



Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 191 - maggio/agosto 2007

INDICE

Editoriale	p. 3
Relazione morale	p. 5
Relazione finanziaria	p. 9
Relazione del Collegio dei Sindaci revisori	p. 11
Elezioni del Consiglio direttivo	p. 12
 <i>Filosofi italiani allo specchio</i>	
Carmela Baffioni	p. 14
Franco Bosio	p. 18
Andrea Poma	p. 22
 Studi e interventi	
S. Sassaroli, <i>La cosmologia contemporanea tra fisica e matematica</i>	p. 26
 Didattica della filosofia	
A. Manchi, <i>Emone senza maschera: pathos e mediazione nell'Antigone</i>	p. 44
G. Piaia, <i>Quale futuro per la storia generale della filosofia nel nuovo ordinamento universitario?</i>	p. 63
 Dai verbali	p. 68
 Convegni e informazioni	p. 79
 Le Sezioni	p. 87
 Recensioni	p. 93

S.F.I.
Società Filosofica Italiana

Sede Sociale: c/o ILIESI/CNR
“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, Francesco Verde
Sede, Amministrazione, Redazione: c/o ILIESI/CNR
“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 Francesca Brezzi
Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 395 dell'8 settembre 1984
ISSN 1129-5643

Quota associativa: € 25,00
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 - Tel. 0643587879 - Fax 064386292

Editoriale

Il lavoro che ci attende nei prossimi anni è impegnativo. Il ruolo che la nostra Società può svolgere nel mondo della scuola e dell'università può essere rilevante. Esso deve però essere garantito da una organizzazione che, pur nel rispetto della pluralità delle opzioni, assicuri un adeguato livello culturale ad ogni nostra iniziativa, nazionale o locale.

In questa prospettiva è mia intenzione adoperarmi in misura preminente per un energico sviluppo dei rapporti tra i due livelli dell'insegnamento filosofico: quello della scuola secondaria superiore e quello universitario. Sono dell'avviso che si tratti di una esigenza primaria, addirittura vitale. La collaborazione tra scuola secondaria superiore e università ha avuto momenti di intensità variabile nella storia della SFI degli ultimi decenni, per ragioni che credo ci siano ben note e di cui portiamo in molti casi responsabilità. Sedotti o distolti dalle mode e dalle urgenze, non sempre preparati a fronteggiare sbandamenti che abbiamo talvolta anche assecondato, abbiamo finito col non fare fruttare un patrimonio che per molti aspetti rappresenta un unicum: quello della forte presenza della filosofia nell'insegnamento secondario italiano. Dobbiamo renderci conto che vi è il rischio che quel patrimonio non solo non sia adeguatamente sfruttato, ma finisca con l'essere dilapidato. Proprio in quanto l'insegnamento filosofico nella scuola secondaria assolve ad una primaria funzione culturale, l'interazione tra chi si trova a impartirlo nelle ultime classi dei licei e chi lavora in ambito universitario è di fondamentale importanza: sia dal punto di vista del lavoro quotidiano sia nella prospettiva di un lavoro di approfondimento e confronto che deve nello stesso tempo essere di stimolo alla definizione dei percorsi di studio dei futuri professori dei licei.

È quindi necessario ridimensionare fortemente, se non lasciare del tutto da parte le defatiganti logomachie metodologiche e fare invece spazio nella misura più ampia possibile alle ampie e serie letture filosofiche: letture dei grandi autori della tradizione e dei filosofi dei nostri giorni. Ciò non significa assumere atteggiamenti di rifiuto pregiudiziale nei confronti di tutto quel che può in varia misura essere di utilità perché l'opinione pubblica sia aiutata a farsi l'idea che la filosofia può anche non essere polverosa, pedante, saccen-te. Ben vengano incontri, dibattiti, occasioni mondane che possano essere utili a promuovere la causa della filosofia facendo ricorso anche a meccanismi pubblicitari. Rimane però che il nostro mestiere richiede competenze che non si improvvisano, di cui dobbiamo essere orgogliosi perché sono frutto di studio e di riflessione. È nostro compito fare di tutto perché esse non solo non vadano disperse, ma si facciano più agguerrite e aggiornate.

La più gran parte delle iniziative che verranno direttamente promosse dalla nostra Società in sede nazionale e in sede locale dovrà muoversi in tale direzione, anche se ovviamente le occasioni potranno essere di diverso tipo: accanto a cicli di lettura e commento di

grandi testi della tradizione cui dovrebbero collaborare docenti della scuola secondaria e dell'università, sono da prevedere convegni dedicati a temi di attualità e intesi a sottolineare l'impatto culturale generale della riflessione filosofica ed anche seminari di carattere più specialistico, in cui affrontare e discutere tematiche e interpretazioni in varia misura innovative. Sotto questo riguardo, il Consiglio Direttivo si è già trovato pienamente concorde sulla necessità di proseguire sulla linea delle iniziative che vedano il confronto con colleghi stranieri già avviata con il convegno organizzato dalla sezione di Francavilla nello scorso anno. Sarà inoltre indispensabile mettere a frutto i rapporti già esistenti con le società filosofiche di altri paesi, in vista in primo luogo del Congresso Mondiale di Filosofia di Seul 2008. Una attenzione tutta particolare dovrà essere inoltre rivolta al rapporto tra la filosofia e le scienze, con lo sviluppo tra l'altro di occasioni di confronto tra studiosi di filosofia che, impegnati soprattutto sul piano del lavoro storiografico, ci facciano tornare a riflettere sulla centrale importanza dell'intreccio tra la storia del pensiero filosofico e quella del pensiero scientifico.

So bene che si tratta di un programma complesso e di una certa portata, che non può non abbracciare l'arco di più anni e richiedere l'investimento di non poche risorse. Ma credo con convinzione – e in tale prospettiva è indispensabile che i rapporti tra Consiglio Direttivo, Presidenza e Sezioni siano intensi e continui – che la nostra Società debba porvi mano con decisione, per continuare ad assolvere al compito per cui venne fondata cento anni or sono.

Stefano Poggi

RELAZIONE MORALE DEL CONSIGLIO DIRETTIVO ALL'ASSEMBLEA DEI SOCI IN OCCASIONE DEL XXXVI CONGRESSO NAZIONALE (VERONA, 28 APRILE 2007)

Cari Soci,

la presente relazione si riferisce al periodo trascorso dall'ultima Assemblea, tenutasi venerdì 5 aprile 2006 alle ore 19 presso l'Auditorium "Petruzzi" di Pescara, sino ad oggi.

Proseguendo il lavoro iniziato lo scorso anno, il Consiglio Direttivo, la Presidenza e la Segreteria Nazionale hanno posto in essere le seguenti iniziative.

1. Riunioni del Consiglio Direttivo.

Il Consiglio Direttivo si è riunito a Roma, nella sede della Società, per complessive quattro tornate (14 luglio 2006; 1 dicembre 2006; 25 febbraio 2007 con i Presidenti di Sezione; 27 aprile 2007). Sono stati discussi i problemi più importanti relativi all'organizzazione della Società, alla riforma dello statuto, alle celebrazioni del Centenario SFI, alle iniziative da intraprendere. I relativi processi verbali sono pubblicati sul Bollettino SFI.

2. Assemblea dei Presidenti di Sezione.

In linea con l'impegno preso nel Seminario dei Presidenti tenutosi a Bari il 13 novembre 2004, gli stessi (o loro delegati) hanno partecipato a pieno titolo alle riunioni del Consiglio Direttivo tenutesi a Pescara (5/4/06) ed a Roma (25/2/07), nelle quali, tra l'altro, è stata ampiamente discussa ed approvata la bozza di modifica di Statuto da sottoporre alla presente Assemblea.

3. Convegno annuale e Congresso straordinario.

Si è svolto a Pescara (4-6 maggio 2006) il Convegno nazionale annuale su "L'attualità della filosofia. Dove va la filosofia in Europa?", organizzato in maniera esemplare dalla Sezione di Francavilla al Mare, al cui Presidente va un caloroso ringraziamento.

Si è poi tenuto a Roma (19-20 ottobre 2006) il Congresso Straordinario del Centenario "La filosofia italiana oggi", la cui seduta inaugurale, tenutasi in Campidoglio, ha visto la presenza di numerosi esponenti del mondo della cultura e della politica ed è stata onorata dal messaggio personale del Capo dello Stato. Grande successo ha anche ottenuto la tornata, svoltasi il giorno successivo nell'Aula Magna della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma Tre. Un ringraziamento particolare va al Preside della Facoltà, prof. Michele Abrusci.

4. Collaborazione con altre Società, Enti e Ministeri.

a. La SFI, in collaborazione con la Commissione Nazionale Italiana per l'UNESCO, ha or-

ganizzato a livello nazionale e locale la Giornata Mondiale della Filosofia e la Giornata Mondiale del Libro e del Diritto d'Autore.

b. Altro impegno di grande rilievo è stato il rinnovo dell'adesione e della partecipazione alle manifestazioni organizzate dall'Istituto Banfi di Reggio Emilia relative ai dottorati di ricerca in Filosofia. Il successo di tale collaborazione, dovuto in particolare al fattivo impegno del Prof. Stefano Poggi, ci induce a continuare e a rafforzare i collegamenti con il Banfi per future e coordinate attività.

c. Anche quest'anno la SFI ha partecipato alle Olimpiadi Mondiali di Filosofia coordinando la selezione di studenti dei Licei italiani a livello regionale; ha poi organizzato la prova per individuare i due studenti che hanno partecipato alla fase finale mondiale, tenutasi a Cosenza a maggio 2006, grazie all'impegno della Sezione calabrese e dei proff. Franco Crispini ed Antonio Cosentino.

d. Un altro impegno onorato è stato quello relativo al Forum della Filosofia, organizzato dal Liceo classico "Evangelista Torricelli" di Faenza sul tema "La democrazia", che ha visto la partecipazione attiva di gruppi di studenti in un'entusiasmante competizione dialettica, sotto l'attenta regia della prof.ssa Anna Sgherri, alla quale, insieme con il preside prof. Luigi Neri e con il prof. Francesco Paris, va il ringraziamento della SFI.

e. Si è portato al Ministero della Pubblica Istruzione, su richiesta del ministro Fioroni e del capo dipartimento dott. Giuseppe Cosentino, un primo parere sulla bozza di revisione delle Indicazioni Nazionali relative alla scuola dell'infanzia e del primo ciclo di istruzione.

f. Su richiesta del rappresentante dell'Area 11 del CUN, prof. Luigi Ruggiu, il Presidente parteciperà il prossimo 3 maggio a Palermo ad una riunione convocata dal Ministero dell'Università e della Ricerca per discutere la bozza relativa alle nuove procedure concorsuali per i ricercatori universitari.

5. Pubblicazioni.

Anche nel 2006 si è svolta regolarmente, secondo le consolidate scadenze, la pubblicazione del Bollettino della Società Filosofica Italiana (FASCICOLI 187 188 189) e della rivista tematica Comunicazione Filosofica (numeri 16 e 17).

6. Sito Web.

Anche nel 2006 il sito web ha garantito a tutti i Soci, le Sezioni, enti e istituzioni nazionali e locali, la possibilità di essere aggiornati sulle attività ed iniziative della Società garantendo sia uno stretto legame tra sede centrale e Sezioni locali, sia un quotidiano aggiornamento delle notizie.

7. Progetti di ricerca.

Sono stati presentati al MUR i seguenti progetti di ricerca, approvati dal Consiglio Direttivo:

- a. Progetto sulla diffusione della cultura scientifica, ai sensi della legge 6/2000.
- b. Progetto di ricerca su "Cento anni di filosofia italiana" sui fondi FIRB.

8. Richiesta finanziamenti

In ottemperanza ai deliberati del Consiglio Direttivo la Presidenza e la Segreteria Nazionale si sono attivate per la presentazione di progetti di ricerca educativa e per la richiesta di finanziamenti per il funzionamento ordinario della SFI. A questo proposito sono state presentate le seguenti domande:

- a. Richiesta di finanziamento ordinario al MUR secondo le indicazioni del Decreto Ministeriale con scadenza 31 dicembre 2006.
- b. Richiesta di finanziamento ordinario, secondo la procedura degli anni passati, ai sensi della Legge del 17 ottobre 1996, n. 534 al Ministero dei Beni Culturali e Ambientali, e di inserimento nella tabella degli Enti culturali.

9. Cinque per mille

Anche quest'anno la SFI è stata inserita, a domanda, nell'elenco, elaborato dal MUR, degli Enti di ricerca che possono usufruire dei contributi derivanti dal 5 per mille delle dichiarazioni IRPEF dei contribuenti.

10. Attività delle Sezioni.

- a. Con grande soddisfazione si annuncia la costituzione della Sezione "Santino Caramella" di Palermo e della Sezione di Torino-Vercelli, portando così a 35 il numero complessivo delle sedi locali. E' stata altresì comunicata l'intenzione di rivitalizzare la Sezione de L'Aquila.
- b. Si deve registrare che anche le attività svolte dalle Sezioni locali sono aumentate sia per numero che per qualità. Oltre che la partecipazione alla Giornata Mondiale della Filosofia, patrocinata dall'UNESCO, molte sezioni hanno organizzato convegni, seminari, cicli di conferenze, corsi di aggiornamento per docenti, caffè filosofici e manifestazioni varie. Si segnalano in particolare le attività delle Sezioni di Ancona, Bari, Foggia, Lucana, Messina, Napoletana, Perugia, Romana, Veneziana, Viterbo.

Non appena la Segreteria Nazionale sarà in possesso dell'elenco completo sarà data ampia diffusione sia nel Notiziario del Bollettino sia nel sito web.

Anzi, a tal proposito si sollecitano tutte le Sezioni ad inviare tempestivamente le notizie e i resoconti annuali alla Segreteria Nazionale.

11. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

E' consuetudine che, al termine del mandato triennale, il Consiglio Direttivo ed il Presidente presentino un bilancio sintetico delle attività da essi poste in essere.

L'impegno profuso nel triennio ha avuto come scopo quello di rafforzare la SFI sia a livello istituzionale sia a livello operativo ed in questa azione è stata d'importanza fondamentale l'at-

tività svolta dal Segretario-Tesoriere, prof.ssa Carla Guetti, alla quale va il ringraziamento di tutta la SFI.

Il primo aspetto ha portato a:

- nascita di due nuove sezioni;
- proposta di modifica di statuto, ampiamente dibattuta in tutte le sedi e che viene portata all'approvazione dell'Assemblea;
- regolarizzazione, mai prima compiuta, delle procedure amministrative legate al riconoscimento della personalità giuridica della SFI;
- regolarizzazione mediante convenzione con il CNR della sede di Villa Mirafiori;
- regolarizzazione del Collegio dei Revisori dei conti.

Il secondo aspetto ha portato a:

- richiesta di finanziamento al MUR, mai prima presentata, ai sensi della legge sul funzionamento degli Istituti scientifici speciali e reiterazione delle richieste al MBCA;
- presentazione di vari progetti di ricerca finanziabili da parte del MUR e dell'UE;
- apertura di una linea di credito con il Banco di Brescia, a condizioni di favore, con un fido di quarantamila euro.

La limitazione temporale del mandato ha permesso solo di individuare, non di affrontarli, i seguenti problemi: 1) sede idonea della Società a Roma; 2) rafforzamento della Segreteria nazionale; 3) creazione di un Collegio dei Presidenti; 4) predisposizione di una progettualità a livello regionale.

Con l'augurio che il nuovo Direttivo ed il nuovo Presidente riescano a proseguire nell'opera di rinnovamento intrapresa, il Consiglio Direttivo chiede all'Assemblea dei soci di approvare questa relazione.

RELAZIONE FINANZIARIA

SOCIETA' FILOSOFICA ITALIANA				
BILANCIO AL 31/12/2006				
SOCI ISCRITTI PER L'ANNO IN CORSO: n. 1 203				
di cui contabilizzati nell'anno precedente: n. 46				
Entrate	Prev. 2006	Var. +/-	Effettivo	
- Quote soci anno in corso	20 680,00 +	3 243,62	23 903,62	
- Iscrizioni Convegno e/o Congresso	0,00 =	0,00	0,00	
- Quote soci anni precedenti	0,00 +	227,26	227,26	
- Quote soci anni futuri	0,00 =	0,00	0,00	
- Quote soci non abbinati o doppie	0,00 +	22,70	22,70	
- Interessi accreditati sul c/c postale	0,00 +	193,49	193,49	
- Contributo Liceo E.Majorana - Centenario	0,00 +	12 000,00	12 000,00	
- Contributo Reg.Lazio - Giornata del Libro	0,00 +	2 000,00	2 000,00	
- Contributo Beni Culturali anno in corso	4 000,00 -	1 000,00	3 000,00	
- Contributo Ministero Pubblica Istruzione	25 500,00 +	4 791,00	30 291,00	
TOTALI	50 180,00 +	23 478,07	71 638,07	
Totale entrate dell'anno	71 638,07 -			
Totale uscite dell'anno	67 385,03 =			
Residuo attivo dell'anno	4 273,04 +			
Residui attivi anni precedenti	30 479,87 =			
Totale disponibilità alla fine dell'anno	34 752,91			
- Cassa contanti	413,37			
- C/c postale Roma	34 175,71			
- C/c Banco di Brescia	438,83			
- Ritenute da versare	-275,00			
- Totale liquidità	34 752,91			
Uscite	Prev. 2006	Var. +/-	Effettivo	
- Bollettino 187: pagine 112, copie 1.400	16 500,00 -	3 358,61	13 141,39	
- Bollettino 188: pagine 112, copie 1.400				
- Bollettino 189: pagine 112, copie 1.400				
- copie stampate in totale (187+188+189):	4 200			
- (tipografia, spese varie)				
- Spese segreteria (canc./telet./fax)	6 000,00 -	4 523,80	1 476,20	
- Spese postali	2 000,00 -	1 167,74	832,26	
- Quota iscrizione FISP dell'anno in corso	350,00 +	181,72	531,72	
- Spese informatiche e per sito S.F.I.	0,00 +	1 699,00	1 699,00	
- Cons. Direttivi e Comm.ne Didattica	3 100,00 -	602,95	2 497,05	
- Compenso redattori	0,00 +	3 098,76	3 098,76	
- Spesa commercialista	1 200,00 =	0,00	1 200,00	
- Spese Congr. / Conv. / Iniziative culturali	36 500,00 +	3 828,83	40 328,83	
- (di cui per Centenario: euro 38.934,43)	0,00 =	0,00	0,00	
- Spese di gestione varie	1 500,00 -	941,18	558,82	
- Olimpiadi di Filosofia	1 200,00 +	801,00	2 001,00	
- Iniziative funzionamento Protocollo di Intesa	5 000,00 -	5 000,00	0,00	
-	0,00 =	0,00	0,00	
-	0,00 =	0,00	0,00	
TOTALI	73 350,00 -	5 984,97	67 365,03	

SOCIETA' FILOSOFICA ITALIANA							
BILANCIO PREVENTIVO ANNO 2007							
Entrate	Prev. 2006	Var. +/-	Prev. 2007	Uscite	Prev. 2006	Var. +/-	Prev. 2007
- Quote soci n. 900 a Euro 25,00	20 660,00 +	1 840,00	22 500,00	- Bollettino 190, 191, 192 per 4.200 copie (tipografia)	16 500,00 --	2 000,00	14 500,00
	0,00 =	0,00	0,00	- Spese segreteria (canc./telef./fax)	6 000,00 --	3 000,00	3 000,00
TOTALI	20 660,00 +	1 840,00	22 500,00	- Spese postali	2 000,00 --	500,00	1 500,00
				- FISP 2006	350,00 --	50,00	300,00
Totale entrate 2007 - preventivate	E: 22 500,00 --			- Cons. Direttivi e Comm.ne Didattica	3 100,00 --	100,00	3 000,00
Totale uscite 2007 - preventivate	E: 24 500,00 =			- Compenso redattori	0,00 =	0,00	0,00
Residuo passivo 2007	E: 2 000,00 --			- Spesa commercialista	1 200,00 =	0,00	1 200,00
Residui passivi anni precedenti (stima)	E: -17 271,74 =			- Spese Congr. / Conv. / Iniziative culturali	36 500,00 --	36 000,00	500,00
Residuo passivo al 31.12.2007	E: 19 271,74 =	<==> (stimato)		- Spese di gestione varie	1 500,00 --	1 000,00	500,00
					0,00 =	0,00	0,00
				TOTALI	67 150,00 --	42 650,00	24 500,00
CONTRIBUTO BENI CULTURALI PREVENTIVO ANNO 2006							
Entrate	Prev. 2006	Var. +/-	Prev. 2007	Uscite	Prev. 2006	Var. +/-	Prev. 2007
- Contributo Beni Culturali 2006	4 000,00 --	4 000,00	0,00	- Spese di gestione sito INTERNET	0,00 =	0,00	0,00
	4 000,00 --	4 000,00	0,00	- Altre spese con il contributo Beni Culturali	0,00 =	0,00	0,00
TOTALI				TOTALI	0,00 =	0,00	0,00
PROTOCOLLO DI INTESA M.P.I. PREVENTIVO ANNO 2006							
Entrate	Prev. 2006	Var. +/-	Prev. 2007	Uscite	Prev. 2006	Var. +/-	Prev. 2007
- Contributo Ministero Pubblica Istruzione	25 500,00 --	25 500,00	0,00	- Spese gestione Protocollo di Intesa M.P.I.	0,00 =	0,00	0,00
	25 500,00 --	25 500,00	0,00	- Corso residenziale FERRARA	0,00 =	0,00	0,00
TOTALI				- Olimpiadi di Filosofia	1 200,00 --	1 200,00	0,00
				- Iniziative funzionamento Protocollo di Intesa	5 000,00 --	5 000,00	0,00
				TOTALI	6 200,00 --	6 200,00	0,00
TOTALE SPESE SOSTENUTE / SOCI ISCRITTI = QUOTA 24 500,00 = 24.50 1 000 =							
TOTALE SPESE BOLLETTINO / n. COPIE = COSTO MEDIO 14 500,00 = 3.09 4 700 =							

RELAZIONE DEL COLLEGIO DEI REVISORI DEI CONTI SUL BILANCIO DELLA SOCIETA' FILOSOFICA ITALIANA AL 31-12-2006.

Signori Soci,

Il Collegio dei Revisori dei conti ha effettuato la dovuta verifica della gestione economica e finanziaria della Società ed ha accertato la regolarità di essa e la rispondenza delle registrazioni effettuate in contabilità alle effettive operazioni compiute, risultate regolarmente supportate da adeguata documentazione.

In particolare sono risultati regolari i movimenti della cassa e del conto corrente postale i cui saldi sono rispondenti rispettivamente alla consistenza in denaro ed al saldo attivo del conto corrente postale.

Non abbiamo nulla di particolare da segnalareVi circa le operazioni compiute nel corso dell'esercizio finanziario 2006 che sono state tutte di ordinaria amministrazione ed hanno determinato la formazione delle poste esposte nel bilancio chiuso al 31/12/2006 con il rendiconto delle entrate e delle uscite. Il bilancio è risultato rispondente alle risultanze della contabilità.

Nelle sue voci essenziali, il bilancio e il relativo rendiconto economico presentano questi dati complessivi:

TOTALE ENTRATE 2006	€ 71.638,07
TOTALE USCITE 2006	€ 67.365,03
RESIDUO ATTIVO 2006	€ 4.273,04
RESIDUI ATTIVI ANNI PRECEDENTI	€ 30.479,87
TOTALE DISPONIBILITA' AL 31.12.2006	€ 34.752,91

Il Collegio ha rilevato con favore il conseguimento di entrate in eccedenza e viceversa di costi inferiori rispetto al budget di previsione per il 2006. Le valutazioni di bilancio sono state fatte con criteri prudenziali e con l'osservanza delle norme di riferimento.

Il Collegio dei Revisori, per quanto sopra esposto, non ha nulla da eccepire sulla gestione economica e finanziaria della Società per l'anno 2006 e pertanto esprime il proprio apprezzamento per la corretta ed oculata gestione finanziaria al suo Presidente. Esprime pertanto il proprio parere favorevole alla approvazione da parte di codesta rispettabile Assemblea del bilancio consuntivo 2006 congiuntamente alla relazione illustrativa dell'attività svolta così come è stato predisposto dal Consiglio Direttivo.

Verona, 28 Aprile 2007

Il Collegio dei revisori dei conti

**ELEZIONE DEL CONSIGLIO DIRETTIVO
DELLA SOCIETA' FILOSOFICA ITALIANA
PER IL TRIENNIO 2007-2009**

Risultati votazioni – Verona, 28 aprile 2007

<i>Nominativo</i>	<i>Voti</i>
1. STEFANO POGGI	261
2. MAURO DI GIANDOMENICO	222
3. BIANCA MARIA VENTURA	217
4. GREGORIO PIAIA	199
5. RICCARDO POZZO	168
6. EMIDIO SPINELLI	151
7. GIUSEPPE GEMBILLO	126
8. FRANCESCO CONIGLIONE	119
9. CARLO TATASCIORE	117
10. FRANCESCA BREZZI	112
11. DOMENICO MASSARO	101

Hanno inoltre riportato voti: 12. FABIO MINAZZI, 84; 13. ANTONIO COSENTINO, 73; 14. SANTO ARCOLEO, 49; 15. VINCENZO REGINA, 47; 16. PASQUALE VENDITTI, 38; 17. LIVIO ROSSETTI, 16.

Revisori dei conti per il triennio 2007-2009: Andrea Cappelletti (Presidente), Domenico Di Iasio, Raffella Santi.

* * *

Nella seduta del 28 aprile 2007 il nuovo Consiglio Direttivo ha proceduto alla nomina del nuovo Presidente, nella persona del prof. Stefano Poggi; nella successiva seduta del 14 giugno 2007 si è quindi proceduto alle cooptazioni e alla nomina delle cariche sociali per il triennio 2007-2009:

Membri cooptati – Proff. ENRICO BERTI, UGO PERONE, ANNA SGHERRI.

Vice- Presidenti – Proff. FRANCESCO CONIGLIONE e CARLO TATASCIORE

Segretario-Tesoriere – Prof.ssa CARLA GUETTI.

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 costruire una sorta di grande foto di gruppo della “filosofica famiglia”.

La Redazione

Carmela Baffioni

(Istituto Universitario Orientale di Napoli)

Mi sono laureata in Filosofia teoretica all'Università di Roma "La Sapienza" con Guido Calogero, discutendo una tesi sull'edizione critica dei frammenti e testimonianze di Democrito ad opera di S.J. Lurja, che era stata da poco pubblicata (Leningrad 1970). Ai tempi dell'Università, i miei interessi si rivolgevano prevalentemente alla storia della filosofia antica, e con Gabriele Giannantoni conseguii la specializzazione in filosofia con uno studio del IV libro dei *Meteorologica* di Aristotele. Contingenze personali mi avevano però, nel frattempo, avvicinato anche agli studi orientalistici. Già durante gli anni universitari avevo dunque cominciato a frequentare corsi di arabo, persiano, islamistica e dialetti arabi (ed ebbi così la fortuna di avere come maestri anche Alessandro Bausani, Francesco Gabrieli, Angelo M. Piemontese e Clelia Sarnelli Cerqua), e prima della specializzazione in filosofia conseguii, sempre alla "Sapienza", quella in studi orientali. Per completare la mia preparazione nel campo della filologia mi sono anche specializzata, presso la Scuola vaticana di paleografia e diplomatica, sia in paleografia e diplomatica latina sia in paleografia greca. Contemporaneamente, per migliorare la mia conoscenza dell'arabo, frequentai alcuni corsi presso il Pontificio Istituto di Studi Arabi, dove il padre Maurice Borrmans cominciò a seguire le mie ricerche, e lo ringrazio per farlo tuttora.

