché vivremo. Anche se qualcuno ha ormai purificato il suo animo così bene che nulla lo può più turbare o ingannare, tuttavia è giunto all'innocenza attraverso la colpa»²¹.

La debolezza e l'incostanza sono caratteristiche dell'uomo descritto da Seneca e proprio questa concezione spiega perché non possa esistere il vero saggio: «Non intendo ordinarti di non seguire o avvicinare se non il saggio: dove lo troveresti un uomo del genere, se lo stiamo cercando da secoli? Al posto del migliore, scegliamo il meno peggiore»²².

Non esiste il saggio, non esiste un uomo che ha curato totalmente tutti i mali della sua anima, che ha raggiunto la perfezione degli dei e che quindi è pienamente felice e realizzato²³. Esistono invece i singoli uomini, pieni di imperfezioni e meschinità, che si sforzano costantemente di migliorare, tendendo verso un modello ideale. «Il saggio nella sua perfezione esiste soprattutto come modello ideale, al quale l'uomo deve cercare ogni giorno di avvicinarsi sempre di più»²⁴: «E allora? Al di sotto del saggio non c'è nessun gradino? Appena sotto la saggezza c'è l'abisso? Credo di no poiché chi sta già facendo progressi è ancora nel numero degli stolti, però una grande distanza lo separa da essi»²⁵.

Il compito esistenziale di ciascuno è quello di sottrarre gradualmente la quantità

¹⁸ Cfr. F. De Luise-G. Farinetti, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*, Einaudi, Torino 2001, p. 134.

¹⁹ Cfr. Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, LXXI, 35-36.

²⁰ Cfr. Seneca, *De Ira*, II, 28, 1-4 già ampiamente analizzato nel capitolo precedente.

²¹ Seneca, *De Clementia*, I, 6, 3-4.

²² Seneca, *De Tranquillitate animi*, VII, 2.

²³ Sulla figura mitica del saggio nella filosofia stoica cfr. anche M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Bari 1996, pp. 171ss.

²⁴ G. Reale, *op. cit.*, p. 168.

²⁵ Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, LXXV, 8.

di male, di colpa, di peccato che appesantisce l'anima, che costringe il *logos* alla sua perversione e che lo spinge a formulare cattivi giudizi e che infine conduce verso il vizio e l'infelicità. Ad aiutare l'uomo in questo difficile compito di perfezionamento c'è però la filosofia che ha la nobilissima funzione di costituire un'efficace terapia contro i mali dell'anima. Infatti, «il nucleo centrale del messaggio filosofico di Seneca sta nella cura dell'anima, per liberarla finalmente dai mali che l'affliggono»²⁶ e per gli Stoici, come anche per Seneca, sono proprio le passioni i mali più pericolosi da cui l'anima deve essere liberata. La filosofia non può essere solo una mera e astratta forma di conoscenza teorica, ma deve sostenere e aiutare l'uomo nella sua personale lotta e produrre effetti concreti e virtuosi nella sua vita; è, «insomma un certo desiderio di essere e di vivere in un certo modo»²⁷.

La filosofia di Seneca non può che essere la continua ricerca di «medicine che curano i vari mali dell'anima, per eliminarli, o almeno, per contenerli il più possibile. La filosofia si impone dunque come terapia dei mali dell'anima»²⁸. Seneca stesso descrive in questi termini la filosofia cercando di spiegarla all'amico Lucilio²⁹, e indirettamente anche a tutti gli uomini: «Scrivo cose che possano loro giovare; affido agli scritti consigli salutari, come se fossero ricette di medicine utili; ne ho sperimentato l'efficacia sulle mie ferite, che pur non essendo completamente guarite, tuttavia hanno cessato di estendersi»³⁰.

Il *De Ira*, ma anche ogni altra opera filosofica di Seneca, deve perciò essere letta come uno strumento di conforto e di cura per l'anima di ogni uomo per fortificarlo e incoraggiarlo nel suo cammino verso il bene e la virtù, quindi verso la sua felicità e la sua piena realizzazione. Lo sforzo, l'impegno di ogni uomo a perfezionare se stesso nel perseguire la *virtus*, può non essere sufficiente, perché l'infermità e la debolezza ontologica dell'uomo rendono poco costante la sua anima, dunque, «si diviene saggi, non si nasce saggi: diventar buoni è un'arte che dipende dalla libera volontà nostra, nella quale risiede il merito e il demerito della nostra vita»³¹.

Un valido aiuto all'uomo può dunque giungere dalla filosofia. Il *De Ira*, può essere letto quindi come un prorettico, teso a esortare il lettore all'abbandono dell'ira, persuadendolo della sua pericolosità; ma può anche rappresentare una sorta di prescri-

²⁶ G. Reale, *op. cit.*, p. 10. Sull'aspetto pratico e terapeutico della filosofia di Seneca in particolare, ma anche della filosofia antica in generale, cfr. C. Horn, *op. cit.*, pp. 42-56.

²⁷ P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica*, Einaudi, Torino 1998, p. 6. E questa la tesi di fondo su cui si sviluppa tutta la riflessione sulla filosofia antica di Hadot; su questo cfr. anche C. Horn, *op. cit.*, pp. 30-42.

²⁸ G. Reale, *op. cit.*, p. 20.

²⁹ Cfr. anche Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, LXIV, 8 e LXXVIII, 3.

³⁰ Ivi, VIII, 2.

³¹ C. Marchesi, *op. cit.*, p. 257.

zione medica, in cui si susseguono in modo a volte ordinato e coerente, a volte in modo meno sistematico, consigli e terapie per evitare o curare l'ira.

3. Un'ipotesi per il destinatario: Claudio e il popolo romano

Il *De Ira* viene dedicato a Novato, fratello minore di Seneca, ma è legittimo domandarsi se il dedicatario³² del trattato debba essere anche considerato il vero destinatario di tutti gli insegnamenti filosofici analizzati fin qui. È proprio Novato che dovrebbe, secondo le intenzioni dello stesso Seneca, trarre maggior giovamento dalla lettura del *De Ira*? È proprio la figura di suo fratello che Seneca ha avuto di fronte agli occhi mentre scriveva delle debolezze umane, del pericolo costituito dall'ira e delle possibili terapie per placarla?

Scarse sono le informazioni biografiche su M. Anneo Novato; il fratello maggiore di Seneca, adottato dal retore Lucio Gallione, amico del padre, che arrivò a ricoprire l'incarico di proconsole in Acaia nel 58 d. C.³³; qui un giorno vide addirittura S. Paolo, chiamato in giudizio presso il suo tribunale³⁴. Oltre al *De Ira* Seneca gli ha dedicato anche il *De vita beata* e il *De remediis fortuitarum*: in entrambe le opere egli lo cita già con il nome adottivo di Gallione e ne parla con parole piene di stima e di affetto anche in altri passi della sua vasta produzione letteraria³⁵. Anche alcune citazioni di contemporanei e di posteri contribuiscono a mettere in luce la bontà del suo carattere: Columella³⁶ ricorda Novato come colui che lo ha sollecitato a comporre in versi il X libro del suo *De re rustica*, Cassio Dione narra di una sua battuta di spirito in un momento drammatico³⁷, Stazio lo definisce *dulcis*³⁸. Sulla dolcezza e sulla gentilezza del suo carattere insiste lo stesso Seneca: «infatti non c'è uomo che sia così amabile con una persona come lo è lui con tutti»³⁹.

Tutte le fonti antiche, concordano nel sottolineare le qualità di Novato, che può quindi essere definito come una persona tranquilla, affabile, coscienziosa, amante

³² Cfr. M. Coccia, *I problemi del De Ira di Seneca alla luce dell'analisi stilistica*, Edizioni dell'ateneo, Roma 1957, pp. 13-14.

³³ Per risalire alle fonti di queste scarse informazioni sulla vita di Novato cfr. G. Cupaiuolo, *Introduzione al De Ira di Seneca*, Società editrice napoletana, Napoli 1975, pp. 18-20, nn. 1-16.

³⁴ Cfr. *Atti degli Apostoli*, 18, 12-17.

³⁵ Cfr. Seneca, *Consolatio ad Helviam*, 18, 2-3; *Naturales Quaestiones*, IV, 10-12; *Epistulae morales ad Lucilium*, CIV, 1.

³⁶ Cfr. Columella, *De re rustica*, IX, 16, 2.

³⁷ Cfr. Cassio Dione, *Historia Romana*, LXI, 35, 2.

³⁸ Cfr. Stazio, *Silvae*, II, 7, 32.

³⁹ Seneca, *Naturales questiones, Praef.* IVa, 11. Seneca parla a lungo e in vario modo delle doti di Gallione dal paragrafo 10 al paragrafo 13.

dell'arte e della poesia in particolare. È quindi facilmente comprensibile che Seneca abbia voluto dedicare a questo fratello il *De vita beata* e il *De remediis fortuitorum*; non si capisce invece il motivo per cui abbia voluto dedicare a lui un trattato sulla terapia dell'ira, visto che nessuna fonte riferisce che Novato ne sia stato in qualche modo affetto o che abbia avuto alcun difetto o asprezza nella sua indole.

C'è, dunque, o non c'è, un nesso fra il tema scelto e la figura del destinatario? Da quanto sin qui esposto sembra di dover concludere che non ci sia possibilità di ammettere un rapporto fra il tema dell'opera e Novato; si può però pensare che Seneca si sia rivolto a lui proprio perché nessuno avrebbe potuto ascoltare e apprendere gli insegnamenti contro l'ira in modo più disponibile e spontaneo del fratello, così distante e così estraneo da ogni forma di collera. Inoltre Novato poteva universalmente rappresentare il modello di uomo sereno, mansueto e razionale che Seneca cercava di proporre ai lettori del *De Ira*.

L'opera si apre comunque in modo piuttosto esplicito: «Hai insistito, o Novato, ch'io scrivessi come si possa placare l'ira»⁴⁰. Si può ovviamente ipotizzare anche che la richiesta fatta a Seneca da Novato sia una mera finzione letteraria. E però più plausibile che Novato abbia chiesto veramente di conoscere una terapia adatta a calmare l'ira, per una ingenua e reale volontà di conoscere a fondo una passione a lui altrimenti ignota: «la sua richiesta sarebbe stata più che altro dettata da curiosità di sapere, che non lo vedeva personalmente interessato, ma piuttosto partecipe dello sforzo del fratello di essere di aiuto agli altri. Di conseguenza non si può quindi considerare Novato il destinatario dell'opera»⁴¹.

Ma allora, qual è il vero destinatario dell'opera? E perché Seneca preferisce nominare il solo Novato e non anche il vero destinatario? Si potrebbe supporre che il vero destinatario sia stato Caligola, descritto, nelle opere dello stesso Seneca, come uomo malvagio, crudele e facile all'ira⁴². I riferimenti all'imperatore Caligola, riportati in particolare nel *De Ira*, narrano episodi di feroce brutalità, offrendo la certezza che l'opera sia stata composta dopo la morte di questo imperatore; una tale libertà di linguaggio e una critica così rabbiosa contro l'operato dell'imperatore non sarebbe stata altrimenti consentita.

Ma Caligola apparteneva ormai al passato. Possiamo invece considerare il *De Ira* anche come opera più attuale, capace di inserirsi e di coinvolgersi con efficacia

⁴⁰ Seneca, *De Ira*, I, 1, 1.

⁴¹ G. Cupaiuolo, *op. cit.*, p. 9.

⁴² Cfr. Seneca, *De Ira*, I, 20, 8-9; II, 33, 3-6; III, 18, 3-6; 19, 1-5; 21, 5; *Consolatio ad Helviam matrem*, X, 4; *Consolatio ad Polybium*, XII, 4; XVII, 3; *De tranquillitate animi*, XIV, 4-10; *De brevitate vitae*, XVIII, 5-6; *De constantia sapientis*, XVIII, 1-4; *Naturales Questiones*, IV, 17; *Epistulae morales ad Lucilium*, IV, 7; LXXVII, 18; *De Beneficiis*, II, 21, 1; II, 21, 5; IV, 31, 2; VII, 11, 1-2.

nella temperie politica del momento. Infatti, con maggiore credibilità, il vero destinatario potrebbe essere stato Claudio, anch'egli così facile all'ira⁴³ da ritenere necessario scusarsi pubblicamente della sua inclinazione a questa passione addirittura attraverso un editto: «Sapendo di lasciarsi dominare dall'ira e dalla collera, se ne scusò con un editto in cui, distinguendo tra l'una e l'altra, promise che la prima sarebbe stata di breve durata e innocua, la seconda non ingiusta⁴⁴.

Il dialogo, la cui stesura è avvenuta probabilmente nel 41 d. C.⁴⁵, potrebbe essere quindi una conseguenza di questo editto, abbastanza unico nel suo genere, che deve aver avuto un'eco non indifferente nel mondo politico romano dell'epoca. Ignoriamo la data precisa di questo editto: «possiamo solamente supporre che fu emanato all'inizio del regno, perché implica un programma di governo»⁴⁶. Seneca potrebbe essere rimasto veramente colpito da un segnale così evidente di buona volontà da parte dell'imperatore, salito al potere dopo la morte di un predecessore tanto crudele e odiato. Claudio intendeva evidentemente rassicurare i Romani che un nuovo corso politico sarebbe realmente cominciato e che egli, nonostante qualche evidente difetto caratteriale, non aveva intenzione di seguire le orme di Caligola e di ripeterne le nefandezze; Seneca potrebbe perciò aver offerto il suo contributo di saggezza per rafforzare e realizzare concretamente gli intenti di Claudio⁴⁷. Sappiamo peraltro che con il passare degli anni egli dovette ricredersi e che formulò un giudizio molto severo su questo imperatore dopo la sua morte⁴⁸.

Un'ipotesi alternativa può indurci invece ad immaginare che l'editto sia successivo alla stesura del *De Ira*, anzi che sia stato proprio motivato dall'apparizione dell'opera di Seneca, di cui Claudio può aver percepito di essere il vero bersaglio⁴⁹. In ogni modo chi leggeva il *De Ira*, «sapendo che il difetto più evidente e più grave del nuovo principe era l'ira, non poteva non stabilire un legame stretto tra il trattato ed il principe, per semplice associazione di idee»⁵⁰.

È possibile inoltre accostare le tre descrizioni dell'uomo deturpato e deformato

⁴³ Cfr. Tacito, *Annales*, XI, 26, in cui Claudio viene descritto come *incautus insidiis e properus irae*.

⁴⁴ Svetonio, *Claudius*, 38, 1. La stessa distinzione tra ira e iracondia la troviamo anche in Seneca, *De Ira*, I,4,1. Su questo Cfr. Moreschini Claudio, *Cicerone filosofo fonte di Seneca*, in «Rivista di cultura classica e medioevale», XIX (1977), pp. 528-529.

⁴⁵ P. Grimal, *Seneca*, Garzanti, Milano 2001, p. 181.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Cfr. W.V. Harris, *Restraining rage: the ideology of anger control in classical antiquity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London 2001, pp. 250-252.

⁴⁸ Seneca dedicò infatti a Claudio un'opera piena di invettive e di beffe: *Apokolokyntosis divi Claudii*.

⁴⁹ Su questo cfr. G. Cupaiuolo, *op. cit.*, pp. 33-34.

⁵⁰ I. Lana, *op. cit.*, p. 130.

nel suo aspetto dagli effetti dell'ira⁵¹, con un passo di Svetonio che parla degli aspetti più negativi del carattere di Claudio: «Il ridere volgare, l'ira che lo faceva ancor più brutto, con la bocca spalancata e piena di schiuma e le nari colanti; e in più la lingua che incespicava e il capo che tremolava sempre e specialmente quando doveva fare qualcosa di importanza anche minima»⁵².

Non è poi da escludere la possibilità che il *De Ira* sia stato scritto tenendo presente qualche altro personaggio rimasto nell'ombra (e come tale non identificabile da noi, ma certo riconoscibile dai contemporanei di Seneca)⁵³. Nel caso che il vero destinatario fosse Claudio o un altro influente uomo pubblico romano, la scelta di Novato come dedicatario sarebbe comunque dettata da motivi di opportunità, allo scopo di non essere troppo esplicito nelle critiche, negli insegnamenti e nei consigli e di non subire così la collera e la vendetta dei potenti. La scelta poteva facilmente ricadere su Novato, che era la persona alla quale Seneca si sentiva legato, oltre che da stretti vincoli di parentela, da maggiori sentimenti di affetto e di amicizia. Le allusioni presenti nel testo potevano quindi essere coperte e giustificate in modo migliore agli occhi del pubblico, perché esplicitamente rivolte al fratello Novato, che tutti sapevano essere davvero intimo di Seneca⁵⁴.

Anche se non è possibile indicare precisamente un singolo destinatario, possiamo comunque pensare che il contenuto filosofico del *De Ira* fosse certamente destinato ad una singola persona, ma anche al mondo romano nella sua totalità e complessità. La terapia dell'ira nelle intenzioni di Seneca doveva aiutare a guarire il male di ciascun uomo, ma anche il male della collettività, della società e del popolo romano.

4. Il male sociale

Le allusioni e i riferimenti diretti alla crudeltà e all'ira di Caligola dovevano essere ben graditi alla nuova classe dirigente romana e al nuovo imperatore che almeno inizialmente, come attestato dal suo editto sull'ira, mostrava di voler avviare un nuovo corso nella gestione del potere a Roma, fino ad allora esercitato con arbitrio e malvagità. Il filosofo forse pensava, denigrando Caligola, di guadagnarsi la stima del nuovo imperatore e

⁵¹ Cfr. Seneca, *De Ira*, II, 36, 1-3.

⁵² Svetonio, *Claudius*, 30.

⁵³ Cfr. A. Momigliano, *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1969, pp. 245-247. L'autore, pur ritenendo insufficienti gli elementi tesi a dimostrare un legame diretto tra il *De Ira* e l'editto di Claudio, riconosce che l'esaltazione della vita contemplativa, contenuta nel trattato, non è che una manifestazione dell'ostilità e dell'opposizione di Seneca alla politica di Claudio.

⁵⁴ A una conclusione simile giunge anche Cupaiuolo nel suo studio sul *De Ira*: cfr. G. Cupaiuolo, *op. cit.*, p. 10.

contestualmente offrirgli consigli per indirizzare la sua azione di governo e impedirgli di commettere gli stessi tragici errori del suo predecessore. La riprova che il *De Ira* possa essere studiato in tal senso ci viene offerta «dal *De Clementia*, l'opera di Seneca che espone il programma di governo per Nerone appena salito al trono, nel quale sono ripresi e svolti molti punti contenuti nel *De Ira*. La clemenza è infatti per l'uomo di governo il contrario dell'ira: Claudio cinquantenne e soggetto all'ira, per essere un buon principe secondo i dettami della più alta filosofia politica del tempo deve anzitutto liberarsi dall'ira, perché solo così potrà possedere la virtù propria del buon principe, cioè la clemenza»⁵⁵.

Seneca, suo malgrado, cambiò presto opinione sulla possibilità di ritagliarsi un ruolo di consigliere influente alla corte di Claudio⁵⁶; questo però non inficia l'ipotesi che egli abbia scritto il *De Ira* anche per impartire consigli e insegnamenti in modo più o meno diretto all'imperatore o anche a qualche potente del tempo. Rivolgendosi ad essi il filosofo ha descritto con profondità ed acutezza molti aspetti della vita politica e giuridica della Roma del tempo, lasciandoci un quadro vivido e concreto della realtà a lui contemporanea⁵⁷.

La dimostrazione che Seneca avesse presente la complessa realtà romana durante la stesura del suo *De Ira*, è dimostrata da numerosi brani del testo stesso⁵⁸. È facile vedere, nell'opera, una scoperta allusione agli aspetti più negativi del governo di Claudio, ma, più in generale, anche al modo arbitrario e poco ortodosso con cui veniva esercitato il potere e amministrata la giustizia. Spesso infatti, durante il suo regno, si giudicava e si condannava senza dare la possibilità di parola ad entrambe le parti in causa, senza interrogatori e senza istituire un vero e proprio processo⁵⁹.

Seneca cerca con molti esempi di dimostrare che tutti coloro che detengono una qualche forma di potere devono imparare a dominarsi, per non incorrere nell'ira funesta e distruttiva che ha colpito tanti re e tiranni come Dario⁶⁰, Serse⁶¹, Cambise⁶², Alessandro Magno⁶³, Lisimaco⁶⁴, Lucio Silla e Catilina⁶⁵.

⁵⁵ I. Lana, *op. cit.*, p. 133.

⁵⁶ Cfr. J. Fillon-Lahille, *La production littéraire de Sénèque sous les règnes de Caligula et de Claude, sens philosophique et portée politique: les «Consolationes» et le «De ira»*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36, 3, De Gruyter, Berlin–New York 1989, p. 1617.

⁵⁷ Su questo cfr. anche P. Grimal, *op. cit.*, p. 182. che tra l'altro scrive: «il *De ira* ci offre una testimonianza sulle condizioni di spirito nelle quali Seneca si trovava durante i primi mesi del nuovo regno».

⁵⁸ Cfr. *De Ira*, I, 18, 1 e II, 29, 3.

⁵⁹ Cfr. Svetonio, *Claudius*, XV, 1; XXIX, 1 e Seneca, *Apokolokyntòsis divi Claudii*, X, 4; XII, 3; XIV, 2.

⁶⁰ Seneca, *De Ira*, III, 16, 3.

⁶¹ Cfr. Ivi, III, 16, 4.

⁶² Cfr. Ivi, III, 14, 1-2.

⁶³ Cfr. Ivi, III, 17, 2.

⁶⁴ Cfr. Ivi, III, 17, 3-4.

⁶⁵ Cfr. Ivi, III, 18, 1-2.

Tutto il libro III del *De Ira* è pieno di esempi delle scelleratezze compiute da potenti; e non si tratta di un discorso astratto, riferito ad improbabili e sconosciuti re e sudditi di lontane contrade, magari orientali: «è la realtà stessa del principato romano a rendere necessario l'insegnamento elargito da Seneca»⁶⁶. Infatti chi vive alla corte imperiale e chi subisce i capricci di una giustizia parziale ed arbitraria ne ha bisogno effettivamente.

Come spesso avviene nella prosa di Seneca, ci vengono mostrati i vizi più turpi allo scopo di additarci chiaramente la strada per la virtù: «Il principio basilare è questo: un potente, un *civitatis rector* non deve assolutamente lasciarsi dominare dall'ira»⁶⁷, ma deve esercitare il suo ufficio con serenità e in modo equo, commisurando i castighi all'entità delle colpe⁶⁸. La funzione del governante, come anche quella del giudice o di chiunque abbia potere e responsabilità su altri, è infatti paragonabile a quella del medico, che deve applicare rimedi proporzionati alla gravità dei mali e che, naturalmente, non deve mai adirarsi contro i suoi malati per il solo fatto che sono malati: «Pertanto, se come magistrato dovrò indossare la veste nera [il magistrato indossava la veste nera del lutto quando doveva pronunciare una condanna a morte: n.d.A.] e convocare con la tromba l'assemblea, avanderò su palco né furioso né ostile, ma col volto della legge, e pronuncerò quelle formule solenni con voce calma e grave piuttosto che rabbiosa, e ordinerò che si proceda secondo la legge, non adirato ma severo»⁶⁹.

Impossibile non vedere l'intento polemico di Seneca che nel *De Ira* rivolge molte volte la sua attenzione anche agli innumerevoli danni sociali che la collera può provocare: «Il giudice romano deve essere capace non solo di scindere tra il reato e il suo sentimento personale, ma anche lottare con una difficile separazione tra la propria passione a volte in disaccordo con un precedente legale o con un giudizio imparziale»⁷⁰.

L'ira può essere devastante se colpisce il singolo individuo, ma può essere addirittura catastrofica se lo stesso individuo si trova a ricoprire incarichi di responsabilità politica o giudiziaria. Saranno in molti allora a soffrire le ingiustizie, le crudeltà, gli arbitrii e i capricci di un giudice iracundo o di un proconsole in preda alla collera. È soprattutto per costoro che devono valere gli insegnamenti di Seneca⁷¹.

⁶⁶ P. Ramondetti, *Struttura di Seneca: De Ira, II-III: una proposta di interpretazione*, Patron editore, Bologna 1996, p. 69.

⁶⁷ I. Lana, *op. cit.*, p. 122.

⁶⁸ Cfr. Seneca, *De Ira*, I, 6, 3.

⁶⁹ Seneca, *De Ira*, I, 16, 5.

⁷⁰ W.E. Wycislo, *The De ira: Seneca's Satire of roman law*, UMI Dissertation service, Chicago, Illinois 1997, p. 82.

⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 257: «così anche i suoi numerosi aneddoti e i consigli sul comportamento appropriato dei magistrati: i primi non solo descrivono approcci contrapposti all'ira, ma stili contrastanti di comportamento giudiziario; gli altri si riferiscono alla soppressione dell'ira che Seneca predica ovunque; ma particolarmente alla sua soppressione in chiunque amministri giustizia».

C'era quindi un interesse vivo e concreto di Seneca verso la sfera dell'esercizio pubblico del potere e del diritto, che spiega la scelta dell'argomento qui affrontato, la cura ad esso dedicata, il *pathos* presente nell'intera opera. A causa dell'ira infatti ogni altro difetto e ogni altra cattiva inclinazione dell'animo vengono amplificati e portati alle loro estreme e tragiche conseguenze, attraverso comportamenti difficilmente controllabili. E esposti al pericolo maggiore sono proprio i giudici: «Seneca insiste sull'inevitabile eccesso, nella *castigatio*, di chi è in preda all'ira. Una punizione eccessiva contravviene alla giustizia anzitutto perché tradisce la vocazione umana al bene comune, non consentendo il recupero di chi è caduto in errore»⁷².

Viene inoltre perpetrata un'altra grave ingiustizia, perché la collera conduce ad inferire con eccessiva durezza su alcuni, mentre ad altri viene a volte condonata una giusta pena⁷³. L'ira è quindi la causa principale di vizi e di molte malvagità, ma è anche origine di disordini e di iniquità sociali. E proprio «l'ira era la passione a cui i Romani, per il loro carattere, erano più esposti»⁷⁴; ed è per questo che il *De Ira* costituisce una parte importante di quel percorso di avvicinamento progressivo alla virtù che Seneca andava costruendo, affinché i singoli e la collettività potessero percorrerlo. Potrà essere «considerato come un'opera il cui scopo è politico, non filosofico: ovvero in esso la filosofia è messa al servizio della politica»⁷⁵. Questa tesi viene sostenuta con forza dalla Fillon-Lahille, che, dopo aver trattato della questione del vero destinatario dell'opera e dei riferimenti a Claudio e al mondo politico romano, così conclude: «Seneca, nascondendo con pudore le sue ambizioni e senza rivelare il nome del suo vero destinatario, ha fatto del suo *De Ira* un trattato del buon governante, del *bonus rex*»⁷⁶.

Seneca ha deciso di rivolgere e allargare la propria attenzione filosofica anche alla realtà sociale, nella speranza di riuscire a guarire l'anima della collettività con la stessa terapia con la quale ha cercato di curare l'anima di ogni individuo, come pure la sua stessa anima.

Significativa è la prima frase delle *Epistulae morales ad Lucilium*: «Procura, mio caro Lucilio, di essere davvero padrone di te stesso»⁷⁷. Ognuno deve cercare di

⁷² G. Allegri, *Per la storia di austeritas e austerus. A proposito di Seneca de ira I,20,2*, «Paideia», 50 (1995), p. 295.

⁷³ Cfr. Seneca, *De Ira*, I, 17, 5.

⁷⁴ M. Pohlenz, *La stoa. Storia di un movimento spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1978, p. 73. Nella pagina successiva, alla nota 30, Pohlenz aggiunge addirittura che «la parola *ira* in quest'età è addirittura usata comunemente per passione».

⁷⁵ I. Lana, *op. cit.*, p. 133.

⁷⁶ J. Fillon-Lahille, *op. cit.*, p. 1618: «Seneca, nascondendo con pudore le sue ambizioni e senza rivelare il nome del suo vero destinatario, ha fatto del suo *De Ira* un trattato del buon governante, del *bonus rex*».

⁷⁷ Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, I, 1.

liberare se stesso dalle catene costituite dai propri errori consolidati, dai propri affetti acquisiti, dal desiderio e dalla paura. La nostra guarigione dipende da noi stessi, che siamo assolutamente liberi di accostarci alla filosofia, che è reale medicina dell'anima. Non lo facciamo, a dire il vero, che quando il nostro intelletto si è persuaso che siamo più ammalati e meno felici di quanto pensassimo: «le malattie dell'anima hanno una particolarità: i pazienti che ne sono affetti non si sentono affatto ammalati, sono degli incoscienti che si sentono felici della loro condizione a tal punto che scoprire di essere ammalati è l'inizio della guarigione. Quella medicina mentale che è la filosofia rimane comunque a nostra disposizione»⁷⁸.

La volontà, emancipata grazie al sapere, permette di riconquistare la libertà, di non obbedire che alla nostra ragione, e quindi di essere realmente felici, a prescindere da qualsiasi stato o situazione contingente. Il *De Ira* si prefigge dunque di essere un trattato di filosofia morale ma anche un trattato di filosofia politica perché intende essere uno strumento di liberazione per ogni singolo uomo, ma anche per la comunità; intende cioè essere medicina per guarire il male che si annida nell'anima di ogni uomo, ma anche il male che divora la società romana.

⁷⁸ P. Veyne, *Seneca*, Il Mulino, Bologna 1999, p. 99.

Da Malthus a Malthus: l'economia fra scienza ed etica

Stefano Sassaroli

Se si considera l'alto tenore di vita mostrato dalla maggioranza delle persone che vivono nell'attuale civiltà occidentale, non a caso indicata come società dei consumi o società opulenta, potrebbe sembrare che questo livello di benessere sia sempre esistito. Si potrebbe anche credere che la condizione di ricchezza fra gli uomini sia un'ovvia e naturale realtà, e che sia piuttosto la miseria ad essere una condizione conseguente al processo di civilizzazione, oppure all'egoismo e alla malvagità di alcuni uomini o di alcuni popoli. Da un punto di vista storico, tuttavia, questa immagine è fuorviante, e anzi falsa. Infatti, questa stessa civiltà occidentale, oggi opulenta, fino a poche centinaia di anni fa sarebbe stata inclusa, sulla base degli standard vigenti, fra le società povere e sottosviluppate. Altre aree del mondo, come la Cina, sarebbero allora apparse fra i paesi più ricchi e progrediti¹. Basti riflettere, a titolo d'esempio, sul fatto che ancora all'inizio del Settecento una terribile carestia si verificò nell'Italia centrale (allora in gran parte inclusa nello Stato della Chiesa), con consueto seguito di morti per denutrizione, come oggi accade nei paesi sottosviluppati dell'Africa. Perché, dunque, oggi viviamo nella cosiddetta società opulenta e nessuno fra noi rischia di morire per fame? Perché alcune nazioni oggi sono ricche e altre povere?

In realtà, la natura ci dà scarse risorse per vivere, e per di più non uniformemente distribuite nel pianeta; risorse che solo in parte è possibile sviluppare ulteriormente mediante il lavoro ed altri espedienti. La felice condizione umana nel Paradiso terrestre, se è mai esistita, è durata troppo poco, e da allora i discendenti di Adamo e Eva si devono guadagnare da vivere con il sudore della fronte. E, d'altra parte, non sempre il lavoro è sufficiente. Infatti, come notò il reverendo britannico Thomas Malthus verso la fine del Settecento in *An Essay on the Principle of Population* (1798)², mentre nel suo paese si era già avviata la fase del decollo industriale che sfocierà nell'attuale società dei consumi, le risorse naturali crescono al più secondo una progressione aritmetica, mentre la popolazione umana, se non intervenissero fattori limitanti, tenderebbe a crescere secondo una progressione geometrica. Da qui la sproporzione fra risorse disponibili e popola-

¹ Cfr. C.M. Cipolla, *Storia economica dell'Europa pre-industriale*, Il Mulino, Bologna 1977, pp. 275ss.

² Tr. it.: *Saggio sul principio di popolazione*, Einaudi, Torino 1978.

zione umana che è causa delle carestie ed epidemie che in passato hanno falciato la popolazione europea e mondiale. Forte di questo strumento analitico, Malthus, contrastando la fiducia degli Illuministi nel progresso illimitato, profetizzò un'imminente carestia che avrebbe drasticamente ridotto la popolazione, come molte altre volte era effettivamente accaduto nella storia dei popoli europei.

La previsione di Malthus allora non si avverò, nonostante la sua teoria della popolazione fosse sostanzialmente corretta. La crescita della popolazione secondo una proporzione geometrica si esprime come una funzione integrale esponenziale che assume graficamente, date le limitate risorse dell'ambiente, una caratteristica curva sigmoide. Ovviamente le dimensioni e la forma di tale curva logistica variano in funzione dei valori assunti, ma lo sviluppo di questa invariabilmente conduce allo stesso risultato: la popolazione cresce esponenzialmente, ma altrettanto bruscamente e inesorabilmente la sua crescita si arresta in prossimità del limite. La scienza contemporanea ha riconosciuto la validità del principio malthusiano della popolazione, la cui applicazione è ora estesa dall'originaria dimensione umana all'intera natura: è divenuta, infatti, una legge dell'ecologia e della biologia delle popolazioni³, che regola la dinamica demografica di vegetali e animali in perpetua competizione per le limitate risorse ambientali.

Se consideriamo la storia umana, questo limite è stato aggirato da alcuni popoli e civiltà mediante l'emigrazione verso località più favorevoli al reperimento di maggiori risorse e per sfuggire a sfavorevoli mutamenti ambientali; strategia che spesso include le guerre di conquista di territori più ricchi di risorse e la riduzione in schiavitù o addirittura lo sterminio di altre popolazioni concorrenti. Un'altra strategia, solo in apparenza meno cruenta⁴, è stata l'invenzione di un nuovo e più efficace tipo di sfruttamento delle risorse dell'ambiente: la sostituzione dell'economia "paleolitica" dei cacciatori-raccoglitori con l'agricoltura e la pastorizia, ovvero lo sviluppo dell'economia "neolitica". I popoli dell'Occidente, non meno dei popoli di altre culture, hanno evidentemente adottato tali strategie, altrimenti non saremmo qui a discutere di queste cose. Ma, rispetto alle altre civiltà, quella occidentale ha introdotto un uso ancora più razionale ed efficace delle limitate risorse dell'ambiente rispetto alla rivoluzione neolitica: processo che è usualmente indicato dagli storici come sviluppo dell'economia capitalistica e che si conclude con la "rivoluzione industriale". L'errore di Malthus fu non aver compreso che la rivoluzione industriale, col suo prodigioso aumento della produttività, e quindi della ricchezza disponibile, stava spingendo verso l'alto i limiti della curva logistica, e conseguentemente il previsto crollo demografico non si verificò. In questo senso la civiltà occidentale ha contribuito, più di ogni altra nella storia, alla riduzione della

³ Cfr. E.O. Wilson-W.H. Boussert, *A primer of Population Biology*, Sinauer, New York 1970.

⁴ J. Diamond, *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, tr. it., Einaudi, Torino 2000.

povertà, come si evince dal fatto che durante il processo di industrializzazione nell'Europa dell'Ottocento, come negli USA, ci fu un grandioso sviluppo demografico. E tutto questo, contrariamente a quanto affermano numerosi critici, è un grande merito, e non di certo un difetto, della nostra civiltà; poiché questa nuova ricchezza così prodotta, che ha permesso l'allungamento considerevole della nostra vita e l'ha anche resa più degna di essere vissuta, non è stata sostanzialmente sottratta ad alcuno (contrariamente a quanto comunemente si pensa), ma piuttosto è stata principalmente ricavata da quella razionalizzazione del processo di produzione della ricchezza che fu il frutto congiunto di disposizioni favorevoli e dell'ingegno degli europei moderni.

Francesco Bacone, il profeta della civiltà industriale⁵, propose un'originale soluzione per riportare l'uomo nel perduto Paradiso terrestre: il progresso della scienza e della tecnica, e il loro asservimento allo scopo di migliorare la vita umana. Al suo tempo la povertà fra gli europei era una realtà tanto diffusa quanto drammatica, la ricchezza era destinata solo a pochi; la vita media era di poco superiore ai trent'anni; le epidemie e le carestie erano una ricorrente e terribile occorrenza. Si trattava di una proposta evidentemente molto diversa da quella dell'utopista cristiano Thomas More, che per eliminare la povertà suggeriva la ricetta dell'amore solidaristico per il prossimo, l'abolizione del denaro e della proprietà privata. Alla luce dei fatti storici non si può fare a meno di notare che la prospettiva di Bacone sia infine risultata vincente, sebbene la ricetta di More abbia tentato e ancora tenti non pochi filantropi. Molteplici sono i fattori che hanno contribuito al successo della proposta di Bacone; fra questi la nascita dell'individualismo nell'Europa moderna, cioè la comparsa di un individuo capace di perseguire liberamente i propri scopi, e l'affermazione di quell'atteggiamento che Max Weber ha definito «disincantamento del mondo», ovvero «la coscienza o la fede che basta soltanto volere, per potere ogni cosa. [...] Non occorre più ricorrere alla magia per dominare o per ingraziarsi gli spiriti, come fa il selvaggio per il quale esistono simili potenze. A ciò sopperiscono la ragione e i mezzi tecnici»⁶. Questo atteggiamento ha avuto una duplice funzione: da un lato ha creato le premesse per l'affermazione della scienza e della tecnica, base indispensabile per l'avvento dell'economia capitalistica industriale; dall'altro lato ha rimosso il velo d'incanto che celava le reali motivazioni del comportamento umano, rendendo così possibile la comprensione di quei processi

⁵ Cfr. B. Farrington, *Francesco Bacone filosofo dell'età industriale*, tr. it., Einaudi, Torino 1967.