Dopo i primi articoli in filosofia antica (1975 e 1977, ai quali si aggiunse la monografia *Il IV libro dei «Meteorologica» di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1981), i miei interessi scientifici si spostarono nell'ambito della filosofia arabo-islamica, ma dato il mio *background* di partenza privilegiati lo studio dell'eredità antica in Islam, sviluppando le ricerche sull'atomismo (che era stato l'argomento della mia tesi di laurea) e sulla tradizione del IV libro dei *Meteorologica* (cfr. *La tradizione araba del IV libro dei «Meteorologica» di Aristotele*, «A.I.O.N.» 40, 1980; *Atomismo e antiatomismo nel pensiero islamico*, I.U.O., Napoli 1982). Sulla stessa linea vanno considerate le ricerche sulle "voci" dedicate ai filosofi antichi dall'eresiografo al-Shahrastānī (XII secolo), apparse in una serie di articoli usciti prevalentemente sulla rivista «Elenchos» tra il 1981 e il 1987 e culminate nel volume *Sulle tracce di sofia. Tre "divini" nella Grecia classica*, Bibliopolis, Napoli 1990.

Dagli studi sull'atomismo passai a occuparmi di numerosi altri aspetti della ricezione del pensiero greco in Islam, che ho affrontato sia dal punto di vista metodologico sia da quello linguistico e dottrinale. L'esame dei testi ha sempre avuto per me un'importanza prevalente – come dimostrano i numerosi confronti interlineari e la costituzione di lessici greco-arabi e arabo-greci –, non solo per quanto concerne l'aspetto della trasmissione, ma anche perché a mio parere esso costituisce il principale mezzo per comprendere le mutate prospettive in cui

l'antico pensiero, una volta recuperato, viene poi originalmente rielaborato alla luce delle nuove esigenze religiose.

Quando, più di trent'anni fa, cominciai a occuparmi di filosofia arabo-islamica, erano ancora abbastanza diffusi i pregiudizi che volevano vederla unicamente come una cattiva comprensione, quando non un fraintendimento esplicito, della filosofia greca. Pur nei limiti di chi si incamminava in un campo ancora inesplorato in Italia (c'erano quasi solo gli studi compiuti da Francesca Lucchetta su opere di al-Farabi e Avicenna e, naturalmente, le aperture metodologiche di maestri quali Eugenio Garin e Tullio Gregory), cercai di propormi l'obiettivo di dimostrare l'originalità e il valore teoretico delle opere arabe di filosofia. Cominciai dunque a interessarmi di alcuni aspetti particolari del pensiero di al-Kindī (1984, 1985), al-Fārābī (1981, 1984, 2002), Avicenna (1981) e Averroè (1985). Il mio interesse per Averroè – in quanto commentatore di Aristotele, ma anche come naturalista (per le sue opinioni embriologiche) e per la tanto dibattuta soluzione che volle dare al problema dell'ingresso dei filosofi nell'*ijmā'* ("accordo") dei dotti – è continuato anche in anni recenti (1998, 2004, 2006). Il contributo più importante è stato la traduzione annotata del suo "Commentario medio" alla *Poetica* di Aristotele (Coliseum, Milano 1990).

Dall'atomismo fu anche naturale per me passare allo studio più generale della filosofia della natura, con incursioni sui rapporti di questa con l'alchimia (dal 1986) e con l'averroismo latino (1989). Per altro verso, l'interesse per l'eredità degli antichi in Islam fu all'origine dei miei studi sulla celebre enciclopedia degli Ikhwān al-Ṣafā', la più antica enciclopedia musulmana delle scienze, che sopravanza di almeno due secoli le più famose prodotte in Occidente da Alessandro Neckham, Tommaso di Cantimpré, Vincenzo di Beauvais, Bartolomeo Anglico. Si tratta di una raccolta di 51 Epistole di vario argomento (dalle scienze propedeutiche alle teologiche passando per quelle naturali e quelle psichico-intellettuali). Anche se la versione di cui disponiamo ora risale agli ultimi decenni del X secolo, ritengo che l'opera sia il risultato di un'evoluzione durata almeno un secolo, come dimostrano sia alcune evidenze dottrinali sia le numerosissime citazioni da autori antichi, che attestano l'uso di traduzioni molto più antiche.

I miei studi sugli Ikhwān al-Ṣafā', che erano cominciati seguendo alcune tesi di laurea, datano dal 1989 (Atti del II *Symposium Graeco-Arabicum* tenutosi a Bochum nel 1987). La ricchezza delle citazioni e delle memorie del pensiero antico presenti nell'enciclopedia mi hanno consentito di continuare per molto tempo le mie ricerche sull'eredità antica in Islam. Ho esaminato numerosi aspetti e problemi collegati alla ricezione di autori antichi nell'enciclopedia (1991-2002), al *curriculum* delle scienze ivi tratteggiato (1991, 1996) e alla trasmissione dell'enciclopedia nel mondo latino (1994, 2003, 2004). Un ruolo centrale in tali ricerche ha il volume *Frammenti e testimonianze di autori antichi nelle Rasā'il degli Ikhwān al-Ṣafā'* (Istituto Nazionale per la Storia antica, Roma 1994). Avevo però anche cominciato a tradurre sistematicamente l'opera (1600 pagine circa nell'edizione a stampa in 4 volumi di Beirut 1957, che è finora alla base delle mie ricerche). La pubblicazione della traduzione com-

pleta delle Epistole continua tuttora, purtroppo, a restare solo un progetto, perché non riesco a trovare il tempo per la revisione finale del testo, che deve avvenire senza interruzioni a garanzia dell'uniformità della versione italiana. Tuttavia, ho pubblicato la traduzione commentata di due trattati: *L'Epistola degli Ikhwān al-Ṣafā' «Sulle opinioni e le religioni»* (I.U.O., Napoli 1989) e *Appunti per un'epistemologia profetica. L'Epistola degli Ikhwān al-Ṣafā' «Sulle cause e gli effetti»* (U.N.O.-Guida, Napoli 2006).

Approfondendo le ricerche sull'enciclopedia, mi sono tuttavia convinta della necessità di studiarne a fondo i contenuti più specificamente islamici. Mi sono dunque occupata dell'uso e dell'interpretazione di versetti coranici (1991), tanto frequente nell'enciclopedia e che si configura, a mio parere, come un personalissimo *tafsīr* del Libro sacro parte degli Ikhwān; dei loro rapporti con altre correnti islamiche (1992-94) – che rendono difficile la loro collocazione ideologica e dottrinale – e col cristianesimo (1996); delle concezioni della visione di Dio (1998) e della resurrezione (1998); di problemi connessi alla pratica religiosa (2000); della visione mistica (2002-03) e dell'angelologia degli Ikhwān (2003). D'altro canto la profonda dimensione teologica dell'enciclopedia ha determinato negli anni un ampliamento dei miei interessi scientifici nell'ambito dell'Islam in senso lato e dell'ismailismo in particolare. Numerosi studiosi hanno indicato appunto nell'ismailismo la corrente ideologica e dottrinale alla quale gli Ikhwān al-Ṣafā' sarebbero appartenuti. Con l'occhio a tale problema ho cercato di offrire alcuni spunti anche nella seconda delle monografie-traduzioni sopra ricordate, oltre che in altri, recenti studi. Per altro verso, un tentativo di comprendere meglio la vera identità e l'appartenenza ideologica dei presunti autori dell'enciclopedia ha investito anche problemi specifici di filosofia della natura e medicina (legati in particolare all'embriologia, un altro dei miei principali campi di indagine tra il 1994 e il 2005), e quello, dibattutissimo e generale, del rapporto fra scienza e fede (2000, 2003).

Negli anni, sto cercando di evidenziare i fondamenti necessari per confermare l'ipotesi che vuole gli Ikhwān al-Ṣafā' come appartenenti all'ismailismo o, almeno, come partigiani di tale corrente. Nascono così le ricerche sulla visione politica degli Ikhwān (2003-04) e sulla loro concezione profetica (2003-06). In antitesi a quanto sostenuto da I.R. Netton, non credo affatto che l'aspetto della "confraternita" ikhwaniana abbia sostituito l'ideale dell'imamato ma, al contrario, che gli Ikhwān diano, dell'imamato, una presentazione che può documentare la loro appartenenza a una corrente 'alide in senso molto stretto. Proprio tale appartenenza potrebbe anche aver indotto gli Ikhwān a considerare il califfo al-Ma'mūn (prima metà del IX secolo) come uno dei loro obiettivi polemici in politica. Per altro verso, non ritengo condivisibile l'idea proposta recentemente da J. Kraemer e S. Stroumsa, secondo cui gli Ikhwān possono essere visti in opposizione ai "filosofi" che, pur avendo delineato sulla carta celebri visioni politiche, avrebbero però avuto un atteggiamento sostanzialmente quiescente rispetto ai regimi che li sostenevano, laddove gli Ikhwān si caratterizzerebbero soprattutto per la loro militanza attiva. A mio parere, il pensiero degli Ikhwān e la stessa struttura della loro confraternita sono un elemento imprescindibile della loro visione politica, pur avendo,

nello stesso tempo, un intrinseco valore teoretico, che si può riavvicinare a quello delle concezioni dei “propagandisti” ismailiti.

Mi sono anche occupata delle due Epistole che si ritengono “completare” l’enciclopedia, e che secondo una tradizione risalgono all’*imām* “nascosto” Aḥmad: la *Risāla al-Jāmi‘a* (1997) e la *Risāla Jāmi‘a al-Jāmi‘a* (2000), considerandone in particolare l’uso e la rielaborazione degli autori classici. Accanto agli studi più specialistici, ho pure tentato di offrire alcune monografie d’insieme – divulgative – sulla storia del pensiero islamico (*Storia della filosofia islamica*, Mondadori, Milano 1991; *I grandi pensatori dell’Islam*, Edizioni Lavoro, Roma 1996; *Filosofia e religione in Islam*, Nuova Italia Scientifica, Roma 1997), che si aggiungono ad alcuni contributi di carattere generale in importanti volumi miscellanei (1988, 1990, 2001, 2003, 2005).

Negli anni, ho curato numerosi Atti di Convegni da me organizzati (1985, 2000, 2004) e volumi miscellanei (2000, 2002, 2004); ho pubblicato anche traduzioni dal russo (1997) e dal tedesco (2006). Ho collaborato al *Dictionnaire des philosophes antiques*, diretto da R. Goulet (2003), e, con numerose voci, alla recente nuova edizione della *Enciclopedia filosofica* (Bompiani, Milano 2006). Sono infine stata incaricata della revisione del Catalogo dei manoscritti della Fondazione Habott di Chinguetti, nella duplice versione francese e araba (Nottetempo, Milano 2006), nel quadro del progetto “Biblioteche del Deserto” dell’Università degli Studi di Siena.

L’interesse per la militanza ideologico-politica degli Ikhwān al-Ṣafā’ mi ha ultimamente indotta a studiare da vicino i testi dei maggiori pensatori e propagandisti ismailiti, cioè Abū Ya‘qūb al-Sijistānī (X secolo) e Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (XI secolo). Recentemente, ho completato alcuni studi che pongono a confronto gli Ikhwān al-Ṣafā’ e la mineralogia, la botanica e la zoologia di al-Kirmānī (XI secolo); il concetto dell’origine del mondo degli Ikhwān e quello del poeta e pensatore persiano ismailita Nāṣir-e Khosrow (XI secolo); le concezioni di Dio di al-Fārābī e al-Kirmānī. Ho potuto così individuare degli interessanti punti di contatto, che dimostrano l’importanza della filosofia ismailita, solo di recente riconosciuta in alcune storie del pensiero islamico (si veda un mio capitolo in *Filosofie nel tempo. Storia filosofica del pensiero occidentale e orientale*, a cura di P. Salandini e R. Lolli, vol. I/II, Spazio Tre, Roma 2001). Continuano anche le mie ricerche di embriologia (con particolare riguardo ad Avicenna) e quelle sulla politica e la profetologia degli Ikhwān al-Ṣafā’ e sulla filosofia della natura in al-Kirmānī. Ma ciò che attualmente occupa la maggior parte del mio tempo è l’edizione critica di alcune Epistole degli Ikhwān al-Ṣafā’, nel quadro dell’impresa (promossa dall’“Institute of Ismaili Studies” di Londra) di una nuova edizione critica con traduzione inglese delle Epistole, affidata a un *team* internazionale di studiosi. A me sono state affidate le cinque Epistole sulla logica e le sei sulla filosofia della natura.

Franco Bosio (Università di Verona)

Una mia autopresentazione può risultare provvista di un certo interesse, non tanto per i miei meriti, che peraltro ritengo non mi manchino del tutto, quanto piuttosto per la mia età e per il mio itinerario, che fanno di me un testimone di cinquant'anni di vicende del pensiero filosofico contemporaneo. Sono entrato nel mondo ufficiale della filosofia nel lontano 1957 da studente, iscritto alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università statale di Milano, e da allora in poi ne ho viste tante: mode imperversanti e travolgenti, pazzie accademiche, entusiasmi immotivati spesso troppo presto spentisi, quasi come ebbrezze robuste e ben presto smaltite. Da studente ho potuto assistere agli ultimi echi, che si facevano sempre più flebili, dell'"esistenzialismo", che tra l'altro a me piaceva moltissimo. Ma sempre più energicamente e rumorosamente ormai bussavano alle porte storicismo, pragmatismo e neopositivismo, e con loro un'atmosfera di sudditanza alla scienza che non ha mai smesso di suscitare, allora come oggi, la mia più tenace diffidenza. Dietro a tutti occhieggiava ormai il convitato più prepotente e più dotato: il materialismo, e soprattutto nei panni del materialismo storico.

Era, lo si sa bene, l'epoca in cui tutti erano pervasi dall'entusiasmo della ricostruzione, dai primi sicuri segnali dell'incremento del benessere, dall'ascesa di nuovi ceti rimasti fino a quel momento esclusi ed emarginati dai benefici di un'istruzione "liberale" in cui alla filosofia compete il primo posto. Era difficilissimo non essere sedotti dal fascino di questa nuova atmosfera culturale, e dalla conseguente tentazione di aderire a nuovi stili di vita, grazie ai quali si conta qualcosa e si può diventare davvero "qualcuno". Non pochi pensatori, anche di notevole caratura, si sono entusiasmati per tutto ciò. Quanto a me, per il mio temperamento stesso, per la mia ostinata tendenza ad aspettare e a dubitare, per la mia stessa vocazione interiore alla chiarezza nella visione delle cose, tendevo sempre a prendere le distanze. La "volontà di verità" è qualcosa che non si impara nelle aule universitarie e non si può nemmeno insegnarla a nessuno se non ci è per natura portato. Non per nulla la fenomenologia di Husserl, che ne è una delle più potenti espressioni, è stata la filosofia del nostro tempo che su di me ha esercitato una delle più affascinanti attrazioni. E così, in piena solitudine e per mio conto traevo dalla fenomenologia l'ispirazione e l'energia dell'impegno per la lettura e per la rimediazione personale dei massimi filosofi dell'Occidente: Platone, Aristotele, Spinoza, Kant, Hegel, ma anche Schopenhauer e Bergson, e, fra i nostri contemporanei, un pensatore assai scarsamente letto e rivisitato, Piero Martinetti, che fu poi il primo vero fondatore spirituale, presto dimenticato, degli studi filosofici nell'Università milanese. Rifuggivo per istinto, rafforzandomi sempre più in questa avversione, dagli esiti "prassistici" della filosofia, e leggevo con pas-

sione anche Heidegger, e non soltanto *Essere e tempo*, ma anche le opere posteriori. Ero uno dei primi a conoscere il suo pensiero sulla “storia dell’essere”, sulla metafisica come “oblio dell’essere”, e, per poco che ci potessi allora comprendere, rimanevo affascinato e profondamente pervaso da un pensiero che sapeva comunicare un impulso profondo e inesauribile a scorgere quello che sta dietro le apparenze e le fa muovere. Leggere Heidegger e parlarne in quell’epoca rappresentava qualcosa di “politicamente scorretto” e di oltremodo scandaloso.

Per fortuna non ero del tutto solo in questo interesse ed in questa passione. Pubblicai il mio primo lavoro, intitolato *La fondazione della logica in Husserl*, nel 1966, quando ero ancora assistente alla cattedra di Filosofia teoretica, tenuta da Enzo Paci, filosofo indubbiamente insigne e di cultura vastissima e poliedrica. Dopo un periodo di assistentato e di pratica universitaria presi a dedicarmi all’insegnamento nei Licei classici e scientifici e negli Istituti magistrali, passando da sedi di provincia a Milano. In questo periodo presentai per l’esame della libera docenza in “Filosofia teoretica” nel 1969 il mio primo libro e un lungo e articolato studio sulle antinomie cosmologiche di Kant e la loro critica in Hegel (pubblicato su «Il pensiero», 1964), insieme con altri scritti minori apparsi sulla rivista «Aut-Aut». Ottenni l’abilitazione all’unanimità e con gli elogi dell’intera commissione, composta da Marino Gentile, Michele Federico Sciaccia, Raffaello Franchini, Vittorio Mathieu, Renzo Raggiunti. Mi onoro e ne vado orgoglioso perché sono stato uno degli ultimi a conseguire questo prestigioso titolo. Dopo il 1970 la “libera docenza” è stata infatti abolita.

Sono sempre stato convinto, ed oggi non lo sono meno di allora, che il filosofo in mezzo alle potenze del mondo sia soltanto un vaso di coccio in mezzo a vasi di ferro. Ma egli dispone di una forza nascosta che i vasi di ferro non possiedono; riesce a difendersi e a non farsi sbriciolare soltanto con la tenacia e con l’attaccamento incondizionato alla ricerca della Verità, mettendo la sordina alle tentazioni dell’utile e del successo. Così, dopo un periodo di insegnamento di “Filosofia” a Cremona (sede distaccata della Facoltà di Magistero dell’Università di Parma), e poi presso la sede di Parma, ottenni la cattedra di “Filosofia” presso la Facoltà di Magistero dell’Università di Bari, fino al 1982, passando successivamente alla Facoltà di Magistero dell’Università di Perugia, sulla cattedra di “Storia della Filosofia”, come successore di Antimo Negri, personaggio di spicco e dotato anche di prodigiosa cultura. Negli anni di Bari pubblicai un lavoro che a suo tempo venne ritenuto importante, pregevole ed innovativo, *L’idea dell’uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler* (Roma 1976). Ma avevo anche lavorato con assiduità alla prestigiosa rivista «Il pensiero», diretta da Leo Lugarini, con articoli e recensioni, entrando anche nel comitato di redazione. Non ho più cessato di ristudiare Max Scheler, ed ogni volta che lo rivisitavo scoprivo in lui sempre qualcosa di nuovo. Dal 1990 sono titolare della cattedra di “Storia della Filosofia” presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Verona. Non ho più ritrovato il mio antico insegnamento di “Filosofia Teoretica”, e ne provo

ancor oggi rammarico. Propriamente, infatti, non sono uno storico della filosofia. Per me la storia della filosofia, se non è sostenuta da robusti e appassionati teoremi, scade a meno notariato che produce soltanto sciatte parafrasi e non riesce a fare di meglio se non impostare collegamenti, spesso opinabili, e genealogie, a volte anche discutibili.

Con queste notazioni ho esaurito la storia delle mie vicende esteriori. Ritorno così agli aspetti propriamente dottrinali del mio lavoro e del mio impegno. Dagli esordi della mia attività ad oggi molte mode sono sorte e tramontate, lasciando pochissimo o nulla dietro di sé: c'è stata la "morte del soggetto", la "fine della coscienza", il "nichilismo", l'"ermeneutica", il "pensiero debole"... Sicuramente l'arroganza e la prepotenza delle filosofie della "soggettività", con la loro fiducia nella capacità dell'uomo di dirigere e di controllare il corso del mondo e della storia, non potevano essere destinate a lunga vita. E tuttavia l'antisoggettivismo e l'antiumanesimo della filosofia ufficiale non ci ha dato orientamenti provvisti di validità e di credibilità ed ha pure mandato in rovina quanto ancora delle filosofie della soggettività poteva essere salvato e mantenuto. Tutti, me compreso, hanno subito un certo fascino ed un sostanziale influsso delle filosofie antisoggettivistiche, dominate dal *pathos* della decadenza e del declino, per quanto da parte mia io abbia cercato di dominarlo e di controllarlo. Nel mio giovanile *Coscienza storica e problema dell'uomo* (Armando, Roma 1973) avevo cercato di esplorare in profondità il senso della crisi del primato della soggettività e i limiti dello storicismo contemporaneo, le cui insufficienze erano da ravvisare soprattutto nella loro inflessione decisamente "umanistica" e "naturalistica". Però non sono mai stato pienamente soddisfatto dei risultati raggiunti ed ho avvertito sempre la necessità di ritornare sulle riflessioni compiute. Sicché mi sono misurato con i problemi della coscienza contemporanea in *Tramonto dell'ideologia ed etica della libertà* (Ianua, Roma 1986), riprendendo la mia riflessione sull'insufficienza e sull'acriticità della coscienza ideologica e sulla decadenza della filosofia in ideologia.

Potei constatare che avevo visto giusto nel lavoro del 1973. La crisi delle ideologie che avevo allora diagnosticato si stava effettivamente rivelando sotto gli occhi di tutti; ma non per questo era avvenuta un'autentica rinascita della teoresi filosofica. Ho ripreso nuovamente e ho cercato di riapprofondire e di rigorizzare le mie ricerche e le mie riflessioni in *Trascendenza e mondanità della filosofia* (Morano, Napoli 1990). In questo libro e più ancora nel successivo, *Tra metafisica e antimetafisica: essere, linguaggio, tempo e libertà* (Abelardo, Tor San Lorenzo 1990), ho ritenuto di poter scorgere nell'enorme complicazione dell'attualità spiragli ed aperture propizi alla possibile ripresa di un discorso metafisico, anche se lontano da conclusività di carattere sistematico e sostanzialistico. Ho sempre creduto e ho sempre pensato che le grandi domande della filosofia, sull'essere, sul nulla, sul valore e sul non-valore della vita, sul destino dell'uomo e di ciascuno di noi, non siano affatto un autoinganno che nasce da equivoci linguistici o da insufficienze storico-sociali. E ho sempre pensato e creduto che le risposte, per quanto manchino sempre di qualcosa, siano importanti per la vita di ciascuno ed anche per la storia degli uomini.

ni. Troppi del resto sono i segni della non autosufficienza e della intrinseca fragilità e contraddittorietà del finito abbandonato a se stesso e disancorato dal suo fondamento ultimo, sempre destinato a non esserci mai rivelato nella sua ultimità. E da questo ha origine una consapevolezza che genera in noi un rapporto di partecipazione più intenso e più profondo con l'essere nella sua totalità.

Nel momento presente mi sembra che si stia delineando, in un modo a mio avviso sempre più catastrofico, una caduta a precipizio della filosofia, con un'ascesa vertiginosa dello scientismo che si esprime nella cosiddetta "filosofia della mente" e dell'"intelligenza artificiale", nel dogma imperante dell'evoluzionismo, nei successi pratici della genetica e delle sue per me sciagurate possibilità di alterazione stravolgente e mostruosa della vita. A queste problematiche ed alla loro incidenza sulla filosofia, ed in vista di una ripresa di una teoresi liberatrice dell'uomo, mi sono dedicato con passione nel mio ultimo e recentissimo *Natura mente e persona. La sfida dell'intelligenza artificiale* (Il Poligrafo, Padova 2006). I miei pensatori guida per questo lavoro sono Max Scheler e Hans Jonas, che mi sono apparsi quelli che più di tutti si sono rivelati all'altezza delle sfide del nostro tempo, ed ancor di più dello stesso Heidegger, che pur essendo uno dei sommi non mi sembra esente da molte ambiguità ed oscurità. La filosofia ed il suo compito, la sua missione, potranno ancora salvarsi e ritornare a dirci qualcosa di significativo se il pensiero saprà ripercorrere le strade di un vero ed autentico umanesimo, non più semplicemente immanentistico e fondato su basi naturalistiche, ma impegnato a riaprire vie di un rapporto meditante con la Trascendenza. Il compito è inesauribile. Ed io stesso, come del resto ogni altro, devo dire, nella lettera e nello spirito di E. Husserl, un grande del secolo scorso: «ora che sono prossimo alla fine dovrei ricominciare da capo».

Andrea Poma

(Università di Torino)

Nel descrivere sommariamente i miei studi filosofici non intendo millantare una unitarietà e coerenza dello sviluppo dall'inizio alla fine, che non c'è stata affatto all'inizio, che negli anni si è precariamente costruita e che potrebbe non esserci in un ipotetico futuro. Del resto questa chiaroveggente ed edificante coerenza mi sembra esserci raramente in generale (se non nelle ricostruzioni posteriori). Al contrario credo che in un curriculum di studi, come nella vita in generale, grande sia il ruolo del caso e, per quel che riguarda l'aspetto positivo e costruttivo, del volto propositivo del caso, cioè delle "occasioni".

Il mio primo approccio alla ricerca filosofica avvenne quando chiesi un tema per la tesi di laurea al Prof. Giuseppe Riconda, che da allora divenne il mio maestro, ed egli mi indicò il pensiero di Martin Buber come a suo avviso interessante. Io non conoscevo questo autore, ma, seguendo una regola che per me fu sempre ed è molto importante ("Di ciò che ti dicono coloro che riconosci come maestri prendi tutto, accetta solo ciò che comprendi e per il resto aspetta di comprendere"), lessi un paio di traduzioni italiane di opere di Buber, accettai la tesi, cominciai a studiare il tedesco e mi misi a lavorare. Questa ricerca produsse, fra l'altro, il mio studio su *La filosofia dialogica di Martin Buber* (Rosenberg & Sellier, Torino 1974).

In seguito, prendendo le mosse da uno stimolo ricevuto dal pensiero di Buber, iniziai una campagna di letture sul tema del "mito". Dopo un periodo abbastanza lungo e intenso di ricerca sull'argomento dovetti constatare l'impossibilità di delineare un ambito semantico, concettuale e problematico omogeneo tra le numerose linee di ricerca sull'argomento, tanto che pareva impossibile un'indagine che evitasse l'equivocità e la genericità. Mi concentrai così sull'opera di Ernst Cassirer, poiché in essa riscontrai un accettabile rigore nel metodo e nella concettualizzazione, oltre che per il suo profondo rapporto con la filosofia di Kant, che sempre mi ha particolarmente interessato e mi interessa. Questo nuovo studio produsse, tra i suoi risultati, il volume *Il mito nella filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer* (Edizioni di "Filosofia", Torino 1981).

Il passaggio dallo studio di Cassirer all'interesse per il pensiero del suo maestro, Hermann Cohen, venne da sé. Ciò che lo determinò non fu, ovviamente, l'interesse per il mito, ma piuttosto il modello di un razionalismo e idealismo critico, erede della grande tradizione di Platone, Descartes, Leibniz e soprattutto Kant, di cui Hermann Cohen è stato forse l'ultimo e certamente un grande rappresentante. Il mio impegno negli anni successivi fu quello di riportare alla luce una tradizione assolutamente classica e importante della modernità, che, pur presentandosi come razionalistica e idealistica, era costitutivamente diversa sia dall'idealismo assoluto e totalitario sia dal razionalismo scienziata e positivista. Produssi in quegli anni alcuni scritti su Cohen, tra cui *La filosofia critica di Hermann Cohen* (Mursia, Milano 1988; tr. ingl. Sta-

te University of New York Press, New York 1997) e continuai poi negli anni successivi un lavoro di lettura e di interpretazione del pensiero di questo autore, che non è tuttora cessato.

La tradizione classica dell'idealismo critico mi interessava in molti sensi e per molte tematiche, tra cui quella di un approccio razionale alla fede religiosa, che non cadeva affatto sotto l'accusa (che è diventata ed è un luogo comune) di immanentismo, di riduzionismo etico e di negazione del mistero e del male. Ciò mi suggerì di affrontare francamente questa problematica e il modo migliore mi parve quello di considerarla nell'autore che ha costituito il bersaglio per antonomasia di queste accuse. Iniziai così uno studio sistematico di Leibniz ed elaborai un'interpretazione dei suoi *Essais* e in generale della sua teodicea, che man mano che procedeva sempre più mi appariva fedele all'autentico pensiero dell'autore (anche se molto distante e talvolta opposta alla interpretazione più affermata) e convincente riguardo alle possibilità, certo non illimitate ma reali e significative, di un discorso filosofico, razionale e critico sulla fede. Questo lavoro di ricerca diede luogo anch'esso alla pubblicazione di diversi scritti sul tema, tra cui *Impossibilità e necessità della teodicea. Gli "Essais" di Leibniz* (Mursia, Milano 1995).

Lo studio di Buber, e di Cohen mi misero in contatto continuo e intenso con il pensiero filosofico e, più in generale, con la cultura dell'ebraismo, di cui mi sono perciò sempre occupato. In particolare lo studio di Cohen mi permise di conoscere ed indagare un ambito di incontro fecondo tra la cultura ebraica, nella sua tradizione filosofica e razionalistica, e il pensiero kantiano e, più in generale, idealistico critico. In questo ambito trovai un'abbondanza di riflessioni e di indagini particolarmente affini ai miei interessi filosofici. Per quanto riguarda Cohen, la riflessione continua e reiterata sul suo pensiero, la collaborazione filosofica e l'amicizia con Helmut Holzhey (senz'altro il più importante promotore della ripresa contemporanea degli studi su Cohen) e il confronto intenso con una comunità di studiosi piccola ma assai qualificata e motivata hanno costituito e costituiscono ancora una parte ingente e significativa del mio lavoro filosofico.

Negli ultimi anni il mio lavoro ha preso una direzione in parte nuova. Di fronte alla "condizione postmoderna" e alla letteratura su di essa avevo mantenuto per molto tempo, come altri, un atteggiamento di indifferenza e di scarso interesse. Reiterate riflessioni teoriche e quotidiane osservazioni del costume e della società mi hanno indotto gradualmente a persuadermi dell'entità e del significato di quegli aspetti che connotano la postmodernità e a considerare l'eventualità che quest'ultima costituisca un cambiamento reale e radicale rispetto alla società e alla cultura moderna, così radicale da dover essere considerato forse epocale. Assunta questa ipotesi come valida, non si può sottrarsi ad un lavoro filosofico di analisi, di comprensione e di ideazione programmatica per la nuova cultura. Ho trovato, soprattutto nella filosofia francese degli anni '60-'90, in autori come Foucault, Deleuze e Guattari, Lyotard, Serres e altri, un ampio lavoro di analisi del postmoderno di grande spessore filosofico e di notevole acutezza interpretativa. Costoro associano legittimamente al lavoro di analisi anche linee programmatiche di costruzione della nuova cultura, che per lo più (anche se non esclusivamen-

te) si richiamano a quello che si potrebbe dire, con espressione certamente troppo semplificante ma, a mio parere, efficace, un nietzscheanesimo realizzato. Ritengo però che lo spessore e la bontà dell'analisi non sia indisciungibile dalla proposta programmatica e, poiché non ritrovo nella proposta sopra indicata una via valida né accettabile, penso si possa riflettere su proposte alternative anche molto differenti. Per mia parte, mi propongo di indagare quanto la tradizione moderna che ho studiato e conosciuto come "idealismo critico" possa ispirare linee programmatiche differenti per la cultura postmoderna. Ciò non significa traghettare semplicemente i contenuti e i metodi di tale tradizione, senza tener conto della nuova situazione, ma, al contrario, significa intraprendere un enorme lavoro, innanzitutto per verificare se l'idealismo critico si sottragga alle accuse definitive mosse alla ragione totalitaria, al sistema onnicomprensivo, all'assolutismo dogmatico, all'inermità della dialettica e della critica, alla identità del soggetto, alla possibilità della storia, alla validità dell'umanesimo ecc. In secondo luogo si tratta di ridiscutere e rielaborare effettivamente (non solo apparentemente), in tutto o in parte, l'apparato concettuale, metodologico e ideale di quella tradizione tipicamente moderna, per comprendere cosa e come possa essere trapiantato nel terreno nuovo della postmodernità.

Se, come assumo nell'ipotesi, il cambiamento di fronte a cui ci troviamo e di cui pienamente partecipiamo è davvero radicale, addirittura epocale, è probabile che il lavoro filosofico e culturale in genere che deve essere fatto sia destinato a svolgersi per molto tempo, forse anche più di una generazione, nel disorientamento del passaggio, senza più la sicurezza del riferimento a ciò che è alle spalle né quella della comprensione complessiva della cultura che si sta formando. In questo caso si dovrà in larga parte lavorare nel vuoto, senza vedere risultati certi né forme e configurazioni del nuovo. Tuttavia, come in altre epoche, questo lavoro potrebbe non essere inutile a coloro che lo riprenderanno dalla prospettiva chiara della nuova cultura, una volta che questa si sia affermata. I miei primi passi in questo lavoro sono già stati pubblicati o sono in corso di pubblicazione (si veda, per esempio, l'ultimo capitolo del mio libro *Yearning for Form and Other Essays on Hermann Cohen's Thought*, Springer, Dordrecht 2006).

L'antimoderno ha completamente distrutto le forme costituite di una modernità troppo irrigidita nei propri schemi e presuntuosamente sicura di essi. Questa opera critica dell'antimoderno, per altro, deve essere riconosciuta come un inevitabile e necessario lavoro della modernità stessa, della vocazione critica e autocritica della ragione, che rappresenta la modernità non meno (anzi più) che la degenerazione dogmatica, totalitaria e tecnocratica della ragione stessa. Nel vuoto di ogni forma, seguito a questa opera di distruzione, è nata e vive oggi la società e la cultura postmoderna. Le teorie nietzscheane del postmoderno esprimono e analizzano assai efficacemente questa situazione di "assenza della forma", che costituisce l'esperienza dominante della società e degli individui contemporanei, e la elaborano programmaticamente nel senso positivo di una "emancipazione" dalla forma. La morte di Dio, annunciata da Nietzsche, che comporta la morte dell'uomo, della verità, del soggetto, la morte di ogni forma, è ormai fatto compiuto; si vuole vivere ora, senza rimpianto, nell'assenza di ogni forma, nell'ebbrezza dionisiaca del vuoto, nel gioco delle parti di un teatro dei simulacri. Ma, a mio avviso,

è possibile proporre alla situazione attuale, pur restando fedeli ad essa e perciò alla condizione dell'assenza della forma, una valutazione e un'indicazione programmatica diversa, richiamandosi precisamente al pensiero di Cohen.

La "cattiva volontà" e la "misosofia" di cui parla Deleuze sono presupposti impliciti del suo pensiero, non meno di quanto la "buona volontà" e la "filosofia" lo siano per il pensiero di Platone e di tutto l'idealismo critico, sino a Cohen. Lasciarsi ispirare da questa "buona volontà" del pensiero, dell'affetto e del sentimento, non significa affatto sostenere un "ritorno" della forma, vecchia o nuova che sia. Non è un ritorno al passato, una "nostalgia" reazionaria delle vecchie forme, ormai non riproponibili; non è nemmeno un "ritorno al futuro", un'evasione utopistica verso nuove forme e nuove stabilità e certezze, che del nuovo avrebbero solo l'apparenza per il fatto di essere collocate nel futuro, ma per il resto non sarebbero che la riproposizione del vecchio dogmatismo e dell'ortodossia. Ciò che l'ispirazione coheniana ci permette di elaborare è la possibilità di vivere e pensare nel contesto attuale dell'assenza della forma problematizzando questa stessa assenza. Si tratta di restare fedeli alla condizione dell'uomo contemporaneo, ma fedeli anche all'aspetto dinamico di tale condizione, al disagio che essa comporta per la società e per gli individui. L'apologia postnietzscheana dell'assenza della forma rischia di nascondere dietro una maschera di gaiezza forzata, molto simile a quella presentata dai *media*, un'angoscia del vuoto autodistruttiva, che è assai difficile interpretare in senso emancipativo. È significativo, a questo proposito, che in una sua opera successiva a quella qui presa in considerazione, cioè in *Mille plateaux*, Deleuze, con uno scarto assolutamente ingiustificato e incoerente rispetto alla linea di pensiero da lui stesso sviluppata, quasi per un moto di preoccupazione e di paura nei confronti delle conseguenze, introduca un insistente richiamo alla "prudenza", che deve trattenere dall'autodistruzione per *overdose*.

Una riflessione sulla postmodernità di ispirazione coheniana potrebbe indicare un modo diverso di vivere la condizione dell'assenza della forma come *Sehnsucht* della forma. La prospettiva dell'idealismo critico rappresenta quella modernità critica che non ha mai considerato la forma come un possesso acquisito, ma come un compito infinito, e che ha incessantemente esercitato la sua critica contro ogni certezza dogmatica e contro ogni totalitarismo violento. Ora però, nella condizione postmoderna di assenza della forma, la critica deve assumere un nuovo compito, accanto a quello tradizionale. Se, da una parte, essa deve continuare a mettere in dubbio le false certezze, che si presentano innanzitutto nel dogmatismo capitalistico e tecnocratico, d'altra parte deve risvegliare la *Sehnsucht* della forma di fronte allo scetticismo e al cinismo dionisiaci della cultura dell'effimero e dei simulacri. Si configurano così due vie alternative nella riflessione sulla postmodernità e nella comprensione di essa. Da una parte, la prospettiva nietzscheana, drammatico-dionisiaca, per la quale la condizione di assenza della forma è accettata e assunta come condizione pienamente emancipata; d'altra parte, la prospettiva lirica, per la quale nella condizione di assenza della forma, pur senza illusorie evasioni da tale condizione, si coltiva incessantemente nel sentimento e nel pensiero il significato aperto di tale assenza, la presenza dell'assenza come apertura verso la presenza della forma.

STUDI E INTERVENTI

La cosmologia contemporanea tra fisica e metafisica

Stefano Sassaroli

L'interesse per la cosmologia è alla base del pensiero filosofico-scientifico occidentale. Ricordiamo che i filosofi «naturalisti» della Grecia antica, come i Milesii, ricercavano l'*arche*, cioè il principio causale e il fondamento originario della *physis*. Il contributo dato da questi pensatori alla formazione dell'immagine scientifica del mondo, caratteristica della civiltà occidentale, è difficilmente sottovalutabile: i loro problemi, le loro ipotesi speculative, il loro apparato concettuale hanno lasciato un traccia indelebile nel pensiero occidentale ed hanno rappresentato un momento decisivo del passaggio dai miti cosmogonici alla cosmologia razionale. Secondo Eraclito «Quest'ordine del mondo [...] non lo fece né uno degli dèi né uno degli uomini, ma è sempre stato ed è e sarà fuoco vivo in eterno, che al tempo dovuto si accende e al tempo dovuto si spegne»¹. Viene qui esposta, in modo assai suggestivo, l'idea dell'eternità del cosmo secondo una concezione ciclica del tempo come divenire di stati contrapposti, che interpretata piuttosto liberamente sembra quasi un'anticipazione dell'attuale teoria del *big bang*. Per contro l'immagine di un cosmo statico e immutabile nel tempo è legata al nome di Parmenide, secondo cui l'essere nella sua totalità «è ingenerato e imperituro, infatti è un intero nel suo insieme, immobile e senza fine. Quale origine, infatti, cercherai di esso? [...] Quale necessità lo avrebbe mai costretto a nascere, dopo o prima, se derivasse dal nulla? [...] Ma immobile, nei limiti di grandi legami è senza principio e senza fine [...] Inoltre, poiché c'è un limite estremo, esso è compiuto da ogni parte, simile a massa di ben rotonda sfera, a partire dal centro uguale in ogni parte»².

Queste speculazioni riguardavano alcuni problemi fondamentali della cosmologia, quali l'origine temporale e la configurazione spaziale dell'universo, ancora dibattuti ai nostri giorni. Altri problemi allora in discussione, come oggi, erano relativi alla divisibilità o non divisibilità all'infinito delle parti del cosmo. I noti paradossi di Zenone di Elea discutevano le aporie connesse all'assunto dell'infinita divisibilità del tempo, dello spazio e dell'essere. Contro il monismo degli eleati, Leucippo e Democrito proposero una soluzione pluralista dei paradossi dell'infinito: i costituenti ultimi del modo sono atomi (alla lettera: gli «indivisibili»)

¹ *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di A. Pasquinelli, Einaudi, Torino 1958, p. 182 (Eraclito, 45 [50]).

² Parmenide, *Sulla natura*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1998, pp. 51-53 (fr. 8).

di numero infinito e perennemente in movimento, che, aggregati e disaggregati in cicli temporali senza principio e senza fine, costituiscono mondi «infiniti e differenti per grandezza, sicché in alcuni non esistono né Sole né Luna, in altri ve ne sono di più grandi che nel nostro cosmo, e in altri ancora di più. Gli intervalli tra i mondi sono diseguali, sicché da una parte vi sono più mondi e da un'altra meno, e taluni si accrescono, mentre altri sono al culmine dell'accrescimento; altri, poi, si assottigliano, cosicché da una parte nascono nuovi mondi e dall'altra spariscono. I mondi si corrompono collassando uno contro l'altro. Taluni mondi sono privi di animali, di piante e persino di umidità»³.

La nostra attenzione cade sul fatto che, nonostante i loro indubbi meriti come fondatori della scienza occidentale, questi antichi filosofi naturalisti hanno prodotto immagini del mondo fra loro antitetiche. L'inconciliabilità delle contrapposte tesi dei naturalisti greci circa l'origine e la natura del cosmo fu invero notata dal sofista Gorgia di Lentini, che con il gusto del paradosso li sfidava sostenendo che pertanto «nulla esiste»⁴. Qui in effetti si manifesta il composito *status* epistemologico della cosmologia: da un lato alcune proposizioni concernenti la natura del cosmo sembrano essere ragionevoli e nel contempo accettabili sulla base dell'esperienza empirica; altre proposizioni di questo tipo, e i principi e assunti a loro fondamento, pur essendo a volte logicamente ineccepibili non sembrano suscettibili di controllo empirico. Indichiamo questa differenza come una linea di demarcazione fra *fisica* e *metafisica*.

Benché questa distinzione fra proposizioni che riguardano la fisica e quelle che riguardano la metafisica non fosse esattamente nota nei termini attuali, non v'è dubbio sul fatto che la trattazione di tali argomenti avesse un posto privilegiato per grandi filosofi dell'antichità come Platone e Aristotele, distinto dalle questioni più facilmente abordabili. Platone descrive il processo di generazione del cosmo nel grande mito del *Timeo*, dove presenta la tesi che il cosmo visibile è una copia imperfetta, opera del Demiurgo divino, del mondo eterno ed immutabile delle Forme; per cui il tempo, come misura del movimento delle cose, nasce con il cosmo fisico; esso è l'«immagine mobile dell'eternità [...] che procede secondo il numero»⁵. Invece per Aristotele, che tratta la questione del tempo e del movimento principalmente nell'ambito della «filosofia prima» (che studia l'essere immutabile) e della «filosofia seconda» o fisica (che studia l'essere in movimento), vale la tesi opposta dell'eternità del cosmo e del tempo. Infatti dal suo punto di vista non «è possibile che si generi e si corrompa il tempo, perché non potrebbero esserci il prima e il poi se non esistesse il tempo»⁶. La concezione platonica dell'origine del tempo sarà successivamente adottata dai filosofi cristiani, come Agostino d'Ippona e i suoi numerosi seguaci medievali, che la trovarono compatibile con

³ *Atomisti antichi. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Andolfo, Rusconi, Milano 1999, p. 157 (Democrito, Test. 40).

⁴ M. Untersteiner, *I sofisti*, B. Mondadori, Milano 1996, p. 221.

⁵ Platone, *Timeo*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994, p. 107 (37d).

⁶ Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994, pp. 556-557 (1071b5-10).

il dogma cristiano della creazione *ex nihilo* del cosmo. Ma anche la tesi aristotelica dell'eternità del tempo e del cosmo trovò non pochi seguaci nella cosmologia medievale, al punto che Tommaso d'Aquino, volendo accordare la metafisica aristotelica con il dogma cristiano, sostenne la tesi della creazione *ab aeterno*. Siamo ancora, evidentemente, al cospetto di soluzioni antitetiche al problema dell'origine del cosmo.

Consideriamo ora l'età moderna, quando nasce la scienza basata sulla matematizzazione della natura e sul metodo sperimentale. Le grandi dispute tra cartesiani e newtoniani sulla fisica e sulla metafisica testimoniano abbondantemente la permanenza di contrasti inconciliabili sulla cosmologia. Come osservava Voltaire, «Un francese che arriva a Londra si accorge che le cose sono molto cambiate, in filosofia come nel resto. Ha lasciato il mondo pieno e lo trova vuoto: a Parigi l'universo appare composto di vortici di materia sottile; a Londra, non si vede nulla di tutto questo [...]. A Parigi immaginate la terra a forma di melone; a Londra è appiattita alle due estremità. Per un cartesiano la luce esiste nell'aria; per un newtoniano proviene dal sole in sei minuti e mezzo» E a proposito del dibattito sulle cause gravitazionali delle maree Voltaire metteva a fuoco la vera natura di queste dispute cosmologiche: le contrapposte tesi difettavano dell'impossibilità di un controllo empirico, «dato che per chiarire il problema sarebbe stato necessario esaminare la luna e le maree al primo istante della creazione»⁷.

La medesima difficoltà era presente nell'altra famosa disputa, tra Newton e Leibniz: il primo immaginava il tempo e lo spazio come infiniti e assoluti, il *sensorium dei*; il secondo negava la loro realtà fisica e oggettiva, sostenendo che questi fossero piuttosto concetti confusi di relazione fra le cose. Ancora, per Newton il mondo è costituito di atomi, indivisibili fino a prova contraria, ma estesi nello spazio come punti materiali. Per Leibniz la realtà ultima è costituita da sostanze inestese, non materiali, dotate di sola energia: le monadi. Kant pensò che nell'età della scienza newtoniana, con i grandi progressi realizzati grazie all'applicazione del metodo sperimentale alla fisica, fosse un vero scandalo per la ragione umana l'esistenza di queste dispute senza fine. Trovò che la causa di tali dispute infruttuose della metafisica fosse la tendenza naturale della ragione umana a porsi le domande supreme, ad affrontare le questioni ultime della cosmologia, al di fuori degli stretti vincoli del principio dell'empirismo, che connette il conoscibile ai soli fenomeni osservabili. Ma il tentativo di andar oltre l'esperienza possibile, oltre la scienza fenomenica, porta inesorabilmente la ragione umana a sostenere con pari dignità dimostrativa tesi diametralmente opposte, a cadere nelle sabbie mobili delle antinomie della ragione.

Allora, secondo Kant, alla tesi che «Il mondo ha un cominciamento nel tempo, ed è chiuso entro confini nello spazio» si può contrapporre l'antitesi che «Il mondo non ha alcun

⁷ Voltaire, *Lettere filosofiche*, tr. it., Mondadori, Milano 1987, p. 54.

cominciamento né alcun confine nello spazio, ma è infinito, tanto nel tempo quanto nello spazio» (I antinomia). Oppure la medesima ragione umana può parimenti sostenere la tesi che «Ogni sostanza composta nel mondo consiste di parti semplici, e ovunque non esiste altro che il semplice, o ciò che è composto da esso», e contrapporre ad essa l'antitesi che «Nessuna cosa composta nel mondo consiste di parti semplici, e in nessun luogo nel mondo esiste alcunché di semplice» (II antinomia)⁸. Abbiamo visto in effetti che tali questioni sono dibattute fin dall'antichità e allo stesso modo sono dibattute anche oggi, senza che nessuno abbia ancora trovato la soluzione definitiva. Le antinomie, dal punto di vista di Kant, sono realmente insolubili, poiché si riferiscono a presunti oggetti posti oltre qualsiasi esperienza possibile. La loro soluzione implicherebbe poter fare del cosmo nella sua totalità l'oggetto fenomenico dell'esperienza possibile; ma la nostra esperienza possibile è necessariamente legata al fenomeno, pertanto essa è e sarà sempre parziale. Benché tali questioni siano insolubili, dato che la conoscenza umana è limitata all'esperienza possibile, la metafisica ha tuttavia, per Kant, anche un ruolo positivo. Promuove infatti la crescita della conoscenza: indicando una crescente necessità di unificare i fenomeni e di affrontare le questioni ultime, ci stimola a non accontentarci di ciò che già sappiamo, e ci rende consapevoli che la scienza è un'impresa senza fine.

Possiamo chiederci, a questo punto, che cosa sia cambiato nell'epistemologia e nella cosmologia dai tempi di Kant. Anzitutto osserviamo che i filosofi accademici hanno da allora quasi completamente perduto l'interesse per la cosmologia razionale, con qualche rara eccezione. Per contro i filosofi interessati al progresso della scienza, come i positivisti del XIX sec. e i neopositivisti del secolo scorso, hanno assunto un deciso atteggiamento antimetafisico, avverso alle questioni ultime proprie della cosmologia. Ernst Mach, fisico, storico e filosofo della scienza nonché critico della meccanica classica e precursore della teoria della relatività, rifiutava a cavallo fra Otto e Novecento la teoria atomistica in quanto metafisica. I neopositivisti del circolo di Vienna, che si richiamavano all'insegnamento di Mach, adottarono un analogo approccio antimetafisico: dove «precisione e chiarezza vengono perseguite, le oscure lontananze e le profondità insondabili respinte. Nella scienza non si dà "profondità" alcuna; ovunque è superficie [...]». La concezione scientifica del mondo non conosce enigmi insolubili, [...] respinge la metafisica»⁹. Attraverso il metodo dell'analisi logica del linguaggio i neopositivisti giunsero a stabilire un criterio di verifica-significato per demarcare la scienza dalle profondità insondabili della metafisica: le proposizioni della scienza naturale sono dotate di significato perché verificabili empiricamente, mentre le proposizioni della metafisica non sono verificabili e risultano dunque insensate.

⁸ I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004, pp. 655 e 665.

⁹ H. Hahn-O. Neurath-R. Carnap, *La concezione scientifica del mondo* (1929), tr. it., Laterza, Roma-Bari 1979, pp. 74-77.

Karl Popper rilevò tuttavia che, se fosse vero il principio di verifica-zione-significa-to proposto dal circolo di Vienna, allora non solo le asserzioni della metafisica risulterebbe-ro insensate, ma anche quelle della scienza naturale. Infatti nessuna proposizione della scien-za naturale potrà mai essere in via di principio verificata a causa dei limiti della logica indut-tiva – già evidenziati da Hume – e dei principi, come quello dell'uniformità della natura, so-litamente posti a sua garanzia. La proposizione «Tutti i corvi sono neri» non potrà mai esse-re verificata dell'esperienza, giacché il numero dei corvi da osservare per verificare tale pro-posizione è potenzialmente infinito. Si potrebbe rispondere che tutti i corvi finora osservati, di numero finito, sono risultati neri e, successivamente, invocare un principio di uniformità della natura secondo cui anche i corvi osservabili in futuro saranno tutti neri, giacché il cor-so della natura non cambia. Ma si potrebbe obiettare allora che non vi è alcuna garanzia che anche tutti i corvi osservabili in futuro saranno neri, giacché non si può logicamente dimo-strare che il futuro sarà necessariamente come il passato.

D'altra parte, se nessuna proposizione della scienza naturale è realmente verificabi-le, è invece vero per Popper che tutte le proposizioni della scienza naturale dovrebbero esse-re falsificabili. Infatti, basterebbe osservare un solo corvo bianco per dimostrare falsa la teo-ria che tutti i corvi sono neri. Il principio di falsificazione di Popper ha un'importante impli-cazione per il criterio di demarcazione tra scienza e metafisica: una teoria è scientifica quan-do esistono dei falsificatori potenziali, cioè quando da essa sono deducibili alcune previsioni che, se non vengono osservate empiricamente, la rendono falsa; mentre la teoria è corrobo-rata, e non mai verificata, se le previsioni risultano corrette e, in tal caso, è possibile ritener-la verosimile fino a prova contraria. Se è così le proposizioni saranno metafisiche quando non hanno nessun falsificatore potenziale. Nondimeno, contrariamente a quanto sostenuto dai neo-positivisti, la metafisica non è affatto priva di significato. Anzi, per quanto distinta dalla scien-za, la metafisica ha influenza su di essa, in quanto suggerisce problemi e teorie che forse un giorno, opportunamente sviluppate e adattate, potranno essere sottoposte a controllo empiri-co¹⁰. Inoltre l'asimmetria tra *verificazione* e *falsificazione* ha un'importante conseguenza sul piano logico ed epistemologico: l'essenziale incompletezza di tutta la scienza¹¹.

Popper rappresenta una delle eccezioni di filosofi accademici del XX secolo che hanno affrontato questioni di cosmologia, e anzi disputato intorno ad esse. Whitrow¹² rilevò che il problema della natura infinita del tempo non è stato matematicamente risolto dalla teo-ria degli insiemi infiniti di Cantor e, sulla base della teoria della relatività e dell'osservazio-ne del fenomeno dell'espansione delle galassie, sostenne la tesi dell'impossibilità di una se-

¹⁰ K. Popper, *La demarcazione fra scienza e metafisica*, in Id., *Congetture e confutazioni*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1972, p. 431ss.

¹¹ K. Popper, *La ricerca non ha fine. Autobiografia intellettuale*, tr. it., Armando Editore, Roma 1976, pp. 134-135.

¹² G.J. Whitrow, *On the Impossibility of an Infinite Past*, «British Journal for the Philosophy of Science», 29 (1978), pp. 39-45.

rie infinita di eventi. Popper¹³ sostenne invece la tesi di Cantor, che implica la possibilità di un infinito attuale, e quindi di una serie infinita di eventi. Poiché questa discussione, che non può essere risolta in quanto metafisica, riguarda le questioni della prima antinomia kantiana, evidentemente su questa via da allora non si sono fatti progressi.

Se consideriamo ora la fisica noteremo invece dei sostanziali e spettacolari progressi. La fisica classica è stata sostituita al principio del XX sec. della teoria della relatività e dalla meccanica quantistica. Inoltre, in aggiunta alla forza gravitazionale di Newton e alla forza elettromagnetica di Faraday e Maxwell, sono state scoperte la forza nucleare debole e la forza nucleare forte. Attualmente si ritiene che queste quattro forze siano in grado di spiegare tutti i fenomeni naturali. La teoria della relatività descrive il comportamento delle masse e dell'energia governato dalla gravità. La teoria quantistica descrive il comportamento della radiazione elettromagnetica e delle particelle atomiche. Entrambe le teorie (specialmente la meccanica quantistica) forniscono previsioni empiriche di grande successo e precisione nei rispettivi campi d'indagine, cioè l'universo (o macrocosmo) e il mondo atomico (o microcosmo). Tuttavia danno luogo a descrizioni dell'universo fisico fra loro incompatibili. I vari tentativi di conciliare le due teorie sono finora falliti.

Non ci deve sorprendere il fatto che, declinato l'interesse cosmologico dei filosofi accademici, la cosmologia sia diventata un appannaggio quasi esclusivo degli scienziati – che in questo senso si presentano come i veri eredi degli antichi filosofi naturalisti greci – e cioè dei fisici teorici, dei fisici delle particelle, degli astrofisici e degli astronomi, che basano il loro lavoro sulla teoria della relatività e la teoria dei quanti. Da qualche tempo questi scienziati cercano una «Teoria del Tutto»¹⁴ o «Teoria finale», cioè una teoria unitaria che riduca le quattro forze fondamentali della natura ad un'unica superforza in grado di spiegare tutti i fenomeni dell'universo. Alcuni parlano a questo riguardo di ricerca dell'Uno¹⁵ e il premio Nobel Steven Weinberg spiega che questa teoria unitaria «metterà fine a un certo tipo di scienza, all'antica ricerca di quei principi che non possono essere spiegati attraverso principi più profondi»¹⁶, e che il suo obiettivo è, dunque, quello di «trovare un insieme di principi fisici semplici, che appaiano assolutamente necessari e dai quali sia possibile, in linea di principio, dedurre tutta la fisica che oggi conosciamo»¹⁷. Nelle sua prolusione d'insediamento sulla cattedra di matematica dell'Università di Cambridge nel 1980 – la stessa un tempo occupata da Newton – Stephen Hawking¹⁸ prevedeva una prossima fine della fisica teorica e prometteva

¹³ K. Popper, *On the Possibility of an Infinite Past: A Reply to Whitrow*, ivi, pp. 47-48.