⁶ M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, tr. it., Einaudi, Torino 1971, p. 20. Aveva scritto Bacone: «Scientia et potentia humana in idem coincidunt, quia ignoratio causae destituit effectum. Natura enim non nisi parendo vincitur» (*Nuovo organo*, tr. it., Rusconi, Milano 1998, pp. 78-79). E Cartesio fu spinto a pubblicare le sue scoperte scientifiche dalla considerazione che esiste una «loy qui nous oblige a procurer, autant qu'il est en nous, le bien general de tous le hommes», poiché la conoscenza dei principi naturali «ainsi nous rendre comme maistres & possesseurs de la nature» (*Discorso sul Metodo*, Rusconi, Milano 1997, pp. 206-209).

che sono alla base dell'etica borghese e del successo economico della società capitalista.

All'inizio del Settecento, il secolo del disincanto per eccellenza, il medico franco-anglo-olandese Mandeville pubblicava un poemetto del titolo *La Favola delle api* (*The grumbling hive, or knaves turn's honest*, 1705)⁷ scandalizzando i lettori per la sua tesi di fondo: l'egoismo è giudicato un grave vizio, purtuttavia senza di esso il benessere collettivo non potrebbe esistere. L'amore e la solidarietà per il prossimo sono valori vantaggiosi per cementare le piccole società tribali, dove per forza di cose tutti gli individui che le compongono sono parenti o amici; dove quindi ha un senso attenersi ad un Bene comune. Questi medesimi sentimenti non possono però unire i milioni di individui che, atomisticamente, compongono una moderna nazione, estranei l'un l'altro. Nondimeno questa medesima società non è solitamente in preda al caos e all'anarchia, né politica né economica: alla fine ciascun individuo riesce a trovare i beni che gli occorrono e a conservare la propria vita. Tutto questo è possibile perché nella società civile ogni individuo persegue il proprio vantaggio, e conosce d'altra parte meglio di chiunque altro il modo per conseguirlo; cosicché la somma dei singoli egoismi, integrandosi mediante la divisione del lavoro, genera una sorta di efficace sostituto dell'originario Bene comune. L'egoismo, che in privato è un vizio, diventa così una pubblica virtù. Mandeville anticipava, in tal modo, il celebre concetto della "Mano Invisibile" di Adam Smith; e *La favola delle api* costituisce il fondamento etico dell'economia politica classica, come si ricava dal commento dello stesso Mandeville alla seconda edizione di tale opera⁸.

L'analisi disincantata della natura umana e dei principi morali fu continuata da David Hume⁹, difensore del libero scambio e sostenitore della necessità della concorrenza nel commercio nazionale e internazionale, come fattore di progresso economico. A questo proposito egli abbozzò una specie di "storia naturale del commercio". Hume ebbe come amico A. Smith, il padre riconosciuto dell'economia classica. È un luogo comune della manualistica quello che fa di Smith un vero economista e un modesto filosofo, una sorta di emancipatore del discorso economico dal discorso etico. In realtà l'approccio di Smith all'economia è integralmente filosofico; egli continua, trattando questioni economiche, l'analisi disincantata del comportamento umano secondo la via

⁷ Tr. it.: *La favola delle api*, Laterza, Roma-Bari 1987. Sul disincanto di Mandeville cfr. le successive edizioni dell'opera, ampliate dai commenti dell'autore, dove fra l'altro si osserva che «Una delle ragioni principali per cui così poche persone comprendono se stesse è che la maggior parte degli scrittori insegnano agli uomini sempre quello che dovrebbero essere, e quasi mai turbano le loro teste dicendo loro quello che sono realmente» (ivi, p. 23).

⁸ Ivi, p. 4 (ma v. pure, per la morale della *Favola delle api*, pp. 20-21).

⁹ Cfr. *Essays Moral and Political* (1741) e *Political Discourses* (1752); tr. it. in: D. Hume, *Opere filosofiche*, vol. III, Laterza, Roma-Bari 1987.

indicata da Mandeville e da Hume: fu autore della *Teoria dei sentimenti morali*, collega e amico di Ferguson, nonché discepolo e successore di Hutcheson sulla cattedra di filosofia morale, ed amico e protettore dell'inventore della macchina a vapore James Watt, uno dei padri fondatori della rivoluzione industriale. Nella sua opera più nota, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776)¹⁰, Smith riprende e sviluppa i temi dell'analisi di Mandeville: la divisione del lavoro e i suoi vantaggi; l'ordine e la cooperazione della società civile nella produzione della ricchezza, che scaturiscono dall'intricato gioco degli interessi contrapposti, benché non fondati sul principio della benevolenza verso il prossimo, ma sull'egoismo: «Non è certo dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo il nostro pranzo, ma dal fatto che essi hanno cura del proprio interesse. Noi non ci rivolgiamo alla loro umanità, ma al loro egoismo e con loro non parliamo mai delle nostre necessità, ma dei loro vantaggi»¹¹. L'ordine sociale, il progresso economico e l'opulenza non sono dunque il risultato dell'azione intenzionale di qualche filantropo (e in effetti la rivoluzione industriale non fu pianificata a tavolino da qualche benefattore dell'umanità), ma sono piuttosto il risultato non intenzionale della ricerca individuale di profitto. Nel libero mercato, soggetto alla concorrenza, agisce dunque una specie di "mano invisibile", che sopprime non solo alla mancanza dell'atto intenzionale, ma anche all'impossibilità da parte di un solo uomo o di un limitato numero di uomini di conoscere il Bene comune e di mettere in atto strategie efficaci per il suo conseguimento¹².

Sia Mandeville che Smith concordano sul fatto che il regime di competizione economica debba essere ordinato dalle regole della società, senza le quali nessuno potrebbe liberamente godere dei frutti del proprio lavoro: un tema caratterizzante la tradizione politica liberale, che non a caso accomuna la libertà politica con quella economica, e che trova la sua più forte espressione nel *Secondo trattato sul governo* di Locke. Una delle più efficaci formulazioni di questo tema, che congiunge libertà e competizione, si trova tuttavia nell'*Idea per una storia universale da un punto di vista cosmopolitico* (1784)¹³ di Kant, la cui tesi quarta espone il problematico concetto dell'insocievole socievolezza (*ungesellige Geselligkeit*), intesa come un efficace espediente utilizzato dalla natura per far progredire l'umanità verso il meglio: «Il mezzo di cui la natura si serve per attuare lo sviluppo di tutte le sue disposizioni, è il loro antagonismo nella società, in quanto però tale antagonismo divenga in ultimo la causa di un ordinamento legale della società stessa»¹⁴. Nell'uomo è insita la tendenza naturale ad

¹⁰ Tr. it.: *La Ricchezza delle nazioni*, Newton Compton, Roma 1995.

¹¹ Ivi, p. 73.

¹² Cfr. ivi, p. 391.

¹³ Tr. it. in I. Kant, *Stato di diritto e società civile*, Editori Riuniti, Roma 1982.

¹⁴ Ivi, p. 102.

associarsi ad altri uomini, connessa però all'opposta tendenza ad isolarsi dai propri simili, che continuamente minaccia l'esistenza stessa della società. Questa *ungesellige Geselligkeit* si manifesta, dunque, come un antagonismo fra la tendenza all'egoismo, che «stimola tutte le energie dell'uomo, lo induce a vincere la sua tendenza alla pigrizia e, spinto dal desiderio di onore, potenza o ricchezza, a conquistarsi un posto tra i suoi consoci», e l'inclinazione ad associarsi, «poiché nello stato civile egli si sente maggiormente uomo». Kant richiede, come condizione del progresso, una società civile che presenti la «massima libertà» possibile, che tuttavia, quando connessa al «generale antagonismo dei suoi membri», richiede anche la «più rigorosa determinazione e garanzia dei limiti di tale libertà affinché possa coesistere con la libertà degli altri». Anche Kant dunque, il filosofo dell'imperativo categorico e della pace perpetua, osserva la natura umana in modo disincantato e fa dell'egoismo e della competizione la molla del progresso¹⁵. Ed è interessante notare come questo antagonismo assuma in lui una connotazione in apparenza ancor più darwiniana di quanto non appaia in Smith, quasi ad anticipare il tema della selezione naturale¹⁶.

I *public benefits* di Mandeville, l'*invisible hand* di Smith e la *ungesellige Geselligkeit* di Kant rappresentano concetti che enfatizzano le motivazioni egoistiche del comportamento umano, cogliendo aspetti essenziali dei moventi che sono alla base dei progressi dell'economia capitalistica. Tuttavia, essi rappresentano solo dei tasselli necessari, ma non ancora sufficienti, per la costruzione di un paradigma capace di dare una spiegazione più profonda e comprensiva dei processi economici posti alla base del funzionamento della società capitalistica e industriale. Per meglio comprendere i prodigiosi successi dell'economia occidentale occorre a questo punto ritornare a Malthus, e in particolare ad un lettore del suo *Principio di popolazione*, che non era affatto un economista o un filosofo morale, ma più semplicemente un naturalista come Charles Darwin. Il problema di Darwin era quello di render conto delle cause naturali della trasformazione delle specie nel tempo e del loro adattamento all'ambiente. Tradizionalmente si riteneva che le specie animali e vegetali dovessero i loro organi, in apparenza così ben adattati ai loro scopi funzionali, all'opera intenzionale di un Demiurgo divino o di un Dio creatore, che con la sua intelligenza e sapienza li aveva predisposti verso il Bene e il Meglio. Questa spiegazione, tuttavia, non soddisfaceva il

¹⁵ Ivi, p. 103.

¹⁶ Ivi, p. 104: «così come gli alberi in un bosco, per il fatto appunto che ognuno cerca di togliere aria e sole all'altro, si costringono reciprocamente a cercare l'una e l'altro al di sopra di sé e perciò crescono belli e dritti, mentre gli alberi che in libertà e isolati fra loro mettono rami e crescono a piacere, crescono storpi, storti e tortuosi. Ogni cultura e arte, ornamento dell'umanità, e il migliore ordinamento sociale sono frutti dell'insocievolezza, la quale costringe da sé a disciplinarsi ed a svolgere quindi compiutamente con arte forzata i germi della natura».

nostro naturalista. Cominciò a capire che non solo il processo di origine e trasformazione delle specie poteva essere spiegato in via di principio senza ricorrere a cause sovranaturali, ma anche che gli adattamenti non sono affatto il risultato di un'intelligenza divina, ma semplicemente conseguenze non intenzionali di ciechi meccanismi naturali; processo che chiamò selezione naturale.

Il suggerimento decisivo per arrivare a questa sorprendente conclusione arrivò a Darwin nell'ottobre 1838 dalla lettura dell'opera di Malthus, come egli stesso racconta nella sua *Autobiografia*¹⁷. Il principio della selezione naturale, infatti, spiega l'ordine della natura e gli adattamenti degli esseri viventi senza ricorrere ad un atto intenzionale di un'intelligenza divina. Gli organismi presentano delle varietà nelle loro popolazioni e, inoltre, nascono in numero maggiore rispetto alle disponibilità delle risorse naturali, come aveva compreso Malthus. Conseguentemente, si verifica una lotta per l'esistenza in cui infine solo i più adatti sopravvivono, lasciando in eredità ai loro discendenti quelle medesime caratteristiche che hanno reso possibile il loro successo nella lotta per la vita. Darwin aveva in realtà scoperto in un processo naturale il funzionamento dell'algoritmo della selezione naturale¹⁸. L'algoritmo è una procedura automatica di risoluzione dei problemi che non implica per il suo funzionamento nessuna intelligenza o atto intenzionale. L'evoluzione biologica, nel pensiero di Darwin, dipende esclusivamente dalla seguente logica della situazione: 1) sia dato un mondo dalle risorse limitate; 2) e siano dati organismi fra loro differenti tendenti a crescere all'infinito secondo una progressione geometrica (o crescita esponenziale); 3) conseguentemente si verifichi una lotta per l'esistenza fra questi mutevoli organismi per le limitate risorse dell'ambiente e 4) allora sopravvivranno solo quegli organismi le cui caratteristiche li rendono atti a vincere la competizione per le scarse risorse dell'ambiente. Tale algoritmo funziona senza alcuna mente intelligente, e gli organi degli esseri viventi così bene adattati al loro ambiente sono semplicemente il risultato della suddetta logica della situazione che avanza ciecamente per prova ed errori. Ecco, dunque, il segreto celato dalla «mano invisibile» di Smith: l'ordine e il progresso dell'economia capitalistica sono possibili perché, pur non essendo generati da un atto intenzionale, sono il risultato di un processo algoritmico analogo a quello della selezione naturale. Allo stesso modo è la logica della situazione che trasforma l'egoismo da vizio privato in pubblica virtù. D'altra parte, sia lo sviluppo della scienza e della tecnica che dell'industria¹⁹ sembrano allo stesso modo soggetti ad un algoritmo analogo a quello della selezione naturale, che

¹⁷ *Viaggio di un naturalista intorno al mondo. Autobiografia. Lettere (1831-1836)*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1980, p. 63.

¹⁸ Cfr. D. C. Dennett, *Darwin's dangerous Idea*, Simon & Schuster, New York 1995.

¹⁹ Cfr. il pionieristico lavoro di Ch.C. Gillispie, *The Natural History of Industry*, «Isis», 48 (1957), pp. 398-407.

si configura quindi come un processo di apprendimento e di scoperta per prova ed errore, non necessariamente implicante intenzionalità diretta e, persino, consapevolezza.

Esistono, come abbiamo visto, filosofie del disincanto, ma esistono anche filosofie dell'*incanto* in tema etico-economico. Queste ultime non accettano che l'egoismo possa essere considerato la vera causa del progresso economico, così come non accettano che la ricchezza da esso prodotta sia poi distribuita in modo diseguale. I sostenitori di queste filosofie credono, in altre parole, che l'idea del Bene comune debba e possa essere perseguita anche nelle moderne società di massa (dove per lo più gli uomini vivono in modo atomistico e sono liberi di perseguire scopi diversi), così come un tempo era effettivamente praticata nella società tribale²⁰. Ad esempio il conte di Saint-Simon, padre nobile dell'ideologia socialista, sosteneva che i progressi della scienza e della tecnica uniti allo sviluppo dell'industria fossero potenzialmente in grado di far cessare la piaga della povertà, grazie al prodigioso aumento della produttività. Egli invitava altresì gli Industriali a rinunciare al loro egoismo, ovvero ai loro profitti, in nome dell'amore cristiano e della solidarietà verso il prossimo, e a mettere, anzi, le loro competenze a disposizione dell'intero corpo sociale al fine di eliminare per sempre la miseria. Altri socialisti, tuttavia, pensarono che l'ideale della giustizia sociale e il bando dalla povertà potessero essere raggiunti unicamente eliminando il libero mercato, il profitto e infine la stessa proprietà privata. In tal modo Cabet immaginò un'utopica società di uomini che vivessero in perfetta uguaglianza, persino nella disponibilità dei più semplici beni della vita quotidiana. Ad un tale socialismo "da convento", più realisticamente, Pecqueur oppose un socialismo "da caserma": se, infatti, si abolivano mercato, profitto e proprietà privata, con quali criteri si potevano perseguire le attività economiche? Egli propose allora un'economia pianificata dove la quantità e la qualità dei beni da produrre, insieme con la quantità e il valore dei beni e del lavoro da distribuire fra i membri della società, fossero stabiliti preventivamente da esperti economisti-generalisti, secondo un piano che doveva essere necessariamente eseguito da lavoratori-soldati. Ma un tale socialismo senza libertà non piaceva a Fourier e Proudhon che, pur rinunciando a mercato e profitto, proposero la proprietà e l'autogestione da parte degli operai dei mezzi di produzione, situazione che avrebbe garantito una crescita e una distribuzione praticamente illimitata della ricchezza, senza le ingiustizie proprie dell'economia capitalistica.

Marx irrisse le tesi di tali socialisti "utopisti", proponendo un socialismo "scientifico", e nello stesso tempo denunciò l'economia politica classica come mera ideologia

¹⁹ Cfr. il pionieristico lavoro di Ch. C.Gillispie, *The Natural History of Industry*, «Isis», 48 (1957), pp. 398-407.

²⁰ Sull'atavismo dell'idea di "giustizia sociale" rimando alle memorabili pagine di F. von Hayek, *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, tr. it., Armando, Roma 1988, pp. 68 ss.

borghese. Insieme ad Engels, sostenne la necessità di superare l'economia classica; il che in concreto significava abolire l'economia *tout court*, come si evince dal *Manifesto del Partito comunista* (1848), dove troviamo scritto che la rivoluzione del proletariato richiede «interventi dispotici nel diritto di proprietà e nei rapporti borghesi di produzione», tra i quali la «Espropriazione della proprietà fondiaria [...] Abolizione del diritto di successione [...] Accentramento del credito in mano allo Stato mediante una banca nazionale con capitale dello Stato e monopolio esclusivo [...] Moltiplicazione delle fabbriche nazionali [...] Eguale obbligo di lavoro per tutti, costituzione di eserciti industriali»²¹. Questo programma, se attuato, implicava in ogni caso la fine dell'economia, e non solo quella dell'economia politica classica. Mescolando insieme le opposte richieste dei vari socialisti utopisti, Marx si attendeva così la futura formazione di una società dell'abbondanza materiale nella piena eguaglianza e nella completa libertà: «una associazione in cui il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti»²². Una tale missione palinogenetica viene affidata storicamente al proletariato: classe oppressa da “catene radicali” che, soggetta all'anarchia del mercato capitalistico con le sue ricorrenti crisi di sottoproduzione/sovraproduzione e alla caduta tendenziale del saggio di profitto, come conseguenza della continua innovazione tecnologica, sarebbe andata inesorabilmente incontro ad un progressivo pauperismo e, quindi, avrebbe considerato inevitabile la rivoluzione, ovvero l'espropriazione (l'abolizione della proprietà privata) degli espropriatori capitalisti.

Tuttavia, contrariamente alle previsioni “scientifiche” di Marx, lo sviluppo del capitalismo industriale mantenne elevati i profitti, nonostante la continua introduzione di macchine nei cicli produttivi, e, allo stesso tempo, l'aumento della produttività fu tale da consentire un grande miglioramento delle condizioni di vita e di lavoro degli operai, quale mai è stato registrato nel corso della storia precedente. La rivoluzione palinogenetica finì così per cadere nell'oblio in Europa occidentale. Questa tendenza era in verità già evidente nel 1848, tanto che il filosofo liberale e positivista J.S. Mill riaffermava la validità dell'economia classica (nei *Principles of Political Economy*, 1848)²³ e quindi dell'economia capitalistica fondata sul libero mercato e sul profitto. Egli voleva anche riformare ed attuare il principio etico del suo maestro Jeremy Bentham della massima felicità per il maggior numero possibile di uomini, e a tal fine propose che l'uguaglianza nella libertà fosse raggiunta intervenendo nel processo di distribuzione della ricchezza, mediante riforme promosse dal legislatore per favorire le classi meno abbienti. Mill, in altre parole, teorizzava la fine del *laissez-faire* del liberismo classico,

²¹ K. Marx-F. Engels, *Manifesto del Partito comunista*, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 91-92.

²² Ivi, p. 93

²³ Tr. it.: *Principi di economia politica*, UTET, Torino 1983.

sebbene unicamente nel contesto della distribuzione della ricchezza prodotta dalla stessa economia capitalistica fondata sul profitto. In tal modo le idee etico-politiche di Mill²⁴ predisposero il terreno favorevole per l'affermazione di un socialismo riformista, cioè dell'unica forma di socialismo poi risultata possibile nella società occidentale: il *welfare state*.

Ben diversamente andarono le cose nell'Europa orientale quando Lenin e i suoi seguaci conquistarono il potere in Russia, con un violento colpo di mano, nell'ottobre del 1917. Con in mano il *Manifesto del Partito comunista* Lenin statalizzò le banche, le industrie, la terra e i mezzi di trasporto, eliminò il libero mercato e il profitto capitalistico. Il risultato finale della ricetta di Marx e Engels fu tuttavia l'eliminazione di ogni forma di attività economica complessa, l'annientamento dell'industria e delle attività agrarie: all'economia russa, già in crisi per le conseguenze della Prima guerra mondiale, fu inferto un colpo mortale, con il seguito di miseria, carestia e un numero ancora imprecisato di morti per fame. Per evitare il crollo inevitabile del nuovo regime bolscevico, Lenin fu costretto nel 1922 a reintrodurre una modesta parvenza di capitalismo commerciale e un libero mercato dei prodotti della terra (NEP). Qualche anno dopo la morte di Lenin, tuttavia, Stalin attuò la collettivizzazione forzata della terra (con il conseguente sterminio di milioni di contadini, i *kulaki*) e, per fare della Russia sovietica una grande potenza militare, realizzò una politica economica pianificata, coronando così il sogno di Pecqueur. L'economia pianificata dagli economisti di Stalin, senza mercato e senza profitto, rappresenta un esempio da manuale dei pericoli mortali per la libertà degli individui e di clamorosa perdita di efficienza nella produzione della ricchezza, come già denunciato nel 1776 da Adam Smith²⁵. Non deve quindi stupire se dopo quasi settanta anni di regime bolscevico lo Stato sovietico si sia letteralmente dissolto, lasciando come eredità solo un seguito di miseria materiale e morale, che non ha precedenti nella storia contemporanea.

Resta il problema di chiarire, dal punto di vista economico, perché, contrariamente alle previsioni di Marx, nella civiltà occidentale il capitalismo non sia crollato mentre, paradossalmente, è crollata l'economia pianificata dei suoi epigoni sovietici. Dobbiamo a questo punto ritornare all'economia politica classica, nella fattispecie alla teoria del valore-lavoro di David Ricardo (*Principles of Political Economy and Taxation*, 1817)²⁶, o per meglio dire al suo rovesciamento realizzato di Proudhon e da Marx ai fini della denuncia morale dell'economia capitalistica basata sul profitto. Secondo la teoria del *valore-lavoro* il valore di scambio di una merce dipende dal lavoro "incorporato" nella merce stessa (pari secondo Marx al tempo di lavoro socialmente

²⁴ Cfr. J.S. Mill, *Utilitarianism* (1861); tr. it.: *L'utilitarismo*, Sugarco, Milano 1991.

²⁵ Più recentemente questo atteggiamento è stato denominato da F. von Hayek "presunzione fatale": cfr. *The Fatal Conceit: the Errors of Socialism*, Routledge, London 1988.

²⁶ Tr. it.: *Sui principi dell'economia politica e della tassazione*, Isedi, Milano 1976.

necessario a produrre quella determinata merce). Tuttavia questo valore-lavoro, che in Ricardo aveva solo una misura approssimativa, divenne per Proudhon e Marx una misura assoluta, presupponendo con ciò che solo il lavoro manuale costituisse un valore aggiunto al costo delle materie prime e delle macchine. Di qui la celebre distinzione di Marx fra capitale fisso (materie prime, macchine, ecc.) e capitale variabile (il costo dei salari degli operai), ovvero l'unica quota del capitale, quest'ultima, capace di generare plus-valore e quindi profitto capitalistico. Era così possibile per Marx, da un lato, dare una misura dello "sfruttamento" capitalistico del lavoratore (dato dal rapporto tra lavoro e plus-lavoro=valore/plus-valore=profitto) e, dall'altro lato, "prevedere" l'inevitabile crollo dell'economia capitalistica a causa delle sue stesse contraddizioni interne fra mezzi e fini: la ricerca del profitto e il regime concorrenziale spinge il capitalista alla continua introduzione di macchine (capitale fisso), quando tuttavia solo il capitale variabile è capace di generare plus-valore e quindi profitto; da qui la profetizzata caduta del saggio di profitto e quindi l'inevitabile avvento del comunismo.

Ad uno sguardo poco attento questa teoria del valore-lavoro sembra attendibile, ma in realtà è del tutto errata, come fu mostrato dagli economisti della scuola neoclassica o marginalista (Jevons, Walras, Menger, Böhm-Bawerk e von Mises). Infatti il valore di una merce non dipende esclusivamente dal lavoro in essa incorporato, ma piuttosto dalla sua utilità marginale, che dipende dalle scelte puramente soggettive di chi compra questa merce.²⁷ La scoperta da parte dei marginalisti di questo errore ha un'altra conseguenza fatale per la teoria economica social-comunista: l'abolizione del libero mercato e del profitto renderebbe impossibile una qualunque economia complessa, poiché priverebbe l'operatore economico di qualsiasi informazione – pur necessaria al corretto funzionamento dell'attività economica – circa il valore da dare alle merci e al lavoro, ad esempio, così come la conoscenza circa la quantità e la qualità della produzione. Molto tempo prima del fallimento dell'economia comunista di Lenin e Stalin, con i suoi enormi costi umani, fu così dimostrato, come si dimostra il teorema di Pitagora, l'impossibilità di un'economia socialista o «di piano». Se si cancellano libero mercato e profitto, si cancella anche qualsiasi forma di economia complessa, e si riduce quasi a zero l'efficienza economica. Fu sulla scorta di questa importante lezione che uno degli ultimi rappresentanti odierni della scuola marginalista, l'austriaco von Hayek, aggiunse un altro tassello alla comprensione della natura della «mano invisibile» di Smith, grazie al quale possiamo scorgere ulteriori implicazioni logiche del funzionamento dell'algoritmo darwiniano in economia. Le moderne società sono composte da

²⁷ Cfr. E. von Bohm-Bawerk, *Zum Abschluss des Marx'schen System*, Berlin 1896 (tr. it.: *La conclusione del sistema marxiano*, Etas, Milano 2002); L. von Mises, *Socialismo*, tr. it., Rusconi, Milano 1990.

milioni di individui, ciascuno dei quali persegue in economia i propri scopi, e non certo l'ineffabile Bene comune. Il tentativo di dare un ordinamento a questo apparente caos mediante pianificazione non può che andare incontro al fallimento, giacché nessun pianificatore può realmente conoscere la volontà e i desideri di milioni di individui. Ciononostante, un ordine spontaneo, autorganizzato, si raggiunge in un libero mercato (appunto, la «mano invisibile»), poiché la concorrenza costituisce un procedimento di scoperta per prova ed errore nell'ignoto oceano delle intenzioni umane²⁸. La ricerca del profitto, moralmente esecrata dai nemici dell'economia capitalistica, rende in realtà possibile sondare l'ignoto: è il raggiungimento del profitto che indica all'operatore economico dove e quanto investire i propri capitali, quindi cosa produrre e quanto produrre. Osserva von Hayek al riguardo che, «come per la sfera individuale, anche in quella materiale la concorrenza è il mezzo più efficace per scoprire il modo migliore di raggiungere i fini umani. Soltanto là dove sia possibile sperimentare un gran numero di modi diversi di fare le cose si otterrà una varietà di esperienze, di conoscenze e di capacità individuali tale da consentire, attraverso la selezione ininterrotta delle più efficaci tra queste, un miglioramento costante²⁹.

Esistono, ovviamente, anche delle differenze fra l'algoritmo darwiniano della selezione naturale e l'algoritmo della mano invisibile di Smith, che è un processo di selezione artificiale. Il primo opera incessantemente e del tutto ciecamente, ben oltre le intenzioni e le stesse attività umane; il secondo è invece frutto dell'attività umana, che, presa per sé, non è affatto cieca, ma intenzionalmente diretta a certi scopi, spesso diversi e contrapposti, sebbene l'ordine spontaneo che consegue in un sistema di mercato e di concorrenza non sia intenzionalmente perseguito da alcuno. Tuttavia, dato che il comportamento umano è intenzionale, il funzionamento dell'algoritmo darwiniano in economia ne può risultare in qualche modo condizionato. Questa differenza evidenzia, dunque, una situazione complessa e non poco problematica. La mano invisibile, il libero mercato e l'egoistica ricerca del profitto hanno prodotto, non intenzionalmente, una quantità di ricchezza disponibile che non ha precedenti nella storia umana. Tuttavia, per quanto l'attività economica sia essenziale per la produzione delle risorse necessarie all'esistenza, questa non esaurisce completamente l'ambito del comportamento umano, che è altresì condizionato da valori etici, ideologie politiche, fedi religiose, insomma da fattori riconducibili all'antropologia, alla psicologia e, infine, ai processi storici. E questi aspetti non possono essere ignorati. Così, il liberismo economico ha avuto un indubbio successo nella produzione di ricchezza, e a questo proposito le critiche mosse sul

²⁸ Cfr. F. von Hayek, *La conoscenza come procedura per la scoperta del nuovo*, in *Conoscenza, mercato e pianificazione*, Il Mulino, Bologna 1988.

²⁹ F. von Hayek, *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, op. cit., p. 165.

piano economico dai vari socialismi sono risultate alla luce dei fatti storici infondate, e grazie alla «mano invisibile» la civiltà occidentale è uscita dal sottosviluppo e dall'endemica miseria che in passato era la condizione usuale per la maggior parte dei suoi membri. Nondimeno questo stesso sviluppo economico ha generato, o almeno rafforzato, un desiderio di vita comunitaria, un bisogno di solidarietà e amore reciproco, contrapposto alle relazioni anonime e all'individualismo atomistico della società borghese; bisogno su cui si è poi fondato il successo dell'ideologia socialista, fino ai tragici esiti della guerra civile europea e mondiale che si è combattuta dal 1917 fino al crollo del muro di Berlino (1989).

Allo stesso modo, questi fattori non possono essere ignorati in relazione alla odierna realtà della globalizzazione dell'economia, del sottosviluppo e della crisi economica. C'è invero chi, per risolvere tali problemi, rimette in circolazione vecchie idee, proponendo un neosolidarismo, un neoanticapitalismo e persino un neoluddismo. È probabile che nuovi atteggiamenti “costruttivistici”, dirigistici e caritatevoli, non riusciranno, così come analoghi atteggiamenti non sono riusciti nel passato, a promuovere effettivamente lo sviluppo economico e una migliore distribuzione delle risorse fra gli uomini. Forse solo una maggiore estensione di quelle condizioni antropologiche, psicologiche e storiche che mettono in moto l'algoritmo darwiniano in economia potranno riuscire in questa impresa, come è già accaduto in Occidente. Nondimeno, il paradigma neoliberista non può ignorare altri aspetti della complessa realtà. Si consideri, ad es., il problema della crescente immigrazione dei poveri del Terzo mondo verso le aree opulente dell'Occidente. Si potrebbe pensare, sulla base del principio del *laissez-faire*, che capitali, merci e uomini debbano circolare liberamente nell'intero globo. Ora, finché si tratta di merci e capitali, che sono solo oggetti, non c'è probabilmente problema: anzi, questa libertà di circolazione è stata una delle condizioni che hanno reso possibile lo sviluppo economico. Non fa differenza se un'automobile è importata da un lontano paese; ovunque sia stata prodotta, una volta usata c'è solo, e in ogni caso, un problema ambientale di riciclaggio delle sue varie componenti. L'“importazione” di persone pone problemi ben maggiori, poiché queste sono soggetti, e si portano dietro la loro cultura, le loro fedi religiose e i loro modi di vita, che non sempre sembrano compatibili con i nostri modi di vita e con la nostra cultura. Questo non è evidentemente un mero problema di riciclaggio, ma, molto più profondamente, di “integrazione”. Che gli uomini, per poter convivere insieme, pur nei loro divergenti interessi egoistici, debbano accettare un comune quadro di regole, e che queste siano fondate su un insieme di valori accettati da tutti, forse anche inconsciamente, era un fatto, invero, ben noto a Mandeville, Smith e Kant.

Oppure si consideri la libera circolazione dei capitali nell'intero globo. Quando nell'Inghilterra puritana vennero poste le basi del moderno liberalismo politico si pensava che a godere dei diritti politici dovessero essere solo coloro che avevano un interesse

permanente nella nazione³⁰. Ma che ne è della libertà politica e della democrazia quando tali interessi non sono più stabili in una sola nazione, ma percorrono l'intero mondo senza limiti, alla ricerca delle migliori occasioni d'investimento? Infine, la questione dei limiti dello sviluppo. La rivoluzione industriale ha elevato la soglia critica della curva logistica, consentendo così uno sviluppo demografico senza precedenti nella storia umana. Ma tale soglia è stata di fatto solo spostata in avanti, e non affatto rimossa. La popolazione del pianeta sta ancora aumentando, soprattutto nei paesi in via di sviluppo. Ma fino a quanto potrà aumentare la popolazione senza compromettere definitivamente gli equilibri ambientali, esaurire le risorse del pianeta e, quindi, rendere molto probabile l'avverarsi catastrofico della profezia di Malthus? C'è da sperare nello sviluppo di una tecnologia industriale che non alteri gli equilibri ecologici, ma l'algoritmo darwiniano non ci può dare alcuna garanzia di successo. La scoperta scientifica, così come l'invenzione tecnologica, è imprevedibile: l'algoritmo garantisce l'efficacia della selezione dei tentativi migliori, ma non può garantire in un tempo limitato la comparsa della mutazione favorevole, ovvero l'occorrenza di novità evolutive. La storia naturale ci insegna, infatti, che il 99% delle specie viventi si sono già estinte nel passato.

³⁰ M. Revelli (a cura di), *Putney. Alle radici della democrazia moderna*. Baldini & Castoldi, Milano 1977.

L'antilogia come risorsa per la didattica della filosofia¹

Stefania Giombini

Attualmente un insegnante di filosofia dispone di molti strumenti ai quali far riferimento e dei quali servirsi per supportare la propria attività didattica. Negli ultimi anni si sono avvicinati ottimi prodotti editoriali e molti lavori *on-line* sia ad opera di specialisti della didattica sia per mano di insegnanti e amanti della materia. Si è venuto formando nel giro di breve tempo un *mare magnum* di opportunità e di offerte dei quali è difficile rendere conto in breve e dei quali mi limiterò ad alcuni casi.

Per quel che riguarda le produzioni cosiddette multimediali mi piace ricordare il lavoro apripista di Rossetti sull'*Eutifrone* platonico edito da Armando nel 1995: un ipertesto altamente interattivo attraverso il dialogo platonico, di cui è già annunciata una seconda edizione. Ma anche il nuovo supporto CD di Lanari al manuale di filosofia di Stelli e Sensi anch'esso edito da Armando, prodotto di altissima levatura. Rivolgendosi al web, vasta e diversificata l'offerta di materiali: oltre al sito della SFI (www.sfi.it), a partire dal sito web italiano per la filosofia (Swif, soprattutto nella sezione didattica; www.swif.it), passando dal sito del Giardino dei pensieri (*vademecum* della didattica filosofica, www.ilgiardinodeipensieri.com), per arrivare ai siti delle università (come quello - da me ben conosciuto - dell'Università di Perugia, www.lifu.unipg.it/filosofia.php).

Si devono poi tenere in considerazione i filoni legati alla letteratura e alla divulgazione filosofiche: un esempio fra mille sono le favole di Bencivenga (*La filosofia in trentadue favole* per l'editore Mondadori) e le produzioni giornalistiche (tra tutte, le pagine dedi-

¹ Questa relazione è stata presentata alle Giornate di Studio "Filosofare con i bambini e con i ragazzi" Villa Montesca (Città di Castello, Pg), 31 marzo-3 aprile 2005 organizzate da SFI Italiana, sez. Perugia, area *Amica Sophia*, nella sezione dedicata alle "Esperienze". Segnalo con l'occasione il sito dell'associazione, che, oltretutto, include un apposito forum: www.lifu.unipg.it/amicasofia/.

cate alla filosofia nel “Domenicale” del «Sole24ore»). Altro luogo privilegiato gli incontri, tanto frequentati negli ultimi tempi: dal Festival della Filosofia di Modena ai Caffè e Tè Filosofici sparsi per molte città. Non si può, poi, non guardare al *Counseling* filosofico e ad altre forme di “filosofia dolce” quali la *Philosophy for Children* (P4C).

Il gran fiorire di opere e iniziative è significativo di un movimento all’interno dello stesso ambito filosofico: la filosofia ha sentito il bisogno di “rinnovarsi”, di ripensare l’approccio didattico, di “proporsi” in maniera più accattivante e di avvicinarsi di più ai suoi utenti, compresi dunque gli studenti delle scuole superiori. La storia della filosofia, che oggi si offre per problemi, per temi, per moduli, ha trasformato il proprio modo di presentarsi ma non ha cambiato i suoi contenuti. Infatti, è proprio all’interno della stessa storia della filosofia che si possono trovare, a mio parere, strutture particolarmente significative e autonome per la didattica.

Quale docente, ho sentito la necessità di coinvolgere i miei alunni attraverso l’uso del gioco intellettuale proprio di alcune dinamiche filosofiche, ed, in particolare, mi sono voluta riferire all’attività filosofica dell’antichità, quasi in un viaggio all’origine dell’indagine filosofica stessa. Vi sono strumenti del passato (inteso come momenti dello sviluppo della disciplina) che, rivisitati, possono essere utilizzati all’interno del nostro insegnamento contemporaneo, proprio alla luce del nuovo modo di pensare la didattica della filosofia. Mi riferisco, nel caso specifico, alle potenzialità dell’antilogia.