¹⁴ J. D. Barrow, *Teorie del tutto. La ricerca della spiegazione ultima*, tr. it., Adelphi, Milano 1992.

¹⁵ È questo il titolo dell'ed. italiana del libro di R.P. Crease e Ch. C. Man, *Alla ricerca dell'Uno*, Mondadori, Milano 1987.

¹⁶ *Il sogno dell'unità dell'Universo*, tr. it., Mondadori, Milano 1993, p. 23.

¹⁷ *Alla ricerca delle leggi ultime della fisica*, tr. it., Il Melangolo, Genova 1993, p. 9.

¹⁸ *Inizio del tempo e fine della fisica*, tr. it., Mondadori, Milano 1992.

una spiegazione finale dell'inizio del tempo, cioè del cosmo. Sebbene questi obiettivi siano perseguiti da fisici e matematici, anche sulla base del sostegno empirico ricevuto dalla teoria relativistica, dalla teoria quantistica e dalle osservazioni astronomiche, essi appaiono gli stessi dei metafisici antichi e moderni: una spiegazione ultima e definitiva della realtà fisica; una ricerca dell'incondizionato cosmologico.

È noto che i grandi pensatori metafisici del passato come Platone e Plotino ricercavano l'Uno, cioè il principio dei principi. Che nella cosmologia odierna sia in uso la stessa espressione "ricerca dell'Uno" non è affatto, come potrebbe sembrare, un mero accidente linguistico. Si tratta ora di vedere se, a dispetto della base empirica di tali ricerche contemporanee, non solo l'obiettivo della ricerca cosmologica sia il medesimo dei vecchi metafisici, come sembra, ma se effettivamente tali indagini siano per loro natura di tipo metafisico, cioè destinate ad essere inconcludenti in quanto non verificabili o non falsificabili. Questo dubbio è fondato, dal momento che venticinque anni dopo le promesse di Hawking, e nonostante siano state nel frattempo proposte nuove «Teorie del Tutto», siamo ancora molto lontani dal possedere tale teoria finale. E non sappiamo quanto sia legittima la speranza di poterla finalmente avere un giorno, poiché questa ricerca dura da oltre 2500 anni nella cultura occidentale, senza tuttavia aver finora prodotto risultati definitivi e per di più passibili di controllo empirico.

Più recentemente Weinberg¹⁹ si è mostrato più prudente di Hawking nel fare promesse sull'imminente riuscita di una teoria unificata della fisica, rimandando l'evento della fine della fisica teorica al 2050 o, ancor più prudentemente, al 2150. Ma riusciremo mai in una simile impresa? Esistono limiti oggettivi o soggettivi allo sviluppo di una «Teoria del Tutto»? Allo stato attuale esiste una teoria unificata fra elettromagnetismo e forza nucleare debole, dovuta allo stesso Weinberg e ad altri fisici, che è stata effettivamente verificata – da Carlo Rubbia nell'acceleratore di particelle del CERN di Ginevra – a basse temperature (200 GeV). Nel caso delle teorie di unificazione, tuttavia, non è noto che cosa potrebbe accadere a temperature più elevate e quanto piccole differenze fra teoria e osservazione potrebbero essere moltiplicate e amplificate fino a falsificarle. Nel frattempo Weinberg e altri fisici hanno provveduto allo sviluppo di una teoria di grande unificazione che include anche la forza nucleare forte, mentre deve ritenersi completamente fallita in tale contesto l'inclusione della forza gravitazionale. Tuttavia questo «modello standard di grande unificazione» ha grossi problemi di coerenza interna, poiché le sue equazioni danno luogo a non pochi infiniti. Ma anche ammesso che il modello funzioni dal punto di vista matematico, il che non è, un suo controllo sperimentale richiederebbe energie comprese tra i 10^{15} e i 10^{18} GeV. Non si vede come potremmo disporre di siffatte energie e come potremmo costruire un acceleratore di particelle adeguato per effettuare tali esperimenti. Per stessa ammissione di Weinberg, sarebbe ne-

¹⁹ *Una fisica unificata entro il 2050?*, «Le Scienze», n° 376, dicembre 1999.

cessario disporre almeno di un acceleratore con un diametro delle dimensioni di una galassia, cioè di decine di migliaia di anni-luce. Lo stato attuale delle teorie di unificazione della fisica è, dunque, tale che esse non possono venire né verificate né falsificate. Questo significa sul piano epistemologico che si tratta di teorie metafisiche, ponendosi ben oltre i limiti dell'esperienza possibile.

Alcuni cosmologi contemporanei credono che sia possibile aggirare questi limiti oggettivi alla conoscenza delle leggi ultime della fisica osservando i fenomeni dell'universo su scala macroscopica, cioè usando l'universo come una sorta di laboratorio naturale per controllare le teorie. In questa prospettiva il tentativo di conoscere le componenti ultime della materia si associa strettamente al tentativo di conoscere le origini dell'universo: due noti, antichi e tuttora irrisolti problemi della metafisica. Anche in questo caso, tuttavia, sembra legittimo porre dei dubbi sull'effettiva possibilità di aggirare tali limiti, poiché in ultima istanza questo tentativo ripropone per intero le kantiane antinomie della ragione e ci fa ricadere nelle insuperabili aporie cosmologiche dei filosofi presocratici e postsocratici. La cosa più stupefacente, dal punto di vista epistemologico, non è tanto che ci sia un "eterno ritorno" di queste antinomie, ma che, con rare eccezioni²⁰, le esposizioni sia divulgative che specialistiche di siffatti odierni tentativi, più che proporre concreti espedienti per poter aggirare i limiti oggettivi alla nostra comprensione dell'universo mediante osservazioni astronomiche, tendano palesemente ad eludere il problema dei limiti (anche quelli soggettivi) della nostra conoscenza possibile.

Nel XX sec. le osservazioni astronomiche (in particolare sulla cosiddetta fuga delle galassie, cioè l'espansione dello spazio intergalattico su grande scala, e sulla radiazione cosmica di fondo di circa 3° gradi kelvin) hanno costituito la base empirica della nota teoria del *big bang* sulle origini dell'universo. Queste osservazioni, coniugate alla teoria einsteiniana della relatività generale, che descrive come la coppia massa-energia deformi lo spazio-tempo in modo non-euclideo, hanno consentito di sviluppare equazioni che prevedono l'inizio dell'universo in un tempo finito, compreso fra i 10 e i 20 miliardi di anni fa. Il teorema matematico della singolarità di Hawking e Penrose²¹, ad es., ci consente di risalire indietro nel tempo della storia dell'universo in espansione fino ad una singolarità iniziale, quando l'energia, la densità e la temperatura avrebbero avuto un valore infinito. Per quanto non sia facile comprendere intuitivamente come la coppia massa-energia potesse essere concentrata in un punto dello spazio molto più piccolo di un protone nello stato iniziale dell'universo (i proto-

²⁰ Una felice eccezione è costituita dal libro di J. D. Barrow, *Impossibilità. I limiti della scienza e la scienza dei limiti*, tr. it., Rizzoli, Milano 1999, oltre al classico libro di G. Stent, *The Coming of the Golden Age: A View of the End of Progress*, Natural History Press, New York 1969.

²¹ Cfr. S. Hawking-R. Penrose, *La natura dello spazio e del tempo*, «Le Scienze», n° 337, settembre 1996; S. Hawking, *Il bordo dello spazio-tempo*, in: *Inizio del tempo e fine della fisica*, cit., pp. 39-69; S. Hawking, *Dal Big bang ai buchi neri. Breve storia del tempo*, tr. it., Rizzoli, Milano 1988.

ni allora non erano ancora “nati”), è necessario mettere sull’avviso il lettore che quello di Hawking-Penrose è solo un teorema matematico, i cui assunti di base cadono attualmente ben oltre la possibile esperienza.

Secondo questo teorema il tempo, e quindi l’intero universo, avrebbero avuto origine col *big bang* e non avrebbe alcun senso chiedersi che cosa ci fosse *prima* del tempo; così come, se l’universo collassasse su se stesso in un *big crunch* (questa eventualità dovrebbe dipendere dall’intera massa dell’universo, che è uno degli assunti non conosciuti, e forse non conoscibili, non avrebbe senso chiedersi che cosa ci sarebbe *dopo*. Hawking ha affermato che «A causa della compressione infinita di materia ed energia, anche la curvatura dello spazio-tempo è infinita in corrispondenza delle singolarità [...]. In tale situazione i concetti di spazio e tempo cessano di avere significato [...] ciò significa che l’esistenza o meno di eventi precedenti il Big Bang è una questione puramente metafisica: tali eventi non hanno conseguenze di alcun genere per l’universo attuale. Si potrebbe allora applicare il principio di economia [...] per eliminarli dalla teoria e limitarsi a dire che il tempo ha avuto inizio con il Big Bang. [...] Si può sempre immaginare che l’universo sia stato creato, da un agente esterno, in uno stato corrispondente a un tempo successivo al Big Bang, ma non avrebbe alcun significato dire che è stato creato prima del Big Bang»²². Hawking ha divulgato questo concetto raffigurando il bordo della spazio-tempo come i paralleli tracciati sul globo terrestre, per cui se un viaggiatore arrivasse al Polo Nord non troverebbe qui condizioni diverse da quelle di qualsiasi altro punto della superficie terrestre (aggiungo: a parte il freddo pungente!). Per costui «Chiedersi cosa sia avvenuto prima del Big Bang è insomma un po’ come chiedersi cosa ci sia un chilometro a nord del Polo Nord. Il fatto che la quantità che noi chiamiamo tempo abbia un inizio non significa che lo spazio-tempo abbia un bordo, proprio come la superficie della Terra non ha un bordo al polo Nord»²³.

A ben vedere anche la tesi di Hawking, secondo cui non vi sarebbe un tempo prima del tempo e quindi neppure un tempo dopo il tempo (in caso di *big crunch*), è tuttavia una tesi metafisica. Noi infatti intuiamo il tempo come una serie infinita, come avevano ben compreso Aristotele e Kant, e potremmo sempre affermare, allo stesso modo di Hawking, che non ha senso dire che il tempo ha avuto inizio e avrà fine, giacché potremmo sempre chiedere: che cosa c’era prima del tempo e che cosa ci sarà dopo il tempo? Dato che noi concepiamo il tempo come una successione secondo il prima e il dopo (questo è appunto il nostro concetto di tempo) la tesi di Hawking ci lascia insoddisfatti, poiché non dà una vera risposta al problema delle origini dell’universo. Quali condizioni esistevano prima della singolarità? In altri termini, ciò che si richiede sono le condizioni iniziali, che qualsiasi teoria scientifica dovrebbe

²² *Il bordo dello spazio-tempo*, cit., pp. 56-57.

²³ Ivi, p.68.

be esplicitare (in aggiunta alle leggi generali) per poter fare previsioni verificabili o falsificabili. Ma il teorema Hawking-Penrose esclude tali condizioni iniziali, attribuendo al tempo un principio in una singolarità, e si pone dunque quasi spontaneamente sul piano metafisico.

Inoltre il teorema della singolarità Hawking-Penrose è basato sulla relatività generale, e non tiene conto degli effetti quantistici, che non possono essere trascurati dal momento che la teoria del *big bang* prevede che la coppia materia-energia, nei primi istanti dell'universo, sarebbe stata oltre la cosiddetta scala di Planck (pari a 10^{18} GeV). Hawking ha così prodotto, insieme al fisico teorico Hartle, un altro teorema,²⁴ che tiene conto degli effetti quantistici. Questo teorema rappresenta uno dei molteplici tentativi di "quantizzare" la relatività, cioè di combinare la teoria relativistica con quella quantistica, introducendo il modello di unificazione della cosiddetta "supergravità a $N=8$ ". Per quanto anche questo modello sia stato abbandonato, a causa degli infiniti risultanti dalle relative equazioni, è di un certo interesse soffermarsi su alcune sue implicazioni circa l'origine del tempo al fine di dimostrare la natura metafisica delle concezioni di Hawking. Anzi, potremmo ora verificare il singolare evento per cui lo stesso autore ha prodotto due antitetiche teorie del tempo, confermando con tale antinomia il vero *status* logico ed epistemologico di queste speculazioni.

Qualora lo spazio-tempo e la coppia materia-energia di Einstein vengano considerati nei limiti della scala di Planck, diventano indeterminati (l'indeterminazione è caratteristica della meccanica quantistica). In questo nuovo contesto il tempo diventa indistinguibile dallo spazio, secondo il teorema di Hawking-Hartle, ed esso può come lo spazio assumere più dimensioni (il tempo ordinario o reale ha una sola dimensione, che misuriamo con i numeri reali). Misuriamo invece con numeri immaginari il tempo quantizzato (o immaginario), in modo tale che il tempo abbia almeno due dimensioni. Con tale artificio matematico in realtà Hawking immagina un tempo prima del tempo e un tempo dopo il tempo. Tutto ciò implica non solo un'assenza di confini dello spazio-tempo, ma anche di singolarità, cioè di condizioni di densità e energia infinite come previsto dal teorema di Hawking-Penrose e dal modello classico del *big bang*. Verrebbe così meno la necessità teorica di esplicitare condizioni iniziali, ma ciò implica che non c'è mai stato un vero *big bang*: cioè che l'universo non ha mai avuto un inizio nel tempo. Lo spazio-tempo quantizzato è senza un confine, non ha un bordo e nel contempo è illimitato, sicché – come scrive Hawking²⁵ – «L'universo sarebbe quindi com-

²⁴ Cfr. S. Hawking *Dal Big bang ai buchi neri*, cit., e dello stesso *Buchi neri e universi neonati*, tr. it., Rizzoli, Milano 1993 e *L'universo in un guscio di noce*, tr. it., Mondadori, Milano 2001; J.J. Halliwell, *La cosmologia quantistica e l'origine dell'universo*, «Le Scienze», n° 282, febbraio 1992. Molto utile è a questo riguardo la lettura di J.D. Barrow, *Le origini dell'Universo*, tr. it., Sansoni, Milano 1995. Più tecnica è l'opera di S. Hawking-R. Penrose, *La natura dello spazio e del tempo*, tr. it., Sansoni, Milano 1996.

²⁵ *Dal Big Bang ai buchi neri*, cit., p. 160.

pletamente autonomo e non risentirebbe di alcuna influenza dall'esterno. Esso non sarebbe mai stato creato e non verrebbe mai distrutto. Di esso si potrebbe dire solo che È». Ovviamente questa conclusione deriva interamente da un teorema matematico e il suo controllo è oltre l'esperienza possibile, poiché bisognerebbe conoscere la funzione d'onda quantistica dell'intero universo (caratteristica della meccanica quantistica è l'indeterminismo). Le sue condizioni iniziali indeterminate rendono impossibile la deduzione di previsioni controllabili. È insomma un'altra teoria metafisica.

Il teorema Hawking-Hartle evidenzia in ogni caso le difficoltà del modello classico o *standard* del *big bang*. Questa teoria è oggi molto popolare, e quasi tutti sanno che l'universo avrebbe avuto un'origine in un tempo finito, quando la sua energia primordiale avrebbe avuto un valore infinito ed era concentrata in un punto dello spazio pari a 10^{-28} centimetri. Ma questa teoria ha problemi di coerenza interna, e non riesce a spiegare alcune osservazioni astronomiche quali l'isotropia della radiazione cosmica di fondo e la concentrazione di quasi tutta la materia visibile nelle galassie, dato che il cosmo appare nel complesso quasi vuoto. Per spiegare questi fenomeni Alan Guth²⁶ e Andrei Linde²⁷ hanno elaborato la teoria dell'universo «inflazionario», secondo cui l'universo delle alte energie avrebbe subito una rapida accelerazione nello stadio iniziale, in un tempo di appena 10^{-28} secondi, che spiegherebbe l'attuale configurazione dell'universo visibile. Ma una conseguenza del modello dell'universo inflazionario è che esistono infiniti universi, che si generano e si corrompono all'infinito. Considerata la linea di demarcazione fra scienza e metafisica, questa teoria si colloca automaticamente dalla parte della metafisica: essa infatti prevede che qualsiasi informazione sull'universo preinflazionario sia stata cancellata dall'inflazione stessa, al punto da rendere eventualmente impossibile anche il controllo delle teorie di grande unificazione delle forze fondamentali, e non si vede attualmente quale osservazione possa corroborarla o confutarla. Come potremmo mai sapere se l'inflazione c'è stata realmente? Il più recente tentativo di conciliare la relatività con la meccanica quantistica è la teoria delle «supercole o stringhe»²⁸, le cui implicazioni cosmologiche rovesciano completamente il modello classico del *big bang*. Secondo questa teoria la materia elementare non sarebbe costituita da particelle puntiformi, ma da sottilissime corde (le loro dimensioni sarebbero dell'ordine di 10^{-34} metri), estese e arrotolate in uno spazio di almeno 10 o 11 dimensioni, benché superata la scala di Planck solo le tre dimensioni euclidee siano osservabili. Questa teoria è matematicamente preferibile al modello *standard* delle teorie di unificazione, poiché evita i valori infiniti, ma richiede co-

²⁶ A. H. Guth-P. Steinhardt, *L'universo inflazionario*, «Le Scienze», n° 191, luglio 1984.

²⁷ *Un universo inflazionario che si autoriproduce*, «Le Scienze», n° 317, gennaio 1995.

²⁸ Cfr. G. Veneziano, *Prima del big bang*, «Le Scienze», n° 429, maggio 2004; B. Greene *L'universo elegante*, tr. it., Einaudi, Torino 1999 e *La trama del cosmo*, tr. it., Einaudi, Torino 2004.

munque non pochi assunti arbitrari. I sostenitori della teoria delle supercorde considerano un fallimento (nel modello *standard* del *big bang* e nel modello inflazionario) il fatto che queste teorie implicino valori infiniti di energia e densità. Tuttavia, alcuni critici della teoria delle supercorde hanno l'impressione che la non ricorrenza degli infiniti nelle equazioni sia possibile solo grazie all'aggiunta arbitraria delle dimensioni extra dello spazio. In ogni caso nessuno oggi sa come queste corde possano essere osservate e quali previsioni siano da esse derivabili al fine del controllo sperimentale. Da un punto di vista epistemologico il loro *status* non sembra essere molto diverso dalle Forme di Platone o dalle Monadi di Leibniz. Il premio Nobel Glashow ha, infatti, sarcasticamente commentato che «la contemplazione delle supercorde si può trasformare in un'attività lontana dalla consueta fisica delle particelle [...] in un'attività destinata ad essere praticata nelle scuole di teologia da parte degli omologhi futuri dei teologi del medioevo»²⁹.

Alcuni modelli cosmologici derivati dalla teoria delle corde implicano un universo senza principio e senza fine nel tempo, in cui la fase di espansione delle galassie avrebbe avuto origine da uno stato preesistente all'universo attualmente visibile. Altri sostengono la tesi di un cosmo esteso in un universo infinito; e poiché la metà dell'infinito è sempre un infinito, e la metà della metà dell'infinito è pure sempre un infinito – ricordate i paradossi di Zeno? –, allora l'universo si espande semplicemente aumentando la distanza fra le galassie, dato che un infinito più un infinito dà sempre un infinito. Alcuni di questi recenti modelli cosmologici hanno introdotto il concetto di «Multiverso»: non ci sarebbe un solo universo, ma molti universi; forse un'infinità di universi. Come si può notare, siamo esattamente arrivati là dove eravamo partiti.

Se riflettiamo un po' su quanto è accaduto in oltre 2500 anni di speculazioni razionali sul cosmo dovremmo concludere che le opposte tesi si succedono e si rincorrono in modo quasi circolare; come se la ragione umana, pur di fronte ad un continuo arricchimento di informazioni empiriche sul cosmo, fosse costretta a muoversi su binari prestabiliti e dai quali non riesce ad uscire. Sicché ritorna la solita questione: riusciremo mai a dare una risposta risolutiva alle domande ultime circa l'origine e la natura del cosmo? Il cosmo è finito nello spazio e nel tempo o è infinito? Esistono in natura sostanze semplici, senza parti, oppure no? Così, dopo aver mostrato che le recenti teorie cosmologiche sono in conflitto fra loro – la metafisica, osservava Kant, è un campo di battaglie senza fine –, dovremmo considerare più da vicino la questione dei limiti e delle possibilità della conoscenza umana.

Anzitutto sembrano esistere dei limiti oggettivi che impediscono di dare una risposta definitiva alle questioni cosmologiche. Anche confidando sul fatto che alcuni problemi sol-

²⁹ S. Glashow-P. Ginsparg, *Desperately Seeking Superstrings*, «Physics Today», 1986, p.7.

levati dai vari modelli cosmologici attualmente dibattuti potranno, in un futuro più o meno lontano, essere risolti mediante controllo sperimentale, le questioni ultime relative alle Teorie del Tutto, al *big bang*, all'inflazione, ai multiversi e alle supercorde non sembrano assoggettabili al controllo empirico. Potrà forse verificarsi un progresso locale, mai generale e risolutivo delle fondamentali questioni cosmologiche. Uno dei fattori che limitano oggettivamente la soluzione finale dei problemi cosmologici è costituito da un principio fisico che è alla base della teoria relativistica: la costanza della velocità della luce nel vuoto. Poiché la luce ha velocità finita, solo una parte dell'universo sarà osservabile, quella la cui luce e quindi le potenziali informazioni da essa veicolate sono giunte o potranno giungere fino a noi. Un'altra parte dell'universo, non sappiamo quanto grande, e se finita o infinita, non sarà mai osservabile...

Anche la speranza di poter usare l'universo come un laboratorio naturale, a prescindere dai suoi intrinseci problemi epistemologici, verrebbe in questo senso fortemente ridimensionata. Ogni cosmologia razionale che consideri l'universo come un tutto e che aspiri ad una teoria finale, incontrerà questo insuperabile barriera costituita dalla velocità finita della luce. Tali cosmologie, procedendo oltre l'esperienza possibile, saranno inesorabilmente destinate a produrre antinomie; sicché, quando qualche teoria cosmologica di questo tipo oserà presentarsi come la teoria finale, sarà implacabilmente ricondotta a più miti consigli dal principio dell'empirismo: non potremmo mai osservare l'intero universo, e chiamare in soccorso qualche principio di uniformità della natura sarebbe vano. Come potremmo mai provare che l'universo invisibile sarà come quello visibile? Il principio di uniformità della natura non è capace di garantire neppure la certezza per le parti dell'universo visibile. Il grande Newton sostenne nella seconda delle sue *regulae philosophandi*, ad es., che «si devono dunque attribuire le stesse cause ad un medesimo genere di effetti naturali. Come [...] la luce del fuoco in cucina e nel Sole»³⁰. Il fatto che egli non sospettasse neppure dell'esistenza della vera natura dell'energia solare, quella che noi conosciamo come nucleare e che è ben diversa da quella che usiamo in cucina per cuocere delle uova, dimostra i limiti della conferma induttiva: nessuna teoria potrà mai essere verificata. Ma se una parte del macrocosmo, non sappiamo quanto grande, non potrà mai essere osservata; e se anche il microcosmo, non sappiamo quanto piccolo, non potrà allo stesso modo essere osservato per difetto di energia (ricordiamo i limiti degli acceleratori di particelle), allora queste Teorie del Tutto non potranno essere neppure falsificate. Sono e saranno ipotesi di tipo metafisico. Se tutto questo è vero, allora la scienza è per sua natura destinata all'incompletezza.

Questo non significa, ovviamente, che dovremmo eliminare la metafisica come volevano i positivisti, giacché, come abbiamo visto, la metafisica ha un ruolo fondamentale nel-

³⁰ I. Newton, *Il sistema del mondo e gli scolii classici*, a cura di P. Casini, Edizioni Theoria, Roma 1983, p. 115.

lo sviluppo della scienza empirica. Possiamo accettare l'idea di Kant che le idee metafisiche, qualora abbiano un uso appropriato, svolgano un importante ruolo regolativo nel progresso della scienza. Possiamo anche accettare l'idea di Popper secondo cui la metafisica, lungi dall'essere insensata, è influente sul progresso della scienza. Certo è, comunque, utile tener in debito conto il differente ruolo della scienza e della metafisica, anche se spesso i cosmologi contemporanei tendono ad ignorare la necessità di tener ferma questa linea di demarcazione. Le difficoltà della cosmologia non dovrebbero neppure condurci a quel relativismo o scetticismo epistemologico che nega il progresso della scienza. È vero che, dopo oltre 2500 anni di lavoro in campo cosmologico, non abbiamo ancora una Teoria finale, e probabilmente non l'avremo mai. Ma attraverso questa lunga catena di speculazioni noi sappiamo molte più cose sull'universo rispetto a Talete, ad Aristotele e a Newton. E questo progresso è reale, e non può essere seriamente negato da alcuno. Non possiamo sapere se l'universo sia finito o infinito nel tempo e nello spazio; ma sappiamo, ad esempio, che esso è molto, molto più grande, complesso e misterioso di quanto non si fosse mai immaginato fino ad ora.

Consideriamo ora i limiti soggettivi della nostra conoscenza del cosmo. Einstein ha più volte affermato che il più grande mistero dell'universo è il fatto che noi riusciamo a comprenderlo. Feynman ha invece affermato che più o meno tutti alla fin fine possono comprendere la teoria della relatività, ma che «nessuno ancora comprende la meccanica quantistica»³¹. Le due opinioni non sono completamente divergenti, come potrebbe sembrare, poiché anche Einstein non comprendeva la meccanica quantistica, esattamente quanto Feynman e chiunque altro. Einstein quanto meno considerava la meccanica quantistica una teoria incompleta, e in questo senso essa costituiva a suo parere una deficitaria descrizione dei fenomeni fisici, da sostituire prima o poi con una teoria pienamente capace di comprendere la realtà. Per contro i fondatori della teoria quantistica, Bohr e Heisenberg, ritenevano completa la loro teoria, per quanto la sua comprensione andasse oltre i limiti delle capacità umane: ci si doveva accontentare che funzionasse dal punto di vista predittivo (questa è la cosiddetta interpretazione della scuola di Copenaghen della meccanica quantistica, ma ne esistono numerose altre). Tale questione non è ancora risolta. Queste due teorie fondamentali della fisica contemporanea, la relatività e i quanti, sono incompatibili, presentando due opposte visioni della realtà fisica. Così anche ai nostri giorni c'è chi considera, come i teorici dell'universo inflazionario e delle supercorde, che sia incompleta e da superare la teoria della relatività; mentre altri sostengono, in accordo con Einstein, che sia necessario superare la meccanica quantistica. Se la cosmologia contemporanea vuol progredire, è ovvio, dovrebbe risolvere anzitutto questo problema. Ma sarà mai possibile dimostrare che una delle teorie sia incompleta? O che entrambe siano incomplete?

³¹ R. Feynman, *La legge fisica*, tr. it., Boringhieri, Torino 1971, p. 146.

Anzitutto osserviamo che da un punto di vista epistemologico, come abbiamo già visto, ogni teoria è sempre potenzialmente incompleta. Solitamente la natura dell'opposizione di Einstein alla meccanica quantistica viene ricondotta alla sua nota espressione che «Dio non gioca ai dadi», sottolineando così che fosse l'indeterminismo della meccanica quantistica ciò che egli non poteva accettare. La relatività è per contro una teoria classica, cioè deterministica. Ma le vere motivazioni dell'opposizione di Einstein al principio di indeterminazione di Heisenberg sono molto più complesse e di natura essenzialmente epistemologica. Einstein contrastava la scuola di Copenaghen³² principalmente perché questa eliminava il concetto classico di una realtà fisica oggettiva, indipendente dall'osservatore, e il principio d'individuazione spazio-temporale degli eventi fisici, necessario a suo parere per sottoporre a controllo sperimentale un fenomeno. In questo senso la meccanica quantistica è incompleta. In un breve saggio pubblicato nel 1948, Einstein esponeva con grande chiarezza il suo punto di vista: «i concetti della fisica si riferiscono a un universo esterno reale, ossia le rappresentazioni degli oggetti (corpi, campi, ecc.) stabilite dalla fisica aspirano a un'“esistenza reale” indipendente dai soggetti della percezione [...]. Inoltre, è caratteristico degli oggetti fisici l'essere concepiti come disposti in un continuo spazio-temporale; in questa disposizione, appare essenziale il fatto che in un dato istante gli oggetti considerati dalla fisica reclamino un'esistenza singola autonoma in quanto “collocati in regioni distinte dello spazio”. Fuori dall'ipotesi di una simile esistenza autonoma (di un “essere così”) dei singoli oggetti spazialmente separati – ipotesi che deriva in primo luogo dalla riflessione quotidiana – non sarebbe possibile un pensiero fisico nel senso per noi abituale; né si vede come potrebbero essere formulate e verificate delle leggi fisiche senza una netta distinzione di questo tipo»³³.

L'interpretazione della scuola di Copenaghen implica, invece, una sorta di olismo epistemologico che non è compatibile con l'idea realista di Einstein che l'oggetto della fisica abbia una realtà indipendente dall'apparato sperimentale e dall'osservatore; e se la meccanica quantistica fosse una teoria completa, allora ciò renderebbe impossibile controllare sperimentalmente una qualsiasi teoria. Conseguentemente coloro che considerano completa la meccanica quantistica dovrebbero abbandonare l'idea «dell'esistenza autonoma di una realtà fisica in differenti regioni dello spazio»; mentre chi accetta il realismo dovrebbe ritenere la meccanica quantistica «una descrizione incompleta e indiretta della realtà, destinata a essere sostituita in futuro da un'altra descrizione, completa e diretta»³⁴. Infatti, scriveva ancora Ein-

³² Cfr. N. Bohr, *Discussione epistemologica con Einstein*, e A. Einstein, *Replica ai vari autori*, in: A. Einstein *Autobiografia scientifica*, tr. it., Boringhieri, Torino, pp. 104-147, 208-219, 225-227.

³³ A. Einstein, *Quantenmechanik und Wirklichkeit*, «Dialectica», II, 3-4 (1948), pp. 320-324; tr. it. *Meccanica quantica e realtà*, in: A. Einstein, *Opere scelte*, a cura di E. Bellone, Bollati Boringhieri, Torino, 1988, p. 721.

³⁴ Ivi, p. 723.

stein, «Caratteristico della reciproca indipendenza di due aspetti spazialmente separati (A e B) è il seguente principio, applicato in modo coerente solo nella teoria dei campi: un'azione esterna esercitata su A non ha alcun influsso diretto su B. La rinuncia radicale a questo "principio di contiguità" renderebbe impossibile l'idea dell'esistenza di sistemi (quasi) chiusi e quindi l'enunciazione di leggi empiricamente verificabili nel senso per noi abituale»³⁵.

Einstein escogitò vari esperimenti mentali per aggirare il principio di indeterminazione della meccanica quantistica. Uno dei più noti è il cosiddetto paradosso Einstein, Podolsky e Rosen (EPR)³⁶. Sia dato un sistema costituito da due particelle A e B e descritto dalla funzione d'onda Ψ di Schrödinger. Le due particelle vengono fatte collidere e, quando ciascuna è sufficientemente lontana dall'altra per evitare qualsiasi interferenza, di A si misuri la quantità di moto e di B la posizione. Si può così aggirare il principio di indeterminazione, poiché di ciascuna particella si misura con esattezza un solo parametro. A misure effettuate, conoscendo le condizioni iniziali dell'esperimento e applicando le leggi note della fisica, si possono determinare per sottrazione e con esattezza la posizione di A e la quantità di moto di B. Secondo l'epistemologia realista di Einstein e la sua teoria della relatività, non ci può essere infatti azione a distanza fra le due particelle A e B, tale che l'osservazione ne perturbi la quantità di moto e la posizione nell'atto della misurazione, come sostenuto invece dal principio di indeterminazione di Heisenberg. Questo esperimento rimase immaginario fino al 1982 quando Alain Aspect, sulla base delle disuguaglianze di Bell, riuscì ad effettuarlo. L'esperimento dimostrò che non è possibile aggirare l'indeterminazione quantistica, poiché la misura di A perturba effettivamente la misura di B, indipendentemente dalle loro reciproche distanze. Da allora tutta una serie di esperimenti di ottica quantistica hanno dimostrato la non-località, e quindi l'azione a distanza che si manifesta quando l'osservatore tenta di effettuare misure dei parametri delle particelle. Questi esperimenti confermano non solo l'incompatibilità di principio tra relatività e quanti, ma sono forieri di pessime notizie per chiunque voglia effettuare qualche controllo sperimentale delle Teorie del Tutto, dell'Universo inflazionario e dei Multiversi. Come sia possibile che la posizione di un protone su una lontana galassia influenzi istantaneamente la quantità di moto di un altro protone sulla Terra non è, in effetti, facilmente comprensibile. Anzi questa è, appunto, l'incomprensibilità della meccanica quantistica.

Abbiamo visto che se la teoria della relatività viene applicata al problema cosmologico si giunge alla tesi della singolarità, cioè di un inizio dell'universo nel tempo. Se si tenta di congiungere relatività e meccanica quantistica si arriva all'antitesi di un universo eterno e

³⁵ Ivi, p. 721.

³⁶ A. Einstein-B. Podolsky-N. Rosen, *La descrizione quantica della realtà può essere considerata completa?* (1935), in: A. Einstein, *Opere scelte*, cit., pp. 374-382.

autosufficiente. Se invece la meccanica quantistica, con le sue funzioni d'onda e le sue somme delle storie, descrive lo stato fondamentale dell'universo, oltre la singolarità della teoria della relatività, allora abbiamo gli infiniti universi, o multiversi; oppure anche altri modelli di cosmo, come quelli dotati di bolle e cunicoli o di D-brane in ciclica collisione, che sostituiscono completamente il *big bang* e che oltremodo appaiono assai strani, se non addirittura mostruosi alla nostra immaginazione. La fuoriuscita da queste paralizzanti antinomie, se mai sarà possibile, dovrà necessariamente passare dalla risoluzione del conflitto tra il realismo di Einstein, sotteso alla fisica classica e alla relatività, e l'olismo dell'azione a distanza e della non-località della meccanica quantistica. Tuttavia, se la meccanica quantistica è completa e il principio di indeterminazione non può essere aggirato, allora non solo esistono limiti oggettivi, ma anche soggettivi alla conoscenza del cosmo. La cosmologia come teoria ultima sarà necessariamente e per sempre confinata nel regno della metafisica. Qualora si dimostrasse, invece, l'incompletezza della relatività, con la sua costanza della velocità della luce e l'impossibilità dell'azione a distanza, allora tutta l'attuale cosmologia crollerebbe e dovrebbe essere rifondata su basi completamente nuove. Ma attualmente nessuno ha indicato vie realisticamente percorribili e controllabili per risolvere il conflitto fra relatività e quanti.

Vorrei concludere questo intervento con qualche nota d'incoraggiamento, che ci viene da Darwin e dalla sua teoria dell'evoluzione. Forse qualche progresso nella comprensione dell'universo in cui viviamo potrà venire dallo sviluppo di un'epistemologia darwiniana³⁷; ovvero da una teoria darwiniana della conoscenza capace di far luce sul funzionamento della nostra mente, del soggetto conoscente nella sua interazione con oggetti, da sempre così difficili da conoscere, come il macrocosmo e il microcosmo. Apparentemente la fisica non dovrebbe aver nulla da apprendere dalla biologia. Anzi, a Lord Kelvin, il fondatore della termodinamica, sembrava semmai il contrario. Egli sostenne contro Darwin che l'evoluzione delle specie per selezione naturale non fosse possibile, poiché i suoi calcoli indicavano che il Sole esisteva da appena uno o due milioni di anni; troppo pochi per i lunghissimi tempi previsti dalla teoria darwiniana dell'evoluzione. L'evoluzione per selezione naturale aveva infatti bisogno, per produrre i suoi risultati, di centinaia e centinaia di milioni di anni. Oggi sappiamo che Darwin aveva ragione e l'illustre fisico completamente torto. Lord Kelvin supposeva erroneamente che il sole fosse qualcosa di simile ad una fornace naturale alimentata a carbone, mentre oggi sappiamo che l'energia solare deriva dalla fusione nucleare, il cui combustibile, costituito da idrogeno ed elio sottoposti ad alte pressioni e temperature, brucia da circa 5 miliardi di anni. Un tempo più che sufficiente, dunque, per l'evoluzione darwiniana, anche delle forme viventi più complesse che sono apparse nel Cambriano, "appena" seicento milioni di anni fa.

³⁷ Sulla via della proposta datata, ma attualissima, di W.V. Quine, , Columbia Univ. Press, New York 1969.

Da un lato la teoria darwiniana della conoscenza potrebbe far luce sulla vera natura dei limiti della nostra conoscenza. La nostra specie si è evoluta mediante la selezione naturale, un processo che favoriva quei nostri antenati che sfuggivano i predatori e si procuravano efficacemente il cibo, lasciando perciò discendenti. Non potremmo, evidentemente, essere discendenti di un uomo preistorico che non fosse stato capace di distinguere una tigre affamata da un cespuglio pieno di bacche nutrienti. Ma ai nostri antenati preistorici eventualmente capaci di misurare la lunghezza d'onda di un fotone o la quantità di moto di un protone non era dato presumibilmente alcun vantaggio selettivo. Queste abilità di cui oggi giustamente ci vantiamo, ma che appunto rendono problematica la nostra comprensione del cosmo, sono evidentemente ridondanti rispetto alle necessità di sopravvivenza imposte dalla selezione naturale.

Questo fatto potrebbe spiegare perché la nostra mente sembra ben attrezzata per la conoscenza degli oggetti familiari del mondo macroscopico, come le tigri o le bacche, ma poco per comprendere la meccanica quantistica. I supposti limiti, o incompletezza, della meccanica quantistica potrebbero avere, in altre parole, la loro vera origine nella storia evolutiva della nostra specie: la nostra mente è capace di comprendere solo oggetti "classici", quelli la cui conoscenza fu necessaria alla sopravvivenza della nostra specie. Grazie alla nostra intelligenza, formatasi durante il processo evolutivo come strumento di adattamento all'ambiente naturale e che ha reso comunque possibile la comparsa del pensiero razionale, abbiamo affinato e perfezionato quel processo di selezione darwiniana (artificiale) che chiamiamo scienza, dove infine solo le teorie più adatte sopravvivono; abbiamo enormemente potenziato il potere risolutivo dei nostri sensi, costruendo acceleratori di particelle, sonde e telescopi spaziali; e abbiamo sviluppato il potere predittivo della nostra mente, costruendo teorie come la meccanica newtoniana, la relatività e la meccanica quantistica. Ma potrebbero anche esistere limiti soggettivi invalicabili della nostra conoscenza: dopotutto le strutture della nostra mente sono state prodotte dalla selezione naturale non per comprendere il *big bang*, ma solo per evitare i denti della tigre. Sono molti gli universi possibili che possiamo pensare e, fra questi, attualmente non sappiamo quale possa essere quello reale. Ma potrebbe anche darsi il caso che non riusciremo mai a pensare l'universo reale. Dall'altro lato l'epistemologia darwiniana potrebbe farci meglio comprendere le strutture e il funzionamento della nostra mente. Il soggetto conoscente è parte integrante dello stesso cosmo che intende conoscere, come del resto è suggerito dalle proprietà non-locali dei fenomeni quantistici. Qualche ulteriore progresso nella nostra conoscenza del cosmo e dei suoi misteri potrebbe, dunque, essere la conseguenza di una migliore comprensione di noi stessi e delle nostre origini evolutive nella storia naturale.

DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

Emone senza maschera: *pathos* e mediazione nell'*Antigone*.

Una scheda di proposta didattica*

Alberto Manchi

1. “Antigone”, come la maggior parte dei nomi propri di persona greci, è un “nome parlante”. Anche le prime iscrizioni votive in greco arcaico su vasi di arredo funebre erano tali da significare: “... questo vaso parla e dice così...”¹. *Antigone* è il titolo della tragedia omonima di Sofocle, ma sarebbe riduttivo ritenerlo solo il nome col quale è appellata la sventurata figlia di Edipo. “*Anti-gone*” può significare “colei che è di fronte alla discendenza (Labdacidi, Laio, Edipo, e tutti gli eroi del ciclo tebano)”, “colei che è contrastata ad avere una discendenza”, “colei che mette in gioco la sua discendenza”, “colei che annulla la sua discendenza”, “colei che è fuori luogo rispetto alla sua discendenza”. Antigone non è solo un nome dunque, ma già l’annuncio di un destino.

* Queste tracce di lettura dell'*Antigone* sono state occasionate dal libro di G. Zagrebelsky e altri, *Nomos Basileus*, Fuori Thema-Libri Arena, Bologna 2005, alla cui utile lettura rinvio. L'*Antigone* è stata anche oggetto di proposta didattica nella mia scuola nei passati anni scolastici con la felice collaborazione dei colleghi di Storia della Filosofia Giuseppe Iannotta e Daniela Papitto; alla loro intelligenza e tenacia devo l’amichevole obbligo di aver messo per iscritto queste note di lettura che sono la sintesi di una frequenza ininterrotta del testo di Sofocle. La scheda didattica con il materiale testuale annesso è stata curata da Daniela Papitto. Contiene il modulo effettuato nell’anno scolastico 1998/99 nelle classi terze del Liceo Scientifico “Francesco Severi” di Frosinone nell’ambito della sperimentazione didattica del “Progetto Porfirio” (tre docenti su nove classi) sviluppato per 6 anni scolastici e interrotto solo per l’uscita dall’Istituto di due dei tre docenti. Le traduzioni dell'*Antigone* e dell'*Edipo a Colono* sono di E. Cetrangolo e contenute in C. Diano (a cura di), *Il teatro greco*, Sansoni, Firenze 1970; laddove si incontrino traduzioni diverse devono ritenersi mie. Sebbene di pareri diametralmente opposti, mi sono avvalso dei lavori di J.P. Vernant-P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell’antica Grecia*, e *Mito e tragedia due*, trad. it. Einaudi, Torino 1976 e 1992 e di V. Di Benedetto, *Sofocle*, La Nuova Italia, Firenze 1988; eccellente la rassegna in G. Steiner, *Le Antigoni*, Garzanti, Milano 1990; suggestivo il libro di M. Zambrano, *La tomba di Antigone. Diotima di Mantinea*, La Tartaruga edizioni, Milano 2001; importanti lavori quelli di P. Montani, *Antigone e la Filosofia*, Donzelli, Roma 2001 e di C. Ferrini, *La dialettica di etica e linguaggio in Hegel interprete dell’eroicità di Antigone*, in L. Napolitano Valditaro (a cura di), *Antichi e nuovi dialoghi di sapienti ed eroi. Etica, linguaggio e dialettica fra tragedia greca e filosofia*, EUT, Trieste 2002, pp. 179-243.

¹ L’iscrizione sul *kyathos* ‘parlante’ di Vetulonia dice così: «In me, o Signore, la bevanda versa, la bevanda bevi; (io sono) il dono, (io sono) la bella forma indicante la misura dell’idromele»; cfr. M. Alinei, *Addenda Etrusco-Turco-Ugri*, «Quaderni di Semantica», 51, 2 (2005); un quadro di insieme eccellente in L. Godart, *L’invenzione della scrittura*, Einaudi, Torino 1992.

La libera personalità della fanciulla viene spesa tutta nell'orizzonte di questo destino²; la dialettica di libertà e fato resta integra dunque nell'orizzonte delle azioni (*drama*). In tal senso l'*Antigone*, come del resto l'*Edipo re*, è stata universalmente assunta a modello classico della tragedia attica³.

Già nel primo incontro con Ismene questo dato della libertà di azione e quindi di libertà drammatica è evidente; alla ragione "calcolante" e valutante di Ismene sui presupposti e sulle conseguenze dell'azione di Antigone in violazione del bando di Creonte (ragione che porta Ismene al blocco dell'azione), questa obietta la sua libertà: nessun vincolo giuridico (*nomos*), nessuna prescrizione (*kerygma*), nessuna opportunità possono negare e inibire la sua azione; mentre Ismene richiama accuratamente condizioni che invitano alla circospezione (storia familiare, ruolo della donna, carattere maschile del potere, autorevolezza dell'editto di Creonte, ecc.) Antigone invece inserisce l'esercizio della sua scelta in un ambito fondamentale che trova nella sua natura (*physis*). Questo ambito è costitutivo, quindi inerente l'essere stesso che Antigone è: la sua azione non è altro che il manifestarsi della sua *physis*.

Il termine *physis* (da *phyo* nascere⁴) indica anche "fluire" (da cui anche *flumen*), ma più originariamente lo "scivolare a terra" del neonato, quindi, in una parola, "nascita". La nascita è essenzialmente dialettica se vista come emergenza dell'individuo nel mondo che accoglie e contrasta (con il bisogno) la nuova vita⁵. Antigone sente che la sua vita, nei confronti del mondo che insieme l'accoglie e respinge, deve essere giocata, in quanto vita, fino in fondo, fino al rischio e alla effettività della morte; per questo la sua scelta è una scelta per la vita; seppellire il fratello è una operazione simmetrica e conseguente alla nascita⁶. Il seppellimento di Polinice è quindi un riconsegnare alla terra l'avventura finita di una vita. L'amore per il fratello (*adelphos*, colui che è venuto dalla stessa origine, dalla stessa madre⁷) è amore per la vita e amore per la terra.

² Il termine greco che in questo caso più si avvicina a "personalità" è *ethos* (costume, abito); traduco con "destino" il termine *physis* (natura, essere così come si determina alla nascita); l'azione (*drama*) libera si manifesta come parte assegnata dal fato (*moira*). La contraddizione fra azione libera e fato, sensata in termini moderni, è sconosciuta alla Grecia classica dove essa si configura invece come fallimento tragico (*hamartia*), inganno (*apate*), smarrimento e cecità (*ate*), sconsigliatezza (*dysboulias*).

³ Cfr. ad es. i riferimenti di Aristotele all'*Edipo* nella *Poetica* e quelli di Hegel all'*Antigone* nella *Fenomenologia dello Spirito* e nell'*Estetica*.

⁴ Mi sembra convincente la resa del termine *physis* con nascita, simile a "nascimento", termine usato da G. Colli, sebbene in altro contesto, in G. Colli, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano 1990.

⁵ Cfr. Anassimandro fr. 12 B 1 D.-K.

⁶ Cfr. *Antigone*, v. 460: «Infatti sapevo di essere destinata a morire, e perché no?, anche se tu non l'avessi ordinato. E se morirò prima del tempo, è un guadagno per me».

⁷ Cfr. *Antigone*, v. 467: «ma se avessi lasciato il figlio di mia madre morto, cadavere insepolto, avrei sofferto per quello».

2. Il *pathos* di Antigone

La tradizione letteraria ci ha consegnato l'*ethos* di Antigone come espressione di un eroismo purissimo, modello di fratellanza, di pietà e coraggio. È una visione nobile ma parziale, favorita dall'economia scenica dei ruoli. E tutto sommato assai maschile. Solo una fanciulla in fiore può comprendere fino in fondo la lacerazione dell'anima sua: Antigone conosce la sua storia disgraziata inscritta nella sua nascita e dunque nella sua natura, ma guida il padre cieco donandogli la sua vista: la mano di un vecchio nella mano di una fanciulla; Antigone è fino in fondo la sua *oikia*, ma, a differenza di Ismene⁸ non vi resta racchiusa; agisce fino alla sfida del potere costituito. Non ha il gusto della sfida; l'opposizione a Creonte e alla *polis*⁹ è solo una conseguenza della sua natura.

La stratificazione dei commenti al testo di Sofocle converge, con rare eccezioni, nell'interpretare l'*ethos* di Antigone come fedeltà alle "leggi non scritte"; l'espressione è equivoca; "legge non scritta" (*nomima*) non è neppure un sostantivo greco, ma un aggettivo sostantivato¹⁰; *nomimos/nomikos* è un aggettivo che si riferisce a un comportamento ritenuto "conforme alla consuetudine". Diversamente dall'aggettivo *nomimos/nomikos* che indica "conformità alla legge", l'editto o bando di Creonte (*kerygma*)¹¹ è sì *agraphos*, non scritto, un bando orale dato alla città, circostanziato dalla morte di Eteocle e Polinice, ma in osservanza della legge (evidentemente scritta) di onorare i caduti per la città e disonorare i traditori. Quindi da una parte l'appello di Antigone a ragioni di pietà consuetudinarie (*nomima*), dall'altro il bando orale di Creonte in osservanza della legge (*nomoi*).

Nel dialogo con Ismene, Creonte e il coro, Antigone non mette in gioco il *pathos* in relazione alla sua decisione di seppellire Polinice; si richiama invece a Ade, ai morti (v. 452)¹² e a imperativi (v. 451 *keryxas*)¹³ non scritti (*agrapta*)¹⁴ a cui non ci si può opporre e che non possono essere trascurati (v. 455 *yperdramein*). Antigone in sostanza accetta la

⁸ Il complesso rapporto fra le figlie di Edipo è stato oggetto di molteplici interpretazioni volte o a marcare le differenze a scapito di Ismene o a rivalutare positivamente la femminilità di quest'ultima; l'aspra posizione di Antigone nei confronti di Ismene può paradossalmente essere intesa come una difesa della stessa sorella isolandola dal tragico svolgimento degli eventi; è Ismene, in ultima analisi, l'ultimo anello della stirpe dei Labdaci di a cui possiamo attribuire una estrema speranza di sopravvivenza.

⁹ Nello svolgimento del dramma Antigone unisce nell'ostilità nei suoi confronti sia Creonte che la città (cfr. v. 7 e v. 36).

¹⁰ Mi attengo in questo caso alle indicazioni dei vocabolari Rocci e Liddell-Scott.

¹¹ Il sostantivo proviene dal verbo *kerysso* che significa «proclamare attraverso un araldo».

¹² Cfr. *Antigone*, v. 542: «Ade, e tutti quelli di laggiù, sanno di chi è stata l'opera».

¹³ In questo caso (v. 454) è chiaro che il termine *kerygma* assume il significato specifico di prescrizione che comporta un divieto.

¹⁴ *agrapta* è una indicazione metaforica che può essere intesa così: se la scrittura salvaguarda la legge umana da ogni alterazione temporale, Zeus, Dike e gli dei, per la loro intemporalità, non hanno bisogno della scrittura; le prescrizioni che Antigone segue infatti (v. 456) «non da ora certo né da ieri, ma da sempre queste esistono, e nessuno sa da quando apparvero».

sfida di Creonte sul piano della “giustificazione” delle azioni. Come è chiaro, fin qui (secondo episodio) il *pathos* non svolge alcun ruolo; il disprezzo della morte annunciata da Creonte ne è un segno evidente.

Tuttavia Antigone trova il modo di esprimere il suo *pathos* nel quarto episodio dove le nozze negate, la morte annunciata, le disgrazie della famiglia vengono richiamate come effetto della sua pietà¹⁵; il coro che aveva riconosciuto la fierezza della fanciulla di non cedere ai mali (v. 472)¹⁶, nell’oscillazione della sua opinione, ora rimprovera ad Antigone l’ostinato risentimento che ha guidato la sua azione¹⁷. Se è giusta la traduzione di *orga* nel senso di “ostinato risentimento” come movente dell’azione, allora abbiamo la conferma di come il *pathos* sia ferocemente separato dall’azione che, nel rimprovero del coro, è riportata invece all’accettazione da parte di Antigone dell’origine del suo essere; nel celebre verso 524, «per amare e non per odiare nacqui» va sottolineata l’ultima parola che significando nascita caratterizza in pieno la *physis* della figlia di Edipo. Antigone dunque non fa interagire con l’azione il suo *pathos* ovverosia la sua emozionalità; è inflessibile nel secondo durissimo attacco ad Ismene: «non amo chi ama parole»¹⁸. Qui si mostra, per differenza e sottrazione, il baratro di Antigone: per pietà verso il fratello morto respinge l’amore della sorella viva¹⁹. C’è chi, per annullare questa durezza inusitata di Antigone le ha attribuito il v. 572: «Emone carissimo, come ti offende tuo padre!»; ma chi legge i versi 530-581 (interlocutori Creonte, Corifeo, Ismene e Antigone) e li legge in greco pensando in greco si accorge che l’espressione va attribuita a Ismene; Antigone non ha una parola per Emone; non si tratta soltanto di una questione letteraria di tradizione e costituzione del testo drammatico o di psicologia femminile che rende più consona ad Ismene il v. 572; è che il *pathos* di Antigone non media: la fanciulla ama il fratello ma non come la sorella, ama l’Ade ma non come la vita. La distorsione prospettica dovuta alla maschera di Antigone affligge anche Creonte, la maschera di Creonte. Questa specie di chiasmo²⁰ delle due maschere è espresso con potenza e onnivegenza da Tiresia; siccome l’indovino ve-

¹⁵ Cfr. *Antigone*, v. 942: «Che cosa deve patire, e da quali uomini, per avere, pietosa, onorato la pietà».

¹⁶ Cfr. *Antigone*, v. 472: «Questa ragazza è d’animo forte, com’era il padre: non sa cedere ai colpi del fato».

¹⁷ Traduco con «ostinato risentimento» *orge* di v. 875. Molte traduzioni rendono il termine con l’accezione comune di «ira», una passione che non mi sembra coerente con *autognotos* che suppone invece la decisione autonoma.

¹⁸ Cfr. *Antigone*, v. 543.

¹⁹ La posizione di Antigone nei confronti di Ismene non è preconcepita, così come indicano le prime battute della tragedia; significativo il duale di v. 3 *zosain*: «mentre noi due siamo vive ancora».

²⁰ Così Tiresia esprime il chiasmo: (1064-1076) «Ma sappi tu, bene, che non si compiranno molti giri del sole veloce prima che tu stesso darai un uomo, nato dalle tue viscere, come cadavere in cambio di cadaveri: per avere tu precipitato i vivi ai morti e chiuso in una tomba una creatura viva; e perché tieni qui sulla terra un cadavere sconosciuto, insepolto, diviso dagli inferi. Queste cose non sono permesse: né a te né agli dei dell’alto».

de tutto, non ha il senso del tragico; nel senso che il tragico è per lui già tutto svolto: Tiresia sapendo il passato e il presente e prevedendo il futuro²¹ esula dal tempo, elemento essenziale al dramma e cioè all'azione. Non utilizzabile nello scontro con Creonte che avviene, come abbiamo detto, in termini di giustificazione, il *pathos* di Antigone si esprime nella forma del lamento²². È evidente che la grandezza di Antigone non sta nel suo *pathos*; e solo così Sofocle poteva renderla grande; Antigone risuona attraverso i secoli dalla sua maschera; quando obliando ogni riferimento affettivo a Emone sostiene che un fratello morto non è sostituibile diversamente da un marito o addirittura da un figlio²³, mostra il prezzo che la maschera le ha imposto.

La pena che Creonte infliggerà ad Antigone per crudeltà può essere peggiore della morte: la reclusione, o meglio il seppellimento in un antro con poco cibo²⁴. La risposta di Antigone è l'ultima sfida: si uccide impiccandosi con bende di lino, segno di verginità: è più di un suicidio: è l'annullamento totale. Questa volontà di annullamento non è né resa né sconfitta; è la logica conseguenza della negazione del *pathos*. Come per il suo povero padre, Edipo, *apate*, l'inganno le è stato fatale: in Edipo l'inganno verteva sulla conoscenza: chi aveva ucciso Laio, chi era suo padre? In Antigone l'inganno verte sul riconoscimento del *pathos*: non una parola per Emone.