L’antilogia è una forma retorica nata nel V secolo a. C. nella Grecia classica grazie all’interesse dei Sofisti per la parola e la comunicazione. Protagora di Abdera nelle sue *Antilogie* la rese un vero e proprio genere, già comunque ben innestato nell’impianto operativo di tutto il movimento sofistico (basti pensare a Gorgia di Lentini che ne fece vera e propria sfida intellettuale) o al piacere dell’argomentazione contraria presente in Antifonte Sofista, ai famosi *Dissoi Logoi* che sono un “manifesto” di questa forma letterario-filosofica. Il genere antilogico ha avuto vita difficile proprio perché legato a quei sofisti tanto contrastati da Socrate e Platone ai quali dobbiamo la lettura negativa del fenomeno filtrata fino a tutto il Novecento attraverso la storia della filosofia, ma è di fatto parte del bagaglio sia della filosofia (dove si trova anche sotto il termine antinomia, come in Kant) oltre che della retorica *stricto sensu*, quale *technè*². Anche oggi, comunicazioni di ogni genere sono scontri di argomentazioni sulle quali si cerca di “spuntarla”: la politica, le pubblicità antagoniste, le dispute filosofiche, le chiacchierate al bar sulla domenica calcistica. Ogni volta

² È significativo come l’antilogia non sia presente in alcune storie della retorica anche molto note e diffuse (ad esempio: J. J. Murphy, *A Synoptic History of Classical Rhetoric*, Davis CA 1983; R. Barthes, *L’ancienne rhétorique*, Paris 1970; ed. it. *La retorica antica*, Milano 1979) né nei dizionari se non con il termine antinomia (ad esempio: *Dizionario di linguistica e di filologia, metrica, retorica*, a cura di G. L. Beccaria, Torino 1994, dove la voce rimanda addirittura al termine paradosso; o la famosa *Garzantina di Filosofia*, nuova ediz. Milano 2003).

l'atto, il tema, l'avvenimento sono unici, mentre la pretesa di intenderli e di coglierne e trasmettere la verità spesso dà luogo a vere e proprie antilogie.

Un'antilogia si sviluppa in questa forma: "è vero che A" e "è vero che non-A". Che si parli dell'innocenza di Elena o di Palamede, che si parli della verità, della bellezza di un uomo o una donna, che si parli dell'esistenza dell'anima, del buon governo, che si parli dell'essere o dell'essenza, che si parli di ciò che è giusto, l'antilogia si costituisce secondo lo stesso identificato schema di base, anche se, chiaramente, lo svolgimento dei due discorsi è legato allo stile ed alla creatività di chi scende nell'agone.

Il limite dell'antilogia così come intesa dalla filosofia post-socratica, consisterebbe principalmente nell'essere una forma argomentativa lontana dalla verità, puro gioco di parole inadatto a rendere conto del reale, ed anzi intenzionato piuttosto a camuffarlo, a nascondere, fino quasi (nei casi considerati più estremi – quali il nichilismo) a negarlo. Infatti poter costruire l'argomentazione "non-A" significa abbattere il valore veritativo della tesi A e viceversa, convertendo, di fatto, due argomentazioni potenzialmente forti in due argomentazioni deboli, proprio a causa dell'esistenza della rispettiva speculare.

Ma essa può certamente essere proposta anche come forma positiva di ragionamento. Si caratterizza, infatti, come manifestazione evidente delle potenzialità del ragionamento umano: l'antilogia è costituita per sua definizione dalla possibilità dell'affermazione del contrario, dall'accettazione dell'opportunità del *contra*. Il poter argomentare su due tesi opposte con la medesima forza logico-argomentativo-persuasiva richiede non solo di possedere il contenuto dei discorsi ma di saperlo ben "plasmare".

Se dunque è vero che per costruire una antilogia sono richieste buona conoscenza di base del tema (pochi possono concedersi il lusso di improvvisare alla Gorgia) e buona capacità di costruire discorsi, è pur vero che essa può essere intesa come esercizio atto a rafforzare la stessa capacità logico-argomentativa, a rendere più dinamico il pensiero, a sviluppare il tanto caro "senso critico" che oggi lo studio della filosofia si pone come prerogativa specifica.

Ma prima di valutare quelli che sono a mio parere i punti di forza di questa struttura, vorrei proporre il caso pratico e rendere conto di quella che è stata l'attivazione di questo esercizio in classe.

Ho avuto modo di sperimentare l'uso dell'antilogia all'interno del percorso di studio filosofico in una mia classe, la IV B a.s. 2004-2005 della sez. Liceo Scientifico "Borromini" dell'I.I.S.S. "I. Alpi" di Roma³.

In un primo momento ho proposto alla classe un quadro della storia dell'antilogia

³ L'insieme non è mai la semplice somma delle parti! Questo lavoro è dedicato a coloro che l'hanno reso possibile: Priscilla Bonfili, Marco Cocuzzoli, Carlo Forti, Fabrizio Gabellieri, Adriano Grimolizzi, Lorenzo Iacovone, Bianca Libertini Ali, Michele Mangialardi, Claudio Marinelli, Andrew Ryan Moschini, Alessandro Pellegrino, Claudia Picchi, Veronica Pinto,

fin dalle sue origini (riprendendo argomenti da loro svolti nell'anno precedente) fino al riscontro nella loro quotidianità; ne ho riproposto, poi, la forma logica ed ho cercato attraverso degli esempi – la bellezza o la bruttezza di un oggetto e la democrazia come forma giusta o sbagliata di governo – di rendere chiaro ai ragazzi quello che io richiedevo loro.

A loro è stato, appunto, richiesto di cimentarsi nell'antilogia procedendo su due livelli argomentativi: uno prettamente "dimostrativo" costruito su prove razionalmente probanti o evidenti, ed uno legato al fattore emozionale, per agire sul *pathos* – attraverso la scelta di argomentazioni efficaci e coinvolgenti, aiutate da un adeguato tono di voce e da una congrua gestualità. Chiaramente i due livelli si possono mescolare nella globalità del discorso ed anzi, si può dire, è proprio la sapiente interazione dei due elementi a caratterizzare una antilogia ben riuscita.

Non era mia intenzione chiarire e rendere troppo evidente lo svolgimento delle antilogie, perché mi premeva creare la giusta tensione di lavoro, e tentare di far nascere nel gruppo una collaborazione interna per il raggiungimento dello scopo comune attraverso l'autocorrezione ed il contributo dei singoli al miglioramento dell'esercizio. Insomma, onestamente, ho scommesso sulle loro capacità e la loro partecipazione e applicazione, che da subito avevo riscontrato nel gruppo classe.

Lo svolgimento dell'attività in classe l'ho organizzata in questo modo: ad ogni lezione di filosofia uno dei ragazzi, secondo l'ordine alfabetico, proponeva la propria antilogia su un argomento liberamente scelto e non strettamente filosofico, ossia attinente alle tematiche incontrate nei suoi studi, proponendo il lavoro ai compagni dalla cattedra, per creare anche spazialmente l'ambiente giusto per innescare le dinamiche ricercate.

La prima antilogia proposta da un'allieva (sull'amore come fonte di piacere e come fonte di sofferenza) è servita a me ed ai ragazzi per aggiustare un po' il tiro: ho chiesto, da allora in poi, di esplicitare con uno schema scritto alla lavagna l'ordine delle due argomentazioni ed ho sollecitato la classe ad interagire per mostrare evidenti falle nei discorsi. Dalla seconda antilogia a poco a poco i discorsi si sono affinati e definiti; si è parlato davvero di tutto, dai graffiti alla valutazione dei vizi, introducendo valutazioni e motivazioni degne di un discorso di filosofia politica o epistemologia senza che loro ne avessero chiara coscienza. Era mio il compito di rilevare, decodificare, estrapolare quelle escursioni nella filosofia ufficiale che in loro nascevano come momenti spontanei e necessari del discorso.

Sempre perfezionando i lavori, ho cominciato a chiedere (ma in forma del tutto non coercitiva, mantenendo netta la loro capacità di scelta ed elezione del contenuto) di avvicinarsi di più al mondo filosofico che nel frattempo continuavamo ad approcciare durante il normale svolgimento del percorso scolastico.

Disheng Qiu, Simone Sicuro, Federico Trocchi, Francesca Volpetti. Un grazie particolare a Bianca Libertini, Veronica Pinto e Francesca Volpetti per l'aiuto alla realizzazione. I miei ringraziamenti vanno anche all' I.I.S.S. "I. Alpi" e alla Dirigente R. Sciuto.

Ho capito che questa attività cominciava a coinvolgerli in maniera forte sia dal fatto che si impegnavano e seguivano con alta attenzione durante il “momento antilogia”, sia perché in un paio di occasioni in cui avevo dimenticato l’antilogia, presa dalla lezione o dalle verifiche, i ragazzi hanno prontamente segnalato la mia disattenzione. Senza dimenticare poi che questo momento si è trasformato in un momento molto divertente per la varietà degli argomenti, come occasione dei ragazzi stessi per approfondire la loro reciproca conoscenza individuando i gusti e gli interessi degli altri, per la forma giocosa dell’applauso finale quale indicatore di gradimento.

L’antilogia ha cominciato a prender forme sempre più consistenti ed in un caso specifico ha avuto una svolta significativa. Un’alunna ha presentato un’antilogia dichiarando di voler persuadere i compagni che la loro aula fosse grande e al tempo stesso che la loro aula fosse piccola. Applicandosi in richiami al relativismo rispetto alle grandezze (è grande rispetto a, è piccola rispetto a), usando il senso della percezione della grandezza (usando come esempio i pesci nella boccia piena d’acqua) e delle distanze (nella formazione dello spazio sociale, usando anche l’esempio della disposizione naturale nei mezzi pubblici) e quindi utilizzando una serie di concetti prossimi alle analisi filosofiche, questa alunna ha creato un discorso ben fatto e molto bello, coinvolgendo tutta la classe, utilizzando oltre al tipo d’argomentazioni menzionate un forte elemento di *pathos*. Presento uno schema delle argomentazioni di base dell’alunna:

L’aula è grande perché:	L’aula è piccola perché:
<ul style="list-style-type: none"> - nei compiti in classe i professori riescono a collocare ognuno su un banco distanziato dagli altri eludendo ogni tentativo di appropriazione indebita del sapere altrui 	<ul style="list-style-type: none"> - è risaputo che i pesci rossi nell’acquario suscitano le ostilità dei protettori degli animali che vorrebbero per queste creature uno spazio più ampio. Ma lo spazio medio che due pesci hanno in una vaschetta è in proporzione quasi dieci volte più grande di quello che noi malcapitati alunni abbiamo a disposizione nella nostra stanza
<ul style="list-style-type: none"> - durante la pausa ristoro da tanta attività intellettuale è possibile ricreare al suo interno un campo regolamentare di calcio a 5 	<ul style="list-style-type: none"> - l’essere umano è abituato a spazi mediamente ampi: generalmente condivide una casa (di 4-5 vani) con 3-4 persone. Quindi il rapporto è più o meno di una stanza a testa, condizione che per metà giornata non si verifica per l’alunno costretto a condividere il piccolo perimetro dell’aula con altre 20 persone
<ul style="list-style-type: none"> - per un topolino quest’aula è davvero grande 	<ul style="list-style-type: none"> - per un elefante quest’aula è decisamente piccola

La classe ha attuato un salto di qualità, innalzando il livello della argomentazioni, tanto che a questo caso sono seguite antilogie di ottimo livello anche quando il tema nasceva da escursioni in *humus* non specificamente filosofici come ad esempio un’antilogia sull’arbitraggio Roma-Juventus (sul fatto che fosse stato corretto o scorretto). Sebbene la tematica possa sembrare stravagante, posso assicurare che si è trattato di un’ottima argomentazione costruita su gradi di prove (dalle prove generali come la necessità o meno di una delle due squadre di essere favorita dall’arbitro a quelle particolari sulle singole azioni) mostrando inoltre la capacità di argomentare laddove personalmente si ha difficoltà a mantenere la neutralità (nello specifico, l’alunno è romanista).

L’esito dell’esperimento ha condotto ad antilogie decisamente più vicine alla filosofia “ufficiale” come ad esempio, mi fa piacere ricordarla, una intorno all’uguaglianza e la disuguaglianza degli esseri umani: precisi i riferimenti a Cartesio (svolto durante l’anno) ma accenni inconsapevoli all’*Haecceitas* di Scotto (da loro purtroppo non affrontato), al personalismo novecentesco e a Kant ancora da fare. Notevole lo sforzo di coniugare bene il discorso, di dotarlo di un taglio specialistico, tentando di affrontare anche tematiche che confluiscono nella filosofia politica. Ecco di seguito il percorso proposto:

Gli uomini sono uguali perché:	Gli uomini sono diversi perché:
- sono tutti della medesima specie	- ogni uomo ha un suo DNA che lo distingue e non esistono al mondo due persone uguali, neanche i gemelli
- hanno la stessa conformazione fisica (almeno in potenza)	- ogni uomo ha una sua specificità ed una sua personalità
- al momento della nascita sono uguali e puri perché non conoscono i pregiudizi che poi li differenziano	- gli uomini costruiscono e vivono in società dove creano certezze circa il loro gruppo con elementi valoriali definiti e presuntamente “migliori”
- se ci fossero degli alieni a conoscenza del genere umano non distinguerebbero tra bianchi, gialli, brutti, etc, ma riconoscerebbero l’umanità degli uomini	- ogni uomo ha una propria credenza
- hanno tutti gli stessi bisogni primari	- nella storia gli uomini non sono stati mai uguali: non si sono mai garantiti gli stessi diritti
- sono tutti in cerca della felicità	
- non conoscono il proprio destino di esseri umani	

Interessante anche l'approccio con la disciplina estetica che un'altra alunna ha tentato di enucleare, pur non possedendo di fatto nozioni specifiche di estetica e di ermeneutica, a partire dall'opera di Malevic "Quadrato bianco su fondo bianco":

Quest'opera è arte in quanto:	Quest'opera non è arte in quanto:
- un'opera d'arte riproduce anche le emozioni dell'autore. Se in quel momento l'artista sentiva di creare un foglio bianco, esso può essere ritenuto una forma d'arte	- quest'opera d'arte non è in grado di suscitare emozioni in chi la guarda
- arte è anche originalità: quanti mai avrebbe avuto l'idea e il coraggio di proporre un foglio bianco?	- un artista dovrebbe creare opere uniche: un foglio bianco può essere fatto da chiunque e non richiede particolari abilità
- arte è anche trasgressione	- nel caso in cui una persona non conoscesse Malevic e si trovasse di fronte a quest'opera potrebbe servirsene come di un banale supporto per scrivere
- questa opera deve essere pensata come appartenente ad una corrente artistica capace di influenzare tutto il Novecento	

Il bilancio dell'esperienza mi è sembrato dunque del tutto positivo; quello che penso di aver dimostrato è che la filosofia può e deve far parte della quotidianità dei ragazzi quale bacino di idee, concetti, forme, esperienze: la filosofia che trovano a scuola è la filosofia degli uomini per altri uomini, per loro, un ricco bagaglio da sfruttare nella loro contemporaneità. Inoltre quello che i ragazzi hanno sperimentato è la possibilità di un apprendimento significativo – autonomo ma innestato nella formazione del gruppo di ricerca – di un processo di autocorrezione, di prassi di controllo del miglioramento, dell'educazione a un pensiero complesso.

Inoltre, data la natura dell'antilogia, la valutazione dell'opposto dà la possibilità di scardinare convinzioni e preconcetti, ci sposta dall'altra parte delle argomentazioni, ci può far dire "ma questa tesi A che mi hanno proposto, può trovare argomentazioni contrarie valide?". Quello che ne dovrebbe derivare è l'assunzione di una posizione critica, di una propensione alla messa in discussione di ciò che la società e la cultura spesso propinano oggi, soprattutto a menti giovani così fortemente ricettive, nonché una ripresa dell'"esame" caro a Socrate.

Poter applicare una struttura di questo tipo alla quotidianità garantisce una presa di distanza consapevole e attenta, un'accettazione o un rifiuto dei messaggi esterni che segue ad una riflessione ed alla messa in crisi dei dati da parte di un soggetto attivo, non puramente recettivo-passivo.

La vita in classe ha ottenuto grande giovamento dall'esperienza e l'ora di filosofia è diventata un'ora di lavoro piuttosto dinamica, tanto che posso dire di aver testato quel "far filosofia in classe" che dà senso al lavoro che ora faccio.

Dall'immagine al concetto: significazione retorica e uso del cinema nella didattica della filosofia

Renata Battaglin

L'attenzione della filosofia per il cinema trova riscontro nella pratica con cui ormai di frequente i film vengono inseriti nei percorsi di apprendimento della disciplina. La tesi che qui svolgiamo è che l'analisi filosofica di un film costituisce un valido contributo all'insegnamento della filosofia, perché si colloca nell'ambito della "retorica" al quale la didattica generale partecipa. Beninteso, non si intende ridurre l'interpretazione filosofica dei film all'intenzione retorica e ai suoi modi. Non si dimentica l'apporto speculativo derivante dalla riflessione estetica, che in vari modi esamina il legame dell'arte con la verità, né il fatto che il film si trovi inserito tra i materiali di cui dispone la ricerca filosofica¹. È però importante per i nostri fini mantenere distinti

¹ Si può dare nota solo di alcuni esempi di utilizzo dei film in un contesto di discorso filosofico. Per l'approccio propriamente estetico si rimanda ai lavori di P. Montani, in particolare *Estetica e ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1996, e *L'immaginazione narrativa. Il racconto del cinema oltre i confini dello spazio letterario*, Guerini, Milano 1999. Un diverso esempio è offerto da S. Žižec, *Il soggetto scabroso*, Raffaello Cortina, Milano 2003, in cui il cinema di Lynch viene inserito in un'elaborazione di filosofia della politica. Ancora diverso è il caso delle operazioni di U. Curi (*Lo schermo del pensiero. Cinema e filosofia*, Raffaello Cortina, Milano 2000; *Un filosofo al cinema*, Tascabili Bompiani, Milano 2006), dove l'intento che sorregge l'impianto delle analisi è quello della rivisitazione del mito classico alla luce dei richiami della presente epoca storica. Appare chiaro che qui si tocca una questione ancora aperta, e cioè in che modo l'utilizzo della rappresentazione filmica possa legittimarsi nella ricerca filosofica, ossia nell'indagine orientata all'elaborazione teorica. Per un verso sarebbe importante rilevare la teoresi che ne supporta l'uso. Per l'altro, la questione potrebbe essere affrontata chiedendosi se la stessa metodologia dell'indagine filosofica non contempra già le condizioni che giustificano il riferimento al cinema. Per chiarire cosa intendo relativamente al primo punto, si consideri come la costruzione della fenomenologia dell'immagine filmica operata da G. Deleuze, allo scopo di evidenziare la connessione tra il cinema e la filosofia, si organizzi intorno all'assunzione del reale come l'insieme complesso delle prospettive su di esso e dunque alla riduzione dell'essere ai linguaggi che lo esprimono, un'ontologia definita che è opportuno mettere in evidenza prima di accettarne la conseguenza di una continuità tra il cinema e la filosofia. Cfr. G. Deleuze, *Cinema 1. L'immagine-movimento* (1983), tr. it., Ubulibri, Milano 1984 e Id., *Cinema 2. L'immagine-tempo* (1985), tr. it., ivi, Milano 1987. Per quanto riguarda il secondo aspetto

i due differenti “modi dell’intenzionalità filosofica”, la ricerca teorica e speculativa e la didattica, sia teorica che pratica. Infatti, anche se questi due modi di interrogare il cinema si presentano frequentemente intrecciati e fusi con assetti teoretici già elaborati, le finalità e le procedure a cui prioritariamente si richiamano sono specifiche. Nel primo caso si tratta di garantire il rigore e la verità dei risultati, siano essi complessi teorici o metodi o singoli concetti, nel secondo l’efficacia della loro trasmissione. La nostra intenzione si limita dunque all’obiettivo di chiarire alcune delle condizioni che legittimano l’utilizzo del cinema nella didattica della filosofia, a partire dall’osservazione che essa condivide con le altre discipline la base retorica insita nell’organizzazione degli strumenti e delle modalità argomentative che favoriscono i processi di apprendimento. Operando su motivazioni, interesse e strategie per l’acquisizione dei contenuti, la didattica evidenzia infatti un’intenzione persuasiva che mette in azione i diversi aspetti dell’intelligenza, toccando la sfera emozionale, le facoltà del ragionamento e dell’evidenza intuitiva.

Occorre precisare che con l’espressione “retorica” ci riferiamo, in parte, alla concezione propriamente pedagogica che Platone oppone alla sofistica, quando richiama la necessità «dell’arte di guidare l’anima per via dei ragionamenti» al fine di migliorare la persona². Ma soprattutto ci rivolgiamo alla teoria di derivazione aristotelica, che riguarda l’abilità tecnica di trovare e usare gli strumenti adeguati a produrre una persuasione fondata sull’argomentazione anziché sull’adesione emotiva³. Come si ricorderà, la persuasione emotiva è un pericolo che Platone mette in bocca allo straniero nel *Sofista*, richiamando la connessione tra l’arte imitativa e il discorso sofistico, capaci entrambi di combinare «il vero con il falso» e di confondere le percezioni e le parole: «Non si deve forse considerare uno scherzo quello di chi dice di sapere tutto e di sapere insegnarlo ad altri *a poco prezzo e in poco tempo?* [...] Conosci una specie di scherzo che produca più piacere dell’arte mimetica? [...] Non dobbiamo forse aspettarci che sia possibile

della questione, si dovrebbe esaminare la funzione che nell’elaborazione filosofica svolgono non tanto le immagini in generale – ad esempio nella forma linguistica della metafora – quanto i cosiddetti “esperimenti mentali”, che presentano una certa affinità strutturale con la rappresentazione filmica. In questo caso, il problema di dare un fondamento epistemologico all’uso del film nella ricerca filosofica si collocherebbe entro il tema più ampio del valore di verità dei procedimenti analogici. Altra ancora, seppure non separata, è la riflessione generale sul cinema. Si rimanda all’utile sintesi, corredata da bibliografia, di M. Pezzella, *Estetica del cinema*, Il Mulino, Bologna 1996. Si consideri inoltre uno degli ultimi lavori di E. Bruno, *Del gusto. Percorsi per una estetica del film*, B. Mondadori, Milano 2001.

² Platone, *Fedro*, 261a.

³ C. Perelman-L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell’argomentazione. La nuova retorica*, (1958), Einaudi, Torino 1966.

incantare con i discorsi attraverso le orecchie quei giovani che sono ancora lontani dalla verità delle cose, *mostrando loro immagini fatte di parole* su tutte le cose?»⁴.

Il passo riferisce la lusinga delle immagini, la facilità con cui si può cadere nella rete delle illusioni che esse provocano, prima tra tutte quella di un sapere reso accessibile e semplificato dalla sostituzione delle parole con le immagini. Riteniamo che la collocazione dell'uso didattico del film nell'ambito controllato della retorica risponda all'esigenza di evitare il rischio che l'entusiasmo per le immagini finisca per appagare più il gusto che l'intelletto⁵. Peraltro, ci sembra che l'intenzione retorica compaia esplicitamente nelle osservazioni con cui spesso si motiva l'efficacia didattica del cinema, per le quali risultano appunto centrali l'impatto emotivo delle immagini e l'importanza delle emozioni per la comprensione dei contenuti⁶.

Poiché l'obiettivo di contenuto della didattica della disciplina è limitato alla trasmissione degli elementi fondamentali che costituiscono gli irrinunciabili strumenti per l'elaborazione del sapere, possiamo considerare i percorsi attuati attraverso i programmi scolastici come una formazione primaria alla filosofia. Osserviamo anche che la medesima finalità introduttiva unisce le pratiche strutturate secondo tassonomie, come sono appunto quelle scolastiche, alle ormai molte manifestazioni in cui i filosofi discorrono di film con un pubblico indifferenziato, anche se accomunato dal palesare un bisogno di filosofia⁷. Indipendentemente dallo spazio pubblico che le ospita, siano i luoghi fisici o della comunicazione mediatica o informatica o quello più tradizionale del libro, l'obiettivo di fondo è quello di ottenere il consenso non tanto su specifiche teorie, quanto sul valore della filosofia, sulla sua capacità di chiarire i nodi dell'esistenza. Due biso-

⁴ Platone, *Sofista*, 234a-c, ed. a cura di G. Reale, trad. it di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1992. Il corsivo è nostro.

⁵ L'immagine è ancora platonica, si riferisce alla critica alla retorica sofistica, che a Platone appariva più vicina alla culinaria che alla medicina. Platone, *Gorgia*, 465c.

⁶ J. Cabrera, *Da Aristotele a Spielberg. Capire la filosofia attraverso i film*, B. Mondadori, Milano 2000. Come si nota, il titolo riferisce l'orientamento didattico dell'opera. La connessione che vi si istituisce tra emozione e filosofia e tra cinema ed emozione è tale da condurre l'autore a coniare, per proprietà transitiva, l'espressione «ragione logopatìa», una facoltà che si attiverebbe con la fruizione del film e che produrrebbe una comprensione partecipata della filosofia. Si ispirano peraltro all'opera di Cabrera anche alcune progettazioni innovative di didattica della filosofia, come quella di C. Boracchi, *La filosofia incontra il cinema: per la formulazione di un curricolo integrato*, in «Comunicazione filosofica», n. 10, maggio 2002, la rivista del sito della S.F.I. (www.sfi.it).

⁷ Non è possibile dare notizia di queste numerose iniziative, realizzate da istituti scolastici e da diversi soggetti culturali. A titolo indicativo si menzionano gli incontri promossi a Milano negli anni 2000 e 2001 da «il Sole 24 ore» e i cicli a tema attivati dall'Istituto di Filosofia dell'Università di Urbino a partire dall'Anno Accademico 1999-2000.

gni si incontrano, dunque, attraverso la mediazione cinematografica: quello di essere accompagnati dentro un modo di trattare le questioni che importano e il bisogno che la filosofia avverte di esibire le proprie ragioni ed ottenere il riconoscimento del proprio valore.

Si tratta allora di capire come avvenga che, con il rivestire le immagini del linguaggio della filosofia, non si incorra nel rischio paventato da Platone di dar luogo a *scherzi* ben congegnati. Un pericolo che sembra concretizzarsi nel fatto che queste letture filosofiche dei film non solo vengono condotte secondo il particolare impianto di indagine di chi le propone, ma giungono ad individuare nella stessa opera problemi filosofici diversi e teorie anche contrastanti⁸. Ci si chiede, dunque, se questa difformità attesti l'inconsistenza dell'operazione rispetto all'obiettivo di trasmettere conoscenze che siano vere o se non possa essere ammessa come una qualità strutturale della lettura filosofica del film nel suo uso didattico. La risposta che tracciamo rileva che la rappresentazione filmica fornisce un bagaglio pressoché inesauribile di elementi, individuati dall'analisi filosofica e trasformati in componenti retorici validi per il contesto argomentativo. In modo particolare, il film offre il materiale sensibile per l'esemplificazione e l'illustrazione⁹, le quali costituiscono le principali forme argomentative usate dall'analisi nell'uso che qui interessa.

Sequenze e scene vengono dunque messe in relazione a problemi e teorie filosofiche, come casi particolari il cui ricorso sostiene la persuasività di un discorso indirizzato a promuovere la comprensione di proposizioni generali. E, come ribadiremo nella conclusione, cercando di fugare il sospetto platonico dello scherzo, sia l'esempio che le figure retoriche, come la metonimia e la metafora, non hanno una relazione univoca con il referente, sono polisemici e polifunzionali, scelti sulla base del criterio dell'efficacia rispetto alla comprensione di un contenuto e all'adesione a una tesi. Così, non solo possono essere riferiti a più teorie, ma vale anche che quando si tratta di chiarire una regola che ha più casi di applicazione, tanto più gli esempi sono tra loro diversi, tanto è maggiore la possibilità di persuadere sull'estensione universale della teoria¹⁰. Supportano la nostra tesi i seguenti aspetti che, per l'economia generale di questo lavoro, possiamo solo riferire senza rendere adeguatamente conto: la componente retorica

⁸ Cfr. A. Sani, *Il cinema tra storia e filosofia*, Le Lettere, Firenze 2002. L'autore giustamente si stupisce che J. Cabrera nel citato *Da Aristotele a Spielberg* colleghi il film di F. Capra *La vita è meravigliosa* (USA 1948) ad un filosofo pessimista come Schopenhauer, anziché a Leibniz. Non va confusa in questo quadro la modalità di discussione filosofica del contenuto del film di cui è un esempio la rubrica *Film in discussione*, curata da U. Curi per la rivista «Iride».

⁹ Per la chiarificazione delle due tipologie di ricorso al caso particolare si veda C. Perelman-L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, cit., III, § 78-79.

¹⁰ *Ibidem*.

insita nell'immagine audiovisiva¹¹ e l'esigenza del ricorso al caso particolare nel discorso filosofico¹².

Il filtro dell'intenzione didattica

Un fatto a nostro avviso centrale è che, rispetto al film, l'analisi filosofica dà luogo ad un testo decisamente "altro", non riducibile allo sviluppo dei contenuti né alla chiarificazione del significato. Vale a dire che non ne costituisce una necessaria continuità di senso¹³. È l'intenzione filosofica che raccoglie la disponibilità di scene e sequenze a segnalare significati eccedenti il referente oggettuale e narrativo immediatamente rappresentato: un intervento che riesce ad operare il passaggio da un livello di significato a un altro, riducendo contenuti e forme della figurazione filmica a segni linguistici e codificandoli quindi nel proprio linguaggio.

È vero che la rappresentazione cinematografica del caso particolare include il rimando a una condizione universale e a un contenuto normativo¹⁴, ma si tratta di un'evidenza resa tale dall'intenzione filosofica che nella particolare sintassi dell'opera riconosce in azione schemi di argomenti e strutture di legame con la realtà, attraverso cui si comunica l'effetto della verosimiglianza¹⁵: gli stessi sui quali il discorso filosofico fa dunque

¹¹ Si rimanda a G. Bettetini, *L'audiovisivo. Dal cinema ai nuovi media*, Bompiani, Milano 1996; R. C. Provenzano, *Il linguaggio del cinema. Significazione e retorica*, Lupetti, Milano 1999, utile anche per la bibliografia.

¹² C. Perelman-L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, cit.; si veda anche *L'esempio come referente del concetto filosofico*, in www.ilgiardinodeipensieri.it: l'articolo riprende il saggio di F. Cossutta, *Elementi per la lettura dei testi filosofici*, Calderini, Bologna 1999, in parte disponibile anche sul sito (www.ilgiardinodeipensieri.it).

¹³ L'idea di una continuità tra il cinema e la filosofia è a più riprese dichiarata da G. Deleuze, per il quale il cinema è uno dei modi di espressione della filosofia in questo nostro tempo. Non si tratta però di una forma di assimilazione. Uno dei passi con cui si conclude il suo secondo volume sul cinema conferma che la forma della relazione costituisce per l'autore un problema ancora aperto: «Il cinema è una nuova pratica delle immagini di cui la filosofia deve fare la teoria. Perché nessuna determinazione tecnica è sufficiente a costituire i concetti del cinema stesso» (G. Deleuze, *L'immagine-tempo. Cinema 2*, cit., p. 308).

¹⁴ Si tratta, come è evidente, della teoria generale che considera la rappresentazione artistica connessa all'espressione di verità. Una particolare ipotesi di fondazione del rimando è compiuta da U. Curi sulla base delle indicazioni che provengono dalla *Poetica* di Aristotele (cfr. *Lo schermo del pensiero*, cit., pp. 7-33).

¹⁵ Sull'effetto di realtà che struttura la percezione della verosimiglianza restano fondamentali le osservazioni di R. Arnheim, *Film come arte*, (1959), Feltrinelli, Milano 1989. Per ulteriori indicazioni, anche bibliografiche, si rimanda a M. Pezzella, *Estetica del cinema*, cit., pp. 33-47.

leva per disincarnare la rappresentazione del suo contenuto sensibile nella direzione della forma concettuale e della teoria. A titolo indicativo ne diamo qualche esempio.

In *A Beautiful Mind* (R. Howard, USA 2001) l'attore Russell Crowe, che interpreta la vita del matematico John Nash, scrive un procedimento di calcolo direttamente sulla vetrata trasparente di una finestra. La scena è stata considerata come illustrazione della teoria kantiana per la quale la matematizzazione della realtà non deriva dall'esperienza, ma risulta dalle forme a priori con le quali opera la nostra mente¹⁶. Non solo, l'intero film può essere riferito alla filosofia di Kant. Lo schema narrativo con cui si ricostruisce la biografia del matematico – dall'aspirazione giovanile di ottenere in fretta il riconoscimento della propria genialità allo sforzo dell'intelligenza di non farsi sopraffare dalla malattia mentale, fino all'ottenimento del Premio Nobel – esemplifica l'idea kantiana di una felicità che, se viene raggiunta, non è tanto perché la si cerca o la si rivendica come un diritto, ma per le prove attraverso le quali se ne diventa degni¹⁷.

Il valore del dubbio per la conoscenza e la lezione cartesiana vengono esaminati attraverso differenti esempi nella raccolta di Cabrera¹⁸: lo scetticismo che perviene a negare i confini tra la realtà e l'immaginazione, visto attraverso alcune sequenze di *Blow-Up* di M. Antonioni (Italia 1966); il dubbio su quanto in apparenza è evidente e, invece, è soltanto il frutto della percezione parziale e frammentaria, resa dall'immagine della finestra dalla quale avvengono le osservazioni (*La finestra sul cortile*, Hitchcock, USA 1954)¹⁹; l'anelito alla verità che passa attraverso la ricerca di evidenze in una situazione – espressa in modo radicale dalla cecità del protagonista – in cui esse non possono darsi se non come fiducia nell'esistenza della realtà e della sincerità del nostro rapporto con gli altri (*Istantanee*, J. Moorhouse, Australia 1991).

Ma, come attesta l'ormai ampia letteratura su *Matrix* (Wachowsky, USA 1999)²⁰, un

¹⁶ P. Vidali, "Beautiful Mind". *La costruzione della realtà*, in *Filosofia. Esercizi di filosofia al cinema*, di prossima pubblicazione. Il libro traduce un'esperienza triennale di letture filosofiche di film, realizzata a Vicenza, nell'ambito di una collaborazione tra scuole e la Casa di Cultura Popolare - Società di Mutuo Soccorso.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ J. Cabrera, *Da Aristotele a Spielberg*, cit., pp. 111-126.

¹⁹ Ma U. Curi pone sullo sfondo del film di Hitchcock le osservazioni elaborate da Foucault in *Sorvegliare e punire* e la rivisitazione platonica del mito di Gige (cfr. *Ombre delle idee. Filosofia del cinema fra «American Beauty» e «Parla con lei»*, Pendragon, Bologna 2002). Lo stesso riferimento è inserito all'interno dell'indagine condotta dal filosofo padovano sulla connessione tra pensiero, visione, verità, come uno dei tratti che contraddistinguono la cultura occidentale (cfr. *La forza dello sguardo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 155-158).

²⁰ Si veda *Dentro la matrice. Filosofia, scienza e spiritualità in Matrix*, a cura di M. Cappuccio, Ed. Albo Versorio, Milano 2004. Il libro raccoglie i contributi all'omonimo convegno tenutosi presso l'Università degli Studi di Milano nel dicembre 2003. Per la coesistenza di teorie contrastanti che l'analisi può rilevare, risulta utile il contributo di D. Marconi, *Un mondo fatto di bit?*,

film può anche essere considerato come un luogo attraversato da più teorie e quindi una sorta di laboratorio che ne permette la discussione. L'intenzione didattica lo esamina nelle sue parti come se fosse lo svolgimento particolare di premesse di ordine generale o teorie sottintese e ricavabili dal complesso delle azioni rappresentate.

Se nei casi riferiti l'analisi filosofica mette a fuoco alcuni elementi figurali per costruirvi la relazione esemplificativa e illustrativa con una teoria, in altri essa fa uso prevalentemente della *fabula*, in cui ravvisa un tema di fondo da affrontare secondo la modalità del "problema" che appare consona alla filosofia. È il caso di *Rosemary's Baby* di R. Polanski (USA 1968), con cui si può affrontare il problema del male²¹, o della riflessione sull'etica e la genetica suscitata da film quali *Blade Runner* (R. Scott, 1982) o *Codice 46* (M. Winterbottom, 2004). L'attenzione alla storia per occasionare la trattazione di un tema è forse la modalità più frequente di utilizzo didattico del film, anche se non la più interessante, in quanto il codice narrativo è *transemiotico*, riguarda la *fiction* in generale, non solo il cinema, per cui si rischia che il riferimento alla rappresentazione filmica, anziché, ad esempio, a quella letteraria, risponda a criteri piuttosto estrinseci o strumentali, quali l'accesso abbreviato ai contenuti e la rapidità dell'impatto emotivo; con l'ulteriore conseguenza di omologare livelli differenti della produzione cinematografica, come l'intrattenimento e il cosiddetto cinema d'autore. L'analisi che lavora, invece, sulle stesse procedure narrative messe in opera dal film può giungere a individuare schemi di argomenti e modalità espressive affini ai procedimenti del discorso filosofico, come avviene nell'impianto compositivo dei film di Hitchcock e di Kubrick²².

Immagini, concetti, rinvi

Il quadro di utilizzo didattico dell'opera cinematografica in filosofia si presenta più articolato e diversamente giustificato di quanto prevede la teoria dei cosiddetti *concetti-immagine*, a cui frequentemente la riflessione didattica si collega²³. I *concetti-immagine* comporrebbero il tessuto significante del film e ne costituirebbero l'intrinseca connessione alla filosofia; di modo che, secondo quello che è ormai un adagio, il cinema "pensa per immagini", ponendosi in continuità con la pratica filosofica di elaborazione

ivi, pp. 19-27. Dello stesso, anche l'intervento sul sito di filosofia www.ilgiardinodeipensieri.it a proposito dei temi presenti in *Matrix*.