Tu le imponi con la forza. Le Erinni, tarde ma certe esecutrici della vendetta dell'Ade e degli dei, già t'insidiano occulte, già ti guardano per sorprenderti in mezzo a queste medesime sciagure».

²¹ Assonanza con l'omerico Calcante che «conosceva il presente e il futuro e il passato», cfr. *Iliade* I 80.

²² Cfr. *Antigone*, vv. 806-816, 839-853, 865-871, 876-882.

²³ Cfr. *Antigone*, v. 909-910: «Morto quello ci sarebbe certo per me un altro sposo e un figlio da un altro uomo, se avessi perduto questo».

²⁴ La crudeltà di Creonte (nel testo è appellato al v. 8 *strategon* – «comandante» – e *tyrannon* al v. 1164) è espressione di un potere autocratico insensibile al *pathos* e si configura anche nel fatto che la pena infamante della lapidazione pubblica (v. 36-39: «Ma chiunque ardirà di compiere un gesto funebre nella città, quello morirà lapidato») prevista dall'editto è commutata con arbitrio tracotante nella sepoltura di Antigone viva. Ma la tracotanza di Creonte può essere interpretata anche come errata applicazione (*kerygma*) del diritto funerario sancito (*nomos*). Senofonte, riferendo del processo relativo ai fatti delle Arginuse (*Elleniche* I 7, 20), ci informa che l'antico decreto di Cannono (che Sofocle doveva aver presente al tempo dell'allestimento dell'*Antigone* nel 442) prevedeva che i colpevoli verso il popolo ateniese venissero processati individualmente e in caso di condanna, messi a morte e gettati insepolti in un dirupo (*barathron*); esisteva, sempre secondo Senofonte, anche un'altra procedura che vietava il seppellimento in Attica per i traditori. Creonte decide con editto (*kerygma*) di applicare la legge più aspra; c'è da aggiungere che, nel caso di Polinice, non si trattava di un condannato da un tribunale ma di un caduto in guerra, benché traditore. Un divieto di onori funebri che avesse previsto il seppellimento fuori del territorio tebano avrebbe reso vana la protesta di Antigone e Creonte esente da tracotanza (*hybris*).

Una storia della maschera tragica, a mio sapere, non è stata ancora scritta; quel che sappiamo, date le condizioni di fruizione da parte del pubblico²⁵, è che le maschere erano l'espedito scenico per l'identificazione dei personaggi²⁶ e per l'assunzione di diversi ruoli da parte degli attori sottodeterminati per numero essendo solo tre; la condizione di ascolto non era certo agevole, ma il pubblico poteva attingere all'immaginario mitico memorizzato che semplificava la fruizione e induceva alla concentrazione sul testo modulato nelle formule metriche piuttosto che sull'espressione vocale. Possiamo quindi solo immaginare la resa drammatica e rassegnarci al fatto che solo un'intesa competente del testo può restituirci il sentimento della maschera; quel *pathos* è *agrophos*.

Nel senso più ovvio nel teatro greco la maschera è ciò che si dà a vedere (*proso-pon*) ed esprime quindi un *ethos* incarnato nel personaggio, un carattere. Purtroppo, per vie complesse, questo "carattere" con forte impronta individuale, si è perso ed anzi è scaduto nel suo contrario: la maschera come tipo e caratteristica. Ciò ostacola la comprensione del senso genuino della maschera tragica che è invece una manifestazione (*phainein*) del carattere (*ethos*).

Nel bilanciamento mirabile delle maschere, Antigone, secondo il dettato di Sofocle, doveva essere così; simmetricamente Creonte. Aveva visto bene quindi Hegel, anche usando il termine inappropriato di "unilateralità", per descrivere l'opposizione dialettica fra i due²⁷: ma il senso del tragico non può emergere da questa semplice contrapposizione delle due maschere (ruoli) di Creonte ed Antigone e va individuato altrove. Sia Tiresia, osservatore sovratemporale, sia il Coro che rappresenta una opinione oscillante dell'intera vicenda, lambiscono solo marginalmente il *pathos* della contrapposizione; non resta che Emone a incarnarlo fino in fondo.

3. Il *pathos* di Emone

La prima parte del discorso di Emone (vv. 683-723) è un capolavoro di saggezza giovanile, delicatezza di rapporto al padre, al limite di "diplomazia filiale". Emone sa che

²⁵ Gli studiosi calcolano, per il periodo classico, che gli spettatori in Atene (40.000 per la città, 250.000 per l'intera Attica) erano circa 10.000 ed impegnati in circa 12 ore di spettacolo. Eccellenti informazioni al riguardo e altre assai utili sul teatro greco si trovano in AA.VV., *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Salerno Editore, Roma 1966; AA.VV., *I Greci*, Einaudi, Torino 2002; B. GENTILI, *Poesia e pubblico nell'antica Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1995.

²⁶ Le maschere drammatiche fittili restituite dall'indagine archeologica hanno molto di caricaturale; più prossime verosimilmente alle maschere usate sulla scena quelle rappresentate nella pittura vascolare del periodo classico probabilmente composte da papiro, gesso e fibre vegetali o animali per imitare i capelli.

²⁷ La buona analisi che Zagrebelsky conduce in *Nomos Basileus*, cit., indicando come i due aspetti rappresentati da Antigone e Creonte possano essere contemperati secondo giustizia in base a quanto sostenuto da Tiresia e Emone, è utile in relazione alla problematica etico-giuridica sul fondamento della legge ma non supera l'obiezione di una certa meccanicità per la sintesi proposta fra le "unilateralità" di Creonte e Antigone.

la questione è spinosa, che il padre governa onestamente e con saggezza ma intuisce anche la solitudine del potere. Si limita ad aggiungere una informazione che viene dalla città, con il registro della delicatezza, con lo scrupolo di non urtare quel potere così precario quando si avventura nelle questioni del comune sentire; l'*ethos* che manifesta non si identifica tuttavia con la maschera del «figlio assennato»²⁸; e il *pathos*,²⁹ che mal si addice alla maschera (essenzialmente rivolta alla vista) si esprime eminentemente con la voce, con la parola. E c'è una parola-chiave nel testo al v. 693, una parola comunissima, ma che esprime nella maniera più violenta il *pathos* di Emone e della città:

ma a me è possibile ascoltare nell'oscurità queste cose,
come la città compianga questa ragazza (*paida*),
fra tutte le donne di gran lunga la più immeritevole
nel modo peggiore muore per gloriosissime azioni.

Riassumendo liberamente al v. 693 *paida*³⁰: «... è una ragazza, solo una ragazza ...». Culmine del *pathos*.

Davanti alla assoluta sordità di Creonte alle ragioni del *pathos*, Emone si rivolge al padre (v. 718) così:

Coraggio, placa il cuore³¹ e concediti³² al cambiamento.

Nel battibecco che segue al v. 743 si scopre il senso del *pathos* di Emone:

Si perché vedo che l'errore ti conduce a offendere la Giustizia.

Emone sostiene che l'azione di Creonte, apparentemente legittima, in effetti è ingiusta; *Dike* significa "equilibrio", in questa fattispecie fra *nomos* (legge umana) e *nomi-*

²⁸ L'assennatezza è ciò che il Coro attribuisce esplicitamente a Emone; cfr. *Antigone*, v. 724-725: «Da tuo figlio ti conviene apprendere, signore: se parla a proposito. E a te da tuo padre. Mi sembra retto il parlare di entrambi».

²⁹ Il Coro esprime in forma retorico-dubitativa la motivazione di Emone; cfr. *Antigone*, v. 625-626: «Ecco Emone, il più giovane dei tuoi figli. L'ha spinto forse qui l'ansia per la sorte di Antigone, il dolore per le nozze troncate?».

³⁰ Antigone nell'intera tragedia è sempre appellata con i termini di fanciulla e ragazza: *paida* e *kore*.

³¹ «Cuore» si approssima a *thymos* ma ne è assai distante. È sede di emozione e pensiero, meglio di pensiero emozionale=emozione pensata. È anche sede del coraggio, precisamente in questo caso, il coraggio di permeare il pensiero con il sentimento e il sentimento con il pensiero.

³² Ho tradotto con «concediti» intendendo «consegnati, fai posto, abbandonati».

ma (legge divina proveniente, da Zeus e Dike)³³; ora nell'azione del potere di Creonte (sprezzante, per accecamento [ate], di popolo, figlio, donne e indovini) e nell'azione della pietà di Antigone (sprezzante nei confronti di Ismene e muta ad Emone) è proprio l'assenza del *pathos* che conduce al mascheramento della Giustizia (Dike). La lotta di Emone (figlio e fidanzato) quindi, lungi dall'essere accessoria al dramma³⁴, individua esattamente nella mediazione del *pathos* la chiave dell'azione giusta. Al v. 742 Creonte conferma il suo furioso accecamento flettendo il termine *dike* al significato di accusa:

Oh disgraziato rivolgendo accusa a tuo padre?

Qui lo iato fra i due sensi di *Dike* è massimo: per Creonte è ingiusto mettere sotto accusa (*dia dikes ion*) il padre e il potere; non ha capito nulla delle parole di Emone per il quale rispettare la giustizia è renderle onore col suo personale *pathos* nell'unità del suo personale *thymos*. Così al v. 755: «Se tu non fossi mio padre, direi che non hai più la ragione».

Emone sa, quanto Tiresia³⁵, che una morte voluta non può che portare morte. Così al v. 751 riferendosi alla condanna di Antigone: «Morirà e la sua rovina trascinerà nella rovina qualcun altro».

Il dramma è avviato: a Creonte che travisa la rovina prossima (v. 753) sulla base di una minaccia ambigualmente espressa (v. 751) Emone risponde: «nessuna minaccia: mi limito a rispondere a stolte decisioni».

³³ Cfr. *Antigone*, vv. 450-453: «Sì, perché non fu Zeus a impormele. Né la Giustizia, che siede laggiù tra gli dei sotterranei, ha stabilito queste leggi per gli uomini».

³⁴ L'incongruenza di Emone, il suo ruolo tragico, fiacco e periferico se non ridicolo è critica comune a molta letteratura sull'*Antigone* che mostra di non essersi affrancata dal giudizio di Aristotele il quale non riconosce ad Emone un ruolo tragico (*Poetica*, 1153b36-1354a4): «... perché di necessità o si agisce o no, e sapendo o non sapendo. Di questi, progettare essendo a conoscenza e non agire è il peggio, perché ha in sé ciò che è ripugnante, ma non ciò che è tragico, è infatti privo di emozione (*apathes gar*). Per questo nessuno fa così se non raramente, come per esempio nell'*Antigone* Emone con Creonte». Come si possa immaginare Emone privo di *pathos* mentre ha a che fare col padre e con la sposa promessa su questione di vita o di morte appare, malgrado l'autorità di Aristotele, di difficile comprensione; il *pathos* nella *Poetica* è visto, restrittivamente, nella consequenzialità consapevole o meno di conoscenza e azione. Non così in altro contesto come nella *Reticorica* II 1383a, 8: «Di conseguenza, quando sia preferibile che gli ascoltatori provino paura, è necessario porli nella disposizione d'animo di credere d'essere soggetti a soffrire (altri uomini anche più grandi di loro, infatti, hanno già sofferto), e dimostrare che persone simili a loro stanno soffrendo o hanno sofferto, a causa di uomini da parte dei quali non lo pensavano, e in cose e in circostanze di cui non lo credevano». L'«essere soggetto a soffrire» (*pathetikos*) è pure espressamente menzionato in *Etica Eudemea* 1220b8.

³⁵ Cfr. *Antigone*, vv. 1064-1076.

La sconfitta di Emone è totale. Tutto ormai è conseguenza, ovvero Fato. Né *nomos* né *nomima* né *pathos*. Ciascuno per sé solo conduce a squilibrio e ingiustizia.

Nel celebre stasimo, inserito da Sofocle con insuperabile arte fra terzo e quarto episodio, *Eros* dio del *pathos* è così interpellato al v. 791:

Anche l'animo giusto tu sai rendere ingiusto e condurlo a rovina.

Con la *pietas* tipica del dramma attico, l'orribile vicenda (suicidio di Antigone e di Emone) si svolge fuori della scena. I Greci avevano così forte la ripulsa della morte violenta da ritenerla oscena, fuori della scena. Tutto è affidato alla parola³⁶ innesco di ogni immaginazione e *pathos*. L'acme al v. 1175 ove il Nunzio dice, rivolto al Corifeo:

Emone è morto, e di sua mano si è ucciso.

Nel racconto del Nunzio, davanti ad Antigone sottratta alla vita da bende di lino che la sospendono nell'aria, un ultimo estremo e sostanziale rifiuto della terra-sepolcro, Emone³⁷ rivolge il ferro contro il padre che farfuglia, lo manca e si uccide entrando sotto una maschera funeraria. Così il giovane Emone, bagnando di sangue il bianco volto di Antigone, protesta universalmente il ripudio della violenza ammantata dalla legge e tradizioni estranee al calore del *pathos*; nulla può essere riscattato dal sangue.

4. Note di lettura

Come è noto dalla *Poetica* di Aristotele, Eschilo, Sofocle e Euripide rinnovarono la tragedia preclassica con l'inserimento del secondo e terzo attore. C'è da dire che gli attori erano sottodimensionati rispetto ai ruoli e quindi alle maschere. Nulla vieta, sebbene nulla autorizzi, che l'attore che indossava la maschera di Antigone fosse il medesimo che indossava quella di Emone. Nel dramma i due si incontrano, una morta, l'altro vivo, solo nel racconto del Nunzio. Solo nel teatro moderno (e gli esempi sono infiniti, da *Amleto* a *Sei Personaggi* fino al *Vizio assurdo* di D. Lajolo con la tragica vicenda dell'attore Vannucchi identificatosi con Pavese), il tema dell'attore che assume fino in fondo il ruolo del personaggio è stato posto. A mio sapere nulla esiste al riguardo per il dramma attico; non si tratta solo di abilità tecnico-recitativa, solo che il lettore moderno riesca a intendere il

³⁶ Se non bastasse l'*Encomio di Elena* di Gorgia per celebrare la potenza della parola presso i Greci potrà essere utile ricordare qui il v. 138 dell'*Edipo a Colono*: «Eccomi, sono io quel tale che vede la voce, come dicono».

³⁷ *Haimon* ha un'assonanza con *haima*, cioè sangue. L'assonanza è usata da Sofocle con la splendida allitterazione fra prima e ultima parola del v. 1175 *Haimon /haimassetai*.

testo leggendolo da attore, eseguendolo come una partitura musicale e assumendo così più di un ruolo. Forte è la suggestione di immaginare un medesimo attore per Antigone e Emone³⁸; perché se è vero che Antigone non ha una parola per Emone, non si esagera se si dice che ogni parola di Emone è per Antigone; solo Emone può interpretare Antigone assumendola e incarnandola dietro una maschera. E il lettore avvertito può tentare l'assunzione di questo doppio ruolo.

Lo sfavillio cromatico della plastica e dei templi greci è perso per sempre. Quel che resta sono pietre e forme; il colore è solo il colore della pietra con il suo chiaroscuro. Lo stesso destino vale per il dramma attico; è rimasto solo il testo con il suo chiaroscuro. È da lì che dobbiamo partire per immaginare il cromatismo (*poikilia*) tragico.

Ma leggere il testo significa "impersonarlo", assumere le maschere (*persona* in latino: *per-sonans*, cioè attraverso cui il testo suona). Se per il lettore l'azione è assumere la maschera, per il testo si tratta di una vera e propria incarnazione (*logos*).

La tragedia di Emone sta tutta qui: è difficilissimo assumerne la maschera perché Emone non parla attraverso la maschera. Vedere Emone come una maschera è travisarne il *pathos*. Del resto, chi può attraverso una maschera manifestare il suo *pathos*? Non snatura la maschera il *pathos* omologandolo alle altre maschere? La furia di Emone non è quella delle Erinni, ma quella di Eros.

Forse tutto ciò può spiegare come nella letteratura posteriore Emone venga visto come una figura complementare e di secondo piano³⁹.

Al genio di Sofocle, alla sua maestria, dobbiamo il valore ipnotico della maschera; perché il dramma non è che il gioco dionisiaco delle maschere; Dioniso ambiguo, tenero e feroce.

Così Sofocle, attraverso lo sguardo stereotipo della maschera di Antigone copre e rivela nell'aperto dell'anima la trepidazione della *kore* greca, la sua discendenza negata; e nell'illusione della scena riesce a farci immaginare in Antigone lo sguardo innocente che brilla doloroso in grandi occhi neri e tondi come quelli sulla prua delle navi.

Aristotele, che non andava a teatro⁴⁰, Aristotele il lettore solitario dell'Accademia, così vicino alla sensibilità del lettore moderno dice in un celebre passaggio che «... la tragedia ...per mezzo di pietà e paura provvede a compiere la depurazione di queste emozioni»⁴¹.

³⁸ L'elementare meccanismo di identificazione proprio del fruitore dello spettacolo coinciderebbe in questo caso in una specie di identificazione multipla.

³⁹ Cfr. nota 34.

⁴⁰ Cfr. al riguardo l'eccellente introduzione di Diego Lanza alla Poetica di Aristotele in Aristotele, Poetica, Rizzoli-BUR, Milano 1987, pp. 5-96.

⁴¹ Aristot. Poetica, 1449b24.

Il *pathos* dunque è, oltre che elemento di mediazione drammatica, registro appropriato di lettura. Se l'indicazione di Aristotele è giusta, noi, lettori moderni, potremo *coniugare* Antigone e Emone; non due maschere; la pietà che Antigone riservò a Polinice fino al suo annullamento potremo *coniugarla* con la generosa lotta di Emone contro ogni maschera che richieda l'insostenibile tributo del sangue, contro ogni maschera nella sua metamorfosi da strumento di scena a corredo funerario. Il lettore moderno, ammaestrato dalla sapienza ellenica, potrà immaginare, liberato e purificato dalle maschere, folgorato dalla bellezza e dalla grazia, Antigone e Emone senza maschere.

Due ragazzi, una *kore* e un efebo, mano nella mano, in un limpido giorno della primavera attica, quello festoso in onore di Dioniso.

Proposta didattica

L'esperienza del tragico – modulo di introduzione al corso di Storia della filosofia –

Premessa culturale

«[...] il pensiero filosofico nasce come indagine razionale della realtà, di cui ricerca l'origine e l'essenza (*arche*), la ragione unitaria (*logos*). Questa ricerca conduce i primi filosofi a formulare il concetto di un *ordine intellegibile* dell'essere: il mondo della natura – come quello della *polis* – risponde a principi costitutivi che ne garantiscono l'equilibrio, l'interna armonicità. Ma quest'ordine è il risultato dinamico dei contrasti che animano il divenire delle cose, il fluire della *physis* nell'alternarsi di vita e morte. [...] Il conflitto è concettualizzato, costituisce la legge immanente al divenire delle cose, la ragione di un'armonia percorsa da profonde e insopprimibili tensioni. La tragedia esprime dunque, nella forma della rappresentazione artistica, una struttura fondamentale del pensiero greco in formazione: essa costituisce – a giudizio di Werner Jaeger – “la più alta manifestazione di un'umanità per la quale arte, religione e filosofia costituiscono ancora un tutto inscindibile”». (F. Cioffi, G. Luppi, A. Vigorelli, E. Zanette, *Il testo filosofico. Storia della filosofia: autori, opere, problemi*, vol. 1. *L'età antica e medievale*, ed. B. Mondadori, pag. 251).

Premessa didattica e metodologica: centralità del testo filosofico non usato come corredo antologico, ma come fonte di conoscenza e comprensione.

Docenti: tre docenti di storia della filosofia

Classi: tre classi III^e del Liceo Scientifico

Obiettivi

Conoscenze: - contesto storico-culturale dell'Atene del VI/V secolo
- ambiti da cui nascono domande di natura “filosofica”

Competenze: - lettura consapevole del testo
- comunicazione e argomentazione dei propri punti di vista

Numero di ore: 12

Modalità: lezione frontale, lettura in classe, lettura individuale, dibattito guidato, relazione, prova

di verifica.

Articolazione: classi riunite e gruppi di interesse.

Testo di riferimento: F. Cioffi, G. Luppi, A. Vigorelli, E. Zanette, *Il testo filosofico. Storia della filosofia: autori, opere, problemi*, vol. 1. *L'età antica e medievale*, ed. B. Mondadori; Sofocle, *Antigone*, trad. it. di E. Cetrangolo, in C. DIANO (a cura di), *Il teatro greco*, Sansoni, Firenze 1970.

Fasi

1 [classi riunite – 1 ora]

Lezione frontale (la tragedia nell'Atene del VI/V secolo: dove, quando e che cosa si rappresentava; gli attori, il coro, il pubblico)

2 [classi riunite – 1 ora]

Lezione frontale (presentazione dell'*Antigone*). Agli studenti viene consegnato un testo con la sintesi e l'articolazione della tragedia)

3 [classi riunite – 1 ora]

Presentazione del II Episodio (Antigone/Creonte), del III Episodio (Emone/Creonte) e del V Episodio (Tiresia/Creonte). Gli allievi scelgono quale dei tre episodi leggere.

4 [gruppi di interesse – 2 ore]

Ciascun docente segue un gruppo. Lettura dell'episodio – nella lettura si avrà cura di porre l'attenzione su parole o gruppi di parole-chiave che faranno emergere aspetti essenziali alla comprensione della vicenda (ad esempio il conflitto, il destino, la necessità, la giustizia, la decisione, la colpa ecc.) Gli allievi dovranno rileggere per proprio conto il testo per farne emergere osservazioni e/o problemi.

5 [gruppi di interesse – 2 ore]

Discussione in classe a partire dagli interventi degli allievi ed eventuale integrazione della lettura

6 [classi riunite]

1 ora: ogni gruppo esporrà in sintesi il risultato della lettura e del dibattito

1 ora: confronto tra i tre gruppi

7 [2 ore]

Verifica scritta – tipologia: domande a risposta aperta con estensione limitata (durante la prova gli allievi potranno consultare il testo della tragedia per fare le opportune citazioni)

8 [classi riunite – 1 ora]

Presentazione e discussione delle verifiche e delle relative valutazioni

È appena il caso di segnalare che la ricchezza dei temi contenuti nell'*Antigone* consente di affrontare molti argomenti suscettibili di ulteriore approfondimento e di riflessione (ad esempio il problema dello scontro tra generazioni, il ruolo della donna nella famiglia e nella società, il contrasto tra passione e ragione ecc.) assai vicini alla sensibilità degli adolescenti; abbiamo trovato conferma di questa ipotesi constatando quanto i ragazzi si siano appassionati allo scontro Creonte/Emone in cui si sono decisamente immedesimati nella figura di Emone.

Il vantaggio di questo approccio alla filosofia è stato quello di investire immediatamente il vissuto personale degli adolescenti aprendo quella breccia che spesso è l'inizio di un fecondo percorso di studio.

Materiali testuali forniti agli studenti: Sofocle, *Antigone*.

Argomento: Antigone, figlia di Edipo e sorella di Eteocle e Polinice, appartiene alla sventurata famiglia dei Labdacidi (discendenti di Labdaco, padre di Eipo); contro il divieto del re di Tebe, Creonte, Antigone è decisa a dar sepoltura al cadavere di Polinice (per quanto questi abbia combattuto contro la patria) perché al suo sentimento le leggi della città non parlano con la stessa imperiosa, categorica necessità delle leggi non scritte, divine. E difatti, respingendo prima i consigli di moderazione espressi dalla sorella Ismene, poi l'offerta della sua collaborazione, Antigone dà esecuzione al suo piano: scoperta, è condannata a viver rinchiusa in una caverna. Non è riuscita a salvarla il tentativo del fidanzato Emone, figlio di Creonte, che tutto rispettoso dell'autorità paterna e sollecito del suo prestigio, non sa reagire all'ostinata caparbietà del padre. Ma la punizione divina si affretta a colpire l'empietà di Creonte e quando Antigone si è già definitivamente allontanata dalla scena e la sua tragedia si è conclusa, comincia quella di Creonte, che si identifica con la rivalse di Dike (Giustizia), e cagiona innumerevoli mali alla città e alla famiglia del re. Tiresia, l'infallibile indovino, consiglia a Creonte di permettere la sepoltura di Polinice per evitare lo sdegno degli dei; l'ammonimento è accettato con qualche riluttanza, ma al momento in cui Antigone dev'essere liberata, vien riferito che ella si è uccisa e che Emone si è ucciso sul cadavere di lei. A tale notizia si uccide anche Euridice, madre di Emone e moglie di Creonte, e questi da solo rimane a compiangere la propria rovina e ad augurarsi la morte.

Sintesi

PROLOGO (vv. 1-99)

Eteocle e Polinice, fratelli di Antigone ed Ismene hanno combattuto l'uno contro l'altro per il dominio su Tebe e sono morti entrambi. Eteocle viene sepolto, ma non Polinice che ha condotto come suoi alleati contro Tebe gli Argivi.

Antigone riferisce alla sorella Ismene, ancora ignara di tutto, l'ordine di Creonte, capo della città, di non dare sepoltura al fratello Polinice e le rivela la sua ferma decisione di trasgredirlo. A nulla servono i timori e gli inviti alla prudenza di Ismene, dettati da considerazioni di concreto buon senso: essi servono solo a confermare Antigone nella sua decisione, spinta sino alla volontà di affrontare la morte, pur di assolvere un compito che ritiene connaturato all'amore fraterno.

PARODO (vv. 100-161)

Nel momento del suo ingresso, il Coro (che rappresenta sulla scena la città) si rivolge con animo grato al Sole, che ha visto la fuga dell'esercito argivo, venuto tracotante a distruggere Tebe. Zeus ha fulminato Capaneo e ha disperso gli altri comandanti, mentre Eteocle e Polinice si sono dati morte reciproca. Si rendano dunque grazie agli dei tutti e si dia ascolto a Creonte, che convocata l'assemblea, sta giungendo per comunicare qualche nuova decisione.

PRIMO EPISODIO (vv. 162-331)

Dopo aver sottolineato la lealtà del Coro, il re espone le sue considerazioni in merito ai doveri di ogni singolo suddito in vista del bene comune. Conferma – ad un Coro ancora incerto – il divieto di sepoltura per Polinice e la morte per chiunque trasgredisca l'ordine, ma è interrotto dal sopraggiungere di una guardia che, sia pure con molta reticenza e protestando più volte la propria estraneità al fatto, gli riferisce che qualcuno ha trasgredito il suo decreto. Creonte, che vede nella trasgressione l'azione di gente scontenta del suo governo, minaccia di morte le guardie, che ritiene corrotte per denaro, se il colpevole non verrà trovato ed allontana in malo modo la guardia, lieta di essere scampata comunque alla collera del re.

PRIMO STASIMO (vv. 332-375)

Meritatamente famoso, questo canto del Coro è inno alla ingegnosità di una grandezza a volte paurosa, dell'uomo, che ha assoggettato la natura intera, e che solo alla Morte non ha saputo trovare rimedio. Se l'uomo onora gli dei e la giustizia, la sua città sarà gloriosa e solo la sua folle audacia potrà scacciarlo da essa.

SECONDO EPISODIO (vv. 376-581)

Stupito, il Coro vede avanzarsi sulla scena Antigone tra due guardie ed apprende che proprio lei è stata sorpresa nell'atto di seppellire il fratello. La Guardia fornisce a Creonte tutti i particolari: durante la loro sorveglianza, si era levato all'improvviso un uragano e, al termine, avevano scorto la fanciulla che, lamentandosi davanti al corpo del fratello, si accingeva a dargli sepoltura. Catturata, non aveva opposto resistenza. Creonte interroga Antigone che confermata la responsabilità della sepoltura di Polinice, è minacciata di morte insieme con la sorella Ismene. Fiera e sprezzante, la fanciulla, "nata per amare", si dichiara pronta a morire, ma ribadisce la bontà di quanto ha fatto, che anche la città condivide, pur non dichiarandolo apertamente per paura di Creonte. Rifiuta poi il tentativo di Ismene di addossarsi la colpa e tenta di far recedere il re dalla decisione, ricordandogli l'amore del figlio Emone per Antigone.

SECONDO STASIMO (vv. 582-630)

Il Coro si sofferma pensoso a considerare la serie di sventure che si stanno abbattendo sulla stirpe di Edipo e che sembrano non avere più fine. Tutto è in potere di Zeus e nulla senza il suo volere può avvenire, mentre sovente all'uomo sembra un bene quello che invece si rivelerà un male. Ma si avvicina Emone, scuro in volto, per la sorte di Antigone.

TERZO EPISODIO (vv. 631-780)

Al figlio che gli proclama la propria devozione, Creonte riconferma la validità della sua decisione di condannare Antigone per non dover apparire debole e indeciso alla città. Emone gli risponde che per un capo l'adozione di decisioni diverse non sempre è segno di debolezza; semmai, come nel caso attuale, è segno di prudenza ed accortezza, anche per quanto in città si dice a proposito di Antigone. Ma il re appare irremovibile; l'inconciliabilità delle posizioni precipita nella drammatica sticomitia, al termine della quale Emone esce proferendo oscure minacce. Al Coro, perplesso per l'accaduto e timoroso, del futuro, Creonte risponde di aver deciso la morte della sola Antigone, che verrà rinchiusa viva in una grotta e lì lasciata perire.

TERZO STASIMO (vv. 781-805)

In un inno appassionato, il Coro esalta la potenza invincibile di Eros, cui tutti soggiacciono, dei ed uomini. Antico come il mondo, domina incontrastato, tutto travolgendo con l'indomabile sua forza. Commosso, il Coro ha un sussulto di ribellione vedendo Antigone avviarsi alla morte.

QUARTO EPISODIO (vv. 806-943)

Antigone lamenta la propria sorte che la sospinge nell'Ade senza nozze, in una tomba di pietra che le ricorda l'infelice destino di Niobe, lasciando tutte le cose a lei più care. Invano il Coro cerca di lenirne l'angoscia; anche il ricordo delle colpe del padre Edipo le provoca nuovo dolore, facendole maledire le incestuose nozze della madre da cui ella nacque. La sua fierezza – replica il Coro – l'ha condotta a morte; interviene Creonte comandare brutalmente l'esecuzione della condanna. Antigone ricorda ancora una volta con orgoglio le azioni compiute, nonostante che proprio per esse venga ora condotta a morte.

QUARTO STASIMO (vv. 944-987)

Il Coro ricorda le infelici vicende di Danae, rinchiusa in una torre di bronzo, di Licurgo incatenato

da Dioniso e di Cleopatra e dei suoi figli accecati dalla crudele matrigna, per dimostrare che su tutti indistintamente grava con la sua forza il destino, che può abbattersi all'improvviso e travolgere senza scampo.

QUINTO EPISODIO (vv. 988-1114)

Giunge l'indovino Tiresia a riferire che minacciosi prodigi, di cui da l'elenco minuzioso, consigliano di aver pietà di Polinice; esorta quindi il re a desistere dal suo proposito. Creonte, inflessibile, rifiuta, tacciando il vecchio di avidità. Risentito, Tiresia si allontana, non prima però di avergli profetizzato l'approssimarsi di un lutto familiare, che infallibilmente lo colpirà proprio per la sua ostinazione. Il Coro, preoccupato, esorta Creonte a riflettere su quanto ha sentito ed il re, finalmente, anche se a malincuore aderisce all'invito di liberare Antigone e seppellire Polinice.

QUINTO STASIMO (vv. 1115-1154)

Il Coro invoca su Tebe la protezione di Bacco, esortandolo a venire in fretta per liberare la città dal male di cui soffre. Splendida, nella notte, sarà la festa e lieti si intoneranno i canti di gioia.

ESODO (vv. 1155-1353)

Giunge un Nunzio che lamenta, di fronte al Coro attonito, l'infelice destino di Creonte: Antigone ed Emone infatti sono morti e la responsabilità è tutta del re; poi ad Euridice, la regina, sopraggiunta nel frattempo, riferisce con crudezza i particolari. Antigone si è impiccata e sul corpo della fanciulla Emone si è trafitto con la spada. Annichilita dal dolore, Euridice esce. Giunge quindi Creonte, con il cadavere del figlio tra le braccia, mentre un Nunzio gli preannuncia una nuova drammatica sventura: Euridice si è uccisa, distrutta dal dolore e maledicendo Creonte, assassino dei suoi figli. Disperato, il re si augura una pronta morte liberatrice; i servi lo trascinano via, mentre il Coro conclude la tragedia con l'invito ad essere sempre assennati, perché in questo risiede la felicità per l'uomo, in ogni età.

Testo letto.

TERZO EPISODIO (vv. 631-780)

Coro. Ecco Emone, il più giovane dei tuoi figli. L'ha spinto forse qui l'ansia per la sorte di Antigone, il dolore per le nozze troncate?

Creonte. Adesso lo sapremo. [A Emone] Figliuolo, tu hai udito certamente la sentenza immutabile contro la donna che ti era stata promessa. Non sarai venuto qui adirato per questo. In qualunque modo io possa agire, dovrei essere caro almeno a te.

Emone. Padre, io sono tuo. Tu mi guidi coi tuoi consigli buoni, e voglio seguirli. Io antepongo a qualunque matrimonio le tue norme sagge.

Creonte. Questo appunto si deve avere nel cuore: assecondare in tutto la volontà dei padri. Per questo gli uomini si curano di allevare in casa figliuoli docili. Essi devono onorare gli amici che onora il padre, odiare i nemici che odia il padre, e come lui perseguitarli. Ma l'uomo che genera figli inutili, che altro fa, dimmi tu, se non procurare molestia a se stesso e riso ai suoi nemici? Non gettar via, figliuolo, questi sentimenti per il piacere che ti può dare una donna. E sappi che una cattiva donna, compagna di letto, offre un amplesso gelido. Quale disgrazia è più grande di un amico malvagio? Respingi questa femmina come nemica: lascia che si cerchi uno sposo giù nell'Ade. Io l'ho sorpresa, non c'è dubbio alcuno, in ribellione aperta, sola fra i Tebani. E non intendo venir meno alla parola che ho dato alla città. Dovrò farla morire. Invochi pure Zeus che protegge i diritti del sangue. Se alleverò nel disordine, in casa mia, quelli a cui mi lega la natura, che cosa accadrà degli estranei? L'uomo che bene governa, e fermamente, i congiunti sarà giusto nel governo del popolo. Io non

potrò mai lodare chi rompe le leggi per orgoglio, chiunque sia, o tenti di sovrapporsi ai capi. Ma colui che la città si è scelto per guida, lui bisogna ascoltare, anche nelle cose di minor conto, e in ciò ch'è giusto e che giusto non è. Sono sicuro che un uomo così fatto saprebbe un giorno ben comandare, come bene seppe obbedire; e nella tempesta di una battaglia resterebbe, leale e saldo, al posto assegnatogli. Ma non esiste danno più grave dell'anarchia. Essa abbatte gli Stati, sovverte le case, rompe in guerra le schiere alleate, e provoca la rotta. La disciplina, invece, può salvare molte vite ben governate. Bisogna dunque difendere l'ordine e le leggi che sostengono l'ordine, e non cedere mai a una femmina. Meglio soccombere a un uomo, se necessario: in modo che non si dica che noi stiamo qui, all'arbitrio delle femmine.

Coro. Tu parli secondo ragione, se non m'inganna l'età.

Emone. Padre, la ragione è un dono divino agli uomini, tale che supera ogni altro bene. E non posso dire, né lo saprei, fino a che punto tu parli giustamente. Anche ad altri, però, avviene di pensare qualche cosa di buono. Assai più facilmente io, come tuo figlio, mi accorgo di quel che uno dice, o fa, o disapprova, fra i tuoi sudditi. L'uomo del popolo, quando sta per dire cose a te non grate, si tace, intimorito dal tuo sguardo severo. A me, invece, è possibile udire certi discorsi nell'ombra: che, per esempio, tutta la città è commossa, turbata per questa fanciulla: la compiangono come la più innocente delle donne, perché, dicono, muore nell'infamia per un'azione degna piuttosto di gloria: non aver voluto permettere che suo fratello, perito nella strage, fosse lacerato, insepolto, dai corvi e dai cani. Non sarebbe, al contrario, meritevole del più splendido onore? Tali voci, coperte, serpeggiano sordamente. Un bene più stimabile della tua fortuna per me, padre, non esiste. Per i figli quale motivo d'orgoglio c'è più grande del nome lodato di un padre felice, come per un padre quello dei figli? Non portare nell'animo l'idea, solitaria, che la verità sia tua, e che niente altro sia vero. Chi è convinto d'aver senno lui solo, d'avere lui solo la parola o l'anima, appena lo scopri, vedi che dentro è vuoto. Ma per un uomo, anche saggio, imparare, deporre l'ostinazione, non è mai disonorevole. Tu sai come presso i torrenti gonfiati dalle piogge invernali l'albero che si piega sopravvive e conserva i suoi rami, e quello rigido perisce, fin dalle radici schiantato. Del pari, colui che tende troppo le scotte di una nave, e non cede al vento, naviga con la chiglia in aria. Cedi al tuo cuore, ti prego; e muta pensiero. Se c'è in me, benché giovane, vigore di giudizio, penso che superiore agli altri è veramente l'uomo nato sapiente, esperto di tutto. Ma poiché la realtà non è, questa, è bene imparare anche da quelli che parlano con saggezza.

Coro. Da tuo figlio ti conviene apprendere, signore: se parla a proposito. E a te da tuo padre. Mi sembra retto il parlare di entrambi.

Creonte. Bene. Finalmente ho trovato chi m'insegna la saggezza, alla mia età: un ragazzo.

Emone. Non altro devi imparare che il giusto. È vero: sono giovane. Ma importano le azioni, non gli anni.

Creonte. Eccone una di azioni: inchinarsi ai ribelli.

Emone. Io non ti esorto a rispettare i malvagi.

Creonte. Ma quella è infetta, guasta dal malanimo.

Emone. Il popolo di Tebe non dice così.

Creonte. Sarà dunque il popolo a dettarmi ciò che devo io comandare?

Emone. Sei tu ora che parli veramente come un fanciullo.

Creonte. E dovrei, allora, reggere lo Stato per conto di altri, senza seguire me stesso?

Emone. Ma non esiste lo Stato, se appartiene a uno solo.

Creonte. Lo Stato non è più, dunque, un possesso legittimo del sovrano?

Emone. Regneresti sul deserto.

Creonte. Costui si batte per quella donna: è evidente.

Emone. Penso a te solo, ora.

Creonte. Miserabile, contrastando il padre.

Emone. Perché vedo che l'errore ti conduce a offendere la Giustizia.

Creonte. Offendere la Giustizia? Io difendo l'autorità mia, del re.

Emone. Non la difendi calpestando onori sacri.

Creonte. La tua bassezza di cuore ti riduce schiavo di una donna.

Emone. Ma schiavo del disonore non potrai dirmi mai.

Creonte. Tu fai questo discorso per lei, per difender lei.

Emone. E anche te e me e gli dei sotterranei.

Creonte. Tu, viva, non la sposerai. Questo è certo.

Emone. Ebbene, morirà. Ma un altro insieme a lei morirà.

Creonte. Scellerato, giungi perfino a minacciarmi?

Emone. Non ti minaccio. Rispondo, al tuo insensato ragionare.

Creonte. Se pensi d'insegnarmi tu a ragionare, ti pentirai della tua saggezza.

Emone. Direi che non hai più la ragione, se tu non fossi mio padre.

Creonte. Non lusingarmi, servo di femmina.

Emone. Vuoi parlare da solo, senza che ti risponda nessuno.

Creonte. Ma per l'Olimpo, ti pentirai d'avermi insultato! Portatemi quell'odiosa femmina, che muoia qui, davanti ai suoi occhi, subito.

Emone. Questo non pensarlo neppure. No, davanti a me non morirà. Né tu, coi tuoi occhi, vedrai più il mio viso. Vivi con quelli, amici tuoi, che sanno sopportare la tua follia. [*Emone esce di corsa.*]

Coro. Signore, se n'è andato sconvolto dall'ira. Il dolore, a quell'età, produce angoscia grave, pericolosa.

Creonte. Che vada pure. Sorpassi pure ogni limite umano la sua superbia. Ma non potrà sottrarre le due ragazze al loro destino.

Coro. Pensi tu di farle morire tutt'e due?

Creonte. No, no. Dici bene. Quella che non ha toccato il cadavere, che ha le mani pure, la salverò.

Coro. E l'altra in che modo la farai uccidere?

Creonte. Lontano la porterò. Dove non passano gli uomini. E viva la chiuderò in fondo a una caverna scavata nella rupe. Le darò di cibo quel tanto che basti a risparmiare un sacrilegio, un contagio alla città. E lì, invocando Ade, il solo dio che lei adora, forse otterrà di non morire. O almeno imparerà, ma tardi, che venerare i morti è fatica inutile.

TERZO STASIMO (vv. 781-805)

STROFE

Amore irresistibile,
Amore che fai preda
delle umane fortune,
che vegli su le gote
delle tenere vergini,
notturno; tu che vaghi

oltremare, che visiti
le case dei pastori;
nessuno può salvarsi
da te: sia pure un dio
o un uomo pochi giorni
durevole: tu porti
lo scompiglio alla mente
di chiunque possiedi.

ANTISTROFE

Anche l'animo giusto
tu sai rendere ingiusto
e condurlo a rovina:
crudele hai sollevato
questo assalto di voci
fra uomini legati
dal sangue. Ma trionfa
il chiarore degli occhi
della bramata vergine,
la bellezza ch'è simile
alle leggi supreme
per sua potenza.
È questo il trastullo invincibile
di Afrodite divina.

[Antigone esce dal palazzo circondata da guardie.]

Ora mi sento io stesso trascinato
lontano dalle leggi. Non riesco
a frenare le lacrime. La vedo,
Antigone, avviarsi ad altro talamo:
al freddo letto che tutti addormenta.

Guida alla comprensione del testo in preparazione della verifica.

Rintraccia:

1. Le opposizioni e i contrasti fra i personaggi del dramma.
2. Le ragioni di ciascun personaggio.
3. Gli aspetti dei caratteri di ciascun personaggio.
4. La posizione del coro.
5. Rapporto tra legge scritta e consuetudine.
6. Il rapporto tra colpa, innocenza e punizione.
7. Come si realizza la Giustizia nella tragedia.
8. Rapporto tra Saggezza e Giustizia.

Riferimento al manuale pag. 242 e segg. (in particolare i §§ *La tragedia e il suo pubblico*, *La rielaborazione del materiale mitico* e le due schede: *La tragedia attica* e *I grandi tragici*).

Testo della verifica scritta

Consegne: ciascuna risposta non deve superare le 10 righe.

Cerca di fornire risposte brevi, sintetiche e dirette, evita giri di parole e ripetizioni.

Criteri di valutazione: 1. conoscenza dell'argomento 2. messa a fuoco della risposta 3. correttezza ortografica, grammaticale e proprietà lessicale 4. coerenza logico-argomentativa 5. elaborazione personale.

Scegli una coppia di domande (1/2, 3/4, 5/6)

1. Che cosa oppone Antigone a Creonte?
 2. Che cosa oppone Creonte ad Antigone?
 3. Che cosa oppone Emone a Creonte?
 4. Che cosa oppone Creonte ad Emone?
 5. Che cosa oppone Tiresia a Creonte?
 6. Che cosa oppone Creonte a Tiresia?
-
7. Per quale motivo gli interlocutori non trovano una soluzione? (riferisciti alla coppia da te scelta nelle due domande precedenti)
 8. Quale posizione assume il Coro? Parteggia per qualcuno? La sua opinione è decisa o indecisa? (vv. 220 e 270)
 9. Secondo te la legge civile deve conformarsi alla legge morale o la legge morale a quella vivile?

Scegli una delle seguenti domande (10 o 11)

10. Che ruolo svolge nella vicenda il personaggio di Ismene?
 11. Che ruolo svolge nella vicenda il personaggio di Tiresia?
-
12. Perché la punizione colpisce sia i colpevoli che gli innocenti?
 13. La giustizia tragica di Dike come differisce dalla giustizia moderna?
 14. Tiresia, che nel dramma rappresenta la saggezza, cosa consiglia per porsi al riparo della ingiustizia?
 15. Che cosa faresti al posto di Antigone?

Quale futuro per la storia generale della filosofia nel nuovo ordinamento universitario? *

Gregorio Piaia

Historiae philosophicae libri VII, quibus de origine, sectis et vita philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur: così suonava l'opera dello storico tedesco Georg Horn, ch'era apparsa a Leida nel 1655 «apud Johannem Elsevirium» e che a buon diritto si può considerare un primo significativo esempio, in età moderna, di una storia “generale” della filosofia, in quanto abbracciava l'intero corso storico dell'umanità anziché limitarsi, giusta i modelli ereditati dal mondo classico, alla filosofia greca e alla sua appendice romana.¹ Questo nuovo modello di storiografia filosofica s'impose ben presto nella struttura e nel titolo stesso, caratterizzando la vasta produzione dei secoli XVIII e XIX, dalla bruckeriana *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* (Lipsia 1741-1744) alla *Geschichte der philosophie* del Tennemann, alla *Histoire générale de la philosophie, depuis les temps plus anciens jusqu'au XIXe siècle* (Parigi 1861) di Victor Cousin e al celeberrimo *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart* di Friedrich Ueberweg (apparso in I ed. a Berlino negli anni 1863-1866 e più volte riedito con aggiornamenti; una nuova edizione, interamente rifatta ad opera di una nutrita schiera di specialisti, è tuttora in corso), sino alle più recenti opere collettive, come quella diretta da Pietro Rossi e Carlo Augusto Viano (Roma-Bari 1993-1999, voll. 6), per non parlare della miriade di manuali per la scuola che di volta in volta hanno spostato in avanti (fino a Nietzsche oppure a Wittgenstein oppure a Heidegger oppure a Popper...) il *terminus ad quem* di un ricco e frastagliato percorso intellettuale di due millenni e mezzo che vede il suo indiscusso iniziatore nel buon Talete di Mileto.

Una domanda brutale, di fronte a questo dispiegarsi di un glorioso ma, ahimè, corposo patrimonio intellettuale: quanto di tale patrimonio, sia pure ridotto in pillole manualistiche, è di fatto trasmissibile nei riformati corsi di laurea in Filosofia e in particolare nella laurea triennale, primo segmento di quella formula 3 + 2 che nelle intenzioni dei ministri riformatori avrebbe dovuto modernizzare il nostro sistema universitario, accelerando i tempi di uscita e migliorando nel contempo la qualità della preparazione, ma che nella sua pratica attuazione ha suscitato forti riserve e critiche pungenti?² In termini più radicali, che senso ha, ai fini di

* Il testo riprende e sviluppa un intervento al seminario su “La Storia della filosofia nei nuovi ordinamenti universitari”, organizzato a Bologna nei giorni 11-12 aprile 2006 dalla Società Italiana di Storia della Filosofia.

¹ Cfr. L. Malusa, *La “historia philosophica” nella cultura dei Paesi Bassi*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di G. Santinello [e, a partire dal vol. IV/2, di G. Piaia], La Scuola-Antenore, Brescia-Padova-Roma 1979-2004, I, pp. 252-279.

² Cfr. *Tre più due uguale zero. La riforma dell'Università da Berlinguer alla Moratti*, a cura di G.L. Beccaria, Garzanti, Milano 2004.

una rinnovata formazione filosofica universitaria, esigere ancora una conoscenza della storia *generale* della filosofia, che poi sembra risolversi di fatto nello studio più o meno mnemonico del tradizionale manuale, ossia in una sfilata di nomi, di date, di titoli di opere, di *-ismi* ora collegati ora contrapposti fra loro, che fa venire in mente la successione dei loculi in un cimitero, ognuno con la sua foto e il suo lumino acceso? Perché questa sorta di *horror vacui*, per cui lo studio della storia della filosofia deve essere completo ed abbracciare quindi ogni epoca ed ogni indirizzo di pensiero, mettendo tutti i filosofi in uno stesso calderone, antichi e moderni, grandi e piccoli, assennati e folli, simpatici e antipatici, e da ultimo (con l'affermarsi della "filosofia al femminile") uomini e donne?...³

Di fronte a queste domande radicali, che investono il senso stesso del nostro lavoro in quanto docenti di "Storia della filosofia", inquadrati ora come ora nel settore scientifico-disciplinare M-FIL/06, credo si debba anzitutto dissipare alcuni equivoci. Il primo: si dà generalmente per scontata l'equivalenza fra la storia *generale* della filosofia e la cosiddetta *parte generale* dei nostri corsi universitari, che poi è fatta corrispondere di fatto con lo studio del *manuale* (a sua volta surrogato spesso e volentieri dai manuali ispirati al glorioso Bignami), dato che la lettura dei "classici" che fanno bella mostra nei nostri programmi è per lo più affidata alla buona volontà degli studenti più diligenti, che solitamente sono quelli che non possono frequentare le lezioni. Si dimentica così che il manuale ad uso scolastico è soltanto un sottoprodotto della storia "generale", tant'è vero che già il buon Brucker, principe degli storici settecenteschi della filosofia, trasse dalla sua monumentale *Historia critica* in cinque grossi tomi (divenuti sei nella II ed.) un più maneggevole manuale per le scuole, intitolato per l'appunto *Institutiones historiae philosophicae usui Academicae iuventutis adornatae* (Lipsia 1747, 1756); ma non fu certo questo manuale, che pure era ottimo per la scuola di quei tempi e godette di notevole fortuna, a consacrare la fama del Brucker quale storico generale della filosofia. Per venire a tempi più vicini, gli apporti storiografici di un Mario Dal Pra, che vanno dall'antichità all'età contemporanea, lo qualificano senza dubbio come un storico "generale" della filosofia anche a prescindere dal suo ben noto manuale liceale, mentre tale qualifica non si addice certo a chi, pescando a piene mani nella letteratura secondaria (e "terziaria"), si metta a confezionare per la scuola o per il grande pubblico una qualche "storia dell'umano pensiero dai primordi ioniaci all'età della globalizzazione". *Unicuique suum*, anche se poi l'autore di quest'opera di assemblaggio (*pardon*, di divulgazione), una volta comparso in TV, finisce col sovrapporsi all'intera corporazione degli storici italiani della filosofia, senza distinguere, naturalmente, fra "generalisti", "antichisti", "medievisti", "modernisti", "contemporaneisti" e via dicendo.

³ Per una problematizzazione del tema cfr. *La storia "generale" della filosofia fra costruzione e de-costruzione*, a cura di M. Longo, «Rivista di storia della filosofia», 55 (2003), pp. 181-334 (si veda in particolare il contributo di M. Longo, *In margine al concetto di storia "generale" della filosofia*, pp. 181-191).

Ed eccoci al secondo equivoco, per il quale tocca allo storico “generalista”, in quanto tale, fornire quella preparazione “di base” (ossia manualistica) su cui poi i colleghi “specialisti” si inseriranno con le loro specifiche competenze; il che parrebbe corrispondere appieno alla distinzione introdotta dal 3 + 2 fra *attività formative di base* e *attività caratterizzanti*, ossia, per usare il linguaggio tradizionale, fra *parte generale* (affidata, anzi rifilata, ai “generalisti”) e *corso monografico*, riservato ai cosiddetti “specialisti”. In definitiva, ai docenti del SSD M-FIL/06, in quanto “generalisti”, toccherebbe svolgere una funzione “di servizio” per tutti gli altri colleghi dell’area filosofica, a meno che non si riesca più o meno elegantemente a dribblare la poco allettante “parte generale” (e il connesso manuale-mattone) sostituendola con una “trattazione d’insieme”, ove gli occasionali riferimenti alle filosofie del passato sono in realtà funzionali a un discorso tematico dal taglio decisamente personale o che tale vorrebbe essere. Insomma, una sorta di fuggevole palpeggiamento della storia generale della filosofia, finalizzato a meno palesi pratiche di autoerotismo speculativo...

Veniamo così al terzo equivoco: la svalutazione (che in certi casi è di fatto un’espunzione) della storia generale della filosofia nel *curriculum* della laurea triennale in Filosofia (motivata anche dalla convinzione che il tradizionale sbocco professionale rappresentato dall’insegnamento della filosofia nella scuola media superiore sia ormai del tutto marginale e irrilevante) è coerente con una certa idea che mira ad accentuare il carattere fortemente vocazionale e “dilettevole” – e quindi tendenzialmente asistemico e alieno da insegnamenti istituzionali – di questo corso di laurea, che così verrebbe a distinguersi da tutti gli altri corsi universitari per il suo tasso minimo di professionalità: una prospettiva che può suonare esaltante per qualche collega convinto ancora che i “filosofi” siano in sé superiori ai comuni mortali dediti a studi bassamente professionali, ma che ci espone alle facili critiche dei colleghi di tutti gli altri corsi di laurea, sia umanistici sia tecnico-scientifici, e che fa sorgere il dubbio che il corso triennale in Filosofia sia in fondo assimilabile – a parte l’obbligo formale degli esami, che poi, guarda caso, presentano sempre medie elevatissime rispetto agli altri corsi di laurea – alle molteplici attività e iniziative d’intrattenimento culturale oggi in voga, dal club politico-intellettuale al *café philo*, dal cineforum all’Università della Terza età: iniziative, sia ben chiaro, in sé validissime e che arricchiscono il tessuto della società civile, ma inevitabilmente difformi, nelle finalità e nei metodi, da ciò che ci ostiniamo a chiamare “Università degli studi”, ossia un’istituzione pubblica (o comunque riconosciuta e controllata dallo Stato) che si fonda sul nesso ricerca-didattica e che conferisce un titolo di studio avente valore legale. D’altro canto i progetti di riforma della scuola media superiore prevedono l’estensione dell’insegnamento filosofico a tutti i licei, con percorsi opportunamente adattati a seconda della tipologia; il che dovrebbe aumentare assai la domanda di docenti nelle discipline filosofiche, riproponendo di conseguenza il problema di una adeguata formazione “istituzionale”, non affidata unicamente ai gusti personali ovvero al principio di “piacere” (per non parlare del paradosso per cui buona parte delle cattedre liceali di filosofia potrebbero essere ricoperte da laureati in Scienze dell’educazione, il cui *curriculum* di studi filosofici è assai più ristretto rispetto ai laureati in Filosofia).

Il quarto ed ultimo equivoco attiene al concetto stesso di storia *generale* della filosofia, che in Italia ha avuto il suo retroterra più prossimo nell'idea neoidealistica di sviluppo unitario e dialettico dell'umano pensiero. Venuto meno questo retroterra teorico (anche nella sua più aggiornata versione marxista), la storia "generale" della filosofia ha finito con l'assumere una nota d'insopportabile e d'insensata pedanteria, ove un frammentarismo bassamente nozionistico sembra aver preso il posto di quel superiore svolgimento dialettico che assegnava ad ogni pensatore, grande o piccolo che fosse, un posto e magari un "compito" nel divenire dello Spirito (o della Società). In tal modo si dimentica, però, che l'idea di una storia generale della filosofia non è un prodotto esclusivo della dialettica hegeliana, ma si è affermata assai prima, fra Sei e Settecento: frutto certamente dell'istanza di completezza informativa propria della grande erudizione secentesca, ma anche di quella filosofia "eclettica" che era allora sinonimo di capacità innovativa e di libertà di giudizio contro l'esclusivismo e le chiusure unilaterali delle tradizionali "scuole" filosofiche; insomma, *libertas philosophandi* vs settarismo. Eclettico era il sopra citato Jacob Brucker, che non a caso nella sua *Historia critica philosophiae* classificò fra gli "eclettici" i maggiori esponenti della filosofia moderna a partire da Descartes, in quanto pensatori liberi; ed eclettici si proclamarono, ad es., Denis Diderot (nel suo brillante articolo *Éclectisme* redatto per l'*Encyclopédie*) e il nostro Antonio Genovesi. Altri tempi, si dirà... Va comunque riconosciuto che la storia generale della filosofia non ha avuto affatto inizio con Hegel, e che l'eclettismo ha avuto una storia assai dignitosa prima che Victor Cousin lo squalificasse con i suoi abusi teoretici e storiografici. Ma, a parte questi richiami storici che al giorno d'oggi potrebbero suonare alquanto patetici, v'è da chiedersi se la tendenza – nella laurea breve in filosofia – a polarizzare la preparazione storico-filosofica intorno a poche, pochissime figure di pensatori oggi alla moda non configuri o prefiguri un poco auspicabile ritorno al "settarismo" filosofico, ovvero a una scolastica intesa nel suo senso più deteriore. Se diamo una scorsa ai programmi di certi corsi di storia della filosofia, il rischio di una vera e propria monocultura incentrata su un unico filosofo o su una ristretta "famiglia" di filosofi (una specie di club per iniziati) appare tutt'altro che remoto.