²¹ J. Cabrera, *Da Aristotele a Spielberg*, cit., pp. 71-86.

²² A. Sani, *Il cinema tra storia e filosofia*, cit., pp. 163-180; il riferimento ai film di Kubrick è comunque presente in molte parti del libro. Su Hitchcock in particolare pp. 92-110.

²³ J. Cabrera, *Da Aristotele a Spielberg*, cit., 1-32.

concettuale. Tuttavia, a un esame che ne voglia precisarne la natura, i *concetti-immagini* mostrano un fondo indeterminato. In parte indicano la forma complessa con cui il cinema rielabora l'immagine mentale²⁴, in parte appaiono come un'espressione conosciuta per designare quelli che più tradizionalmente si chiamano i "problemi" o i "temi" del film. E ancora sembrano richiamare gli "universali fantastici" di sapore vichiano, all'origine di quell'apprensione intuitiva che l'analisi razionale successivamente consolida in conoscenza²⁵. In ogni caso, il *concetto-immagine* postula una connessione tra il cinema e la filosofia che non chiarisce il passaggio dalla fruizione del film al discorso filosofico, ossia all'argomentazione che restituisce le *immagini-movimento-tempo* nella forma del concetto.

A differenza che nei segni della lingua parlata e scritta e in genere dei linguaggi convenzionali, nel segno iconico la correlazione tra il significante e il significato appare naturale, perché il segno coincide con la raffigurazione dell'oggetto a cui si riferisce. Il rinvio alla categoria generale, a cui il singolo oggetto appartiene, è immediato e avviene nella spontaneità intuitiva con cui cogliamo il contenuto sensibile del segno. Tuttavia, la connessione non è così naturale, in quanto, sia come si costruiscono che come si leggono, i segni iconici sono fatti culturali. Per questa ragione il loro significato si struttura su più livelli, in cui il contenuto oggettivo si coniuga all'impronta culturale e alla dimensione affettiva individuale. Allo stesso modo, gli spostamenti metaforici di significato prodotti dalla sintassi del linguaggio cinematografico – in misura più efficace di quanto non riescano a fare le semplici immagini – possono essere riconosciuti perché sono già iscritti in quell'area intersoggettiva di condivisione dei significati che è la prospettiva culturale da cui si guarda. Ad esempio, a seconda del contesto che la circonda, l'immagine di una strada può evocare solitudine e abbandono, oppure comunicazione e vitalità, e ciò spiega in parte come il film riproduca il modo con cui le tendenze culturali leggono il presente storico.

È opportuno sottolineare che senza questa precomprensione intuitiva, fondata sull'implicita condivisione, non si renderebbe possibile cogliere neanche il contenuto immediato del film, in quanto la sua stessa sintassi si basa sulla struttura di significazione della metonimia. Non si coglie mai il singolo significato, immediatamente indicato dal segno, né la porzione limitata dello spazio e/o del tempo rappresentato, ma ogni parte o sezione di scena si combina con altre – come per le parole di una frase – per creare significati autonomi, dati dall'insieme e non dalle singole parti²⁶. L'analisi filoso-

²⁴ In realtà Deleuze parla più propriamente di *figure di pensieri*, per designare la particolare densità di una rappresentazione, «[...] un'immagine che prende per oggetto delle relazioni, atti simbolici, sentimenti intellettuali» (*Cinema 1. L'immagine-movimento*, cit., p. 268).

²⁵ A. Sani, *Il cinema tra storia e filosofia*, cit., p. 183.

²⁶ R. Provenzano, *Il linguaggio del cinema*, cit., pp. 20-32.

fica si giova dunque di questa base comune di intendimento per trascrivere il film nel proprio linguaggio. In un certo senso lo fa diventare un territorio comune in cui s'incontrano l'esperienza ordinaria del mondo, irriflessa e priva di mediazioni, e la teorizzazione elaborata dalla cultura filosofica.

Il procedimento di semantizzazione che dà luogo al concetto non comporta solo l'attribuzione di significato a cose, a parole e alla loro relazione, perché il significato è già presente nella loro corrispondente raffigurazione mentale. Rispetto a quest'ultima, il concetto esprime il tentativo di superare l'indeterminatezza dell'immagine, di avviare alla sua disponibilità a valere per referenti diversi, ossia per situazioni e contesti molteplici. La direzione procede verso una forma univoca di restituzione di parole, cose, relazioni. Ciò che in generale vale per il concetto, conta anche per l'intero discorso filosofico, che si organizza per vincere la frammentarietà e l'incompiutezza che caratterizzano l'esperienza delle cose. Ma è una tensione che si mantiene aperta. Non solo il concetto non riesce a risolvere del tutto in sé la molteplicità del contenuto sensibile, ma lo stesso discorso che lo costituisce si compone attraverso continui rimandi figurativi e quindi aperture prive di definitività al mondo delle cose. Le immagini che ricaviamo dalla relazione con il mondo tendono a mantenersi nel discorso che la racconta e ne ricostruisce il senso. In parte perché la componente metaforica è intrinseca al "linguaggio naturale" di cui il discorso filosofico si serve, in parte perché, per farsi comprensibile e persuasivo, il discorso deve includere elementi linguistici aderenti alla rappresentazione sensibile. Il movimento è duplice: per procedere agendo direttamente sui concetti, l'elaborazione filosofica tende a trasformare la varietà e l'immediatezza della lingua naturale – la spontaneità della correlazione tra significante e significato – in forme espressive che se ne allontanano; ma per ridare contenuto al complesso concettuale e per verificarne la tenuta o validità, essa deve anche affiancare alla "chiusura semantica" la ricerca di un ritorno al mondo dell'esperienza comune²⁷. Così, se nel discorso filosofico la presenza di figure o immagini costituisce il legame alle particolarità del mondo dell'esperienza²⁸, allo stesso modo e in misura più efficace²⁹ la rappresentazione filmica fornisce un bagaglio pressoché inesauribile di casi, che l'analisi filosofica assume e trasforma in espedienti validi per il contesto argomentativo.

Certamente il cinema non è il solo luogo al quale la filosofia può attingere per il ricorso al caso particolare, nella forma della storia o della figurazione. Ma rispetto alle

²⁷ F. Cossutta, *Elementi per la lettura dei testi filosofici*, cit., cap. *Metafora* (in www.ilgiardino-deipensieri.it).

²⁸ C. Perelman-L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, cit., pp. 370-431.

²⁹ Per la forza mimetica del cinema, ossia per l'impressione di realtà che esso produce, si rimanda alla riflessione estetica. Oltre al saggio già citato di P. Montani, *L'immaginazione narrativa*, cfr. A. Bazin, *Che cos'è il cinema*, Garzanti, Milano 1973.

immagini che provengono da altre forme artistiche, come la letteratura, per la quale comunque potremmo parlare della presenza di *concetti-immagine*, il cinema potenzia il movimento che è proprio della facoltà immaginativa. Come è noto, non si tratta solo di un rafforzamento percettivo, perché la “cattura dell’attenzione” è un obiettivo *naturale* dell’arte. Il cinema dispone di strumenti che consentono di provocare con particolare efficacia una *adesione* della mente, nel senso letterale del congiungersi senza distanza. Lo spettatore sperimenta una rivisitazione affettiva dell’esperienza in cui si strutturano ordinariamente i legami con la realtà ed è su questa specie di *choc* da riconoscimento che il discorso filosofico fa leva per produrre una ricostruzione del senso. Non è però la condizione emotiva a fondare l’adesione. La percezione di realtà emerge come il risultato di una relazione analogica solo confusamente avvertita. Il discorso filosofico esplicita, usando contenuti e forme del film come casi particolari – esempi, illustrazioni, metafore, simboli – di generalizzazioni o problemi e teorie.

Cerchiamo dunque di trarre alcune conclusioni. Anzitutto, il fatto stesso che il medesimo film o sue parti possano essere validamente assunti in argomentazioni esemplificative di teorie differenti attesta, a nostro avviso, la modalità prevalentemente divulgativa e retorica dell’operazione o, comunque, la sua insufficienza rispetto agli intenti di un’elaborazione teorica. Il caso particolare, infatti, non viene investito di alcun valore probatorio, ma solo di efficacia rispetto alla trasmissione di un contenuto già codificato. Tra la teoria e il caso particolare non può, infatti, esservi corrispondenza univoca. Non per questo l’utilizzo didattico del film è da vedersi all’insegna di una strumentalità che appiana l’espressività dei linguaggi. Iscrivendo il film nel discorso filosofico, si offre ai concetti già elaborati una possibilità di accrescere l’estensione. Riferendoli alla rappresentazione di situazioni verosimili, si fornisce loro una dinamicità che ne arricchisce il significato, li rende capaci di palesare la loro storicità. Ne risulta che il film, più che essere “filosofico” in sé, è reso tale dall’intenzione che lo riguarda; ma anche che non tutti i film importano allo stesso modo alla filosofia³⁰. La pregnanza semantica dei segni filmici e quindi la loro espressività artistica diventano dirimenti. Sono la complessità e la polisemia del segno a consentire differenti livelli di significazione e, di conseguenza, la sua disponibilità a fornire il contenuto figurale esemplificativo.

Per quanto importa ai nostri fini, l’analisi filosofica del film restituisce all’evidenza sensibile l’*humus* empirica ed esperienziale all’origine della formazione del concetto. Il

³⁰ Ci riferiamo ad un atteggiamento mentale diffuso, fondato sulla generica convinzione che laddove c’è pensiero, c’è filosofia: «Film come quelli di Spielberg sono allo stesso tempo divertenti e filosofici, e filosofici perché divertenti. Non sarà necessario quindi cercare la filosofia solo nei film di A. Tarkovskij o di I. Bergman, essa è presente – perché no? – anche nella *Carica dei 101*» (J. Cabrera, *Da Aristotele a Spielberg*, cit., p. 28).

risultato non è solo di utilità per la comprensione di un particolare contenuto disciplinare. Contestualmente, emerge anche la direzione di senso dell'elaborazione concettuale specifica della filosofia, che è quella di assumere nella pregnanza compressa della forma (*eidōs*) la ricchezza indefinita e frammentata dell'esperienza. Più che provare la tenuta di una teoria e più che favorire l'acquisizione di concetti, il riferimento al cinema consente di confermare la filosofia come pratica conoscitiva, di convincere sulla sua ragione d'essere e sul suo ruolo in un'epoca in cui il bisogno di certezze sembra prevalere sull'atteggiamento interrogativo che dispone alla ricerca.

Il filosofo praticante, un paradigma professionale: dallo studio del “consulente” ai banchi di scuola

Francesco Dipalo

Ad arricchire il panorama di pubblicazioni dedicate alle nascenti professionalità filosofiche, che guardano alla società civile al di fuori delle aule scolastiche o degli auditori universitari, nell'ottobre del 2004 la casa editrice Apogeo ha lanciato una nuova collana di saggi intitolata “Pratiche filosofiche”. I primi tre volumi, su cui concentreremo la nostra attenzione, riguardano, in particolare, la consulenza filosofica. Gli autori sono conosciuti a chi si interessa di filosofia pratica in Italia e all'estero. Si tratta del tedesco Gerd B. Achenbach¹, considerato il precursore della disciplina², del filosofo fiorentino Neri Pollastri³, probabilmente la voce più autorevole in materia presente nella nostra penisola⁴, e del consulente israeliano Ran Lahav⁵, che rappresenta in modo critico ed originale l'approccio anglosassone al cosiddetto *philosophical counseling*⁶.

La collana di Apogeo nasce da una duplice esigenza. Da una parte offrire agli studiosi, nonché praticanti, uno strumento di lavoro agile ed efficace, che consenta loro di mantenersi aggiornati sugli sviluppi più recenti del movimento internazionale delle pratiche filosofiche. Dall'altra raccogliere e sensibilizzare l'attenzione di una certa fetta di opinione pubblica, anche tra i non addetti ai lavori, che in Italia, come nel resto del

¹ G. B. Achenbach, *La consulenza filosofica*, Apogeo “Pratiche filosofiche”, Milano 2004.

² Conosciuta nel mondo di lingua germanica come *Philosophische Praxis*, “Prassi filosofica”, dall'originale denominazione scelta dallo stesso Achenbach nei primi anni Ottanta. Nel 1982 il filosofo tedesco ha fondato la Internationale Gesellschaft für die Philosophische Praxis, “Associazione internazionale per la consulenza filosofica”. Attualmente è direttore didattico della Lessing-Hochschule di Merano e Berlino e direttore scientifico della Akademie Philosophische Praxis und Wirtschaft.

³ N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, Apogeo “Pratiche filosofiche”, Milano 2004.

⁴ Pollastri esercita la professione di consulente filosofico privatamente e presso strutture pubbliche dal 2000. Al momento è presidente di “Phronesis”-Associazione italiana per la consulenza filosofica e dirige con U. Galimberti l'omonima rivista disponibile sul sito www.phronesis.info.

⁵ R. Lahav, *Comprendere la vita*, Apogeo “Pratiche filosofiche”, Milano 2004.

⁶ Attivo come consulente dai primi anni novanta, Lahav ha studiato psicologia e filosofia all'Università del Michigan e oggi insegna presso la School of Education dell'Università di Haifa in Israele.

mondo, dall'Europa alle Americhe, all'India, manifesta un crescente interesse verso la "filosofia applicata". È una sfida coraggiosa, certamente, forse addirittura temeraria. Tuttavia, a più di anno di distanza, fa registrare un bilancio decisamente in attivo, sia in termini commerciali – la collana si è arricchita di un'altra decina di volumi e i primi sono già in ristampa –, sia per lo spazio che iniziano a dedicargli riviste del settore, quotidiani nazionali e locali, siti web specializzati.

Ma veniamo senz'altro alle domande che dovrebbero sollecitare maggiormente l'interesse e la cura del lettore. Innanzitutto, cosa c'è di filosofico nella consulenza e nella più ampia galassia delle pratiche filosofiche? E poi, quali intersezioni si possono immaginare tra queste e l'attività professionale del docente di filosofia nella scuola secondaria? Cercherò di dimostrare come le due questioni siano strettamente connesse e di grande attualità, in modo da fornire uno stimolo concreto a quanti volessero accostarsi, da neofiti o meno, alla lettura dei suddetti volumi.

Dalla rilettura della filosofia antica in chiave pratica alle pratiche filosofiche contemporanee

Che la filosofia sia un'attività eminentemente pratica, contrariamente a quanto assunto dal luogo comune che vedrebbe nel filosofo un teoretico in oscure faccende affaccendato⁷, è un'idea che, da alcuni anni a questa parte, si è diffusa ed accreditata presso la stessa comunità scientifica internazionale. Il riferimento all'opera di Pierre Hadot⁸ e dei suoi scolari, o a quella del tedesco Christoph Horn⁹ è d'obbligo.

Secondo la nota tesi di Hadot la letteratura filosofica antica, ed in particolare quella ellenistica e romana, testimonierebbe il suo stretto legame con la pratica, ovvero con determinati esercizi spirituali legati ad uno stile di vita inconfondibilmente "filosofico", al di là delle differenze dottrinali delle varie scuole di pensiero.

⁷ A questo proposito si veda, per esempio, H. Blumenberg, *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, Il Mulino, Bologna 1988 e il celebre passo del *Teeteto* di Platone: «Quello, Teodoro, che si racconta anche di Talete, il quale, mentre studiava gli astri e stava guardando in alto, cadde in un pozzo: una sua giovane schiava di Tracia, intelligente e graziosa, lo prese in giro, osservando che si preoccupava tanto di conoscere le cose che stanno in cielo, e, invece, non vedeva quelle che aveva davanti, tra i piedi. La medesima facezia si può riferire a tutti quelli che dedicano la loro vita alla filosofia» (Platone, *Teeteto*, 174a-b, trad. di Claudio Mazzarelli).

⁸ Di P. Hadot si vedano, tra gli altri, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005, *La filosofia come modo di vivere*, Aragno, Torino 2004 e *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998.

⁹ C. Horn, *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, ed. it. a cura di E. Spinelli, Carocci, Roma 2004.

Solo in età moderna il mestiere del filosofo, il cui ruolo tende sempre di più ad appiattirsi su quello dello scienziato e dell'accademico, si configura piuttosto sul versante meramente teoretico e letterario, dopo che il medioevo aveva dimostrato, a modo suo, la *praticabilità* di un solo stile di vita filosofico, ossia quello cristiano-monastico. I testi giunti sino a noi dall'antichità, al contrario, erano pensati soprattutto in funzione della vita reale, come "breviari di massime" cui abbeverare lo spirito per conseguire la beatitudine (si pensi alle *Massime Capitali* attribuite ad Epicuro) o esercizi di meditazione autobiografica (per esempio *A se stesso* di Marco Aurelio), come testimonianza di attività dialogiche o come supporto pedagogico e didattico alle stesse (Hadot fa riferimento, tra gli altri, alla tradizione dei *Dialoghi* platonici e a quella delle opere di Aristotele, scritte per essere utilizzate a lezione nel Liceo¹⁰). L'oralità, insomma, predomina sulla scrittura, così come l'esigenza di vivere, incarnandola, una vita dedicata alla ricerca intesa come cura di sé (anche qui i riferimenti sono sterminati: mi limiterò soltanto a rammentare le parole di Socrate nell'*Apologia*¹¹). La persona reale è la principale ragion d'essere del fare filosofia: del filosofo, uomo in carne ed ossa, quantunque a volte mitizzato, si apprezza il suo ben fornito ricettario di esercizi spirituali volti al conseguimento della virtù, ovvero al perfezionamento dell'arte di vivere. La teoria non è produzione puramente dottrinale o concettuale da analizzare con il cipiglio dello scienziato; è concepita piuttosto come un "teorizzare", un esercitare lo spirito critico ed investigativo per espandere la propria visione del mondo. La speculazione "fisica" e l'*organon* logico, come testimoniano le principali correnti filosofiche romano-ellenistiche, sono in funzione dell'etica.

Ebbene, il cosiddetto "movimento delle pratiche filosofiche" – tra le quali annoveriamo, oltre alla consulenza, il *café philo* sperimentato per la prima volta nel '92 dal francese Marc Sautet¹², il *dialogo socratico*¹³, i seminari di gruppo centrati sulla riflessione autobiografica¹⁴, la *philosophy for children* dello statunitense

¹⁰ Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., pp. 63 ss.

¹¹ «Se poi vi dico che proprio questo è per l'uomo il bene maggiore, ragionare ogni giorno della virtù e degli altri argomenti sui quali m'avete udito disputare e far ricerche su me stesso e su gli altri e che una vita che non faccia di cotali ricerche non è degna di essere vissuta: s'io vi dica questo mi crederete ancor meno» (Platone, *Apologia di Socrate*, 38a, trad. di Manara Valgimigli).

¹² M. Sautet, *Socrate al caffè*, Ponte delle Grazie, Milano 1997.

¹³ Sviluppato dall'originale concezione del filosofo neokantiano tedesco Leonard Nelson, vissuto a cavallo tra '800 e '900, il *Socratic dialogue* è un metodo strutturato di ricerca comunitaria utilizzato soprattutto in Gran Bretagna, Germania e Olanda all'interno di società ed imprese per la gestione delle risorse umane e la risoluzione di problematiche connesse alle interazioni in ambiente lavorativo.

¹⁴ Mi riferisco in particolare all'attività filosofica di Romano Madera e Luigi Vero Tarca, magistralmente introdotta nel loro *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano 2003.

Matthew Lipman¹⁵ e i vari approcci della *philosophy of management* – sebbene abbia preso corpo, storicamente, lungo binari paralleli a quelli della ricerca storica di Hadot e senza evidenti interscambi, mira complessivamente a riscoprire e a riproporre la filosofia come attività, ovvero a declinarla secondo i casi dell’approccio antico, seppure aggiornati e rivisitati secondo la sensibilità, le esigenze sociali e i luoghi della contemporaneità.

La letteratura pratico-filosofica

Che significa, allora, scrivere di filosofia “in pratica”? Cosa c’è di nuovo rispetto al *modus scribendi* tradizionale? Se si escludono le opere scientifiche destinate agli addetti ai lavori – e la ricerca va considerata *una* delle prassi filosofiche –, un libro di filosofia in genere mira alla divulgazione di contenuti, storici o teoretici, con scopo informativo o nozionistico. Quantunque l’autore si proponga finalità “formative”, pensiamo al classico compendio scolastico, le uniche attività che chiama in causa sono la lettura e la riflessione individuale.

I volumi dedicati alle pratiche filosofiche hanno la particolarità di nascere dalla concretezza del lavoro sul campo. Chi scrive intorno alla consulenza filosofica, in genere, *ha praticato* la stessa, magari per anni. L’atto dello scrivere, dunque, non rimanda esclusivamente al sempre nobile ed indispensabile lavoro da tavolino. Peraltro, il suo intento può essere speculativo e divulgativo e non distaccarsi punto dall’approccio tradizionale, come per esempio il libro di Pollastri.

In altri casi, la scrittura diventa effettivamente un modo di “fare filosofia”, perché non perde mai di vista il riferimento alla realtà quotidiana del lettore, investe direttamente il suo vissuto, lo problematizza, a volte con ironia, altre con spirito ludico, ma sempre con un linguaggio semplice e coinvolgente, scevro di inutili tecnicismi o di concetti che richiedono una specifica preparazione culturale. Come alcuni “manuali” didattici di moderna concezione, la loro funzione non si esaurisce nell’atto del leggere, ma rinvia ad una serie di esercizi da svolgere in solitudine o in gruppo, che privilegiano la dimensione dell’oralità e della dialogicità. In tale categoria, rientrano, tra gli altri, *Il libro della quiete interiore* di Achenbach¹⁶ o *La giusta paga* del filosofo tedesco Walter Pfannkuche¹⁷.

Questa, in breve, la differenza tra libri *per* la pratica e libri *sulla* pratica.

¹⁵ Cfr., tra gli altri, Antonio Cosentino (a cura di), *Filosofia e Formazione. Dieci anni di Philosophy for Children in Italia*, Liguori, Napoli 2002.

¹⁶ G. B. Achenbach, *Il libro della quiete interiore*, Apogeo “Pratiche filosofiche”, Milano 2005.

¹⁷ W. Pfannkuche, *La giusta paga*, Apogeo “Pratiche filosofiche”, Milano 2005.

Cerchiamo ora di mettere a fuoco lo specifico filosofico della consulenza.

Innanzitutto, come nei dialoghi socratici, la ricerca viene svolta, di norma, tra due persone in carne ed ossa (il consulente e il consultante), in un periodo di tempo circoscritto, a partire dal nucleo problematico offerto dal vissuto autobiografico del consultante (o “ospite”, *Gast*, come preferisce chiamarlo Achenbach¹⁸). Insomma, si tenta di concettualizzare ed individuare sentieri di indagine avendo come punto di partenza e come fine ultimo la persona che si ha dinnanzi. Come per gli antichi – ma anche per molti contemporanei, sto pensando, tra gli altri, ad Heidegger, Jaspers, Sartre, Lévinas – l’attività filosofica si applica concretamente al soggetto umano dato, questa-persona-qui, e mira a produrre un cambiamento di vita effettivo, attraverso il riconsiderare il proprio stile di pensiero (o “visione del mondo”, secondo la concezione proposta da Lahav¹⁹) in vista di un superamento dello stesso volto alla saggezza.

Nell’esercizio della professione è necessario applicare *de facto* non solo e non tanto il complesso armamentario concettuale e metodologico in possesso del filosofo laureato, che spazia dalla logica alla dialettica, dall’epistemologia all’antropologia, all’etica e – perché no – alla metafisica o alla filosofia della religione, ma occorre mettere in campo anche specifiche capacità pratiche quali l’ascolto, l’empatia, l’arte “erotica” (sto pensando al *Simposio* platonico), la maieutica, l’*epoché*, la *prosoché*, il *dialegesthai* a soggetto, la “terapia delle passioni”. Insomma, una parte non irrilevante di quegli “esercizi spirituali” che Hadot rintraccia nelle scuole filosofiche dell’antichità²⁰, riadattati al contesto comunicativo contemporaneo all’interno di una relazione professionale in cui al filosofo è richiesta una “comprensione filosofica” dei problemi che la vita reale pone alla persona che a lui si rivolge, non dei problemi della filosofia in quanto scienza o metodo di ricerca astratto ed universale²¹.

Il consulente, quindi, non si propone obiettivi puramente speculativi, teoretici o, tanto meno, storico-filosofici. Non fa ricerca nel senso comune del termine, né esercita alcun magistero volto alla trasmissione di determinati contenuti culturali o ideologici. Come dire, non si serve delle idee esposte nel *Fedro* o nel *Simposio* per ammaestrare chi ha problemi affettivi o coniugali sul senso dell’Eros platonico, né commenta il *Fedone* al visitatore in ambasce per un lutto recente. Piuttosto potrebbe – ma è soltanto una delle tante possibilità, legate alla contingenza del momento e alla relazione che instaura con la persona che gli siede dinnanzi – essere tentato di mettere in pratica il

¹⁸ Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 13.

¹⁹ Lahav, *Comprendere la vita*, cit., pp. 23 ss.

²⁰ Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., pp. 29 ss.

²¹ Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 19; Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., pp. 36 ss.

metodo di ricerca socratico-platonico ivi rappresentato. In tal caso, il suo statuto filosofico – e professionale – rispecchierebbe piuttosto quanto dichiara lo stesso Platone nell’*Eutidemo* (289b) che la filosofia consiste nel «sapersi servire di quello che si fa»²².

Nel far ciò, beninteso, il filosofo consulente non applica *dogmaticamente* un predeterminato orientamento ideologico. A prescindere dalle sue personali convinzioni, verso le quali è chiamato - anche per evidenti ragioni deontologiche - ad operare una sorta di *epoché* scettico-fenomenologica, sospendendo il giudizio senza per questo rinnegarle, egli si predispone ad indossare i panni del suo interlocutore, a porsi dal suo punto di vista, sottoponendolo *dia-logicamente* e senza pregiudizi ad analisi e critica, “deflemmatizzando e vivificando” – come ama ripetere Achenbach citando un frammento di Novalis²³. Il fine è quello dell’apertura alla dimensione della saggezza, intesa come saper ben vivere e ben morire, un fine cui mira da millenni la filosofia in quanto tale, se si vuol dar credito al significato etimologico della parola di matrice socratico-platonica. Su questo aspetto del *counseling* insiste anche Lahav, secondo il quale esso si configurerebbe come «un viaggio personale nel mondo delle idee indirizzato verso la saggezza»²⁴.

Al socratismo come *stile di vita* da valorizzare attraverso la consulenza si richiama soprattutto Pollastri, che nel cap. 4 del suo libro tenta di delineare una concezione organica ed aperta della stessa, dopo aver passato in rassegna nel cap. 2 i diversi e, spesso, controversi approcci epistemologici su cui attualmente si gioca la “difficile identità” della professione.

Su questo punto, vorrei lasciare spazio allo stesso Pollastri, il quale a p. 199 afferma: «Un consulente che voglia essere realmente “filosofico” e aspiri a non confondersi con altri “professionisti”, dovrà muoversi con la sola intenzione esplicita di *esaminare socraticamente* il pensiero e la vita degli individui, spazzando via quanto umanamente possibile l’*ignoranza*, facendo *chiarezza*, favorendo l’arricchimento e la *coerenza* delle loro concezioni del mondo – *pensate e vissute, esplicite e implicite* – e cercando di incrementare la loro *consapevolezza*».

E subito dopo aggiunge: «Da buon filosofo, il consulente si limiterà semplicemente ad *ascoltare* la *narrazione* dell’altro, a *domandare per capire e far capire*, a intervenire per *gettar luce*, a favorire il *completamento* del racconto, a cercare di renderlo *coerente*. Da vero filosofo, dovrà dialogare con l’altro con l’intenzione di *imparare*, non già con quello di insegnare o indicare presupposte “Verità”».

Ed è proprio lo specifico filosofico della consulenza, intesa in senso socratico, che la distingue da altre *pratiche di aiuto*, con le quali spesso è confusa. Mi riferisco, in

²² Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., p. 10.

²³ Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit. p. 19.

²⁴ Lahav, *Comprendere la vita*, cit., p. 56.

particolare, alla galassia degli orientamenti psicoterapeutici e psichiatrici, dalla psicoanalisi freudiana e jungiana, alla logoterapia di Victor Frankl, alla sistemica relazionale della scuola di Palo Alto, al *counseling* rogersiano, alla stessa psichiatria fenomenologico-esistenziale di derivazione jaspersiana.

Alla lettera, sostiene Pollastri, lo scopo della consulenza non è prestare aiuto, né praticare una forma di terapia bensì *filosofare*²⁵. Chi fa filosofia si muove su un territorio di ricerca originario, dove il paradigma moderno dell'*efficacia terapeutica* non ha corso. Questo non significa che l'azione consulenziale non possa recare con sé benefici, per così dire, terapeutici, psicagogici o finanche pedagogici. Bensì, che non si hanno di mira tali effetti in sé e per sé, dal momento che il filosofare è assolutamente libero. Ovvero, come ricorda Achenbach «la filosofia non lavora *con* i metodi, ma *sui* metodi»²⁶.

Di contro allo *psicologismo* dominante, che tende a patologizzare ogni aspetto della vita umana e a ricondurlo all'interno del paradigma medico-scientifico, il consulente distingue nettamente il *curare* dal *prendersi cura*. In tal senso, pone al centro del suo lavoro l'interazione viva, autentica, problematica con il soggetto umano, più o meno sofferente, e con la storia di cui è portatore. Così, ammesso che il suo ospite – e non *paciente* – sia affetto da una determinata patologia, diagnosticatagli nelle sedi opportune, il filosofo si volgerà piuttosto ad analizzare il senso che egli attribuisce al suo stare male e il modo in cui concretamente lo vive. Con la consapevolezza, tuttavia, che “soffrire” non significa necessariamente “essere malato”, e che la vita reca con sé, necessariamente, una certa dose di sofferenza, che può essere assunta, affrontata e trasformata in oggetto di meditazione.

La partita si gioca piuttosto sul terreno del significato e del valore che ciascuno essere umano attribuisce ai *problemi* che la vita gli getta innanzi e che è necessario ricondurre al contesto più ampio del proprio vissuto autobiografico. Nessuno può farne a meno: è un'esigenza prettamente antropologica. Un'esigenza tanto più sentita in una società, quale quella contemporanea, in cui si tende sistematicamente a de-problematizzare e a de-responsabilizzare le scelte etiche ed esistenziali del singolo, lasciandolo in balia di quella “cultura dell'emozionalismo”²⁷ che banalizza la complessità della vita umana all'interno dei binomi sano-malato, normale-patologico. Il moderno ingranaggio terapeutico tende alla liquidazione della malattia senza considerare che – afferma Achenbach – «nel sintomo si esprime ciò che è stato escluso, non realizzato, rimosso, trascurato. Alla parola giunge però solo in un dialogo nel quale non abbia parte la rimozione universale, il potere della censura dominante, l'incomprensibile congiura contro

²⁵ Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., pp. 124 ss.

²⁶ Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit. p. 13 ss.

²⁷ L'espressione è del sociologo inglese Frank Furedi, citato da Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., pp. 91 ss.

ciò che si ritiene “impossibile”, “impensabile”, “superato” o “umiliato” dalla storia, la repressione di ciò che è privato di diritti. Viene alla parola in un dialogo filosofico, nel quale vi sia la libertà di non lasciarsi abbagliare da ciò che è ratificato, valido, decretato, certo»²⁸.

Ed è proprio il filosofo l’erede dei pensieri “più folli”, di ciò che è insolito, stravagante, e in quanto tale capace di suscitare quello “sbalordimento”, quella “meraviglia originaria” dalla quale soltanto può generarsi un cambiamento di vita decisivo, una riconsiderazione del proprio essere al mondo²⁹. Il suo compito consiste primieramente nel sottoporre a critica le forme culturali egemoniche, che con la loro pretesa universalizzante tiranneggiano l’individuo, imponendogli modelli ideologici, forme di vita sociale irriflesse, standard di produzione e consumo dettati da un mercato tutto avvolgente.

Per definire l’essenza della *Philosophische Praxis* Achenbach ha coniato un fortunato neologismo, *Lebenskönnerschaft*³⁰, che in italiano si può rendere con “capacità di saper vivere” e che ricorda, da vicino, il greco *phronesis*. Mi piace chiudere questo breve “circolo ermeneutico” là donde aveva preso le mosse: la radice antica del filosofare.

Tra didattica e pratica della filosofia

Siamo giunti, infine, alla questione che più ci sta a cuore: quali connessioni è possibile immaginare tra pratiche filosofiche – con particolare riferimento alla consulenza – e insegnamento della filosofia nei licei.

A nessuno sarà sfuggito come negli ultimi anni si siano gettate le basi, epistemologiche e sperimentali, di una sorta di “rivoluzione copernicana” nella didattica della filosofia, con il contributo assai rilevante della stessa S.F.I. Dall’insegnamento della materia interpretato come trasmissione *ex cathedra* di nozioni manualistiche, in un’ottica quasi esclusivamente storicistica, si è passati allo studio e alla sperimentazione di specifiche pratiche incentrate sul confronto diretto con i testi della tradizione. Il recupero della centralità del testo ha comportato un nuovo assetto del rapporto docente-discente e del rapporto di quest’ultimo con la disciplina. La conoscenza dei contenuti, in chiave storica, dottrinale e concettuale, è ora concepita in funzione del progressivo sviluppo da parte dello studente di determinate abilità filosofiche, che contribuiscono in

²⁸ Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., pp. 94-95; Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., pp. 43-44.

²⁹ Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 83; Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., pp. 49 ss.

³⁰ G. Achenbach, *Lebenskönnerschaft*, Herder, Freiburg 2001; Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., p. 53.

maniera decisiva – cito dal recente documento OSA elaborato dalla Commissione Didattica della S.F.I. – «all’arricchimento della formazione culturale, umana e civile delle nuove generazioni e al conseguimento delle finalità cognitive e formative generali del sistema dei licei. L’insegnamento filosofico non è qui inteso come trasmissione di un sapere compiuto, ma come promozione di un abito di riflessione, di ricerca e di ragionamento su questioni di senso, di valore e di verità, acquisito attraverso il dialogo con gli autori della tradizione filosofica»³¹.

Insieme al professore e attraverso il suo esempio, lo studente diventa un “soggetto filosofante” a tutti gli effetti, e la lezione un vero e proprio “laboratorio” di esperienze riflessive, in cui, attraverso la reciprocità e la relazione dialogica a più livelli (intrapersonale, interpersonale docente-discente e discente-discente, comunitario, ecc.), si forma un modo di essere, un *ethos*, “si impara il mestiere di pensare”³².

Come dire, la nuova frontiera dell’insegnamento della filosofia nel sistema liceale (di recente esteso anche ai nuovi licei previsti dalla riforma Moratti) non è far comprendere ai ragazzi, ad esempio, che cosa sia il dialogo socratico, bensì imparare con loro a farne esperienza concreta in classe e fuori; non è spiegare in cosa consista teoricamente un problema filosofico, bensì aiutarli “socraticamente” a problematizzare e a concettualizzare il vissuto autobiografico e socio-linguistico di cui sono portatori, motivando il loro stare a scuola; aiutarli ad apprendere l’ascolto attivo, il rispetto del prossimo come premessa all’arricchimento del Sé, a praticare la democrazia; in ultima istanza, fornir loro la possibilità effettiva di interrogare se stessi e di interrogare la realtà avendo di mira il “ben vivere” in chiave individuale, sociale e politica.

Sotto tale profilo, la filosofia antica nella rilettura proposta da Hadot rappresenta una risorsa di inestimabile valore. Attraverso lo studio attento e mirato della letteratura filosofica, vagliata alla lente d’ingrandimento di questa nuova prospettiva ermeneutica, è possibile, infatti, ricostruire, almeno in parte, l’humus vitale dei diversi stili di vita da cui essa ebbe origine; *ricostruire* storicamente sulle orme dei grandi uomini del passato, per tentare di *ricreare*, nel concreto, pratiche, esercizi, metodi; *ricreare* per *rinnovare ab imis fundamentis* il nostro stare a scuola con gli studenti e con esso i ferri del mestiere.

È un lavoro complesso, certamente, e di difficile attuazione. Tuttavia, lo imma-

³¹ S.F.I., *OSA di Filosofia, Riflessioni, indicazioni, suggerimenti*, in «Comunicazione filosofica», 15 (2005), su www.sfi.it e in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 185 (2005), p. 67.

³² La bibliografia intorno a queste tematiche è assai ricca e ben nota al lettore. Mi limiterò qui a citare l’ultimo lavoro di F. C. Manara, *Comunità di ricerca e iniziazione al filosofare. Appunti per una nuova didattica della filosofia*, Lampi di stampa, Milano 2004, e il manuale-laboratorio didattico (corredato di CD-ROM) realizzato da E. Ruffaldi e M. Trombino, *L’officina del pensiero. Insegnare e apprendere filosofia*, LED, Milano 2004.

giniamo, oltre che stimolante, produttivo, al passo coi tempi, aperto alla scuola del futuro. Non si tratta di vestire velleitariamente i panni di un Socrate redivivo alle prese con il suo codazzo di discepoli vocianti. Né di trasformare i corridoi delle nostre scuole in improbabili portici lungo i quali passeggiare, dogmatizzando. La società, le istituzioni ci chiedono di essere professori, cioè professionisti, non maestri spirituali o bonzi faida-te. Ed è proprio per questo che abbiamo il dovere di ripensare criticamente il nostro approccio didattico. A spingere in questa direzione, come ho cercato di dimostrare, concorrono sinergicamente una serie di voci nuove, levatesi dal mondo della ricerca scientifica nazionale ed internazionale, da quello della ricerca didattica, le cui istanze sono state recepite da alcuni editori, da una parte forse piccola, ma non trascurabile dell'opinione pubblica ed infine, su di tutte, si è fatta sentire quella del legislatore. Un'alchimia fortunata, è assolutamente lecito pensare, che non riuscirà necessariamente a trasformare il piombo di tanta realtà quotidiana in oro. Eppure, mi piace consolarmi col pensiero che a *fare filosofia* non solo si rimane entro i limiti della legge, ma si riesce, nonostante tutto, ad interpretarne al meglio l'essenza. Il che non significa non correre il rischio di passare per "strani" – quale professore di filosofia, del resto, non è abituato ad essere giudicato tale!

Ed è proprio sulla comune capacità di meravigliarsi, sull'originario *thaumazein* assunto come "stile di vita", che devono basarsi "i mestieri" che vogliono dirsi propriamente "filosofici". Chi decide, o ha deciso, di dedicarsi, come insegnante, ricercatore, o come consulente, non può non coltivare emozionalmente e razionalmente l'idea che *fare filosofia* sia indispensabile per sé e per gli altri, che, per dirla con il Socrate dell'*Apologia*, "renda la vita degna d'essere vissuta". Se così non fosse, nessun filosofo potrebbe definirsi, a buon titolo, un "professionista", ovvero "chi fa pubblica manifestazione d'un sentimento o di una opinione, impegnandosi di fronte alla comunità a seguire determinate regole di vita" (lat. *professus*, da *profiteor*, "io dichiaro pubblicamente"). Il manifestare in pubblico chiama direttamente in causa l'Altro-da-sé, il non-filosofo, al quale si riconosce implicitamente un bisogno *latente* di filosofia, sia sul piano individuale che su quello comunitario. A questo *bisogno* si richiama con forza il movimento delle pratiche filosofiche e dalla sua presenza nella società civile – in potenza o in atto dipende dalla consapevolezza che se ne ha – trae origine e legittimazione.

Certo, si tratta di una legittimazione diversa da quella che lo Stato moderno offre, per tradizione plurisecolare, all'insegnamento della filosofia nelle università e nei licei. Infatti, l'iniziativa privata su cui si fondano le nuove professioni è garantita dallo Stato, ma non da esso diretta, né indirizzata esplicitamente a scopi civili o politici. Se questo, da una parte, rappresenta senz'altro un handicap dal punto di vista economico – dove trovare, privatamente, ulteriori risorse da destinare alla filosofia? – dall'altra, libera definitivamente il filosofo da qualunque dipendenza di carattere politico-istituzionale: nell'esercizio delle sue funzioni egli non deve dar conto a nessuno, se non alla legge

e alla deontologia. Il che, d'altronde, potrebbe aprire la strada a rapporti sinora inediti tra individuo ed istituzioni, fondati sul mutuo riconoscimento di quel *bisogno* cui si accennava prima. È il caso, per esempio, dell'esperienza di consulenza che Pollastri ha condotto con notevole successo presso i servizi sociali comunali del Quartiere 4 di Firenze nel biennio 2003-04³³.

Ad ogni modo, come si è cercato di dimostrare sin qui, le professioni filosofiche, a cominciare dalla consulenza, e le nuove concezioni in ambito didattico passano entrambe per la riscoperta del ruolo del *filosofo* come *praticante* e della filosofia come pratica. Riscoperta, perché per guardare al presente e al futuro, ancora una volta dobbiamo risalire alle nostre origini, riappropriarci concretamente del senso originario del filosofare, così come fu concepito e vissuto nella Grecia antica, per le vie di Atene, nell'agorà, nei ginnasi. Giacché filosofo non è colui che studia filosofia e produce letteratura ma colui che, innanzitutto, vive filosoficamente. Infatti, «si potrebbe dire che ciò differenzia la filosofia antica dalla filosofia moderna sia il fatto che, nella filosofia antica, non siano soltanto Crisippo o Epicuro, a essere considerati filosofi, perché hanno sviluppato un discorso filosofico, sia invece considerato tale ogni uomo che vive secondo i precetti di Crisippo o di Epicuro»³⁴.

Fare consulenza, animare un *café philo*, stimolare un dibattito in classe, analizzare criticamente un testo filosofico, attualizzarlo a partire dalla propria esperienza: pur in contesti diversi, sono attività filosofiche a tutti gli effetti, se interpretate con il giusto spirito. Il che significa, a mio avviso, *liberamente*, perché la pratica filosofica a differenza di altre occupazioni umane, è assolutamente fine a sé stessa (come l'arte o la letteratura) e responsabilizza colui che vi si dedica, ponendolo al centro del suo stesso agire. Questo approccio "liberale" vale tanto per il filosofo professionista, che ne coltiva e ne tramanda la consapevolezza, quanto per il suo interlocutore, discente, consultante o appassionato che sia. Chi si rivolge al consulente, infatti, scoprirà presto che non va a "farsi curare", come farebbe recandosi dal medico, ma ad imparare a prendersi cura di sé, a riappropriarsi della capacità di dirigere la propria esistenza: *libera* indagine che attraverso un atto di consapevolezza mira a *rendere libera* la persona. Allo stesso modo, lo studente ben diretto si renderà conto, strada facendo, che filosofia non è una delle tante materie da studiare per conseguire il diploma, andare all'università e trovare un lavoro economicamente e socialmente soddisfacente, bensì un'attitudine, un modo di porsi dinanzi alle questioni essenziali della propria vita presente e futura, un *imparare ad imparare* col porsi le domande giuste, mettendo tra

³³ Per maggiori informazioni rinvio il lettore al sito dello stesso Pollastri www.consulenza-filoso-fica.it.

³⁴ Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 163.

parentesi le risposte preconfezionate dal senso comune: insomma, anche qui un *liberarsi* divenendo responsabile di sé.

Filosofare, per sua natura, appare paradossale: funziona proprio in quanto si lascia da parte ogni idea di funzionamento; è utile, nonostante tutto, ma non mira all'utilità; può aiutare qualcuno a riconciliarsi con la vita, ad intraprendere un cammino di saggezza, ma non ha alcuna ricetta predefinita di felicità, né alcun farmaco spirituale da somministrare; gli si riconosce un valore educativo e culturale, eppure si fonda sul riconoscimento di non-sapere. Un vero rompicapo per il pensiero dominante nella nostra epoca. La risposta, in realtà, è semplice. Libertà si può declinare in tante maniere diverse, come dicevo. Ma non vi è vera libertà se chi si occupa di filosofia, a scuola come a studio, non si mette in gioco in prima persona, non utilizza l'arte del domandare per gettare luce sulla propria esistenza, non prova a vivere, ad incarnare lo stile di pensiero che propone. Solo a questa condizione si è realmente presenti a se stessi e ci si può legittimamente presentare come filosofi professionisti. *Mettersi in gioco* significa sforzarsi di essere *autentici*, perché solo nell'autenticità vi è *gratuità* e vera libertà.

All'interno di questa prospettiva, docente e consulente condividono, poi, l'utilizzo di alcuni "ferri del mestiere". I contesti in cui vengono applicati, certo, presentano delle differenze rilevanti. L'uno ha a che fare, in genere, con persone adulte, individualmente, mentre l'altro si relaziona con i giovani, in comunità. Gli stili comunicativi, quindi, possono variare, anche se in entrambi i casi va privilegiata la comunicazione in sé e non il ricorso a vuoti tecnicismi. Tuttavia, in ambedue i casi, filosofare significa compiere insieme le medesime operazioni: problematizzare, analizzare, sintetizzare, immaginare, astrarre, concettualizzare, narrare, esemplificare, argomentare, riflettere, giudicare, dialogare, meditare, contemplare.³⁵

Con questo non si vuole arrivare a sostenere l'interscambiabilità tra i due ruoli: un conto è fare consulenza, un conto gestire una classe liceale. Si tratta di professionalità che vanno maturando col tempo attraverso cammini esperienziali ed autobiografici non necessariamente convergenti. Non è detto, insomma, che un buon professore possa o debba vestire con successo i panni del consulente, né viceversa. Ma certamente né l'uno né l'altro possono esimersi dall'interpretare *praticamente* il loro mestiere di filosofi, vivendolo in presa diretta.

³⁵ Per un'analisi completa ed organica delle pratiche filosofiche in classe rimando alla sezione curata da M. Trombino, ne *L'officina del pensiero*, cit.

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA
SFI - Sezione di Francavilla al Mare

con il contributo di

Città di Pescara

Provincia di Pescara

Regione Abruzzo

Fondazione Pescarabruzzo

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

ed il patrocinio di

Facoltà di Lettere e Filosofia

dell'Università "G. D'Annunzio" di Chieti

Facoltà di Lettere e Filosofia

dell'Università de L'Aquila

L'attualità della filosofia

Dove va la filosofia in Europa?

Convegno Internazionale
4 maggio-6 maggio 2006
Pescara, Auditorium "Petrucci"

PROGRAMMA

Giovedì 4 maggio 2006

ore 15,30 Iscrizioni al Convegno
ore 16,15 Apertura del Convegno
 Saluti delle Autorità

ore 16,45-18,00

Prima tavola rotonda: La filosofia e la sua tradizione

Coordina Stefano Poggi (Università di Firenze)

Partecipano:

Wolfgang Carl (Universität Göttingen)

Faustino Oncina Coves (Universidad de Valencia)

Gianfranco Soldati (Université de Fribourg)

Yves Charles Zarka (Université de Paris 5-Sorbonne)

ore 18,00-18,45 *Discussione*

Venerdì 5 maggio 2006

ore 9,30-11,00

Seconda tavola rotonda: La filosofia e la società

Coordina Giacomo Marramao (Università di Roma Tre)

Partecipano:

Laura Boella (Università di Milano)

Michele Nicoletti (Università di Trento)

Fulvio Papi (Università di Pavia)

Jorge Perez de Tudela (Universidad Autónoma de Madrid)

Elena Pulcini (Università di Firenze)

ore 11,00 *Coffee-Break*

ore 11,15-12,00 *Discussione*

ore 15,15-16,30

Terza tavola rotonda: La filosofia e la scienza

Coordina Maria Luisa Dalla Chiara (Università di Firenze)

Partecipano:

Luciano Floridi (Università di Bari, University of Oxford)

Alessandro Pagnini (Università di Firenze)

Marco Santambrogio (Università di Parma)

Gereon Wolters (Universität Konstanz)

ore 16,30 *Discussione*

ore 17,15 *Coffee-Break*

ore 17,30-18,45

Quarta tavola rotonda: La filosofia e i valori

Coordina Ugo Perone (Università del Piemonte Orientale)

Partecipano:

Christopher Hughes (University of London)

Marco Maria Olivetti (Università di Roma)

Antonio Pieretti (Università di Perugia)

ore 18,45-19,30 *Discussione*

Sabato 6 maggio 2006

ore 9,30-11,30

Tavola rotonda conclusiva

Coordina Paolo Rossi (Università di Firenze)

Partecipano:

Giulio Giorello (Università di Milano)

Sergio Givone (Università di Firenze)

Mario Ruggenini (Università di Venezia)
Fulvio Tessitore (Università di Napoli)
Salvatore Veca (Università di Pavia)

11,30 *Coffee-Break*

ore 11,45-12,00 *Discussione*

12,00 Chiusura del convegno

ore 12,15 ***Assemblea annuale dei soci SFI***

Prenderanno parte ai lavori

Luigi Cataldi Madonna (Università dell'Aquila)
Raffaele Ciafardone (Università G. D'Annunzio di Chieti)
Girolamo Cotroneo (Università di Messina)
Giannino Di Tommaso (Università dell'Aquila)
Costantino Esposito (Università di Bari)
Maurizio Ferraris (Università di Torino)
Luciano Malusa (Università di Genova)
Paolo Parrini (Università di Firenze)
Renato Pettoello (Università di Milano)
Bernardo Razzotti (Università G. D'Annunzio di Pescara)
Luigi Ruggiu (Università di Venezia)
Walter Tega (Università di Bologna)

Iscrizione

La partecipazione al convegno prevede una quota di iscrizione di € 25,00 da versare in sede. L'iscrizione dà diritto a ricevere un cofanetto con le riprese audio-video del convegno in dvd. Si prega di iscriversi in anticipo contattando il dott. Giorgio Grimaldi: giorgio.grimaldi@yahoo.it

Esonero: il MIUR ha concesso l'esonero dall'insegnamento per i docenti di filosofia (provv. n. 948 del 10 aprile 2006).

Per ulteriori informazioni: prof. Carlo Tatasciore, c/o Liceo Scientifico "A. Volta" Francavilla al Mare, tel. 085 817251 (mattina), e-mail: carlo.tatasciore@libero.it

INFORMAZIONI LOGISTICHE

Indicazioni alberghi-ristoranti a Pescara (v. anche <http://sfifrancavillaalmare.interfree.it/>)
Il convegno si svolgerà nell'Auditorium "Petruzzi", in via delle Caserme 22 (sul lungofiume Pescara). In zona centralissima e facilmente raggiungibili con vari autobus urbani, si consigliano i seguenti alberghi con prezzi in convenzione:

Hotel Alba *** Via M. Forti 14, 65122 Pescara; Tel. 085.389145 – 085.4225097 – fax 085.292163

www.hotelalba.pescara.it

camera singola € 40,00 (prima colazione a buffet inclusa)

camera matrimoniale uso singola € 55,00 (prima colazione a buffet inclusa)

camera doppia € 68,00 (prima colazione a buffet inclusa)

camera tripla € 90,00 (prima colazione a buffet inclusa)

L'albergo non è provvisto di servizio ristorazione, ma proprio di fronte, in via M. Forti, vi è il ristorante "Gaetano": carne/pesce € 20,00-25,00

Ambra Hotel Palace *** Via Quarto dei Mille 28/30, 65122 Pescara; Tel. 085.378247 – 085.4225795 – fax 085.378183; www.hotelambrapalace.it - info@hotelambrapalace.it

camera singola € 40,00 (prima colazione inclusa)

camera matrimoniale uso singola € 55,00 (prima colazione inclusa)

camera doppia € 68,00 (prima colazione inclusa)

L'albergo è provvisto di ristorante: mezza pensione (cena) base carne + € 15,00, base pesce + € 18,00 al prezzo della camera scelta

Ristoranti

Nella zona della sede del Convegno, in Corso Manthonè, vi è un'ampia scelta di ristoranti, bar, pizzerie, pub.

Come si arriva a Pescara in auto:

da Nord: Autostrada A14 uscita Pescara Nord- Marina di Città S. Angelo

da Sud: Autostrada A14 uscita Pescara Ovest

da Roma: Autostrada A25 uscita Pescara/Chieti

Oltre che dalla linea ferroviaria, Pescara è collegata da servizi di autolinee con molte città (info A.R.P.A. Tel. 199166952, www.arpaonline.com e Agenzia Carinci 085.4211891) e da linee aeree con Milano, Torino e alcune città europee.

CONVEGNI E INFORMAZIONI

Creature variopinte: una proposta di laboratorio di filosofia con i bambini

Il giorno 8 novembre 2005, presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università degli Studi di Salerno, si è svolto un convegno di studio patrocinato dalla sezione irpina della SFI per la presentazione del volume di Mirella Napodano: *Creature variopinte-Itinerari di filosofia con i bambini della scuola primaria* (ed ANICIA, Roma 2004).

In apertura dei lavori, subito dopo il saluto del prof. Carmine Piscopo – presidente del corso di Laurea in Scienze della Formazione primaria – il preside della Facoltà, prof. Luigi Reina, ordinario di Letteratura Italiana, nell'espone la propria modalità interpretativa del percorso laboratoriale di filosofia dialogica proposto dall'autrice, ha espresso il suo plauso nei riguardi di una proposta didattica incentrata sulla creatività, assunta nella sua pregnanza filosofica di *meraviglia creatrice di conoscenza*, opportunità di rilettura della realtà, modalità poetica di rapportarsi mimeticamente alla vita. Un approccio che è invenzione, elaborazione, teorizzazione di forme e modi di saper essere e saper fare dell'infanzia, e che, intrecciandosi con la *passione*, cioè con la tensione continua verso una visione ulteriore, può giungere fino alla 'teatralizzazione', cioè alla rappresentazione di 'mondi possibili', come dimostra l'esperienza compiuta in alcune scuole campane dall'autrice e ampiamente documentata nel volume.

Il tema della creatività filosofica, immesso in una Scuola primaria *di spirito filosofico dotata*, è stato magistralmente trattato dal prof. Giuseppe Acone, Ordinario di Pedagogia Generale presso l'Ateneo salernitano, nel successivo intervento, incentrato sul punto focale della ricerca della Napodano: l'intersezione tra il punto di vista filosofico e quello psico-pedagogico, cioè la metacognizione, per una costruzione multiprospettica della conoscenza. In quest'ottica, il pensare filosofico del bambino si iscrive – con diritto di cittadinanza – nella sfida millenaria della mente umana di pensare l'impensabile, di intendere la totalità, di intuire l'infinito: uno sforzo che vuole andare oltre il concreto, il determinato, per evocare l'immenso, l'incommensurabile, l'indicibile. Ma, al tempo stesso, se si intende la filosofia come astrazione, evoluzione di un pensiero che si diparte dal concreto, si può accreditare la tesi secondo cui il bambino pensa filosoficamente quando si pone domande radicali nel tentativo di accedere ad una propria interpretazione della realtà. Se infatti, per Piaget, la filosofia è «una presa di posizione ragionata sul tutto», anche il bambino può avere proprie modalità di cogliere il pensiero astratto, pur nelle dimensioni dell'immaginario infantile.

Nel prendere subito dopo la parola, la prof.ssa Enrica Lisciani Petrini ha espresso il proprio apprezzamento per la proposta culturale contenuta in *Creature variopinte*, che non rappresenta solo un valido modello di laboratorio per la scuola primaria, ma costituisce un vero e proprio metodo didattico utilizzabile con successo in tutti i gradi di scolarità. Peraltro, se la filosofia è dialogo e scambio tra menti libere, deve essere naturalmente accessibile a chi – come un bambino – possiede una mente scevra da pregiudizi. L'approccio epistemologico e metodologico adottato in *Creature variopinte* si pone così non solo come ineccepibile pista di ricerca-azione che coniuga il punto di vista filosofico con quello pedagogico-didattico, ma soprattutto come sfida culturale di grande portata nell'attuale scenario culturale, come proposta transdisciplinare di una struttura connettiva dei saperi che agevoli il passaggio dal sapere al *saper essere*. La filosofia, come scienza dei nessi, rappresenta infatti l'ideale sfondo integratore delle diverse prospettive culturali e antropologiche, fattore di capitale importanza per reperire punti di orientamento nella complessità postmoderna.

Infine l'autrice interviene per ringraziare i docenti della facoltà di Scienze della Formazione – in cui opera ormai da sette anni come supervisore del Tirocinio didattico – per gli stimoli ricevuti nel lavoro quotidiano e per gli incoraggiamenti a proseguire nelle sue ricerche. Peraltro, un grande ringraziamento viene rivolto in particolare agli studenti del Corso di Laurea in Scienze della Formazione primaria, che stanno già svolgendo il laboratorio *Creature variopinte* nell'ambito del tirocinio diretto programmato presso le scuole convenzionate con l'Ateneo, moltiplicando e disseminando l'esperienza delle *buone pratiche* didattiche a carattere laboratoriale sul territorio. A tale proposito, l'autrice invita tutti i partecipanti all'incontro ad entrare a far parte della comunità di ricerca virtuale che si sta attivando (cfr. il sito www.creaturevariopinte.it), al fine di offrire il proprio contributo di proposte originali e suggestioni personali per la costruzione di conoscenze/competenze condivise.

Luigi Iandoli

Filosofia e letteratura

Una tiepida sera romana accoglie i convenuti a piazza di Santa Cecilia, il 2 febbraio 2006, nella saletta interna della omonima galleria, che ospita la sezione romana della Società Filosofica Italiana per una conversazione in compagnia di Stefano Poggi. Prima di entrare, un lungo sguardo sulle bianche colonne del pronao della basilica, sulle quali indugiano raggi dorati di luci nascoste, poi tutti seduti in cerchio attorno al professore, giunto da Firenze, e a Rosa Calcaterra che lo riceve cordialmente, mentre illustra agli astanti il tema dell'incontro, introdotto da alcune sue considerazioni. Il rapporto fra la letteratura e la filosofia è oggetto di un dibattito recente: la filosofia è anche un genere letterario? La qualità letteraria di un testo filosofico ha una sua specificità e questa in che consiste? Esiste un rapporto fra i contenuti del pensiero e lo stile letterario? La storia del pensiero filosofico attesta che questi problemi, anche se con dei limiti, sono oggetto di riflessione da parte della tradizione, a partire da Platone, che sottolinea le differenze del linguaggio, specifico in entrambe, e la opposizione fra sfera delle emozioni e ambito dell'intelletto. La poesia è a-dialettica, mentre il pensiero logico-razionale rappresenta il fondamento della verità. Platone stesso, in seguito, indulgerà sulla natura dell'arte che, nella sua espressione poetica, paragonata ad Eros, sarà una forma di *mania divina*, e la bellezza conoscerà infiniti gradi di espressione. Aristotele – aggiunge Calcaterra – prosegue distinguendo l'arte dalla filosofia: la prima parla di realtà vere e non vere, ed ha come fondamento l'artista, la seconda valorizza i contenuti di verità. Dopo i ruoli centrali, ma diversamente articolati, assegnati all'arte da parte di Hegel e di Baumgarten, nella contemporaneità Nietzsche supera la distinzione fra arte e filosofia: la verità è *un esercito mobile di metafore* ed il prospettivismo è un attacco al concetto di realtà oggettiva che prescinda dalle interpretazioni.

Poggi, dopo l'ampio *excursus* della sua ospite, inizia ad esporre il suo pensiero a partire da quelli che egli definisce come due grandi paradigmi del pensiero occidentale: filosofia e letteratura, ma, se la filosofia è un genere letterario, questo – egli sottolinea – è legato ad uno stile e lo stile, a partire da Proust, è quasi tutto. Anche in considerazione di ciò, Platone è senz'altro un giusto luogo d'origine. Poi, enucleando i nodi centrali del tema in questione, egli si chiede: 1) dove sono nascosti gli snodi che distanziano filosofia e letteratura? Forse nella suggestione o nelle emozioni che si riferiscono all'anima irascibile di Platone? 2) Se le due questioni fondamentali, proposte oggi da un Occidente, da tempo sonnecchioso, sono il problema del soggetto e della individualità da una parte e la temporalità vissuta nell'attualità dall'altra, quali intellettuali

hanno saputo delinearne più profondamente le linee di tendenza della modernità su tali problemi? Le risposte a questi interrogativi vengono cercate negli U.S.A. dalla tradizione psicoanalitica, mentre nella *koine* filosofica francese ed anglosassone confluiscono a partire dall'heideggerismo, che si sviluppa nel secondo dopoguerra. Anche se è più corretto partire da lontano – precisa Poggi – e cioè dal romanticismo tedesco all'interno del quale nascono la coscienza e la temporalità moderne.

L'analisi che si delinea è stimolante, ma ardua, e Rosa Calcaterra aiuta a precisare i termini della questione: i problemi della soggettività e del tempo sono stati declinati in maniera diversa da filosofia e letteratura, oppure le due discipline si sono contaminate a vicenda? E ancora: è la filosofia che ha indicato il modo di interpretare il soggetto ed il tempo nella contemporaneità e, in seguito, la letteratura ne ha evidenziato le espressioni più alte? L'idea del flusso di coscienza, di cui parla William James, e anche Henry James nelle sue narrazioni insieme a Joyce e Virginia Woolf, rispecchia la fluidità del pensiero e del vissuto e fa parte dello spirito del tempo o è da attribuire a più precise conseguenze della ricerca filosofica?

In un *rétour en arrière*, già preannunciato, Poggi, citando Hegel, ricorda Cartesio «eroe della filosofia moderna», che, nelle *Meditazioni metafisiche*, rimanda alle *Meditazioni cartesiane* di Husserl, e lo collega all'avventura umana celebrata da Cervantes nel *Don Chisciotte della Manica*. Sottolinea poi l'impatto ineguagliabile dell'identità di pensiero ed individualità nel luogo geometrico di Spinoza, come nel fuoco ottico di Leibniz o nell'intimità dello spirito di Montaigne. La via che conduce ad una presa di coscienza nuova della soggettività è aperta dalle *Confessioni* di Rousseau, ma giunge ad una svolta solo con i romantici che, con un'espressione cruda ma incisiva di Poggi, «tagliano con il bisturi il cervello e poi si fermano», perché l'idea che lo studio delle funzioni del vivente possa corrodere l'uomo li spaventa.

Con l'inizio della psicologia descrittiva la temuta erosione avviene e si lega alla letteratura: vedi la commedia umana di Balzac o la meccanica delle passioni della Austen. Oggi, spiega il relatore, con l'assillo di un paradigma narratologico, che reclama elasticità nelle descrizioni all'interno di griglie interpretative diverse e supporti scientifici nelle interpretazioni psicologiche dei personaggi, si rischia di dimenticare alcune connessioni importanti fra autori e fenomeni: H. James, Proust, Balzac, Eliot e Joyce in letteratura, Klee e Chagall nella pittura, come la dodecafonia in musica: da non dimenticare Tomas Mann per il problema del tempo. Tutti questi intellettuali, ancora lontani dalla psicoanalisi, risentono delle scoperte in campo biologico e medico ed esprimono con sorprendenti capacità di introspezione psicologica gli ideali ed i motivi più alti dello spirito dell'epoca. Forse che la psicologizzazione della letteratura sostituisce le potenzialità comunicative della filosofia o della letteratura in generale? – domanda Rosa Calcaterra – nel manifestare qualche perplessità. La sensibilità verso il tema del soggetto – risponde Poggi – propria del primo '800 si sviluppa nel corso del secolo con il sostegno della psicologia sperimentale e delle scienze in generale. D'altro canto, W. James dice che la coscienza non esiste perché non ha senso ipostatizzarla, data la sua complessità. Risulta che questi letterati studiassero le scienze? – viene chiesto al professore – L'esempio principale è Proust che contava medici in famiglia, come il padre, collaboratore di Charcot, ed a lui fa seguito Balzac, che ha presente l'anatomia di Cuvier. Quando la fisiognomica e la sociologia si integrano per sostenere le vicende della commedia umana, H. James in *Giro di vite* rivela familiarità con il paranormale e con lo spiritismo. In precedenza, George Eliot era assidua nei salotti vittoriani di Londra, ben frequentati da scienziati, così come, in seguito, Musil costruirà le sue storie in riferimento alle teorie della *Gestaltpsychologie*.

Il dibattito rivela che persistono posizioni di netta divisione fra filosofia e letteratura; qualcuno non è convinto della potenzialità espressiva manifestata dalla letteratura rispetto alla filosofia e cita Husserl, per la sua capacità di operare un'autentica revisione della soggettività,

alle soglie del XX secolo. Calcaterra rilancia con un'ultima domanda: forse la letteratura è più attenta alle scienze di quanto non sia la filosofia e ne registra le acquisizioni, mentre la filosofia, arroccata più o meno consapevolmente in una prospettiva di pensiero più 'alta', come suggerito da un paradigma hegeliano un po' obsoleto, ne è indifferente? Nei due ultimi secoli – Poggi si avvia alla conclusione cogliendo la sfida – scienza, letteratura e, in parte, anche filosofia hanno risentito delle reciproche contaminazioni: Novalis e gli Schellingiani con la biologia avvertono le suggestioni del '700, sono sensibili alla neurologia ed anticipano l'uomo di Büchner, che, in sintonia con la scienza romantica, è disperso in quanto possiede un cervello. Nella seconda metà dell'800, la poesia, le arti figurative, il romanzo rappresentano la dissoluzione della soggettività ed il suo collocamento nel trascendentale rispetto al corpo. La struttura del romanzo di Proust relativizza il discorso della soggettività affidandolo alla trascendenza dell'io, mentre l'opera d'arte riunisce l'insieme delle tecniche, usa tutti gli artifici materiali, e poi li sublima per dire qualcosa che, tramite lo stile, oltrepassi la corporeità per giungere alla parola interiore. Nell'ictus che coglie Charlus ne *Le temps retrouvé* e lo rende afasico, ma lucidamente consapevole di ciò che è avvenuto in lui, Proust, descrivendo *dall'interno* la condizione della vittima dell'ictus, indica «la presa di coscienza definitiva della memoria di se stessi e la riconquista del tempo perduto».

Anna Stoppa

Nuovi orientamenti per l'insegnamento della filosofia

Il 16 Febbraio 2006, presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Padova, nell'ambito di un seminario su “Modelli e metodi di insegnamento della filosofia”, sono stati presentati due volumi che propongono di rivitalizzare, con originalità e perizia, il dibattito teorico sulle metodologie didattiche per l'insegnamento della filosofia. Entrambi i volumi, promossi dalla SISS del Veneto all'interno della nuova collana “Frontiere della didattica nell'insegnamento secondario”, sono pubblicati per i tipi della Pensa edizioni di Lecce. La seduta, presieduta da Giuseppe Micheli, ha visto come relatori Umberto Margiotta, Enrico Berti, Carla Poncina ed Armando Girotti.

Nel primo volume, *Discorso sui metodi* (con prefazione di Enrico Berti), Armando Girotti propone una riflessione sulla pluralità dei modelli di insegnamento della filosofia sorti in Italia, dall'Unità ai nostri giorni, esprimendo giudizi sulle loro differenze teoriche e didattiche. Nonostante il titolo faccia presagire una trattazione sistematica, alludendo ironicamente alla nota opera di Cartesio, l'esame delle metodologie non conduce l'autore ad una semplice esposizione delle tecniche più utili all'insegnamento o all'apprendimento, ma tende a richiamare l'attenzione sulla necessità di realizzare una didattica della filosofia che rinunci al genitivo “della filosofia” per assumere, in sua vece, la funzione aggettivante di *didattica filosofica*. La didattica filosofica, com'è stato efficacemente chiarito da Enrico Berti, non intende solo tutelare il metodo dai detrattori della didattica *tout court*, ma mira anche a difendere la didattica disciplinare dalla sua dissoluzione nella didattica generale, per dare così vita ad una nuova prospettiva metodologica che incida nel cuore stesso della filosofia traendo origine dai suoi *nuclei fondanti*. L'approfondimento metodologico dei *modelli teorici* e lo studio psicologico dei *modelli didattici* chiariscono compiutamente la specificità dei rispettivi ambiti, ma conducono anche al problema della loro relazione: come coniugare la *prescrittività* dei modelli teorici (direttivi), con la *aleatorietà* dei modelli didattici (descrittivi)? Nell'attività scolastica trovare una mediazione è d'obbligo. Una possibilità è offerta da una metodologia critica capace di porre in questione i principi teorici a giustificazio-

ne di quelle pratiche didattiche che meritano l'appellativo di "filosofiche". Ciò permetterebbe di rivolgere l'interesse sulla polarità che è alla radice del *fare* filosofia e che si esprime: a) sul piano degli elementi interni alla disciplina (la centralità della domanda che problematizza, la sintassi argomentativa che esplicita un pensiero, i criteri di riferimento di un pensiero ossia il modello di razionalità che ne sta alla base e le specifiche prese di posizione del pensatore, il contesto, i documenti testuali); b) sul piano dell'attività dello studente, intesa come "iniziazione alla domanda" (domanda come desiderio definitorio del soggetto, come intento di verità e di significato, come atteggiamento critico fondato sul dubbio, come procedimento logico-argomentativo).

L'altro volume presentato nel corso del seminario, *Esercizi di filosofia al cinema* (prefazione di Umberto Curi), è opera collettiva di un gruppo di docenti liceali di filosofia: Renata Battaglin, Marcello Ghilardi, Carla Poncina, Nico Rossi, Diana Sartori, Chiara Simonato e Paolo Vidali. Il tema affrontato è quello del rapporto tra il cinema e la filosofia, presentando una serie di percorsi filosofici che si svolgono attraverso i film. Il gruppo collabora da anni nel proporre a studenti e adulti la lettura "filosofica" di diversi cicli di film che non possiedono degli espliciti riferimenti alla filosofia. Questa scelta è giustificata dalla convinzione che ogni produzione cinematografica sia una forma di pensiero "per immagini" e che perciò il *cinema-pensiero* abbia, di per sé, una stretta attinenza con la filosofia. Dunque – come sottolinea Umberto Curi nella prefazione, citando Deleuze – i cineasti ed i filosofi sono accomunati dallo stesso tipo di attività, l'attività del pensare, i primi con le immagini ed i secondi con i concetti. L'assunzione del valore filosofico del cinema rovescia il consueto atteggiamento intellettuale di chi intende il cinema o come una tecnica di comunicazione di massa predisposta all'inibizione delle capacità critico-riflessive o come un'arte minore dedita al semplice intrattenimento. Contro questi preconcetti, i numerosi saggi qui proposti (18 saggi suddivisi in tre sezioni) mostrano con pertinenza e penetrazione come il cinema faccia *pensare, emozionare, divertire*, e quindi pervenire – secondo la nota indicazione di Benjamin – alla "diversione" del comportamento sociale orientandolo in senso anti-contemplativo, critico ed attivo. Il cinema comunica il proprio pensiero a tutti, senza distinzione di classe, di cultura e di età, perciò la filosofia, che è pensiero, non può ignorarlo. Inoltre occorre che l'insegnamento della filosofia riconosca le potenzialità ermeneutiche implicite nel *racconto filmico*, perché è proprio dall'esame degli elementi strutturali e della forma di razionalità della narrazione che può emergere il significato filosofico di un'opera cinematografica. Va allora riconosciuto che, quando i film riescono a stimolare dei percorsi del pensiero che aprono ad istanze filosofiche, tali film hanno il diritto di far parte del corredo delle pratiche didattiche al servizio dell'insegnante di filosofia.

Pierluigi Morini

RECENSIONI

E. Spinelli, *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico*, Lithos, Roma 2005, pp. XI-211.

Questo testo raccoglie sei contributi, precedentemente editi in riviste o volumi quasi sempre di difficile reperibilità: il filo rosso che lega i sei capitoli è lo scetticismo greco, esaminato in particolare sulla scia del maggiore autore (neo)pirroniano a noi noto, ovvero Sesto Empirico. Si tratta di un personaggio che si presta benissimo allo scopo di questo lavoro, in quanto non solo rappresenta degnamente il movimento scettico ma è soprattutto utile a ricapitolare tutti gli sviluppi dottrinari dello scetticismo greco: nelle pagine del ricco *corpus* delle sue opere, infatti, si va dall'originario pirronismo di Pirrone e Timone di Fliunte – il primo vero “pirroniano” *stricto sensu* – al neo-pirronismo, passando per l'Accademia di Arcesilao, prima, e di Carneade, dopo. Nei saggi qui raccolti l'attenzione viene focalizzata, senza trascurare l'*Adversus Mathematicos*, specialmente sui *Lineamenti pirroniani* di Sesto, opera definita come il “breviario” proprio dello scettico pirroniano (Dal Pra). L'insieme dei contributi si presenta dunque come un “edificio introduttivo” al pirronismo antico, non tralasciando mai, sia nelle note – che risultano essere luoghi preziosi per approfondimenti spesso di carattere eminentemente storico e filologico nonché filosofico *tout court* – che alla fine del volume, i significativi rimandi bibliografici che mettono a disposizione del lettore, a loro volta, la letteratura secondaria sull'argomento più completa e aggiornata.

Il fine che l'autore si prefigge raccogliendo tali saggi è quello, da un lato, di invitare alla conoscenza del pirronismo antico anche i lettori non specialisti, dall'altro di riconsiderare l'essenza reale del movimento scettico-pirroniano – come già fece G.W.F. Hegel –, spesso non compreso sin dalle fondamenta, perché il più delle volte filtrato dall'“avventatezza dogmatica” frutto di luoghi comuni, eminentemente post-cartesiani, che fanno dello scetticismo greco un banale e ironico (ironia beffarda cui alludono anche i personaggi che dovrebbero raffigurare alcuni scettici nella “Scuola di Atene” di Raffaello) atteggiamento dubitativo. E esso, invece, lungi dall'essere fonte di ansia o angoscia, mira al raggiungimento di due fini che “ellenisticamente” vengono individuati proprio nella mancanza di turbamento (*ataraxia*), che “casualmente” segue alla sospensione del giudizio (*epoche*) in questioni opinabili, e nel “patire moderatamente” (*metriopatheia*) di fronte alle affezioni necessarie, sullo sfondo dell'autentico spirito “zetetico” e – etimologicamente – “scettico” del movimento efettico.

Tenendo da parte il primo saggio (*Gli scetticismi antichi: uno schizzo introduttivo*, pp. 1-26), che rappresenta un'“ipotipotica” introduzione storica e un confronto fra l'originario scetticismo pirroniano (Pirrone e Timone), la sua più o meno fedele prosecuzione nell'Accademia scettica, le cui posizioni non vanno comunque lette in funzione unicamente anti-stoica (Arcesilao, Carneade, Clitomaco, Metrodoro di Stratonicea, Filone di Larissa), l'importante influenza scettica nella scuola medica empirica (Menodoto), fino al revival (neo)pirroniano (Enesidemo, Agrippa e Sesto Empirico), si potrebbero idealmente suddividere i restanti capitoli in due sezioni. La prima raccoglierebbe così i capitoli II, III e IV e indicherebbe la genuina *pars destruens* sestana, ricca delle polemiche critiche e delle confutazioni nei confronti delle opinioni dogmatiche, mentre la seconda riunirebbe gli ultimi due saggi e rappresenterebbe l'autentica *pars construens* proposta dallo scetticismo sestano.

Scendendo nel dettaglio, il secondo capitolo (*I dieci tropi scettici*, pp. 27-60) tratta dei celebri “tropi”, dalla paternità quasi certamente enesidemea, che vengono qui esaminati singolarmente, con l'intento specifico di non accogliere l'ormai datata ipotesi, formulata nel 1881 da E. Pappenheim, che instaura una relazione di rinvio tra le categorie aristoteliche e i modi scettici della sospensione: mentre infatti le categorie dello Stagirita sono delle “classi ultime” sotto cui sussumere tutte le entità, i dieci tropi si mostrano come lo sforzo pirroniano di additare la via per sospendere il giudizio, nonché

quella “equipollenza persuasiva” (*isostheneia*), ammessa necessariamente fra *logoi antikeimenoï*, ma *isoi*. Il terzo contributo (*Induzione e definizione: contro la logica dogmatica*, pp. 61-81) si interessa della confutazione sestana della logica dogmatica, concentrandosi specialmente sui concetti di induzione e definizione; individuata dossograficamente in Alessandro di Afrodisia – o comunque sotto la sfera peripatetica, avendo escluso sia Alcinoo che Filodemo – la probabile fonte con cui Sesto polemizza sulla nozione di induzione, l’autore esamina il caso della definizione, riconoscendo alla base della confutazione sestana l’influenza epicurea, grazie al confronto testuale con passi tratti dall’*Epistola ad Erodoto* e dall’Anonimo Commento al *Teeteto* di Platone. L’ultimo saggio dell’ideale prima sezione (Non scire per causas..., pp. 82-113) si occupa della polemica sestana – impostata specialmente su base cronologico-temporale – contro il concetto di causa. Qui l’A., innovativamente, esaminati gli otto tropi enesidemei contro le spiegazioni causali dogmatiche, individua, oltre al consueto bersaglio costituito dalla complessa “eziologia” stoica e in particolare crisippea, l’influsso delle dottrine causali di ambito medico, formulate a fini prettamente terapeutici e diagnostici. La trattazione si conclude inoltre con un sintetico ma efficace riferimento ad un altro scritto, il *Contro gli astrologi*, dove Sesto, in polemica con il determinismo astrale stoico e con gli oroscopi caldaici, confuta la pretesa necessitante di quella che Anthony Long chiama *hard astrology*, ovvero il considerare gli astri non solo come segni ma anche come cause determinanti le vicende umane. Grazie alla distinzione – già stoica – fra segni rammemorativi e segni indicativi e sulla base della evidenza o meno degli eventi umani, quali ad esempio la vita futura, Sesto Empirico giunge alla indirimbibile discordanza (*diaphonia*) sulla relazione di causalità fra astri e vicende umane.

Passando infine alla seconda sezione, gli ultimi due contributi si incontrano rispettivamente sulla particolare “filosofia del linguaggio” scettica (*Comprensione filosofica e prassi comunicativa*, pp. 114-130) e sull’apologia della “vivibilità” – aggiungerei “etica” – del costume scettico (“*Fatti voi forse a viver come scettici...*”, pp. 131-157).

Il linguaggio scettico, come ricorda l’A. esaminando in una sorta di *running commentary* le “voci scettiche” più usate nell’azione comunicativa pirroniana, non si basa affatto su una comprensione linguistica dogmatica, cioè sulla pretesa “deterministicamente ontologizzante” che vi sia una corrispondenza forte fra linguaggio e realtà: il parlare dello scettico è una prassi non dogmatica, dunque pre-filosofica che, “cronisticamente”, riporta lo *status* delle proprie affezioni. Pertanto il criterio – in senso debole, come regola empirico-pratica – di cui lo scettico si serve è il fenomeno, ciò che si dà sul piano sensibile e intellettuale; egli non conosce la reale essenza di un oggetto, ma viene involontariamente affetto da ciò che gli accade o capita: su questo fonda il proprio *kriterion*. Contro ogni *j’accuse* di inattività (*apraxialanenergesia*) lo scettico oppone le norme della vita quotidiana (la *synetheia*), il regolarsi in base all’osservanza delle norme di condotta di ogni giorno (*kata ten biotiken teresin*), senza alcuna pretesa di stabilire quali e quanti siano i motivi razionali che guidano determinate scelte o rifiuti. Il punto di riferimento costituito dalle leggi patrie tradizionali valide *hic et nunc* o dalla necessità/involontarietà delle affezioni primarie (fame, sete, freddo ecc.) conduce lo scettico all’imperturbabilità e al patire moderato, senza alcuna fuga dal mondo o alcun blocco decisionale come quello sperimentato dall’asino di Buridano, ma con la costante possibilità di “sentire” come la propria esistenza interagisca con il corso del mondo.

Francesco Verde

A.P. Martinich, *Hobbes*, Routledge, London-New York 2005, pp. 261.

Aloysius P. Martinich, *Visiting Professor* in varie università della Cina, insegna Filosofia del linguaggio e Filosofia della religione nell’Università del Texas ad Austin ed è uno dei massi-

mi esperti del pensiero hobbesiano a livello mondiale. Ha tradotto e commentato la prima parte del *De corpore* (New York 1981) e ha curato un'edizione integrale del *Leviathan* (Peterborough, Ontario 2002). È autore di vari saggi e articoli sul filosofo di Malmesbury e di due importanti monografie: *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics* (Cambridge 1992, 2003²) e *Thomas Hobbes* (London 1997). Ha inoltre pubblicato *A Hobbes Dictionary* (London 1996) e *Hobbes: A Biography* (Cambridge 1999). Questa sua nuova opera, inserita nella collana "Routledge Philosophers" diretta da Brian Leiter, è un esemplare di chiarezza concettuale e argomentativa e costituisce una preziosa introduzione alla filosofia di Hobbes.

Il testo è suddiviso in sette capitoli, preceduti da una prefazione e una cronologia della vita e delle opere e seguiti da glossario, note, bibliografia e indice. Ogni capitolo si chiude con una conclusione, che ne riassume le linee principali e con una breve bibliografia ragionata. Il primo, *Vita*, ritrae sinteticamente la vicenda biografica di Hobbes evidenziandone i risvolti intellettuali, a partire dalla cosiddetta "fase umanistica" degli anni '20 del Seicento, quando traduceva dal greco le *Storie* di Tucide. «Scienza e religione, due dei tre maggiori ambiti di interesse dei personaggi con i quali Hobbes interagì durante gli anni '30, furono anche due dei tre maggiori ambiti di interesse negli scritti di Hobbes dagli anni '40 in poi. Il terzo fu la teoria politica. Negli *Elementi di legge naturale e politica*, fatti circolare in copie manoscritte nella primavera del 1640, Hobbes presentò per la prima volta la sua teoria politica e la parte della scienza riguardante l'uomo» (p. 8). Fuggito dall'Inghilterra nel 1640, poco prima della guerra civile, passò circa un decennio a Parigi, dove frequentò il circolo di Mersenne. Martinich pone una certa enfasi sul rapporto Hobbes-Descartes, nella convinzione che il confronto fra «l'inveterato monista e materialista» e «l'inveterato dualista e razionalista» (p. 12) possa gettare luce sulla personalità e sulla filosofia di entrambi. Se gli anni '50 costituiscono probabilmente il miglior periodo nella vita di Hobbes, che a Londra è famoso e stimato dai personaggi più in vista, gli anni '60 e i primi anni '70 sono invece contrassegnati da una serie di polemiche su temi teologici, matematici e scientifici, che lo vedono contrapposto a personaggi del calibro di Bramhall, Wallis e Boyle.

I successivi cinque capitoli ricostruiscono i vari aspetti della filosofia hobbesiana. Il capitolo *Metafisica e Mente* fa emergere come Hobbes fosse «un materialista, un meccanicista e un determinista senza compromessi» (p. 24). Martinich non manca di rilevare alcune incongruenze nelle sue teorie, come ad esempio nell'analisi dei sentimenti di amore e odio e in quella del senso di fame, processi che non si lasciano spiegare in termini meccanicistici, dato che «quando l'oggetto del sentimento o dell'emozione è assente, non può esserci causalità per contatto» (p. 39), e quindi Hobbes dovrebbe ammettere quella causa finale aristotelica che invece rigetta. «Il principale progetto della metafisica e della filosofia della mente di Hobbes era di mostrare come tutti i fenomeni non fossero altro che corpi materiali in movimento. Sembra credere che solo i corpi sono reali, perché pensa che l'unico modo in cui le cose cambiano è attraverso un cambiamento nel movimento di qualche corpo. I casi più difficili da spiegare per un materialista sono i fenomeni mentali, come il pensare, l'immaginare, l'amare e il temere. Così, Hobbes analizza questi e altri fenomeni simili in termini di *endeavors* e di piccoli movimenti di corpi verso o da altri corpi» (p. 53).

Nel terzo capitolo, *Filosofia morale*, Martinich spiega che in Hobbes «la scienza del giusto e dell'ingiusto» ha in realtà lo scopo di fondare ciò che è oggetto del quarto capitolo: la *Filosofia politica* («*The study of the nature of government*», p. 107). La morale fonda la politica e nello stesso tempo è resa possibile da questa. I concetti chiave sono quelli di "legge di natura" e di "stato di natura" e il punto di partenza è un esperimento mentale, cioè la considerazione di che cosa accadrebbe al genere umano se si trovasse in assenza di leggi politiche: «se non esistessero affatto le leggi, nessun comportamento sarebbe immorale. Le persone agirebbero in modi reciprocamente distruttivi e per varie ragioni. [...] In breve, il risultato sarebbe la guerra», se non sempre in atto, comunque sempre minacciata e senza mai un vincitore definitivo; e allora,

«l'unico modo per uscire da questa condizione è quello di affidarsi alla paura della morte e all'abilità di trovare una soluzione attraverso la ragione. La soluzione può essere estratta dalle leggi di natura, scoperte dalla ragione. Se le persone considerano che non possono vivere molto a lungo facendo affidamento sulla propria forza, allora realizzano che hanno bisogno di fare la pace (e questa è la prima legge di natura). L'unico modo di fare la pace è di deporre alcuni diritti (e questa è la seconda legge). Ma deporre dei diritti è ragionevole solo se si fanno e si mantengono degli accordi e l'accordo principale è quello che istituisce il sovrano (*the sovereign-making covenant*) e che appartiene alla filosofia politica» (p. 105). In che cosa consiste questo accordo, da cui ha origine lo stato o «*commonwealth*»? Martinich spiega: «negli *Elements of Law, Natural and Politic* e nel *De cive*, la teoria di Hobbes è che i governi nascono quando il popolo stringe un accordo per cui tutte le parti trasferiscono molti dei propri diritti (ognuno trasferendo gli stessi diritti) a qualcuno, che diventa così il loro sovrano, di modo che questi possa proteggerli dalla minaccia della morte. Nel *Leviathan* Hobbes rende la sua teoria più complessa e allo stesso tempo più sottile. I governi non sembrano essere del tutto alieni e intimidatori nei confronti dei sudditi. Il sovrano rappresenta i sudditi perché essi lo hanno autorizzato ad agire in loro vece» (p. 136) e la sua sovranità è assoluta.

Il quinto capitolo si intitola – e analizza – *Linguaggio, logica e scienza*, che nella filosofia di Hobbes sono «*interlocking concepts*», dato che «la scienza è un insieme di affermazioni vere o di proposizioni vere di un linguaggio, che consiste in due parti: la prima è un insieme di definizioni, che effettivamente sono assiomi (cfr. *De corpore* 3.9); la seconda sono tutte le affermazioni che quelle definizioni implicano, direttamente o indirettamente. Le inferenze dalle definizioni o dalle affermazioni intermedie (teoremi) verso altri teoremi sono calcoli o conteggi di parole – proprio come le addizioni e le sottrazioni di numeri. Il calcolo delle parole è il ragionamento (*Leviathan* 5.2) e lo studio del ragionamento è la logica» (p. 137). Il sesto capitolo, *Religione*, pone in risalto un aspetto spesso trascurato dalla storiografia hobbesiana. Martinich non è d'accordo con quanti vedono in Hobbes un teista o un deista o un ateo, perché in realtà «con il riconsigliare le basi concettuali tradizionali della dottrina cristiana, egli stava cercando di riconciliare il Cristianesimo con la scienza moderna» (p. 177); anche se fallì nell'impresa, il suo fu senza dubbio «*a brilliant failure*» (p. 206). Infine, l'ultimo capitolo – *Hobbes oggi* – presenta un'interessante panoramica sul dibattito critico relativo a Hobbes nel Novecento, discutendo le varie posizioni assunte da studiosi quali Leo Strauss e Howard Warrender prima e Richard Tuck e Quentin Skinner poi.

In sintesi, si tratta di un ottimo lavoro, nel quale Martinich fa agire le sue abilità analitico-interpretative – ad esempio notando che «l'aspirazione della filosofia hobbesiana era quella di costruire fenomeni complessi a partire da fenomeni più semplici, deducendo proposizioni necessarie da altre proposizioni necessarie, derivanti in ultima istanza da definizioni» (p. 63) – insieme alla sua profonda conoscenza delle fonti, compiendo così un'operazione storico-critica di alto livello e tuttavia esposta in un linguaggio chiaro e accessibile.

Raffaella Santi

S. Ciurlia, *Diritto, Giustizia, Stato. Leibniz e la rifondazione etica della politica*, Pensa Multimedia, Lecce 2005, pp. 180.

Il volume, che costituisce una delle prime tappe di un progetto assai più ampio riguardante le teorie politiche di Leibniz, affronta alcune delle questioni che convinsero il filosofo di Lipsia a spingersi dai limpidi cieli della metafisica all'arduo e accidentato terreno della politica.

Per capire le ragioni di questo passaggio Ciurlia segue le indicazioni dello stesso Leibniz, il quale era convinto che la metafisica non potesse essere separata dalla sua ricaduta pratica, essendo la politica nient'altro che «il braccio operativo» della filosofia. La biografia stessa di Leibniz, del resto, supporta questa tesi, dato che il grande pensatore non si rinchiusse mai nella torre isolata delle sue elucubrazioni ma si dedicò con passione e fervore all'attività diplomatica e alla vita di corte. La rassegna della storiografia leibniziana, tuttavia, mostra una certa disattenzione verso i temi di argomento politico. Si tratta di lacune che Ciurlia ascrive alla natura asistemática degli interventi di Leibniz, che preferì affidare le sue pur profonde analisi a bozze, appunti e memorie sparse piuttosto che a un trattato: un problema, questo, di cui l'autore è perfettamente consapevole, ma di fronte al quale non si dà per vinto, riannodando tutti quei fili in un ampio tessuto teorico che rivela come la riflessione leibniziana sia di prim'ordine anche dal punto di vista politico.

L'A. fa procedere la sua ricostruzione da una premessa fondamentale: logica e metafisica devono inverarsi nella realtà sociale e politica. C'è di più. Gli studi logici costituiscono, certo, l'orizzonte metodologico imprescindibile delle scienze, mentre la meditazione giuridico-politica fonda e regge il complesso della società umana, ma *entrambi* cercano di determinare il progresso dell'umanità. Questo significa che, attraverso la logica, Leibniz non toglie certezza al diritto, anzi, lo legittima e lo stabilizza come unica condizione per costruire una scienza perfetta. Quello che interessa a Leibniz è di arrivare a una *scienza della politica*, cioè ad una disciplina rigorosa, vera per tutti. Ma qualunque scienza, per essere tale, deve poggiare su solide basi, che il filosofo di Lipsia aveva già individuato nella formalizzazione del linguaggio e nella successiva composizione di un'esatta enciclopedia del sapere. In altre parole, qualunque argomento si voglia trattare con rigore scientifico ed effetto universale deve avere come strumento una lingua "matematizzata", ridotta, cioè, a puro calcolo di combinazioni. Leibniz, che aveva conseguito nel 1666 una laurea in giurisprudenza con una tesi dal titolo *De casibus perplexis in jure*, conosceva bene la *Lex* e i problemi connessi alla sua applicazione nei casi di dubbia interpretazione. Chiunque volesse applicare il diritto astratto alla realtà per semplice trasposizione, non solo sarebbe un idealista ma un idealista cieco – sostiene Leibniz –, uno che ha perso ogni contatto con la cruda verità dei fatti. Tutt'al più ci possono essere continui tentativi di adattamento, in una costante tensione dialettica di cui solo la combinatoria può farsi carico mediando regolarmente tra il *fatto*, cioè il problema da risolvere, e il *diritto* quale collezione di norme fra cui scegliere la migliore soluzione.

A partire dai primi anni Settanta Leibniz ritorna sul problema in una serie di appunti oggi raccolti sotto il titolo *Elementi di diritto naturale*. L'osservazione di base è tanto lucida quanto grave e ricorda da vicino il tema caro a Hobbes: per quanto l'uomo abbia raggiunto una tale potenza sulla natura da poterla dominare quasi senza sforzo, il vero nemico resta dentro di lui e gli effetti di ciò, dai problemi quotidiani della vita associata alle guerre più sanguinose, non sono altro che un riflesso di questa tara. Il nodo da sciogliere sta tutto nella contraddizione di fondo tra la *giustizia*, che ricerca il bene universale, e l'*indole umana*, costantemente tesa al perseguimento egoista del proprio interesse. L'intuizione di Leibniz è geniale. Si tratta infatti di ricomporre l'originaria separazione fra il *garantire* il bene per l'altro (compito della giustizia) e il *volere* il bene dell'altro (una disposizione dell'animo che si avvicina quasi al trasporto amoroso): *justitia*, quindi, come *amor erga omnes*. È un grande passo in avanti, seppure non ancora sufficiente, perché reso instabile dalla presenza – ineluttabile – dell'egoismo umano. Soltanto quando amare gli altri genererà amore verso se stessi il divario sarà colmato. Ma non è forse vero, come Leibniz aveva più e più volte sostenuto, che il singolo non ha ragione di essere né di esistere separato dall'altro? Non è forse vero che non si dà l'individuo senza la sua relazione con l'alterità? Non è, ancora, l'*armonia* il tessuto ontologico (e logico) che sottende e governa l'Universo? Nessun ente può considerarsi *ab-solutus* rispetto agli altri enti e a Dio (che coincide con le idee, ovvero le possibilità stesse, delle cose); pertanto qualunque mio atto d'amore verso l'altro ritorna inevita-

bilmente a mio vantaggio, sciogliendo la giustizia da ogni determinazione esterna e rendendola universalmente valida in quanto coincidente con il proprio bene. Leibniz sembra essere arrivato a una definizione lucida e perfetta come la superficie di uno specchio: il *diritto*, che vi si era posto davanti, vi ha in realtà visto riflessa l'immagine della *morale*. Ma, come in tutti gli specchi, la perfezione che si scorge ha l'effimera e sfuggente natura di un'apparenza. Nel nostro caso ciò si traduce non solo nell'osservare che la tesi di Leibniz, se non utopica, si riduce a poco più che un ideale regolativo, ma, ancora peggio, nel riconoscere che non si è tenuto in debito conto il libero arbitrio.

Le teorie di Leibniz ebbero un'eco immediata nella sfera politica, con riflessioni in merito allo Stato, al ruolo del Principe e alla guerra che risultano di una rilevanza e di un'attualità stupefacenti. Applicando i principi a cui si è accennato sopra, è abbastanza agevole comprendere il punto di vista leibniziano sullo Stato, considerato ontologicamente e giuridicamente superiore ai singoli cittadini; definito Persona Unitaria, lo Stato acquista piuttosto i caratteri di una Persona Morale in quanto le esigenze dei singoli vengono superate e comprese nella superiore prospettiva della nazione. Il garante di questa sorta di passaggio osmotico fra il diritto e la realtà – attraverso la politica – è il Principe, nella cui figura, al pari dello Stato, non è sbagliato scorgere qualcosa di divino. Egli incarna il principio cardine della riflessione leibniziana su giustizia e legge, in quanto è il primo ad agire all'insegna della bontà verso il popolo e a trarne appagamento personale; in altri termini, l'amministrazione della cosa pubblica funziona quando la fortuna del reggitore è fatta coincidere con quella dei suoi sudditi. Ecco perché Leibniz dedica tanto spazio e tante riflessioni all'*educazione* del principe: amministrare uno Stato resta per il Principe un compito estremamente arduo, non solo per le difficoltà che sorgono all'interno ma anche per la gestione dei rapporti con gli altri Stati. Qui lo sguardo di Leibniz lascia i cieli puri della metafisica e si fa inflessibile, concreto, quasi machiavellico. Non esita, per esempio, a giustificare il falsiloquio né tantomeno la guerra. Sì, proprio la guerra preventiva, in sé veicolo di morte e distruzione, ma talvolta unico strumento per prevenire le mire espansionistiche e destabilizzanti dei governi vicini. Leibniz non è un guerrafondaio e in altri luoghi, analizzando il progetto di una pace perpetua, aveva condannato il confronto bellico in quanto rovina del progresso scientifico. C'è più che una sfasatura in questo ragionamento leibniziano, cui Ciurlia accenna nelle conclusioni del libro: come combinare conflitto e armonia dell'universo, logica e ontologia?

Nonostante la natura rapsodica delle riflessioni di Leibniz, ciò che Ciurlia è riuscito a consegnare al lettore è la potenza assoluta del suo pensiero e la straordinaria capacità di uno sguardo in grado di estendersi a tutto tondo, ben oltre, quindi, i confini della nazione tedesca e della stessa Europa, fino a considerare gli scenari possibili di un'invasione dell'Egitto e gli straordinari sviluppi di un potenziale avvicinamento alla Cina. È quasi superfluo, quindi, sottolineare quanto le riflessioni leibniziane abbiano da dire alla nostra realtà contemporanea, il che basta da solo a giustificare la lettura di questo testo anche da parte di un pubblico di non specialisti.

Caterina Menichelli

G. De Simone, *L'amore fa vedere. Rivelazione e conoscenza nella filosofia della religione di Max Scheler*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, pp. 144.

L'ultimo lavoro della De Simone si segnala per ricchezza contenutistica e per chiarezza espositiva. Il tema, affrontato con rigore e attenzione storiografica, risulta di chiaro interesse non solo per gli studiosi di Max Scheler, ma anche per i cultori di filosofia della religione e di fenomenologia. Questa monografia, infatti, se da un lato si presenta come un approfondimento dello

sviluppo della teoria della conoscenza di Scheler dall'altro intreccia costantemente questa tematica con l'analisi puntuale della riflessione filosofica sulla religione operata dallo stesso. Proprio lo sviluppo di questa pista, che correla i temi gnoseologici e fenomenologici con quelli di filosofia della religione permette una disamina ricostruttiva non solo della fase "cattolica" dell'autore ma anche delle basi che porteranno l'autore de *La posizione dell'uomo nel cosmo* alle sue riflessioni antropologiche mature.

Come afferma Ferretti nella *Presentazione* del volume, l'autrice è «impegnata per un verso in una puntuale e lucida ricostruzione della filosofia della religione di Scheler, opportunamente incentrata sul tema chiave della natura della rivelazione religiosa e del sapere della fede, e per altro verso nell'individuare la portata teoretica ancora attuale» (p. 9). Tra l'altro proprio sulla questione della rivelazione si è incentrata parte del dibattito teologico del secolo scorso e sulla conseguente ricerca della possibilità di «un sapere della fede fondato sulla rivelazione del divino» (p. 14).

Nello svolgimento di questo lavoro l'autrice indica che nella scelta delle fonti testuali si è rivolta principalmente alla produzione della prima fase del pensiero scheleriano, significativamente improntata agli interessi per la religione, mentre viene tralasciata la produzione della fase a noi più recente perché segnata da un evidente abbandono di questi interessi.

Il testo si compone di quattro densi capitoli: il primo viene dedicato specificamente alla ricerca gnoseologica scheleriana; il secondo a religione e rivelazione; il terzo alla conoscenza religiosa ed infine l'ultimo, breve, volto ad una ricognizione della recezione teologica della filosofia della religione di Scheler. Proprio su quest'ultimo versante nel volume viene indicato non solo lo svolgimento del dibattito del tempo, ma anche le concrete sollecitazioni che alla teologia provverranno, soprattutto nel periodo tra le due guerre, dalle provocazioni scheleriane. Con le parole dell'autrice: «le tesi avanzate da Scheler, contestate e discusse, aprono nuove linee di ricerca, indicano criteri di metodo nell'analisi del fatto religioso che, se si attestano come prospettive ormai acquisite in ambito filosofico, non tardano ad essere accolte, sia pure a diverso livello, anche in ambito teologico» (p. 143). Il pensatore tedesco contribuisce in modo decisivo al clima novecentesco di reazione al concettismo e al razionalismo della teologia tomista attraverso la proposta di una teologia dell'esperienza dell'incontro con Dio e una riflessione delle condizioni di possibilità di questa: la dinamica rivelativa e il suo fondarsi nell'amore di Dio. Nella proposta asistemica di Scheler l'autrice vede una forte provocazione alla teologia contemporanea e soprattutto alle modalità di rapportarsi al sapere filosofico pur evidenziando il limite di un non pieno sviluppo di queste prospettive.

Tornando al capitolo iniziale del volume, la De Simone riesce acutamente a ricostruire le basi da cui la riflessione scheleriana sulla conoscenza prende le mosse sin dalla critica alla cultura borghese passando per il rifiuto del razionalismo, del formalismo kantiano e il conseguente approdo alla fenomenologia. Questo avvicinarsi alla fenomenologia sarà segnato dalla proposta di un nuovo metodo di indagine filosofica «sintesi del metodo trascendentale e di quello psicologico» (p. 25), prospettiva metodologica poi chiamata noologica. L'incontro con Husserl e la scoperta della fenomenologia come via per un accesso conoscitivo immediato all'essenza del reale, permetterà, come viene ben sottolineato, di costruire quell'approccio teoretico che vede nell'intreccio di etica e gnoseologia una attenzione costitutiva della filosofia. «La filosofia è dunque atto di partecipazione alle essenze ed è tale in quanto "atto di natura morale" che coinvolge il tutto dello spirito umano e che trova la sua unica radice nell'amore, l'amore per l'essere colto come valore assoluto» (p. 31). La concezione scheleriana dell'amore quale apertura all'alterità e al mondo, tutt'uno con il concepire la simpatia quale trascendimento di sé, rimuove l'illusione solipsistica coltivata dalla modernità filosofica ed apre l'uomo all'evento rivelativo sia in senso religioso che morale. «La conoscenza emozionale si configura come una forma di partecipazione all'essere più immediata e originaria rispetto alla conoscenza teoretica» (p. 48). Il soggetto, qualificato in senso personale e relazionale, è radicale apertura all'essere attraverso il pensiero e la via emotivo-sentimentale. Nel testo si afferma che in Scheler

all'io trascendentale di retaggio kantiano si sostituisce la persona nella sua globalità e la capacità di amare che essa è. «Il centro individuale della persona, nella sua insopprimibile unicità, è dunque costituito dall'amore, dal modo del suo amore, dal suo *ordo amoris*» (p. 54). Emerge già in queste affermazioni la tesi portante del volume: la persona nella sua concretezza e nella sua strutturale apertura, non la semplice coscienza in senso husserliano, è il luogo della rivelazione delle essenze e del divino. L'amore è l'autentica radice del conoscere, la costitutiva partecipazione personale all'essere viene mediata dall'amore. La natura rivelativa dell'essere manifesta il suo strutturale presentarsi quale movimento dell'amore, movimento del darsi a vedere; la conoscenza si dà come partecipazione a questo movimento o con-amare.

Il secondo capitolo è incentrato sul tema della rivelazione in connessione a quello della fondazione autonoma della religione. La De Simone, basandosi soprattutto sull'opera scheleriana intitolata *L'eterno nell'uomo*, ricostruisce il panorama culturale e la produzione filosofica accanto alla quale si sviluppano le tesi, fondamentali in questa fase speculativa di Scheler, di una «indipendenza e radicale alterità rispetto alla metafisica, alla morale e alla cultura» (p. 63). La religione è originaria e inderivabile rispetto ad ogni impianto metafisico, essa si presenta come via di salvezza, di redenzione e di senso. L'uomo è per essenza teomorfo, esso ha una naturale tendenza al compimento di sé nella ricerca dell'assoluto. Gli atti religiosi dicono questa tensione antropologica: la tendenza al trascendimento di sé e del dato verso l'alterità e l'eterno. Ma l'origine di questa attitudine non va ricercata nell'uomo stesso ma in Dio, proprio il divino è origine e fondamento dell'esperienza religiosa. Solo per un libero atto di amore rivelativo la persona è nella possibilità di percepire e amare l'onnipotente. La rivelazione è il movimento manifestativo di Dio che esce dalla chiusura autarchica per aprirsi alla realtà da esso creata e in esso consistente; questa dinamica è segnata dalla sproporzione del rapporto tra uomo e il divino, la sproporzione dell'amore e della libertà di Dio rispetto ai limiti dell'umano. Il rivelarsi di Dio abbraccia il mondo ma anzitutto la persona trasformandone l'esistenza e il modo di essere nel mondo. La fede non può che essere definita come la concreta accoglienza della rivelazione, la quale è definibile come la risposta alla ricerca dell'uomo e alla sua capacità di aprirsi al mistero. Aver fede è «lasciarsi afferrare dall'amore di Dio» (p. 98).

L'autrice, inoltre, si sofferma sui caratteri della conoscenza religiosa (nel terzo capitolo) sottolineando innanzitutto la portata cognitiva e recettiva degli atti religiosi; questi infatti «aprono ad un campo ontologico oggettivo specifico: la sfera del divino, altrimenti non accessibile» (p. 104). Il sapere della fede ha una sua logica diversa e distinta dalla logica del discorso dimostrativo ma non per questo è irrazionale, esso si fonda secondo Scheler su evidenze ontiche. Si possono scorgere concreti riferimenti e riprese dell'agostinismo medievale (tema dell'intuizione immediata dell'assoluto) e distanze rispetto all'approccio tomista. Metafisica e religione sono strutturalmente diverse anche se tra esse è sempre possibile cogliere o costruire reciproche relazioni; Scheler si spinge sino ad affermare che solo la loro collaborazione potrebbe rendere una rappresentazione (pur sempre inadeguata) dell'eterno (cfr. p. 135). Egli, pur non sviluppando una organica riflessione teologica, indica sempre quest'ultima come sapere riflesso e autocomprensione critica della fede: ma «la teologia può costruirsi come scienza, come sapere riflesso, solo sulla base della riconosciuta autonomia veritativo-fondativa dell'esperienza religiosa» (p. 131). Ma sul rapporto tra filosofia fenomenologica e teologia Scheler non indicherà un reale itinerario, si limiterà soltanto a dare alcuni accenni i quali per la loro intelligenza meritano ancora di essere sviluppati e studiati a fondo, cosa che l'autrice tenta convincentemente.

Avendo provato a ripercorrere il testo della De Simone infine ne vogliamo ancora una volta segnalare l'originalità del percorso e l'interessante modalità di rilettura dei testi scheleriani dedicati alla filosofia della religione, opere su cui l'autrice propone un significativo contributo ermeneutico.

Fabio Mazzocchio

B. Croce, *Taccuini di guerra, 1943-1945*, a cura di P. Craveri e C. Cassani, Adelphi, Milano 2004, pp. 505.

Questo poderoso volume propone la versione integrale di una copia dattiloscritta del diario del filosofo di Pescasseroli. Lo stesso Croce rivide una parte delle sue annotazioni, che fu pubblicata col titolo *Quando l'Italia era divisa in due. Estratto di un diario (luglio 1943-giugno 1944)* (Laterza, Bari 1948). Nel presente volume a questa sezione è aggiunta la parte successiva, tratta dal dattiloscritto, che arriva al 10 dicembre 1945, e quella finale, conducendo il lettore al 31 dicembre, sulla base dei *Taccuini di lavoro* «che, stesi fra il 27 maggio 1906 e il 28 settembre 1949, sono apparsi solo nel 1987 per le cure della Fondazione Biblioteca Benedetto Croce di Napoli» (pp. 438-439). Il volume, curato da Cinzia Cassani, è strutturato in tre parti (1943, 1944, 1945) e corredato da note e da un indice dei nomi; esso è arricchito da un'Appendice, recante documenti storici, e da una *Postfazione* di Piero Craveri.

Quale sia la genesi e la funzione dei *Taccuini di guerra* è lo stesso Croce a spiegarcelo: attraverso le sue annotazioni, egli vuole esercitare un controllo su se stesso per non lasciarsi «andare a perder tempo». Il volume ci offre così il ritratto di un intellettuale che, ormai non più giovane, è impegnato nello studio e nella delicata opera di tessitura politica in un momento cruciale per la storia d'Italia. La narrazione ha il suo *incipit* il 25 luglio 1943: Croce si trova a Sorrento, ove apprende «la notizia del ritiro del Mussolini e del nuovo governo affidato dal re al generale Badoglio» (p. 13). Nel diario vengono registrati anche gli altri fatti di rilievo accaduti in quell'anno: l'armistizio con gli anglo-americani, la «fuga del Re e del Badoglio» (p. 18), la liberazione di Mussolini da parte dei tedeschi, come pure la costituzione di un Fronte nazionale della liberazione; sono menzionati, inoltre, fatti violenti compiuti dai nazisti come l'incendio del Castello di San Paolo Belsito, dove erano custoditi importanti documenti storici, la strage di Caiazzo e, nella regione abruzzese, «eccidi, stupri, bruciamenti di case e d'interi paesi, rapine di tutto il trasportabile» (p. 61); è poi ricordata la battaglia di Monte Lungo, nella quale caddero cinquecento soldati italiani.

All'attenzione verso questi fatti dolorosi l'autore affianca la riflessione politica, in particolare «sull'abdicazione di Vittorio Emanuele III e la formazione di un governo di coalizione fra i partiti democratici»: atti, a giudizio del Nostro, irrinunciabili al fine di assicurare la continuità dello Stato, in opposizione ai progetti degli azionisti, dei socialisti e dei comunisti, volti alla rottura con il passato prefascista e alla «rivoluzione democratica, con una modifica radicale degli ordinamenti statali» (p. 440). Il Filosofo, pensando che l'Italia sia impreparata, teme che l'immediata instaurazione della Repubblica porti con sé il pericolo di una nuova dittatura, per cui critica duramente il programma del Partito d'Azione, ponendo una questione di metodo e distinguendo fra chi aspira alla discussione, alle elezioni, alle assemblee, al voto di maggioranza e chi, invece, mira ad una «rivoluzione economica per assidervi poi sopra la vera libertà» (p. 64).

Dalla seconda parte del volume, riguardante l'anno 1944, emergono alcuni nodi politici importanti, relativi alle istituzioni, alla composizione del governo, alla svolta di Salerno e al ruolo dei comunisti, alla delicata opera di epurazione, al futuro dell'Europa e, infine, agli imperialismi.

Numerose sono le visite a Croce di ufficiali inglesi e americani, commissari russi, giornalisti, politici, magistrati ed intellettuali che con lui dialogano, offrendogli spunti di riflessione sull'Italia.

Il Nostro, inoltre, continua i suoi lavori, come pure le sue letture di autori vicini e lontani nel tempo. Spinto dagli eventi, egli ci induce a riflessioni come quella relativa alla distruzione dell'Abbazia di Montecassino, che ha comportato la perdita non solo di «mere cose materiali», ma anche di «strumenti di vita spirituale». Interessanti sono anche i giudizi sulla natura dell'attività filosofica («l'unica forma genuina del pensiero, è il pensare storico»: p.176) e sull'«idealismo attuale» di Gentile, per il quale «il filosofo deve attingere la coscienza attualistica e in essa chiudersi e posare soddisfatto, e, quanto ai giudizi sulle cose particolari, pensare come tutti gli altri uomini» (p. 189). A tal proposito Croce esprime il suo disappunto, sottolineando le implica-

zioni di tali tesi distruttive del «discernimento del vero e del falso, del bene e del male». Utili alla comprensione storica sono anche le distinzioni poste dall'autore tra i partiti delle masse e i partiti delle idee, la rinnovata critica al Partito d'Azione (che non possiede «un'idea direttiva»), la distinzione tra socialismo e comunismo. Mentre giudica possibile un'intesa con i socialisti, egli sottopone a dura critica gli aderenti al partito comunista, in genere aridi e capaci «soltanto a eseguire una parte a loro affidata» (p. 215). Non lasciano indifferenti, inoltre, le riflessioni sui giovani, che vanno sostenuti e agevolati negli studi e nella crescita civile, disconoscendo nuovi partiti che abbiano contenuti astratti. Contro gli estremismi, è importante anche ricordare la scelta dell'autore di «seguire il corso delle cose» senza però chinare il capo: avvenuta la sconfitta, occorre saperla accettare, per poi riprendere «la lotta nelle nuove condizioni» (p. 183).

Il 1945 si apre con le critiche agli «intellettuali o semiintellettuali» che si iscrivono al comunismo sperando in «venture fortune» e perpetuando così il fascismo «sotto vesti mutate»; e le meditazioni del Nostro continuano in relazione alla rovina dell'Italia e del mondo, trovando sostegno nella sua «religione che è del pensiero e della coscienza morale». Egli ricorda anche il suo trasferimento da Sorrento a Napoli, dove molti «postulanti» gli rivolgono preghiere e dove continuano numerose visite di vari uomini politici e di letterati italiani e stranieri. Pur continuando i suoi studi ed attendendo all'amministrazione dei beni di famiglia, Croce sente il dovere di dedicarsi «alla cosa pubblica» e al bene dell'Italia. Appresa la notizia della morte di Mussolini e dei suoi gerarchi, la giudica un fatto naturale e così la commenta: «l'uomo era nullo, e la fine ha confermato questo giudizio. Bisognerebbe dimenticarlo, ma insieme sempre ricordare che moltissimi o i più, in Italia e fuori, lo hanno creduto una forza geniale e benefica, e lo hanno plaudito e sostenuto per lunghi anni» (p. 289). Analogamente, di fronte alla resa della Germania, egli non esulta: «questo che dovrebbe essere annuncio di pace, suona lugubramente, perché apre la via a un'età di oscuro travaglio verso un avvenire che minaccia servitù e barbarie» (p. 291).

Sul piano della politica italiana colpisce l'apprezzamento per Saragat e per Nenni, con il quale avviene un colloquio il 3 giugno 1945, in vista di una collaborazione politica: «l'affinità di liberalismo e socialismo – osserva Croce – era già segnata dalla loro comune origine nel pensiero moderno; e il contrasto fu poi cagionato dall'introdotta marxismo materialistico e dittatoriale» (p. 299), con il suo mito dell'uguaglianza e del paradiso in terra. Rientrano in tale contesto i pensieri di Croce sugli orrori compiuti in Jugoslavia e a Trieste ad opera dei partigiani di Tito, pur non dimenticando quelli commessi dalle «popolazioni italiane di alcuni luoghi dell'Istria contro i tedeschi capitati sotto le loro mani» (p. 340). L'apertura ai socialisti si affianca a quella verso i cattolici, sebbene nei loro confronti permangano forti diffidenze, poiché per i seguaci di Croce «la libertà è un assoluto e per la Chiesa è un relativo»; ma «la confluenza dei liberali con la Chiesa» fa intravedere «un'età di più lunga alleanza», al fine di combattere contro «lo stesso nemico, il materialistico e dittatorio e totalitario regime bolscevico che minaccia la civiltà occidentale e i suoi principi» (pp. 368-369).

Al secondo governo Badoglio seguono i due governi presieduti da Bonomi e poi il ministero Parri, di cui i liberali, appoggiati dai democristiani guidati da De Gasperi, provocano la crisi «per porre fine all'esperienza istituzionale dei CLN e restaurare completamente le funzioni politico-amministrative dello Stato» (p. 443). Alla riflessione di Croce sui Comitati di liberazione nazionale, che comunisti, socialisti ed azionisti vorrebbero trasformare in una «sorta di *sovieti*», segue quella sul destino del Luogotenente Umberto di Savoia: «quello di essere l'ultimo di una casa regnante che è la più antica di quelle superstiti in Europa e ha avuto le sue virtù e le sue glorie, e in ultimo aveva unificato un'Italia indipendente e liberale» (p. 379). Il 1945 si conclude con il saluto, da parte dell'anziano liberale, al nuovo anno, che sarebbe stato denso di avvenimenti per un'Italia che con fatica aveva ripreso il cammino verso la libertà e la democrazia.

Paola Chiatti

K. Jaspers, *La fede filosofica*, a cura di U. Galimberti, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, pp. 226.

Che l'espressione «fede filosofica» possa apparire come un ossimoro è cosa di cui Jaspers si dichiara avvertito: «dalla filosofia ci si attende un'evidenza apodittica conseguita con l'intelletto, qualcosa di esatto che non può non essere visto da tutti, qualcosa che possa determinare un sapere, non un atto di fede» (p. 83). Ma «ci inganniamo quando consideriamo il pensiero filosofico alla stregua di un sapere oggettivo, e quando vi ricadiamo come un gatto nelle sue zampe» (p. 77). Al fondo della diffidenza verso la pretesa di rinchiudere il rapporto con la verità nei limiti della conoscenza intellettuale opera la convinzione – di origine heideggeriana – che tanto l'approccio dell'ontologia filosofica quanto lo sguardo scientifico sul mondo finiscano per assottigliare la realtà degli enti, trascurando invece «ciò che abbracciando-circoscrive (*umgreift*) il soggetto e l'oggetto» (p. 68), l'*Umgreifende*, che è «tanto *l'essere in sé* che ci circoscrive, quanto *l'essere che noi siamo*» (p. 81). Gli enti del mondo, abbandonati a se stessi, privati del loro legame costitutivo con l'essere che li circoscrive e li comprende, sarebbero inevitabilmente preda del nulla. Ed è proprio perché la sorgente del reale appare come un dato trascendente, che gli strumenti propri della speculazione e sperimentati nella tradizione filosofica dell'Occidente si rivelano inadeguati.

Alla pretesa di attingere verità valide universalmente, propria della razionalità filosofica, Jaspers propone di sostituire dunque una fede filosofica che si lascia definire solo in termini negativi, che «non può diventare una conoscenza» e il cui contenuto «non diventa mai un dogma». Una forma di rapporto con la verità che «non può raggiungere la quiete fissandosi in un punto, ma deve assumere il rischio di un'apertura radicale» (p. 70). Non la rinuncia ad utilizzare la ragione propria dell'atteggiamento mistico (e rimproverata a Kierkegaard) ma piuttosto la convinzione dell'esistenza di una dimensione che, per definizione, continua ad essere altra rispetto alla possibilità di fissare la ragione stessa in conclusioni definitive. Una forma di relativismo, si potrebbe dire, praticata in nome della trascendenza e invocata come antidoto nei confronti di un «fanatismo per la verità che degenera in non verità». Scrive Jaspers: «nell'entusiasmo per la veracità rischiamo ogni pericolo in nome della verità. Ma è raro che questo slancio si presenti puro. Alla volontà di verità si lega un sentimento di superiorità e di potenza, a cui subito si aggiunge il desiderio di combattere, di distruggere, di tormentare. L'apparente verità diventa un mezzo al servizio dell'odio» (p. 198). Si capisce allora il senso dell'operazione culturale realizzata da Umberto Galimberti con la prima edizione italiana di *Der philosophische Glaube*, attualizzandone e contestualizzandone il significato, al punto da affermare che lo scritto di Jaspers, che risale al 1947, «si iscrive in quella strenua difesa della libertà (contro il totalitarismo) di cui Jaspers ha dato ampia testimonianza “come tedesco tra i tedeschi e come uomo tra gli uomini”» (p. 59).

Alcuni dei temi che per lungo tempo sono stati consegnati al dibattito tra “filosofi” conoscono oggi un momento di forte presenza nella discussione pubblica. Lo *shock* della globalizzazione, l'interrogazione sull'Europa, il confronto ravvicinato e spesso violento tra diverse culture e l'impegno diretto del nuovo Pontefice (un “collega”) nella battaglia culturale contro il *relativismo* hanno proposto all'attenzione generale in termini forti la questione dell'identità (o delle “radici”) dell'Occidente, e dell'Europa in particolare. Gli appelli ad una contestualizzazione dei valori coerente con la sua collocazione “occidentale” hanno chiamato in causa, in termini critici, il ruolo svolto dalla filosofia europea, attraverso la denuncia di una sua supposta deriva relativistica, post-nietzscheana, letta come il riflesso del complesso di colpa nei confronti di un secolo di pesanti responsabilità storiche dell'Occidente, che l'avrebbe indotta ad abbandonare il campo della testimonianza/difesa di una forma di vita peculiare dalla quale hanno tratto la loro origine principi di valore universale ritenuti come irrinunciabili in una prospettiva cosmopolitica.

In realtà, alla caduta del Muro di Berlino è immediatamente seguita una stagione ricca di

riflessioni filosofiche sui caratteri costitutivi dell'Europa, con protagonisti quali Derrida e Morin, Gadamer e Habermas, Cacciari e de Giovanni, per non parlare della rilettura di alcuni dei «classici» che in passato si sono misurati con il tema dell'identità del Continente, da Kant a Hegel, da Husserl a Croce. È innegabile, tuttavia, che a dare evidenza al tema dell'identità siano state soprattutto le sollecitazioni a riconoscere l'esistenza di specifiche «radici cristiane» nell'Europa politica, avanzate a partire dalla convinzione che, senza un'evidenza esplicita del suo fondamento religioso (anzi, specificamente cristiano), la nuova costruzione apparirebbe «senza un'anima», priva di ragioni in grado di motivarne il processo di integrazione. Così posta, la rivendicazione, proveniente dalla Chiesa cattolica ma appoggiata anche da settori del mondo laico, è persa però aprire una contraddizione evidente: se da un lato è vero che la costituzione cristiana dell'Europa moderna ha coinciso con l'affermazione del principio della laicità della politica, ed è dunque alla base del *pluriversum* tipico della cultura europea, è altrettanto vero che esplicitare, nel testo del Trattato costituzionale e al di là di esso, il riferimento alle «radici cristiane» significherebbe adottare una deliberata scelta *ad excludendum* nei confronti di altre componenti della cultura dell'Occidente sia nella ricostruzione del suo percorso genetico sia negli esiti del suo progressivo dialettizzarsi con altre culture. In questo senso, il richiamo alla dimensione religiosa scoprirebbe la volontà di costruire uno steccato – anche all'interno della società europea – se non di ricercare una forma di contrapposizione in palese contrasto con la tradizione universalistica della cultura europea e di attenuarne, se non di negarne, la costitutiva laicità grazie a cui si è resa possibile la formazione di uno spazio pubblico governato dal diritto.

Nella discussione in corso sono dunque evidenti, per alcuni, i rischi di un'affermazione pratica, politica, delle pretese di esclusività dei contenuti della fede religiosa (non della sua legittimità). Per questo, mentre alcuni, schierandosi in difesa della tradizione umanistica e del valore del dubbio, hanno espresso una netta opzione di tipo laicista (per tutti, Giorello, nel suo recente *Di nessuna chiesa*), richiamandosi per lo più al valore del sapere scientifico, Galimberti sceglie di richiamarsi alla lezione di Jaspers denunciando il rischio di una santa alleanza di *fides et ratio*, tentata di tradursi nell'espressione di una «volontà di potenza», in contrasto con l'autenticità della fede stessa nella Trascendenza: «esigere oltre alla fede nel contenuto anche la fede nella fede posta a fondamento di quel contenuto è totalitarismo».

L'*Introduzione* di Galimberti allo scritto di Jaspers è chiara e documentata, e contiene alcuni spunti critici che vanno oltre il significato «politico» dei suoi contenuti. Il punto di maggiore interesse è forse rappresentato dalla discussione del rapporto tra il Cristianesimo e la «fede filosofica» proposta da Jaspers, condotta alla luce di un confronto con la filosofia tomista, di cui il curatore del libro si mostra un fine conoscitore. Chiosando alcuni passi della *Quaestio de fide*, ed appoggiandosi a citazioni tratte dagli scritti di San Paolo, Galimberti lamenta che gli sviluppi del pensiero cristiano abbiano condotto a rinnegare la netta distinzione tra fede e gnosi presente alle origini, e a ridurre il carattere soprannaturale del contenuto della fede alla «*naturalis ratio*» che conduce «*in captivitatem omnem intellectum*». Su questa falsariga si sviluppa il confronto – in verità forse un po' sbrigativo – con alcuni dei teologi che, da punti di vista diversi, si sono misurati criticamente con la posizione di Jaspers: Cornelio Fabro, Rudolf Bultmann, Heinrich Fries, Johannes Lotz. Da quest'ultimo, in particolare, viene un'obiezione rispetto alla quale Galimberti non appare del tutto convincente: quella secondo cui Jaspers «è incapace di passare dall'immanenza alla Trascendenza perché ha perduto il concetto di analogia dell'essere» (p. 55). In effetti, l'oscurità heideggeriana con cui viene declinata la categoria dell'essere in Jaspers (l'*Umgreifende*) lascia del tutto impregiudicata la questione del rapporto tra l'origine (e il senso) del reale e le sue manifestazioni nel mondo, affrontata in epoca moderna dalle grandi religioni monoteiste proprio attraverso il ricorso al concetto di analogia, centrale peraltro nel pensiero di Tommaso. Grazie ad esso, la discussione del rapporto tra Dio e le sue creature ha potuto sottrarsi sia alla conclusione immanentistica e panteistica sia a quella di una totale estraneità e/o inspiegabilità di esso.

Rinunciare a coltivare le potenzialità di tipo «laico» dell'analogia, che consente di cogliere le tracce del Divino nel mondo ma tiene ferma la distinzione tra l'imperfezione e la storicità degli enti da un lato e la pienezza e immutabilità dell'essere di Dio dall'altro, rappresenta forse un errore che preclude la possibilità di insistere sul fatto che non solo una «fede filosofica» aconfessionale, ma anche una prospettiva interna al pensiero cristiano non può che condurre a un punto di vista nel quale «l'intelletto è inquieto (*nondum est quietatus*)» (p. 45) e sa le proprie certezze come provvisorie e le formulazioni in cui si esprimono come relative. Scrive efficacemente Galimberti: «in questo contesto frammentario, l'unico modo di essere nella verità è quello di non proibirsi lo sguardo successivo, tramite l'assolutizzazione della parte presente, ma di restare aperti alle rivelazioni ulteriori, fino al compimento finale delle apparizioni dell'essere che si succedono nel tempo» (p. 34). Nulla, però, dovrebbe impedire di sottoscrivere una simile proposizione anche al filosofo cristiano. Il quale sa bene che, anziché realizzare un'autentica fondazione del senso del mondo storico in cui viviamo, l'assolutizzazione di un punto di vista su di esso consuma una forma di radicale nichilismo.

Emilio Russo

P.F. Taboni, *La città tirannica. La prima educazione di Leo Strauss*, QuattroVenti, Urbino 2005, pp. 406.

Il volume è un'accurata indagine su Leo Strauss diretta a far emergere il vero volto di quest'autore, sottraendolo alle manipolazioni operate dagli «straussiani di Washington». Si tratta, in realtà, di un'operazione complessa perché sui grandi autori si accanisce spesso il destino della manipolazione. Nel caso specifico, però, non pensiamo che il volto di Strauss sia stato radicalmente deformato dai neoconservatori americani (Allan Bloom, Irving Bristol, Norman Podhoretz, etc.), perché in fondo egli rimane conservatore, anche se, come precisa Taboni, in senso «premoderno», rivolto a Maimonide, al-Farabi e Socrate più che alla tradizione politica occidentale moderna. Il merito del lavoro di Taboni sta nella dettagliata ricostruzione del *background* storico-culturale di Strauss, un autore che attinge dal passato medievale e antico la linfa per comprendere il tempo storico in cui vive e la sua stessa «città».

Una città sicuramente imperfetta, tirannica, strutturata nel tragico evento del 1933 in Germania, interpretata però secondo categorie non sempre adeguate. Così il totalitarismo come fenomeno politico moderno non è compreso da Strauss nella sua vera natura, ma solo «come un regime di propaganda e omologazione culturale di massa, dove «una asserzione costantemente ripetuta dal capo del governo, e mai contraddetta, è indubbiamente vera»». Ed è qui che risiede «il limite oggettivo del *Persecution*. Non avendo colto l'illiberalismo radicale del totalitarismo moderno, distratto dal totalitarismo immaginario della *polis* in cui Socrate può nondimeno filosofare sino ad età avanzata, Strauss si illudeva [...] che anche in un «paese totalitario», col suo «partito unico al potere», il libero pensiero potesse sempre trovare il modo di esprimersi e di farsi capire» (pp. 380-381).

Sembra proprio che Strauss non possieda le categorie adeguate per interpretare il totalitarismo moderno, in particolare il nazismo. Quando si afferma, come in *Spinoza's Critique of Religion* o in *Liberalismo antico e moderno*, che «Hitler non emerse dalla Prussia e neppure dal Reich di Bismarck», bensì dalla «democrazia liberale» weimariana, «figlia dell'Illuminismo» (p. 63), in realtà si dimostra di essere completamente fuori pista. L'Illuminismo sarebbe la vera radice culturale e storica del nazismo? Chi può affermare una cosa del genere, se non uno sprovveduto o ideologicamente annebbiato? Non possiamo credere che Strauss sia sprovveduto di stru-

menti concettuali raffinati, ma possiamo credere che abbia vincoli ideologici profondi. La radice di tale ideologia è, a nostro avviso, l'idea della *Destruktion* heideggeriana, che punta alla distruzione, appunto, dell'intera modernità, configurata come una malattia da eliminare dalla faccia della terra: per tornare all'antico, ad un antico come la *Repubblica* di Platone, che, ideologicamente e strumentalmente rivisitata, faccia da modello politico a quella mutazione politica profonda che poi è sfociata nell'universo concentrazionario. Avverte Taboni: «Nella *Religionskritik Spinozas* del 1930, [...] il primo lavoro di Strauss dopo la definitiva codificazione della *Destruktion* operata da Heidegger in *Sein und Zeit* (1927), l'impiego di questa procedura è certamente rintracciabile» (p. 69).

Strauss, insomma, si gira indietro con il metodo heideggeriano per guardare al presente e riconfigurarlo. Nel girarsi indietro, però, ed è questa l'eccedenza straussiana rispetto al metodo heideggeriano ben intercettata da Taboni, passa per l'Islam, che filtra ed elabora il mondo classico greco. Socrate così diventa non solo il Socrate di Platone o di Senofonte, bensì anche il Socrate di Farabi e di Maimonide, in un'ottica interculturale dalla quale emergono, se non altro, la fecondità e la non estraneità concettuale della riflessione araba sulle tematiche classiche occidentali. Un esempio è la rielaborazione del concetto greco di *polis*. La *polis* greca «è *agora*, luogo di incontro-scontro delle opinioni nutrite dai *politai*». Farabi usa il termine *madina* come corrispettivo di *polis*, ma esso ha uno spessore differenziale notevole: «La *madina* arabo-islamica [...] non conosce l'*agora*, poiché in essa il luogo di incontro, ma giammai di confronto-scontro, è la moschea». La *madina* riveste una valenza religiosa, che il concetto di *polis* greca o di *civitas* romana non ha. Qui, commenta Taboni, «risiede lo scarto tra il modello e la sua imitazione, tra la *Repubblica* di Platone e la *Città virtuosa* di Farabi» (pp. 261-262).

Tuttavia esiste un denominatore comune tra i concetti di *madina* e di *polis* (o di *civitas*) ed è il concetto di uomo *zoon politikon*, che tanto Farabi che Maimonide, avverte Taboni in una nota, mutuano non dalla *Politica*, ma dall'*Etica Nicomachea*. La *Politica*, infatti, era ignota al mondo ebraico e islamico medievale, anche se, come avverte Strauss in *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, il mondo islamico conosceva in traduzione araba la *Repubblica* e le *Leggi* di Platone «sin dal IX secolo» (p. 280, nota), opere che l'Occidente latino scopre nel XV secolo. Ed è così forte il concetto di uomo *zoon politikon* da indurre Farabi a qualificare coloro che si allontanano dalla vita associata come «"piante" (*nawabit*), ovvero piante malefiche, "erbacce" letali per la "città virtuosa", veri partigiani dell'anti-città, nella sua triplice configurazione di "città ignorante", "città perversa" e "città deviante"» (pp. 281-282). Un concetto, questo di *nawabit*, che riappare nel XII sec. nel *Regime del solitario* di Avempace, però con una valenza positiva, riferito a «"coloro che professano opinioni sane che non si trovano in quella città [imperfetta] e che anzi professano il contrario di quanto vi è creduto"», ovvero i filosofi, che si estraniavano «all'interno della città effettuale, vale a dire ordinariamente imperfetta», e fungono da «stimolo positivo» (p. 282) per le masse incolte e corrotte.

Un altro tema che attraversa l'intero volume e si salda con il tema della città, tirannica o virtuosa che sia, è quello della crittografia o autocensura, cui i filosofi ricorrono come meccanismo di autodifesa. Tuttavia Strauss «enfattizza, cammin facendo, come dato connaturato alla filosofia quello che nella stagione aperta dal *Persecution* veniva inteso come un atteggiamento contingente di difesa in risposta ad una situazione di violenza contingente. La sola differenza tra questi due atteggiamenti, è costituita dal fatto che nella città liberale al filosofo è sufficiente il ricorso a una blanda crittografia, compatibile con l'esercizio della moderazione, rispetto all'occultarsi sistematico cui è costretto nella città dispotica» (p. 386). La crittografia, dunque, più o meno blanda o radicale, è in funzione del liberalismo o illiberalismo della città di appartenenza del filosofo.

Anche qui Strauss mostra il suo volto integralmente conservatore, nel senso che non traccia una netta linea di demarcazione tra la città liberale e la città illiberale. Ambedue sono messe sullo stesso piano rispetto al problema della libera espressione, in quanto il filosofo comunque

ricorre alla crittografia e, dunque, non sarebbe libero di esprimersi sia nella città liberale che in quella illiberale. Da questo punto di vista l'antica Atene sarebbe stata "tirannica" rispetto a Socrate, che al contrario, come sappiamo, ebbe la possibilità di pronunciare vari discorsi di fronte ai giudici. A Socrate, cioè, anche se alla fine condannato, fu riconosciuta compiutamente la libertà di espressione. Nella Berlino del 1933 non pensiamo proprio che tale libertà fosse riconosciuta ai filosofi. C'è, dunque, una differenza radicale tra le due tipologie di città. Non vederla e non denunciarla significa fare uso di un occhio filtrato dall'ideologia che, assimilando la città liberale a quella illiberale, distrugge uno dei diritti umani fondamentali affermati nell'età moderna: il diritto di espressione.

In realtà, l'assimilazione della procedura decostruttivistica heideggeriana, che dopo Heidegger si è radicata e diffusa dappertutto in Europa e fuori, ha lo sbocco necessario nella distruzione dei diritti umani. Qui si aprirebbe un altro capitolo che qui non intendiamo percorrere, ma cui però occorre accennare per procedere ad una distinzione di fondo. Napoleone I, è vero, come tanti altri successivamente, ha sbandierato i diritti umani a giustificazione della sua strategia imperiale. In questo caso, però, come in tutti gli altri casi di espansione imperiale, la sostanza del diritto umano è stata svuotata perché è servita da strumento di occupazione e potere imperiale. Non possiamo mettere sullo stesso piano il diritto umano e la strategia imperiale, come non possiamo mettere sullo stesso piano la città liberale e quella illiberale. Occorre distinguere. Se non lo facciamo, l'ideologia prende il sopravvento e ci impedisce di vedere le cose per quelle che sono. Il lavoro di Taboni è, dunque, una finestra aperta sulla città antica e sulla città moderna: in ciò la sua attualità di fondo.

Domenico Di Iasio

Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen, a cura di M.T. Pansera, Mimesis, Milano 2005, pp. 203.

Arnold Gehlen è filosofo e sociologo del Novecento che, con acume e particolare senso critico, ha saputo tratteggiare il percorso compiuto dall'uomo verso la sua progressiva integrazione nella natura e nell'ambiente circostante, ponendo domande, introducendo interrogativi e riflessioni sull'odierna condizione esistenziale e sul senso del rapporto umano col mondo, riflessioni e osservazioni che conservano ancora oggi un significato di grande attualità. Gehlen resta, tuttavia, un filosofo poco conosciuto, almeno in Italia, in un certo senso "problematico", lontano dalle fascinazioni del XX secolo, capace di interessarsi dei più recenti sviluppi delle scienze umane e della biologia, pur essendo ancora legato alla tradizione dell'antropologia filosofica d'inizio '900 inaugurata da M. Scheler ed H. Plessner. Un "filosofo" nel senso più vero ed etimologico del termine, che seppe sostanziare la filosofia del suo autentico compito orientante e che per questo si è reso nel tempo antropologo, biologo, etologo, sociologo ed infine teorico delle istituzioni. Questa vocazione poliedrica di A. Gehlen, gli fu utile per affinare una capacità di orientamento in un mondo privato di fondamenti e valori universalmente condivisi, connotato spesso dal disagio per una tecnica che sembra assorbire le più autentiche categorie dell'umano e su questi temi così sorprendentemente attuali ed emergenti, ha il merito di soffermarsi il saggio a cura di Maria Teresa Pansera, *Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen*, che si aggiunge alla collana della casa editrice Mimesis: *Babel. Le parole della Filosofia*. Il saggio inoltre contribuisce ad approfondire la conoscenza di Arnold Gehlen e, a cento anni dalla sua nascita, si può di certo sostenere che l'antropologia filosofica è assurta ormai a disciplina autonoma, all'interno degli svariati percorsi che hanno caratterizzato la filosofia del Novecento.

L'attenzione per la globalità dell'esistenza umana, l'interazione con la biologia e con i più recenti risultati delle indagini scientifiche, hanno affidato all'antropologia filosofica il compito di recuperare una visione unitaria dell'uomo e del suo rapporto con il mondo. In questa prospettiva, osserva M. Teresa Pansera, si colloca la moderna antropologia filosofica, la quale si propone di gettare un ponte tra scienza e filosofia, incardinandolo sul problema dell'uomo al fine di costruirne un'immagine globale, sintetica, in una integrazione che situa l'antropologia filosofica al crocevia tra scienze della natura e scienze dell'uomo. È il tentativo di riallacciare i fili di un discorso, che aiuti l'essere umano a riconquistare la comprensione di se stesso, di quale sia «la sua natura e il suo posto nel mondo», attraverso una sinergia tra le diverse scienze umane, collegate tra loro in una «visione complessiva», che riveli la profonda difficoltà della filosofia a «raccontare» da sola «l'esperienza dell'umano». Eppure l'antropologia deve partire dalla realtà che il proprio oggetto d'indagine, ovvero l'essere umano, sia un «essere carente», cioè non dotato di organi e funzioni «specializzati» tali da adattarlo subito e adeguatamente a un determinato ambiente naturale. La sua possibilità di adattamento, osserva ancora M. Teresa Pansera, è invece legata al fatto che, unico tra gli esseri naturali, è in grado di creare un proprio ambiente socio-culturale, ovvero un «mondo artificiale» nel quale vivere e prosperare.

È una sorta di seconda natura, autonomamente sviluppata per mezzo dell'azione, a rappresentare per l'uomo il corrispettivo dell'ambiente naturale per l'animale. Dunque è da questa essenziale deficienza e manchevolezza che l'essere umano si apre al mondo, trasformandolo, per renderselo «familiar», ovvero «assoggettarlo» attraverso la realizzazione di un «mondo culturale», «cioè quella parte della natura da lui dominata e trasformata in un complesso di ausili per la vita». Ciò è possibile perché l'uomo riesce a controllare la propria «sfera pulsionale», dando così vita ad una «sfera culturale», costituita da produzioni ideali, quali le istituzioni, le norme etiche, la religione, il diritto, l'arte, ecc. Tutte queste realizzazioni, queste «prestazioni spirituali superiori» possono essere considerate come un'organizzazione teleologica della natura dell'uomo per «meglio» conservarlo nell'esistenza, come idee guida, che delincono parametri in un orizzonte valoriale e di convivenza comune.

Dell'intera riflessione gehliana, lo scritto *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, pubblicato per la prima volta nel 1940, è l'esito maggiore e l'espressione più completa. Da queste osservazioni si evince facilmente la critica nei confronti della tradizione filosofica metafisica, che ha percorso con motivazioni ed esiti diversi gran parte del pensiero filosofico del Novecento, sottolineando la necessità di soffermarsi in modo precipuo sul problema dell'esistenza umana e sulla possibilità di un'antropologia filosofica che consideri l'uomo come un «progetto particolare della natura».

Sottolinea inoltre Michele Farisco, coautore di questa pubblicazione, che l'esperienza che l'uomo ha di sé proviene dall'esterno, ovvero è legata alla riflessività della conoscenza reciproca ed essa si realizza e si sviluppa nella relazione con l'altro; dunque, nel pensiero di A. Gehlen, è necessaria la relazione per l'identificazione dell'individuo, pensato a partire dalla comunità. Ma la peculiarità ed il maggior merito di Gehlen, continua Farisco, consistono nell'aver fondato tale relazionalità all'interno di una complessa ed organica teoria dell'indigenza e precarietà del soggetto per la quale la compensazione sociale si trasforma e si impone come necessità: l'Uomo non semplicemente esiste e vive, ma (più problematicamente...) può solo co-esistere e con-vivere. Una connotazione evidente ed autentica della coesistenza umana è rappresentata dal linguaggio, le cui radici antropo-biologiche sono analizzate nel testo dal contributo di Mario Marino. Attraverso il linguaggio, l'uomo entra in rapporto col mondo, esso rappresenta un filtro mediatico tra la nostra azione ed il mondo esterno e dunque contraddistingue in modo superiore e «creativo» la nostra stessa esistenza. Questa si sviluppa a partire dalla categoria fondamentale dell'azione con la quale, costruendo e manipolando anche tecnicamente il mondo, l'uomo è posto in una condizione di «capacità di intervento superiore», di padroneggiamento dell'ambiente circostante che

Gehlen introduce con la nozione di «esonero», ovvero con la possibilità di ampliamento delle possibilità dell'esistenza grazie all'intervento tecnico e manipolatore, da cui però, l'uomo, a sua volta, si trova ad essere "maneggiato", ovvero assorbito.

Sicuramente per Gehlen, e qui risiede la sua riflessione più attuale e per i suoi tempi quasi profetica, le difficoltà e le incertezze che caratterizzano la nostra epoca sono attribuite all'accentuato processo tecnico di industrializzazione che ha raggiunto un livello mai riscontrato nel passato. Ne consegue una forte dicotomia tra il livello di civiltà e quello di dominio tecnologico dell'ambiente, che provoca un accentuato disagio e disorientamento, caratteristici della condizione ambigua dell'uomo contemporaneo. Il dominio del mondo attraverso la tecnica, osserva acutamente Federico Sollazzo, altro coautore del testo, si presenta, tuttavia, come imprescindibile, in quanto l'uomo è costretto a ricorrere all'artificialità della tecnica a causa della sua carenza ed insufficienza organica. Egli è così obbligato all'azione, intesa come trasformazione dell'ambiente naturale che lo circonda per adattarlo alle proprie esigenze. L'uomo è altresì in cerca di nuove coordinate valoriali, di un'etica orientante che sappia considerare la posizione dell'uomo nel mondo, nell'ambiente circostante, aperto all'alterità, fruendo di nuovi riferimenti etici, non più universali, ovvero universalmente condivisi e per questo prescrittivi o definitivi, ma situati nell'odierna e contingente situazione del vivere.

Tuttavia, realisticamente, nonostante i rischi e i pericoli che la moderna società tecnologica comporta, Gehlen resta fedele alla sua immagine dell'uomo, inteso come un essere che tende a conservarsi e per questo riesce a "dominare" l'ambiente, costruendo una civiltà basata sulla tecnica, creando ed elaborando una «sfera culturale» che si presenta come una «seconda natura» autonomamente sviluppata per mezzo dell'azione. Dove per l'animale, continua ancora M. Teresa Pansera, c'è l'ambiente, sorge per l'uomo il mondo culturale, «cioè quella parte della natura, da lui dominata e trasformata in un complesso di ausili per la vita». Egli appare così, come «un architetto che edifica la cultura con materiale da costruzione naturale». L'attualità di A. Gehlen non consiste però solo in un'acuta e concreta analisi della condizione umana nel mondo che oggi viviamo, ma nell'aver elaborato quegli strumenti, propri dell'umano, attraverso cui è possibile integrarsi ed interagire in una realtà in continuo progresso. La sua riflessione però ci rammenta anche i pericoli di questa condizione e ci indica altresì i compiti da svolgere per poter qualificare la nostra stessa esistenza al tempo della tecnica e dei media: curare la capacità di giudizio, di riflessione, di senso critico e della misura.

Nella terza parte del volume, si passa ad analizzare quali possano essere i contesti in cui trovano applicazione le teorie gehleniane. Ubaldo Fadini tratta la questione dell'arte e del suo rapporto con la natura che ha registrato notevoli mutamenti e trasformazioni in relazione ad una società tecnico-scientifico-industriale. Anche l'etica vive la difficoltà di mantenere il suo ruolo equilibratore e il suo compito di guida, poiché si sono persi i punti di riferimento precedenti e si è alla ricerca di nuovi indicatori validi ed inseriti nella natura concreta dell'esistenza stessa a cui l'etica deve saper guardare e le cui problematiche non possono essere eluse.

Di particolare interesse in questa pubblicazione è la lettura e l'analisi di A. Gehlen operata da Karl-Siegbert Rehberg, coautore del testo, che ci ricorda come le radici antropologiche e filosofiche di Gehlen sono rimaste sempre costanti fino agli ultimi scritti: il dilemma basilare dell'uomo, diviso tra l'essere in balia della propria natura "carente" e l'eccesso dei propri impulsi, come la paura che restino irrealizzabili le sue potenzialità che esprime nel mondo attraverso la riflessione e l'azione esercitate con l'educazione alla disciplina, la padronanza di sé e la formazione del carattere. Ogni «categoria-chiave» della sua teoria antropologica, non è altro che una metafora esistenziale di problematiche complesse che gravano sull'uomo. Al centro del suo progetto, con temi ispirati all'esistenzialismo e alla prassi rivoluzionaria del Sessantotto, si pone l'uomo e la problematicità in cui si trova immerso. Proprio per questo, il pensiero di A. Gehlen non diviene mai del tutto inattuale, poiché lo sviluppo del sé rappresenta il compito che l'uomo dovrà assumersi nel mondo.

Mi sembra sia significativo concludere questa breve segnalazione sul saggio dedicato ad A. Gehlen con una riflessione densa di profonda attualità, mutuando le considerazioni di A. de Tocqueville sulla condizione della modernità che tutti noi ci troviamo ad abitare: «vedo una folla sterminata di uomini simili ed eguali, che si girano senza tregua su se stessi per procurarsi piaceri piccoli e banali di cui si colmano l'animo. Ciascuno di loro, ripiegato su se stesso, è come estraneo al destino di tutti gli altri, i suoi figli e i suoi amici privati costituiscono per lui tutta la specie umana. Per quanto concerne i suoi concittadini, egli vive accanto a loro ma non li vede» (A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, Cappelli, Bologna 1957, p. 234). Quest'uomo, specializzato, intellettualizzato, tecnologizzato e chiuso nella sua "civiltà interiore" è al centro della riflessione gehleniana, alla quale non si può non riconoscere una disarmante quanto lucida attualità, su cui occorre sempre interrogarsi.

M. Camilla Briganti

Filosofi italiani contemporanei, a cura di G. Micheli e C. Scilironi, CLEUP, Padova 2004, pp. 313.

L'intento del volume – notano i curatori – è di «offrire un quadro che, per quanto selettivo e parziale, sia comunque rappresentativo della ricerca filosofica italiana contemporanea, con particolare riferimento agli sviluppi ed ai dibattiti degli ultimi tre decenni». Di qui la motivazione del titolo, poiché «si tratta di un lavoro non già riguardante "i" filosofi italiani, ma più semplicemente "filosofi italiani"» (p. 7). Il volume raccoglie sei saggi dedicati ad altrettanti pensatori della seconda metà del sec. XX (Luigi Pareyson, Emanuele Severino, Italo Mancini, Gianni Vattimo, Vincenzo Vitiello, Massimo Cacciari), ma il risultato non è quello di una semplice raccolta di «medaglioni»: «le prospettive che ne risultano, [...] pur divergendo tra loro anche radicalmente, appaiono tuttavia legate in vario modo da temi e riferimenti comuni, attraverso cui si illuminano a vicenda: il tema del nichilismo, il tema del sacro e del mistero, l'apertura all'istanza religiosa» (p. 8).

Il contributo su Pareyson, redatto da Carlo Scilironi, colloca al centro della trattazione l'opera *Verità e interpretazione* (1971), in cui sembrano saldarsi le differenti prospettive di questo pensatore. Si tratta di comprendere soprattutto come Pareyson strutturi la problematica polarità di "verità" ed "interpretazione", senza dialetticamente opporle né dialetticamente sintetizzarle. «La verità», come scrive lo stesso Pareyson, «si offre solo all'interno d'una sua formulazione, con cui di volta in volta s'identifica e in cui risiede sempre come *inesauribile*»; «dunque», «nell'interpretazione la verità e la sua formulazione sono identiche e differenti insieme o, meglio, nell'interpretazione compongono insieme identità e ulteriorità» (p. 35). Nell'adozione di tale prospettiva risiederebbe l'intimo "schellinghismo" del pensiero pareysoniano, quello per cui «il modo in cui la filosofia attinge la verità non è quello della "conoscenza", della visione completa di un oggetto, ma della "coscienza", intesa questa però in senso non hegeliano» (p. 36).

A Severino è dedicato il saggio di Massimo Donà. La parte teoreticamente più viva consiste nella lunga argomentazione su «Il senso del divenire» (pp. 70-80), ove si cerca di dare una risposta all'obiezione più frequentemente mossa al pensiero severiniano, e cioè di misconoscere il fenomeno del divenire e del mutare percettivo delle cose. Donà parte dall'assunto che per Severino «è evidente che l'entrare e l'uscire dal cerchio dell'apparire (ossia, il divenire) non possono coincidere con l'entrare e l'uscire dall'essere (al contrario di quanto riteneva invece Heidegger, per il quale, appunto, l'essere è lo stesso che l'apparire)» (p. 70). Si tratta di comprendere che il passaggio dall'antecedente al seguente (nel caso, ad es., di un cielo nuvoloso che si

rischiara) non significa che, semplicemente, «il cielo azzurro [...] era assente. Mai l'assenza potendo diventare presenza». Qualcosa come il rischiaramento accade «perché la precedente assenza del cielo azzurro è anch'essa eterna – come la sua presenza (come la sua cominciante presenza)»; «il passaggio dal prima al poi si dà dunque come passaggio dalla presenza dell'assenza eterna del cielo azzurro alla presenza della sua eterna presenza». Ma cosa succede al cielo grigio e nuvoloso quando nel cerchio della presenza entra il cielo azzurro? «L'assenza del cielo azzurro non è stata dimenticata. Anche se essa si costituisce, in relazione all'apparire dell'eterno apparire della sua presenza, come *un passato*. Essa cioè continua ad apparire; solo, *in modo diverso*» (p. 71). Si tratta, allora, non di nascita e di morte, ma di un gioco di differenze e richiami tra distinti gradi di compiutezza della medesima identità.

La sezione sul pensiero di Mancini, redatta da Andrea Aguti, s'incentra sul problematico rapporto tra filosofia e teologia. Un motivo ricorrente del pensiero manciniano viene infatti colto nella forma assunta da tale rapporto, la quale prende le mosse «da una particolare concezione dell'ermeneutica che ammette come originario l'ascolto della parola storica presuntivamente rivelata e come momento successivo la sua motivazione razionale». La peculiarità dell'articolazione manciniana sta nel fatto che «in questo modo lo schema tipico delle filosofie della religione di tipo neoscolastico viene invertito, giacché la riflessione sui motivi di credibilità del fatto religioso non anticipa l'accertamento del fatto medesimo, ma lo segue come “schema di possibilità”» (p. 116). Il compito che Mancini assegna alla filosofia della religione, quello di farsi «coscienza critica della teologia» (p. 121), viene perseguito negli scritti degli ultimi anni, sul filo di un ininterrotto confronto con il marxismo coevo, con la messa a tema della «mediazione tra la totale eteronomicità del *kerygma* e la sua necessaria incarnazione storica in determinate forme culturali». Il punto di avvio dell'ultima ricerca manciniana è individuato nell'affermazione – che Aguti trae da *Teologia, ideologia, utopia* (1974) – secondo la quale, per modulare non dualisticamente il rapporto Dio-mondo, diviene necessario inventare «un corretto rapporto della verità con l'ideologia» (p. 122).

Il contributo di Alberto Dalfreddo su Vattimo mira a una più esatta comprensione della nota formula “pensiero debole”. Quello di Vattimo è sì un “pensiero della debolezza”, ma nel senso di un genitivo oggettivo, per cui la “debolezza” indica proprio il fenomeno tematizzato dal pensiero, ossia il fatto che «ciò che rende possibile ogni nostra esperienza del mondo non è l'essere in quanto presenza piena e duratura, ma la sua caducità, la sua mortalità, il dileguare dell'essere come traccia» (p. 136). «L'essere è *hermeneia* in quanto è unità di appello e risposta, annuncio dell'essere come invio e insieme interpretazione storica del suo destino» (pp. 142-143). Questa prospettiva viene in qualche modo integrata con «l'esperimento nietzscheano» dell'identità, con lo «sforzo [...] di costruire un tipo d'uomo capace di vivere “storicamente” l'unità di esistenza e significato, di fare e sapere, capace cioè di vivere una storia in cui gli eventi portino con sé il loro significato»: fondazione della possibilità di una storia, pertanto (e qui Dalfreddo adotta accenti opportunamente hegeliani), «che non sia mossa come tale dallo scarto tra in sé e per sé» (p. 146). A questa sensibilità teoretica, in senso lato eminentemente “dialettica”, si sovrappone in Vattimo a partire dalla fine degli anni Settanta un progetto di ricerca assai più marcato in direzione anti-dialettica. Al *telos* della riconciliazione si sostituisce la convinzione che «la sola via possibile dell'ontologia passa non attraverso un superamento del nichilismo, ma attraverso una sua radicale assunzione» (p. 152), così come emerge in un saggio del 1981, significativamente intitolato *Apologia del nichilismo*.

Stefano Bellanda esamina la speculazione di Vitiello, la cui forza risiede anzitutto nella «capacità di *portare al limite* le argomentazioni degli autori su cui si sofferma». Un “portare al limite” che è, al contempo, prassi di scrittura di uno studio di carattere latamente storico ed esercizio teoretico; infatti «è proprio indicando i limiti che è possibile avvicinarsi al *Null-Punkt* in cui si colloca il luogo reale del pensiero» (p. 172). Soprattutto le letture heideggeriane di Vitiello si

propongono di pervenire ad «una reale consapevolezza dello speculativo», la quale, «lungi dall'assolvere il pensiero dalla riflessione su di sé, comporta piuttosto la necessità di rimanere incondizionatamente all'interno della speculazione per verificarne i limiti» (p. 181). Come dire: toccare l'impensato *del* pensiero, raggiungere la massima semplicità dell'*otium* speculativo attraverso la maggiore complessità del ragionamento. Il tema della possibilità e quello del rapporto tra pensiero e nichilismo s'intersecano nel concetto della contraddizione detta o dicibile: la possibilità, di cui parla Vitiello, è «l'impossibilità di dar ragione del dar ragione» (p. 186). Scrive Vitiello in *La voce riflessa* (1994): «la negatività di "Non" – del puro "Non", del "Non" non accompagnato da altro – indica qui solo l'impotenza del dire [...] ad esprimere l'Altro. E questa impotenza – propria del dire – è l'unico segno dell'Altro *nel* dire [...], in ogni suo dire il dire dice la sua impotenza». Ovvero la finitezza, così come possiamo leggere in *Non dividere il sì dal no* (1996): «la ragione [è] finita perché non conosce il limite di sé. Per questo non sapere la ragione si interroga. Anzitutto sul suo proprio interrogare».

Se Vitiello sollecita il pensiero ad abitare nello spazio dell'«inizio, nella domanda che il pensiero rivolge a se stesso, sulla propria iniziabilità» (p. 195), è su questo medesimo motivo teoretico che convergono i differenti fuochi speculativi di Cacciari, nella ricostruzione offerta da Francesco Pivato. L'esatta delimitazione del *Tatsacheraum*, il togliimento del presupposto del Senso come dicibile (esiti speculativi dei saggi cacciariani degli anni Settanta) dicono al contempo, in modo positivo, la non-fenomenizzazione, la non-cosificazione del «Principio di esistenza [del] mondo» (p. 228), cui solo secondo un riconoscimento del suo statuto di alterità viene pertanto attribuito adeguatamente un ruolo di fondazione. Ciò di cui Cacciari sembra essere alla ricerca è una nuova comprensione del Principio secondo una differente concezione della «causa possibilitante»: in *Dell'Inizio* (1990) la ricerca «si svolge tutta attorno alla chiarificazione di questo aspetto del principio: la necessità di scioglierlo dal rapporto causativo con il reale in quanto tale rapporto – ed ogni rapporto – è per i due termini assolutamente vincolante, necessitante» (p. 239). L'*opus maius* di Cacciari, partendo da questi presupposti teoretici, si propone per gran parte come un tentativo di reinterpretare «il nesso trinitario alla luce della idea dell'Inizio», rendendo possibile «intendere la creazione *ex nihilo* necessariamente coeterna alla dimensione del Padre, senza negare a priori la sua libertà» (p. 253), riconoscendone, insomma, l'intima simpatia per la de-creazione.

Chiude il volume un'*Appendice* di Enrico Cerasi sulla teologia di Bruno Forte, considerata come autentico «dialogo con l'uomo [...], teologia che accetta il rischio del pensiero» (p. 269), governata dall'urgenza di saper produrre una «interpretazione non religiosa del cristianesimo» (p. 272), e che in quanto tale rientra a pieno titolo nel dibattito filosofico dell'Italia contemporanea. Un dibattito che il volume nel suo complesso ricostruisce con nitidezza in alcuni dei suoi snodi più significativi.

Tommaso Tuppini

C. Esposito *et al.*, *Finito Infinito*, Edizioni di Pagina, Bari 2004, p. VII-94.

È sempre un lieto evento recensire una nuova proposta editoriale come quella presentata da Costantino Esposito e dai suoi colleghi. L'obiettivo degli autori è ricreare un percorso unitario per rileggere alcuni momenti salienti del pensiero filosofico della nostra tradizione e renderlo accessibile a un pubblico più ampio rispetto a quello abituale degli specialisti di filosofia (pp. V-VII). Il primo prodotto del progetto è questo *Finito Infinito*. Si tratta di un testo dal carattere prevalentemente teoretico che però si basa su fonti testuali sicure e su analisi critiche che, esaminan-

do il pensiero vivo dell'autore e la sua incidenza mostrano lo sviluppo unitario dell'argomento.

Finito Infinito affronta la storia del problema decostruendo e ricostruendo le relazioni esplicite e celate presenti nella nostra tradizione. Gli autori presi in considerazione sono pensatori del calibro di Heidegger, Hegel, Pascal, Leopardi, Russell, Wittgenstein, Pierce, Bruno, Cusano, Kant, Tommaso d'Aquino e Nietzsche.

Dopo una breve prefazione sul metodo adottato, l'ampia introduzione mette a fuoco il problema muovendo dall'interpretazione di Hegel data da Heidegger nel corso del semestre invernale 1951/52 e poi pubblicata con il titolo di *Was heißt Denken?* Heidegger analizza l'aforisma hegeliano, «Una calza rammendata è meglio di una calza lacerata: non così per l'autocoscienza», osservando come esso indichi l'apertura mai perfettamente richiudibile dell'essere che è. Lo strappo della calza non è altro che la domanda che tiene aperta la finitezza del pensiero, è la domanda dell'infinito. La dialettica finito-infinito diviene per Heidegger una struttura ontologica esistenziale propria dell'essere umano come tale.

Di fronte a questa lacerazione le risposte filosofiche sono molteplici. Una prima possibilità è rifarsi a quello che gli autori del testo chiamano lo «sguardo straniato» della lacerazione (p. 7). Rappresentano questa posizione Pascal e Leopardi, che propongono la dimensione ontologica e esistenziale di una «postura» di fronte alla lacerazione che porta al riconoscimento di un disagio nel rapporto fra finito-infinito. Per Pascal, la sproporzione tra l'uomo e l'infinito è un abisso che spezza ogni tentativo di indagine e di conoscenza e che lascia l'uomo razionale in una angoscia esistenziale di fronte alla domanda «che cosa è un uomo nell'infinito?» (p. 11). La risposta del Leopardi filosofo, affidata alle pagine dello *Zibaldone di pensieri*, è che l'infinito sia un'idea che si presenta necessariamente alla considerazione dell'uomo in quanto la sua anima tende infinitamente alla felicità (cfr. p. 12). Come ogni idea, l'idea dell'infinito è una costruzione della mente umana che ambisce a una felicità infinita ed eterna e contrasta con la sua finitudine e la limitatezza. L'uomo anela l'infinito che non potrà mai essere ed avere e per questo l'uomo sarà sempre oppresso dalla sua condizione ontologica.

La seconda alternativa è quella del «gran rammendo». Rammendare la calza significa richiudere la lacerazione della finitezza nei confronti dell'infinito. Di fronte a tale prospettiva le soluzioni sono due. La prima consiste nella pretesa del pensiero di costruire una struttura logica e razionale del reale che esaurisca ogni possibilità dell'essere; la seconda si basa sull'infinitizzazione delle proprie capacità intellettuali e sull'assolutizzazione del processo conoscitivo in termini di volontà e potenza (pp. 18-19). La prima soluzione, propugnata da Russell, Wittgenstein e Pierce, si basa sul tentativo di costruire all'interno del finito un proprio infinito alimentando così una speranza «irrazionale» di infinito. Russell vi ha provato per mezzo della logica ricorsiva infinita ritrovata nella famosa antinomia esposta a Frege nel giugno del 1902; Wittgenstein, invece, ha tentato di uscire dalla costruzione di significati all'interno dei giochi linguistici; il pragmatismo di Pierce, infine, si lascia riassumere nel grido dell'uomo che davanti all'infinito oscilla tra la presunzione di onnipotenza di Russell e l'ammissione di impotenza di Wittgenstein (cfr. p. 31). Un diverso rammendo della lacerazione è stato proposto da Bruno negli *Eroici furori* là dove dichiara di voler evadere il finito nell'infinito. L'uomo attraverso la sua conoscenza è capace di attingere cose divine e di trascendere la propria finitezza in virtù di un oggetto infinito.

Il *tertium datur* rispetto allo sguardo straniato e al gran rammendo è fornito da Cusano. Se nelle due soluzioni considerate sopra il rapporto tra finito e infinito pare dissolversi a favore dell'uno o a favore nell'altro, ecco che nella speculazione cusana l'irrisolvibile sproporzione che esiste fra finito e infinito diviene il metodo da percorrere sia sul piano epistemologico che esistenziale. Del resto, anche Kant, Cartesio e Levinás hanno tentato un approccio gnoseologico all'infinito nel tentativo di rispondere alla domanda «com'è che noi, esseri finiti, siamo «capaci» dell'infinito?» (pp. 41-57). Il volume si conclude con le posizioni di due pensatori opposti quali Tommaso d'Aquino e Nietzsche che hanno sottolineato come il finito sia capace dell'infinito.

Finito Infinito non è che il primo volume della collana *Lecture di Filosofia* ed è già stato seguito da tre notevoli libri sviluppati con la medesima metodologia che sono *Bellezza e realtà*, *Felicità e Desiderio*, *Errare è umano*. Si tratta di un testo didatticamente valido, fresco alla lettura, adatto a un pubblico meno esperto ma non per questo facile e superficiale, infatti espone con profondo impegno teoretico problemi centrali della filosofia.

Marco Sgarbi

D. Massaro, *Questioni di verità. Logica di base per capire e farsi capire*, Liguori, Napoli 2005, pp. VII-213.

Si può scrivere di un argomento apparentemente ostico come la logica in modo chiaro e appassionante anche per il lettore non specialista, senza nulla togliere alla scientificità del metodo e all'approfondimento delle questioni e per giunta illustrandone con lucidità l'attualità e le implicazioni etiche e politiche? Il libro di Domenico Massaro è la prova che si può. E il lettore è tanto più grato all'autore quanto più sono rare nell'editoria italiana opere come questa, di profonda e piacevole divulgazione ma anche di grande acutezza e significatività morale e civile.

Proseguendo un discorso già affrontato in altri scritti, Massaro si propone di esplorare una possibile "grammatica della mente" e una forma di linguaggio che renda accessibile ad un vasto pubblico la filosofia, intesa come acquisizione di un metodo per porsi correttamente domande e ricercare risposte sulla realtà, e per comunicare le une e le altre.

Non basta evitare l'incoerenza dei ragionamenti per porre correttamente il problema della verità: occorre aprirsi a metodi di indagine più flessibili, che affianchino alla tradizionale logica binaria (vero/falso) una logica del possibile, una logica, per così dire, "fuzzy", cioè sfumata, capace di cogliere e interpretare la complessità e la fluidità del reale e del linguaggio stesso, il cui significato è inseparabile dal contesto e richiede, nel processo interpretativo, una elaborazione.

Oggi le tecnologie informatiche e i mezzi di comunicazione multimediali rendono disponibili in tempo reale una massa enorme di informazioni, spesso decontestualizzate, e rischiano di sovrapporre il virtuale al reale. In assenza di criteri di analisi e di interpretazione, i loro fruitori ingenui diventano tutt'al più degli "idioti sapienti" o vittime ignare di persuasori occulti, mentre si illudono di sapere e di scegliere. La comunicazione malata di se stessa può, viceversa, diffondere nei più consapevoli la sfiducia nella possibilità di accedere ad una verità condivisibile, fonte non solo di certezza e identità individuale ma anche di un ordinato vivere collettivo, ispirato a comuni valori.

La logica "fuzzy" rende tuttavia possibile una terza via per chi non si voglia collocare né tra gli "integrati" né tra gli "apocalittici".

Attraverso un'agile e coinvolgente storia della logica, da quella aristotelica, su cui si basa tutto il pensiero occidentale, alla logica stoica, a quella medievale scolastica, a quella della filosofia razionalistica dei secoli successivi, fino al "fuzzy pensiero", nello scenario attuale delle tecnologie "intelligenti", l'autore mette in evidenza i limiti filosofici oltre che i rischi etici e politici dei vari fondamentalismi e, nello stesso tempo, dimostra come sia possibile ricondurre ad unità la realtà, dare un valore di verità e di significazione alla comunicazione, scegliendo di volta in volta l'approccio logico più adatto al contesto e valorizzando la categoria del possibile accanto a quelle tradizionali e inconciliabili del vero e del falso, in particolare nei giudizi di qualità e di relazione, nelle progettazioni e nelle decisioni strategiche, in cui la variabile del contesto introduce elementi di probabilità.

L'esercizio di una logica "polivalente" è dunque lo strumento duttile del pensiero per

capire ed essere capiti, per assumere individualmente e collettivamente le decisioni più appropriate ai contesti e più efficaci. È perciò anche fondamento della accettazione dell'altro da sé e della democrazia reale, è motivazione alla partecipazione. Infatti l'esercizio della logica, nel momento stesso in cui individua un metodo, elimina l'alibi della complessità del reale come giustificazione dell'inazione e impedisce la riproposizione acritica di categorie interpretative decontestualizzate e di "Verità" tanto più deboli quanto più pretendono di essere assolute.

Il libro si rivolge ad un pubblico di lettori il più vasto possibile, coerentemente con la visione che l'autore ha della filosofia come comunicazione e confronto. Senza dubbio un insegnante intelligente potrà trarne anche molte sollecitazioni per un lavoro didattico non appiattito su stantie rimasticazioni manualistiche di storia della filosofia ma per una ricerca, insieme agli studenti, di risposte a domande culturali, etiche, politiche profondamente contestualizzate nell'attuale scenario. La lettura diretta per amplissime parti, grazie alla chiarezza, all'agilità e sinteticità dell'esposizione, ne siamo certi, risulterà piacevolissima e intrigante anche per i giovani.

Maria Teresa Sarpi

V. Shiva, *Le guerre dell'acqua*, trad. it. di B. Amato, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 158.

«L'alternativa più efficace ai monopoli dell'acqua è la democrazia dell'acqua. L'attuale guerra scatenata dalle multinazionali può essere vinta solo grazie ai movimenti di massa per la democrazia dell'acqua. Il modello offerto dai movimenti ha mostrato come sia possibile creare abbondanza dalla scarsità» (p. 134). Con queste parole, tratte dall'ultimo saggio di Vandana Shiva edito in Italia da Feltrinelli, cerchiamo di definire la figura di questa pensatrice indiana contemporanea. La sua è un'opera che pone la scrittura innanzitutto come denuncia: una denuncia forte della preparazione scientifica di una studiosa di fisica e di economia particolarmente lucida nell'elaborare le proprie analisi e coraggiosa nel comunicarle a tutti. Si tratta di una ricercatrice agguerrita, insomma, che sa unire la passione per la scienza all'energia per lo smascheramento delle ingiustizie perpetrate a danno di chi è più debole, nonché di un premio Nobel alternativo per la Pace (1993) ed una luminare del pensiero dell'«ecologia sociale». Questa nuova disciplina riguarda lo studio delle questioni fondamentali per la vita dell'uomo sulla Terra – quali per esempio quelle dell'ecosistema e della biodiversità –, ma costitutivamente messe in relazione con l'impatto ambientale prodotto dall'urbanizzazione e dagli altri processi innescati dall'uomo stesso. In un certo senso possiamo trovare in Arne Naess, il filosofo norvegese tra l'altro fondatore, nel 1973, dell'«ecologia profonda» e teorizzatore dell'«ecosofia» (l'incontro di filosofia ed ecologia), il precursore di alcune tra le più significative tesi argomentate dalla Shiva (non a caso il sottotitolo del volume di Naess *Ecosofia* recita: *Ecologia, società e stili di vita*, trad. it., RED, Como 1994).

Nel caso della nostra autrice, comunque, abbiamo di fronte soprattutto una scienziata che non ha né timore né esitazione a schierarsi dalla parte degli oppressi e quindi, in tal senso, una filosofia radicale: ecco chi è Vandana Shiva.

Il discorso che la Shiva ci presenta intorno ai conflitti scatenati per ed in nome dell'acqua è una denuncia rivolta alle multinazionali, ma in generale ai potenti; a coloro i quali, cioè, pur potendo fare molto per il benessere del mondo, si affannano a mettere in forse proprio l'esistenza di questo mondo e su questo mondo. Per una questione di puro rendiconto personale, di un ritorno economico concentrato nelle solite, sporche mani di pochi o di pochissimi. I grandi nemici rispetto ai quali la Shiva sente di dover mettere in guardia il mondo sono sostanzialmente due: il primo è il processo di privatizzazione che, soprattutto per quanto attiene alle risorse idriche, sta sempre più mettendo in ginocchio quei Paesi che non hanno potere decisionale per contrastare le volontà di dominio di quelli

ricchi; per questo è da vedere anche l'altro saggio dedicato dalla Shiva ai pericoli dell'accentramento dei poteri, *Il mondo sotto brevetto* (trad. it., Feltrinelli, Milano 2002, in cui vengono analizzate, sempre da un punto di vista etico-politico, le derive della privatizzazione; ma non va dimenticato l'altro saggio estremamente lucido della filosofa indiana, *Biopirateria*, trad. it., Cuen, Napoli 1999).

L'altro nemico cui allude l'Autrice è quello del «sapere unico», vale a dire di quel mostruoso meccanismo pseudoculturale che ingloba identità e fagocita saperi, che annette allo stesso tempo culture e culture, che tende – ancora – a spazzar via le diversità in virtù di un presunto benessere della *reductio ad unum*.

Il pianeta è ormai al collasso, stritolato da una sola grande logica economica, la stessa che dice di portare civiltà dove c'è mera natura, la stessa che finisce per trasformare zone agricole biologicamente ricche in interminabili distese di prodotti imposti esclusivamente dai capricci del mercato; o che finisce per piantare in maniera intensiva l'eucalipto – albero che scopriamo terribile prosciugatore del prezioso oro blu – dove la natura stessa non lo “vorrebbe” e, di conseguenza, dove ogni altra coltura viene annientata. Ma una soluzione è possibile: è necessario ed anzi urgente scuotere le coscienze di quanti sono stati in un qualche modo abituati a pensare come «pensa» il sistema, che, ammettiamolo, è un sistema tremendamente intelligente, anche se niente affatto “sensibile”. Ma proprio questa totale assenza di sensibilità del sistema economico trionfante nel mondo ci svela che esso è paradossalmente un prodotto umano eminentemente disumano. È come se l'incubo della scarsità delle risorse si accompagnasse a braccetto con la cattiva coscienza di un uomo che rinnova giorno per giorno l'ingiustizia di una distribuzione lontanissima dall'essere equa e tanto meno dall'essere solidale. Un'importante funzione che svolge *Le guerre dell'acqua*, perciò, mi pare quella di portare conoscenze alle coscienze: un esempio illuminante ce lo offre il passo in cui l'Autrice dichiara fallimentare la soluzione dei problemi idrici mediante Ogm, un mito bell'e buono che cela dietro di sé i «costi occulti dell'industria biotecnologica: la negazione dei diritti fondamentali al cibo e all'acqua dei poveri» (p. 122). E non è un tema nuovo: infatti, quanto alle dinamiche per le quali i paesi ricchi, o cosiddetti “avanzati”, sfruttano quelli del Sud del mondo garantendosi così il mantenimento della propria condizione di ricchi e quindi potenti (torniamo alla dialettica servo-padrone di Hegel), la Shiva aveva colto interessanti chiavi di lettura con *Sopravvivere allo sviluppo* (trad. it., Isedi, Torino 1990, testo poi rivisto in *Terra madre*, Utet, Torino 2002) e nel più recente *Vacche sacre e mucche pazze* (trad. it., DeriveApprodi, Roma 2001).

L'unica strada percorribile, ci suggerisce la Shiva (che tra l'altro ha inaugurato nel 2003 a Firenze il Forum Alternativo Mondiale dell'Acqua), è quella della mobilitazione di «resistenza globale»; ma quest'ultima potrà riuscire nell'intento di salvaguardare il già precario stato di salute del nostro (unico) ambiente – aggiungiamo – solo nella misura in cui essa saprà maturare alla luce di una sorta di «rieducazione delle menti». In questa direzione, d'altra parte, si muoveva anche l'altro scritto di rottura della scienziata indiana, *Monocolture della mente* (trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1995) vero e proprio atto d'accusa nei confronti del nefasto pensiero unico, responsabile della soppressione di tanti saperi indigeni. La crisi idrica è emblematica della situazione di scarsità in cui versa, per colpa dell'uomo stesso, il pianeta Terra: come la *monocoltura* annette le mille espressioni della biodiversità – ecco la vera ricchezza del nostro mondo e di noi tutti – e come la *monocoltura*, ovvero il pensiero unico, colonizza le menti persino degli abitanti delle terre più lontane, così la privatizzazione dell'acqua ne determina la cattiva distribuzione. Le antiche tecniche di utilizzo delle acque, del resto, rimangono oggi del tutto inascoltate a favore delle nuove tecnologie che, peraltro, parallelamente all'indifferenza di troppi ed al calcolo di qualcuno hanno contribuito con il loro sfruttamento estremo ed indiscriminato a produrre l'odierna situazione di scarsità. Tutti siamo chiamati ad un uso responsabile di questo bene prioritario, tutti dobbiamo prendere coscienza che la sua preziosità va ben al di là di quella che può avere, per esempio, il petrolio.

A proposito di petrolio, poi, vorrei invitare a concentrare la nostra attenzione su di un fatto in particolare. Se, come ci ricorda l'attivista indiana, le guerre che si combattono in vista dell'otteni-

mento di un bene come il petrolio (basta anche una memoria assai corta) non devono e non possono farci dimenticare le guerre ingaggiate e dichiarate proprio per il possesso delle acque, è vero anche che gli uomini sono stati capaci di trasformare, al pari del petrolio, l'acqua da bene in vera e propria arma, e quindi in uno strumento di male. Senza naturalmente voler dare al termine 'male' una connotazione metafisica, ma attento a sottolineare di come invece si tratti di un male fatto di sangue e sofferenze altrui, ovvero di chi ha la sola "colpa" di essere "altro", mi permetto di segnalare l'intelligenza della stessa copertina dell'edizione italiana dell'ultimo libro della Shiva: vi si vede un nero profilo di uomo intento a mirare, chissà contro chi, un mitra caricato ad acqua...

Ma torniamo alle parole di questa studiosa, che con grande dedizione dirige nel suo Paese il Centro per la Scienza, la Tecnologia e la Politica delle risorse naturali: in difesa del diritto all'acqua pulita contro la libertà di inquinare, la Shiva chiarisce bene come quella dell'acqua, della biodiversità e della sopravvivenza dei cosiddetti saperi locali sia essenzialmente una questione di *diritti*. Ciò non deve far pensare a qualcosa di scontato: proprio il dare per scontati certi diritti credo sia tra le principali cause del loro essere quotidianamente calpestati. In materia di etica non dobbiamo mai abbassare la guardia, se non altro perché chi soffre spesso non ha neanche la voce di farcelo sapere, a noi che viviamo distanti in ogni senso e che magari gran parte della nostra informazione su tali problemi la affidiamo a quanto vorrà farci sapere un tubo catodico.

Solo approdando a una responsabilizzazione collettiva, per la quale si impegnino seriamente tutti gli Stati e soprattutto tutti i potenti, possiamo sperare in quella che chiamerei la grande rivoluzione copernicana dell'acqua: il capovolgimento dei termini «scarsità» e «abbondanza». Ciò da cui comunque non possiamo prescindere, e su questo insiste Vandana Shiva con la tenacia intellettuale che la contraddistingue, è la considerazione del fatto che il problema siccità non consiste in una calamità naturale, bensì in un triste risultato indotto dall'uomo, ed in particolare dall'uomo occidentale. Ognuno può così comprendere, traendo in maniera "adulta" le dovute conclusioni, cosa veramente vuol dire violenza strutturale. Ognuno può quindi guardare in faccia il perché ci troviamo dinanzi ad una oppressione ai danni di chi non può difendersi. Il dolore degli uomini e delle donne che soffrono del monopolio occidentale dei rubinetti ci obbliga a denunciare questo genere di violenza subdola, meno appariscente ma non certo per questo meno atroce.

Giuseppe Moscati

A.R. Nutarelli-W. Pilini, *La filosofia è una cosa pensierosa*, Diario di un'esperienza nella Scuola Primaria di Chiugiana, Morlacchi ed., Perugia 2005, pp. 260.

Un libro intenso. Semplice come la ricchezza del sentire. Viene dopo le giornate della Montesca (si tratta delle Giornate di studio "Filosofare con i bambini e i ragazzi" che hanno avuto luogo alla Villa Montesca di Città di Castello nei giorni 31 marzo-3 aprile 2005, per iniziativa dell'associazione *Amica Sofia*, che a sua volta fa capo alla sezione perugina della SFI; gli atti sono in preparazione). Ne è quasi il prolungamento. Walter Pilini ne aveva parlato nel suo intervento, quando presentò la sua «scuola del congiuntivo», quella attenta al modo verbale dei «possibili», siano ipotesi o speranze e attese. Nel libro poi si legge che dopo quel convegno Walter ritornò a scuola con tante domande in testa, tra cui quelle che sottopose ai ragazzi e che aprono di fatto il libro: che cos'è la filosofia e come immaginate sia un filosofo? Dalla risposta di una bambina è venuto il titolo del libro: *La filosofia è una cosa pensierosa*. Avrà affascinato molto Anna Rita e Walter quella risposta. Così come ha affascinato Livio Rossetti, che ne ha sostenuto la pubblicazione nel quadro di una continua ricerca di strade, che siano molteplici, perciò non tradite subito dalla voglia di "curriculare" una modalità filosofica della relazione insegnante. Perché di questo si tratta nel libro. Di una pedagogia

senza didattica, come quella indicata nel *Menone*. Non la si potrà dettare o suggerire né, appunto, curriculare secondo un ordine didattico, o come una disciplina in aggiunta a quelle esistenti, come bene rileva Walter Pilini. Sono le relazioni che contano. Sono le parole. E la parola filosofica è di per sé una parola di relazione, capace di sollecitare all'accesso dell'universo interiore in mezzo all'universo mondo. Ho trovato di estrema importanza l'esperienza di Anna Rita Nutarelli, quando racconta del «soggiorno–studio/convivenza di cinque giorni gestito da noi insegnanti della classe». Hanno poi discusso insieme con i ragazzi del tempo, del giorno e della notte.

Convieni da qui entrare subito in argomento a riguardo delle forme, dei modi ancora, in cui si fa filosofia *con* i bambini, e non *per* i bambini, trovando strade molteplici alla sua pratica. Una molteplicità, credo, che ha a che fare con la singolarità dell'esperienza filosofica. Ogni volta tanto universale quanto unica. Non la si può trasmettere, come Socrate ripeteva, allo stesso modo che per il travaso del vino da un bicchiere ad un altro per mezzo del filo di lana. La filosofia si trasmette per sollecitazioni e per contagi. La sua trasmissione è più vicina alla malattia che non alla prescrizione curriculare. Allora la questione che la riguarda non la chiama in causa come disciplina, ma come luogo e relazione, meglio, come “dar luogo” e “fare sapere”. Si capisce da qui la funzione del “salotto filosofico”. Ogni scuola dovrebbe esserne dotata. E ne ho viste per fortuna tante già avviate in questa direzione. Lo spazio del fare filosofia non può essere quello della classe così com'è. Ogni sapere ha i suoi luoghi d'espressione e di comunicazione. Reclama condizioni e relazioni. Altrettanto come quel filosofo che diceva come anche per la teoria ce ne sono di quelle che suscitano uno stato di benessere invece di altre che suscitano malessere. Il luogo allora è decisivo. Mette insieme. Fa compagnia. Non semplicemente “classe”.

C'è poi subito l'altro aspetto, del curriculare. Qui l'attenzione di Anna Rita Nutarelli è stata precisa. Non si tratta di rendere curriculare il fare filosofia con i ragazzi, ma di interagire sul curriculare, di riportare la riflessione su questioni, come quella di storia, per esempio, ma fuori della storia. Insomma, stabilire un rapporto per cui “pensare” non sia separato da “pensarsi”, fino a stabilire una continua relazione tra conoscere/conoscersi, domandare/domandarsi (cfr. p. 235). Sbaglieremmo ad intendere perciò che la filosofia sia utile a “pensare meglio” o ad “esercitare la logica del pensiero”. Non si tratta di un tale pragmatismo, per quanto animato dalle migliori intenzioni. Non si tratta di far diventare i ragazzi dei “geni” a pensare bene, ma a pensare ciò che è bene e che fa bene. La questione si sposta allora sui contenuti. Gli argomenti sono *l'infinito, dio, il tempo, la giustizia, la libertà, il nulla, le regole...* Una pedagogia dell'erranza, potremmo chiamarla, riferendo a questo modo, spero senza tradire, il richiamo di Walter Pilini a Célestin Freinet.

Fare filosofia con i ragazzi è stato «uno sbocco inevitabile», si legge più volte nel testo. Ed è questo il punto di rilevanza. Lo sbocco inevitabile. Quando si è di fronte all'inevitabile la filosofia trova il suo sbocco. E qui la funzione del maestro, la funzione insegnante, diventa difficile da inquadrare. La sua, certo, non deve essere una presenza invasiva. La difficoltà a trovare un nome per una posizione di relazione è evidente. Nel ruolo insegnante «mi sento nello stesso tempo regista, attore, facilitatore, co–protagonista», scrive Walter Pilini. Una difficoltà, dunque, che è nell'immediato e conseguente coinvolgimento diretto. La posizione richiesta non è quella di trasmissione quanto di sollecitazione, ma di una sollecitazione che è rivolta a se stesso nel momento in cui è rivolta ai ragazzi. Allora quell'immagine fotografica riportata nel libro, dove lo si vede attorniato dai ragazzi, è essa stessa metafora di un pensare circolare, che mette in circolo la stessa funzione dell'apprendere ed insegnare che diviene «processo dell'imparare ad imparare, all'interno della più generale relazione educativa che cresce, si articola e si sviluppa quotidianamente in classe» (p. 243).

L'indicazione è tale da rispondere ad una domanda che mi è venuta con insistenza nei giorni della Montesa. Mi chiedevo “*perché* fare filosofia con i bambini”, che cosa cerchiamo dai e con i bambini facendo filosofia. E poi *come* fare filosofia con bambini. Certo l'esperienza è singolare e resta unica, testimoniale, come sempre accade per la filosofia. Eppure bisognerà dare delle indicazioni di massima. Non certo dei *curricula* e nemmeno delle prescrizioni, ma sicuramente delle indica-

zioni. Il libro affronta le questioni. Indica delle risposte. Precisa i piani delle domande. Quello della relazione con l'insegnante e quello delle condizioni della scuola, sia di struttura, luoghi e strumenti, sia di organizzazione delle discipline e delle modalità prescritte ogni volta dal Ministero a riguardo. In fondo stiamo assistendo ad un progressivo indebolimento della *formazione* a favore della *formatizzazione*. Una formazione *ad hoc*, fatta per competenze senza compiti. Spezzettata. Irriflessiva. Una riduzione della scuola a "informa giovani", non attrezzata di computer, come pure si dichiara con enfasi di volerla dotare, ma modulata a programmi e format, cui i ragazzi sono chiamati ad adeguarsi. Fare filosofia nella scuola dell'obbligo risponde anche all'obbligo di difendere la scuola dalla formatizzazione. Ed è questo l'obbligo della filosofia. Perché allora non diventi una moda, bisognerà che ci sia da parte di chi ci si dedica quella competenza professionale, fatta di conoscenza della filosofia e della sua storia (cfr. p. 242). Non voglio però chiamarla "competenza", e gli autori saranno certo d'accordo con me, meglio chiamarla "conoscenza", e non una conoscenza compiuta e rigida, ma rigorosa.

C'è poi da discutere sulle "figure didattiche" di una disciplina che non ammette un curriculum didattico, ma non se ne può discutere qui. Su queste cose può valere il rimando ancora al *Menone* che non è solo il dialogo della maieutica, questo è certo. Ma non è qui il caso di discuterne. Mi piace invece rilevare come stile di filosofia rigoroso le parole di Anna Rita Nutarelli: «Non mi pongo il problema del grado più o meno filosofico della conversazione, che è connotata da toni metaforici, in un'atmosfera di scambio proficuo» (p. 211). Mi fa venire in mente un'espressione di Wittgenstein che qui potrei parafrasare scrivendo che la filosofia come tale interviene allo sparire della sua preoccupazione. Trovo che le parole di Anna Rita siano importanti. Ancora più importante trovo l'emergere nel libro di una differenza di genere che aggiunge all'esperienza la ricchezza che avrebbe potuto altrimenti mancargli. In fondo il libro si presenta anche come un'esperienza in tal senso. Ci sono due classi seguite per due anni consecutivi (adesso avranno in corso il terzo anno) discutendo sugli stessi argomenti, utilizzando lo stesso mito platonico; due classi, una guidata da un maestro e l'altra da una maestra. Senza questa ulteriore complessità di genere non potremmo cogliere la singolarità dell'esperienza nella sua storia presente, nel suo rappresentare un documento decisivo per continuare la pratica filosofica nella scuola dell'obbligo.

Del libro mi resta nella mente tutto quello di cui non ho scritto fin qui. Il coro di voci dei ragazzi. La parte indimenticabile e più preziosa, me lo permetteranno gli autori. Ma come dirlo? Se ne può parlare, ma non si può spiegare. Ecco, di fronte a queste pagine ci si trova a ripetere che non è possibile descrivere quello che solo si può vivere. E tuttavia è scritto. Lo leggo. Invito a leggerlo. Per la gioia che se ne ricava. Per l'esperienza di relazione che ne risulta. Se solo cedessi alla tentazione di discuterne mirerei ai nomi dei ragazzi, non alle pagine. Mi perdereì però in quella stanza del "salotto filosofico" finendo col fare solo rumore e distraendo la loro attenzione e il mio ascolto di cui non intendo io stesso privarmi.

Giuseppe Ferraro