Un antidoto a tale prospettiva è offerto per l'appunto dallo studio della storia generale della filosofia, intesa non come un «cimitero di opinioni» o una «galleria delle umane follie», bensì come un ricco ventaglio di risposte alle domande sui rapporti dell'uomo con il "mondo" e con gli altri uomini, e sul *senso* che possono assumere (o non assumere) tali rapporti: i cosiddetti «eterni problemi», che "eterni" veramente non sono, ma che da alcuni millenni caratterizzano una rilevante fase evolutiva dell'animale-uomo. Ma allora, per venire al dunque, come va insegnata questa storia generale della filosofia? Al riguardo è opportuna, a mio avviso, una premessa: mi rendo conto che sto per dire una cosa sgradevole, ma sono dell'avviso che, stante il sempre più basso livello di cultura generale dei nostri studenti, alcuni dei quali mostrano chiari segni di semi-analfabetismo, nella laurea triennale la preparazione in campo storico-filosofico non può andar oltre le "istituzioni" di storia generale della filosofia; in altri termini, dovremmo di fatto rinunciare tutti – anche gli "specialisti" e non solo i "generalisti" – al tradizionale

“corso monografico” e alla stessa distinzione fra *attività di base* e *attività caratterizzanti*, per concentrare l’azione didattica sulla preparazione generale, riservando semmai i corsi monografici al biennio della laurea specialistica. Ma questa preparazione storico-filosofica “generale” – è qui il punto – dovrebbe consistere non nello studio di un manuale di storia della filosofia, bensì nell’analisi e contestualizzazione di una serie di testi (o di porzioni consistenti, nel caso di testi particolarmente ampi e complessi) rappresentativi delle varie epoche e dei vari orientamenti filosofici. Si tratta cioè di stilare un elenco di classici della filosofia la cui conoscenza sia ritenuta indispensabile e basilare per un corso di laurea in tale disciplina, e di insegnare agli studenti a “leggere” direttamente tali testi, secondo modalità che più o meno (vi ricordate gli antichi *accessus ad auctores*?) potrebbero essere le seguenti: a) che cosa vuol dire l’autore?; b) come lo dice, ossia con quali tecniche espositive e strategie argomentative?; c) a cosa mira il testo (perché è stato scritto?); d) a partire da dove è stato costruito, quali sono cioè le sue fonti?; e) qual è stata la sua fortuna (quali effetti ha avuto?); f) che cosa ha da dirci oggi, rispetto ai problemi del nostro tempo? Quest’ultima domanda, come si vede, è posta a coronamento di un approccio rigorosamente storico-filosofico, laddove sarebbe la prima ad essere formulata nel caso di un approccio “personale” e “spontaneo” (ossia ingenuo) al testo, come se esso fosse stato scritto appena la sera prima nella redazione di un quotidiano: un approccio, quest’ultimo, che sarebbe solo una fonte di equivoci ed abusi linguistico-concettuali, accompagnati da gratificazioni a buon mercato che poco hanno a che fare con la “formazione filosofica”.

Centralità del testo, dunque, con la riduzione del manuale all’uso che gli è più proprio, e cioè di consultazione e di collegamento (si potrebbe dire, paradossalmente, che il manuale va aperto solo *dopo* aver intrapreso la lettura di un classico), con la conseguente eliminazione di quel feticismo manualistico che tende a sostituirsi al contatto diretto con gli *auctores*. Per tale via, previo un adeguato coordinamento fra i docenti di discipline storico-filosofiche (cosa, mi rendo conto, tutt’altro che facile...), è possibile costruire una “rete” di conoscenze basilari, ricavate direttamente dai testi di filosofi antichi e moderni, su cui potrà in seguito innestarsi un insegnamento di tipo monografico. Ovvio, a questo punto, l’obiezione: ma così facendo, non verrebbe meno il sacro nesso ricerca-didattica, che dovrebbe invece caratterizzarci come docenti universitari? Sulla validità di questo nesso non si discute, ma non credo che debba essere inteso come una trasposizione meccanica delle nostre ricerche, a volte assai settoriali ed ultraspecialistiche, sul piano della didattica nei corsi triennali, che d’altro canto non andrebbe delegata ai dottorandi o ai borsisti post-doc o agli assegnisti di ricerca. La “lettura” di un testo filosofico, in quanto rapporto con un *quid* che è stilisticamente e concettualmente “altro” da noi, è operazione complessa e impegnativa, che richiede adeguata preparazione ed esperienza, se non vogliamo ridurla a un semplice sunto, come spesso banalmente avviene. Solo una sensibilità temprata ed affinata attraverso la ricerca può tradursi in una didattica di buon livello, capace di trasformare la storia “generale” della filosofia in una sequenza di occasioni d’incontro/confronto con gli “altri”, rappresentati in questo caso dai pensatori che ci hanno preceduti nel tempo.

DAI VERBALI

Il Consiglio Direttivo della SFI si riunisce venerdì 5 aprile 2006 alle ore 21 presso l'Hotel Duca d'Aosta di Pescara, con il seguente Ordine del giorno:

1. Approvazione dei verbali delle sedute precedenti
2. Comunicazioni
3. Relazione morale e finanziaria
4. Manifestazioni per il Centenario SFI
5. Modifiche dello Statuto
6. Attività scientifiche e di ricerca
7. Regolarizzazione dell'iscrizione della SFI all'albo delle Persone giuridiche
8. Varie ed eventuali.

Sono presenti i Proff. Di Giandomenico, Gembillo, Massaro, Poggi, Sgherri, Spinelli, Tatasciore, Venditti; i Proff. Berti, Brezzi, Manara e Piaia sono assenti giustificati; i Proff. Crispini e Di Giovanni sono assenti. Presente il Prof. Pozzo, Presidente della sezione di Verona per l'organizzazione del XXXVII Congresso della SFI del 2007. Presenti i Presidenti o i delegati di Sezione: Proff. Ricci (Teramo); De Bellis (Lecce); Pastrello (Veneziana); Malusa (Ligure); Regina (Napoletana).

Presente il Segretario-Tesoriere Carla Guetti.

Costatata la presenza del numero legale, il Presidente dichiara aperta la seduta.

1. Vengono approvati all'unanimità i verbali delle due sedute rispettivamente dell'11 novembre 2005 e del 17 febbraio 2006.

2. Il Presidente dà comunicazione ai Consiglieri di una lettera inviata per e-mail dal Prof. Piero Giordanetti, Segretario-Tesoriere della Sezione Lombarda riguardante due riunioni per l'organizzazione di un Convegno sull'attualità della filosofia con nomi di rilievo nel panorama filosofico italiano. Il Consiglio Direttivo prende atto dell'iniziativa.

Il Presidente dà la parola al Prof. Pozzo, invitato per la presentazione di un programma di massima del XXXVII Congresso, il quale comunica al Consiglio Direttivo che a Verona dal 27 al 30 aprile 2007 si svolgerà la manifestazione dal titolo "I filosofi e l'Europa", che coinvolgerà nomi di grande rilievo del panorama filosofico nazionale e internazionale. Il Consiglio Direttivo elogia l'operosità del Presidente e di tutta la Sezione di Verona, la quale, da poco tempo costituitasi, mostra già notevole entusiasmo e viva partecipazione alla vita della Società.

3. Il Presidente dà lettura della Relazione morale marzo 2005-aprile 2006 che viene approvata all'unanimità dal Consiglio Direttivo allargato ai Presidenti di sezione, i quali esprimono viva soddisfazione per le tante iniziative messe in opera dalla Presidenza, dalla Segreteria e dalle Sezioni, alcune delle quali particolarmente fatiche nella realizzazione delle molteplici attività.

A questo punto il Presidente dà la parola al Segretario-Tesoriere per la relazione finanziaria. La Prof.ssa Guetti legge, su delega del Prof. Domenico Di Iasio, Presidente del Collegio dei Sindaci Revisori, la relazione finanziaria predisposta dal Collegio dei Revisori dei Conti. Entrambi i documenti, approvati all'unanimità, sono allegati al presente verbale, di cui fanno parte integrante.

Al termine delle relazioni, il Presidente comunica che il Prof. Domenico Di Iasio ha rassegnato le dimissioni come Presidente del Collegio dei Sindaci Revisori. Il Prof. Di Giandomenico propone di

mantenere in ogni caso il Professore Di Iasio nel Collegio e di indicare in sua vece alla Presidenza il Dott. Andrea Cappelletti. Il Consiglio Direttivo approva all'unanimità.

4. In merito al Congresso straordinario per il Centenario SFI, il Presidente comunica che ha preso contatto con una agenzia di servizi per poter predisporre al meglio l'organizzazione della manifestazione ed è in attesa di un bilancio di spese che sottoporrà al prossimo Consiglio Direttivo.

A questo punto la seduta viene interrotta e riaperta alle ore 8.30 di sabato 6 maggio.

5. In merito alle modifiche di Statuto il Presidente ricorda al Direttivo e ai Presidenti di Sezione le varie proposte emerse sia in merito alle cariche di Presidente, Segretario e Consigliere, sia in relazione alla funzione della Commissione Didattica, sia infine a proposito del ruolo delle Sezioni e dei Soci. Tuttavia rinvia, per un ulteriore e ampio dibattito alle prossime riunioni.

6. Per quanto riguarda le attività scientifiche e di ricerca, oltre alle già citate iniziative presenti nella relazione morale, il Presidente ribadisce l'intenzione di continuare sulla linea tracciata finora mantenendo viva la collaborazione tra centro e periferia della SFI e tra la Società e tutte le altre istituzioni già coinvolte.

7. Per la regolarizzazione dell'iscrizione della SFI all'albo delle Persone giuridiche, il Presidente e il Segretario stanno ultimando di predisporre tutta la documentazione da presentare al Tribunale di Roma.

8. Il Presidente propone di aumentare a partire dall'anno sociale 2007 la quota di iscrizione a Euro 25, facendo notare che l'attuale cifra risulta la mera trascrizione in euro della precedente cifra in lire, rimasta inalterata da più di un decennio. Il Consiglio Direttivo approva all'unanimità.

La seduta è tolta alle ore 9.30.

Il Consiglio Direttivo della SFI si riunisce venerdì 14 luglio 2006, alle ore 15.00 presso l'ILIESI –Sezione Pensiero Antico – CNR, Via Carlo Fea 2, Roma, con il seguente Ordine del giorno:

1. Approvazione del verbale della seduta precedente
2. Olimpiadi di Filosofia
3. Forum della Filosofia
4. Manifestazioni per il Centenario della SFI
5. Sito web SFI e Sezioni
6. Varie ed eventuali.

Sono presenti i Proff. Di Giandomenico, Berti, Brezzi, Piaia, Sgherri, Spinelli, Tataasciore; i Proff. Crispini, Gembillo, Massaro, Manara, Poggi, Venditti sono assenti giustificati; il Prof. Di Giovanni è assente. Presente il Prof. Antonio Cosentino per relazionare sulle Olimpiadi Internazionali di Filosofia del 2006.

Presente il Segretario-Tesoriere Carla Guetti.

Constatata la presenza del numero legale, il Presidente dichiara aperta la seduta.

1. Il verbale della riunione del 5 maggio 2006 viene approvato all'unanimità.

2. Il Presidente dà la parola al Prof. Antonio Cosentino per il resoconto dello svolgimento delle Olimpiadi Internazionali di Filosofia che si sono svolte a maggio a Cosenza. La manifestazione, dice il Prof. Cosentino, può ritenersi decisamente riuscita, non solo per il pieno coinvolgimento degli enti locali, della scuola, dell'università, ma anche e soprattutto per la calda partecipazione della popolazione calabrese, che ha saputo accogliere con senso di ospitalità e di amicizia le varie delegazioni provenienti da diverse parti del mondo. Le parole del Prof. Cosentino trovano totale riscontro nell'intervento dell'Ispettri-

ce Sgherri, anche lei presente alle Olimpiadi, la quale sottolinea lo sforzo organizzativo di uno staff preparato e competente a soddisfare ogni esigenza dei ragazzi, dei docenti accompagnatori e di tutte le persone del Comitato Olimpico, che hanno dato vita ad una gara appassionata e leale. A questo punto il Presidente e i Consiglieri tutti ringraziano il Prof. Cosentino e la sezione Calabrese per l'ottima riuscita dell'evento, che di certo contribuisce a dare lustro a livello internazionale all'Italia in generale e alla SFI in particolare. Il Prof. Cosentino avanza, altresì, l'ipotesi di una rotazione della selezione nazionale delle Olimpiadi, in modo da non gravare sempre sulla Sezione Calabrese, coinvolgendo anche altre Sezioni della SFI, magari attraverso il coordinamento della Commissione Didattica. Tutti si trovano d'accordo.

Il Presidente ricorda che è previsto a Istanbul i giorni 3-4-5 settembre un incontro del Comitato Olimpico Internazionale preparatorio per le Olimpiadi 2007. Il Consiglio Direttivo all'unanimità delega il Prof. Tatasciore a rappresentare l'Italia.

3. In merito al Forum di Filosofia di Faenza, il Presidente auspica, anche in questa occasione, un interessamento della Commissione Didattica per un evento altrettanto significativo per la divulgazione nella scuola dell'insegnamento della filosofia.

4. Il Presidente relaziona al Consiglio Direttivo circa l'organizzazione del Congresso straordinario per il primo Centenario della SFI, sottoponendo ai Consiglieri il preventivo fornito da Evento Culturale. Ai rilievi di alcuni consiglieri circa la necessità di contenere i costi per non gravare sul bilancio della Società, il Presidente, dopo aver attentamente ascoltato gli interventi, si impegna a nome del Consiglio Direttivo a eliminare e a ridimensionare alcune voci di spesa.

A questo punto, i Consiglieri passano a discutere i nominativi sia degli interventi all'inaugurazione prevista in Campidoglio il giorno 19 ottobre alle ore 17, sia dei relatori alla sessione mattutina e alle due tavole rotonde pomeridiane del giorno 20 ottobre. Dopo ampia e approfondita discussione, all'unanimità il Consiglio Direttivo decide il programma definitivo dei due giorni che si concluderà con un concerto di Lieder mozartiani. Il Presidente invita il Segretario a contattare al più presto le autorità, i professori e i giornalisti coinvolti nella manifestazione per garantire la loro disponibilità e presenza.

5. Per quanto riguarda il sito web, il Consiglio rinvia la discussione alla prossima volta, in occasione del rinnovo del contratto al webmaster.

6. Nulla.

Non essendovi altri argomenti da discutere, la seduta si toglie alle 19.00.

Il Consiglio Direttivo della SFI si riunisce venerdì 1 dicembre 2006, alle ore 15.00 presso l'ILIE-SI –Sezione Pensiero Antico – CNR, Via Carlo Fea 2, Roma, con il seguente Ordine del giorno:

1. Approvazione del verbale della seduta precedente
2. Costituzione di nuove Sezioni della SFI
3. Bilancio del Congresso Straordinario della SFI
4. Programma del XXXVI Congresso Nazionale della SFI
5. Forum e Olimpiadi della Filosofia
6. Sito web
7. Organizzazione Archivio SFI
8. Bilancio preventivo per l'anno 2007
9. Modifiche dello Statuto SFI
10. Varie ed eventuali.

Sono presenti i Proff. Di Giandomenico, Berti, Massaro, Piaia, Poggi, Spinelli, Tatasciore; i Proff.

Brezzi, Gembillo, Sgherri, Manara, sono assenti giustificati; i Proff. Crispini, Di Giovanni, Venditti sono assenti. Presente il Prof. Riccardo Pozzo, Presidente della Sezione di Verona, per relazionare sulla organizzazione del XXXVI Congresso SFI.

Presente il Segretario-Tesoriere Carla Guetti.

Constatata la presenza del numero legale, il Presidente dichiara aperta la seduta.

1. Il verbale della riunione del 14 luglio 2006 viene approvato all'unanimità.

2. Il Consiglio Direttivo esamina la documentazione relativa alla nascita di nuove Sezioni della Società; constatata la validità dei documenti e dei verbali prodotti, i Consiglieri all'unanimità deliberano la costituzione delle seguenti Sezioni: Torino-Vercelli (Presidente Prof. Ugo Perone); Palermo "Santino Caramella" (Presidente Prof. Pietro Palumbo). Il Presidente e tutti i presenti esprimono vivo compiacimento per l'estendersi della presenza della SFI sul territorio nazionale e per l'interesse sempre crescente nei confronti della filosofia.

3. Il Presidente dà la parola al Segretario per rendicontare sul bilancio consuntivo del Congresso Straordinario pari a Euro 38.934,43. La Prof. Guetti illustra nel dettaglio le spese sostenute dalla Società per l'organizzazione dell'evento, evidenziando come i contributi elargiti dal Ministero della Pubblica Istruzione (Euro 20.000 per il 2005 + Euro 5.291 per il Protocollo d'Intesa 2006), dal Ministero dei Beni Culturali (Euro 3.000) e dal Liceo E. Majorana (Euro 12.000) abbiano coperto per intero e oltre l'ammontare totale della spesa (vale a dire Euro 40.291,00 - 38.934,43 = 1.356,57). A questo punto il Presidente propone per la pubblicazione degli Atti del Congresso Straordinario non solo un volume contenente le relazioni e i contributi delle sedute del 19 e 20 ottobre, ma anche la ristampa anastatica degli Atti del primo Congresso SFI e un DVD contenente le immagini dell'intera manifestazione del Centenario. Il Consiglio Direttivo approva all'unanimità.

4. Il Presidente dà la parola al Prof. Pozzo, Presidente della Sezione di Verona, per illustrare il programma del XXXVI Congresso della SFI. Il Consiglio elogia l'impegno economico e l'operato organizzativo messo in atto dalla Sezione di Verona, nonché il valore scientifico dell'intera manifestazione. Tuttavia fa notare al Prof. Pozzo che sarebbe opportuno dare maggiore spazio all'aspetto della didattica della filosofia, visto che la maggior parte dei Soci della nostra Società è docente e in linea di continuità con i Congressi e Convegni degli anni passati. Il Prof. Pozzo, accolta prontamente la richiesta, insieme ai Consiglieri procede alla stesura del programma definitivo.

5. Il Presidente comunica che il Preside di Faenza, Prof. Neri, il quale da anni organizza il Forum di Filosofia, richiede alla SFI un contributo. Il Consiglio, su suggerimento dello stesso Prof. Di Giandomenico e dell'Ispettrice Sgherri, i quali hanno partecipato alla finale del concorso, constatata la validità dell'iniziativa che coinvolge gli studenti dei licei dell'intero territorio nazionale e della qualità del lavoro filosofico prodotto, all'unanimità accoglie la richiesta, concedendo un contributo finanziario pari a Euro 1.500.

6. Per quanto concerne la gestione del sito web, il Consiglio, dopo aver apportato delle modifiche al contratto ormai scaduto, rinnova l'incarico al webmaster Francesco Dipalo.

7. Per quanto concerne l'organizzazione dell'Archivio SFI, il Prof. Berti ricorda il Prof. Mario Quaranta, il quale anni addietro pubblicò sul Bollettino della SFI un dettagliato resoconto sulla storia centenaria della Società. Pertanto il Presidente e i Consiglieri si impegnano a contattare il Prof. Quaranta affinché si renda disponibile per la meritoria iniziativa del recupero e dell'archiviazione dei documenti e delle carte prodotte dalla Società Filosofica Italiana.

8. Il Presidente Di Giandomenico dà la parola al Segretario per la lettura del bilancio preventivo

per l'anno 2007. La Prof. Guetti illustra nel dettaglio le voci di Entrata, auspicando un incremento delle iscrizioni dei Soci e il rinnovo del contributo del Ministero della Pubblica Istruzione, e di Uscita sottolineando che per il 2007 sono previste soltanto le spese di ordinaria amministrazione. Il Consiglio Direttivo, constatata la regolarità del bilancio, approva all'unanimità.

9. Per quanto riguarda lo Statuto, vengono lette le modifiche, già note comunque a tutti i Consiglieri, che nei mesi precedenti hanno lavorato attraverso scambio di opinioni e pareri ad apportare i vari cambiamenti. Il Consiglio Direttivo approva all'unanimità.

10. Il Presidente illustra ai Consiglieri un bando dell'Unione Europea circa la possibilità per la Società Filosofica Italiana di ottenere fondi. Poiché la scadenza del 22 dicembre 2006 impone una rapida consultazione, il Prof. Di Giandomenico chiede la collaborazione di un gruppo di Soci disposti a lavorare in breve tempo alla stesura della domanda. Il Consiglio Direttivo all'unanimità dà mandato al Presidente di formare la task force.

Non essendoci altri punti, la seduta è tolta alle 18.30.

Il Consiglio Direttivo della SFI, esteso ai Presidenti delle Sezioni della Società Filosofica Italiana, così come recita l'art. 18 dello Statuto, si riunisce domenica 25 febbraio 2007 presso la Sala Pio XI del Grand Hotel Palazzo Carpegna (ex Domus Mariae), in Via Aurelia 481 00165 Roma, con il seguente Ordine del giorno:

1. Approvazione del verbale della seduta precedente
2. Situazione delle Sezioni
3. Modifiche di Statuto
4. XXXVI Congresso Nazionale della SFI a Verona
5. Olimpiadi e Forum della Filosofia
6. Progetto di ricerca nazionali ed europei
7. Situazione logistica della Sede Nazionale della SFI ed Archivio Storico
8. Situazione finanziaria generale e autonomia amministrativa delle Sezioni
9. Varie ed eventuali.

Sono presenti i Consiglieri Proff. Di Giandomenico (Bari), Berti, Brezzi (Romana), Massaro (Arezzo), Piaia (Veneta), Poggi (Firenze), Sgherri (Ligure), Spinelli, Tatasciore (Francavilla al Mare), Venditti (Urbino); sono assenti giustificati i Proff. Crispini Gembillo; sono assenti i Proff. Di Giovanni e Manara. Presente il Prof. Pozzo, Presidente della sezione di Verona per l'organizzazione del XXXVII Congresso della SFI del 2007. Presenti i Presidenti o i delegati di Sezione: Proff. Ventura (Ancona); Sasso (Avellino); Quarenghi (Bergamo); Novielli (Bologna-Emilia Romagna); Coniglione (Catania); Di Iasio (Foggia); Di Sacco (La Spezia); Regina (Napoletana); Arcoleo (Novara); Rossetti (Perugia); De Bellis (Salentina); Ariotti (Torino-Vercelli); Cannonieri (Trevigiana); Picone (Viterbo). Presente il Presidente del Collegio dei Revisori dei Conti Dott. Andrea Cappelletti

Presente il Segretario-Tesoriere Carla Guetti.

Constatata la presenza del numero legale, il Presidente dichiara aperta la seduta.

1. Viene approvata all'unanimità il verbale della seduta precedente.
2. Il Presidente, dopo aver letto i nomi dei Presidenti o dei delegati di Sezione, passa ad analizzare la situazione complessiva dei Soci, riscontrando una lieve flessione di iscrizioni negli ultimi due anni, dovuta per lo più al calo di iscritti in due Sezioni: Palermo passata da 80 soci nel 2004 a 13 nel 2005 a 9 nel 2006; l'Universitaria Calabrese passata da 52 Soci nel 2005 a 16 nel 2006. Riscontrato che meno di

un centinaio di Soci non affrisce alle sedi locali della SFI, il Prof. Di Giandomenico elogia l'operato delle singole realtà territoriali nel coinvolgere docenti e giovani laureati nelle tante attività di Sezione. Tuttavia, egli rileva che alcune sedi si trovino ad avere un numero di iscritti inferiore a quello stabilito dallo Statuto in 20 unità. A questo punto intervengono i vari rappresentanti delle Sezioni in questione, giustificando la situazione con alcune difficoltà oggettive, come per esempio il calo dei laureati in Filosofia o la presenza nel territorio di pochi licei. Ciò nonostante, tutti gli interessati si impegnano a raggiungere il numero previsto anche attraverso un aumento delle iniziative. A questo punto prende la parola il Prof. Rossetti, Presidente della Sezione di Perugia, il quale annuncia l'intenzione di regolarizzare la posizione dell'Associazione "Amica Sofia", oggi articolazione interna alla stessa Sezione.

3. Il Presidente, dopo aver ricordato che nei mesi precedenti il Consiglio Direttivo della Società ha lavorato intensamente per modificare alcuni articoli dello Statuto, e che le ipotesi di modifica sono state inviate ai Presidenti di Sezione, sottopone ora all'attenzione di tutti le proposte, affinché vengano esaminate una per una. Dopo un'attenta disamina degli articoli in questione i membri del Consiglio Direttivo e tutti i presenti si trovano d'accordo sul testo da portare all'Assemblea dei Soci prevista all'interno del XXXVI Congresso Nazionale SFI, il prossimo 28 aprile, per l'approvazione definitiva. Nel corso dell'ampio dibattito emerge una delicata questione relativa alla difficoltà di raggiungere in quella sede la maggioranza (50+1) dei Soci con diritto di voto per rendere valide le modifiche. Cosicché per garantire il quorum, con un lavoro capillare all'interno delle singole Sezioni nei prossimi due mesi, tutti si impegnano a raccogliere il maggior numero di deleghe da portare al Congresso. A questo punto il Prof. Venditti indica la necessità della presenza a Verona di un notaio per ratificare seduta stante le suddette modifiche.

4. Il Presidente dà la parola al Prof. Pozzo per illustrare gli ultimi dettagli dell'organizzazione del Congresso. Egli, dopo essersi fatto carico di provvedere a trovare un notaio di sua fiducia per l'eventuale atto notarile, illustra il programma, l'aspetto logistico e le soluzioni previste per le varie ipotesi di partecipazione al Convegno. Tutti si rallegrano per l'efficiente lavoro fin qui svolto dalla Sezione di Verona, foriero di un sicuro successo.

5. In merito alle Olimpiadi e al Forum di Faenza il Presidente ribadisce l'intenzione della SFI a continuare nel solco tracciato fin qui per avvicinare le nuove generazioni allo studio e alla passione per la filosofia. Il Prof. Massaro comunica che la selezione nazionale avverrà il 16 aprile attorno al tema "Verità, linguaggio, comunicazione".

6. Il Presidente comunica che la SFI ha presentato alcuni progetti di ricerca negli ultimi due mesi:

1) Nell'ambito del FIRB, con il meritorio impegno dei proff. Pozzo e Spinelli, una proposta di ricerca su "Cento anni di filosofia italiana", volta a digitalizzare gli Atti dei Congressi Nazionali SFI, con una richiesta di 174 MEuro.

2) Nell'ambito del piano europeo EACEA, la richiesta di un finanziamento strutturale di supporto per l'organizzazione di attività a livello europeo.

3) Per quanto riguarda l'appello dell'UNESCO alla SFI per la costruzione di un International Network of Women Philosophers, il Consiglio Direttivo dà mandato alla Prof.ssa Brezzi, distintasi in questi anni per il suo impegno nella filosofia al femminile e per l'intessuta rete di relazioni scientifiche e personali, di rispondere positivamente all'appello di Pierre Sané, Assistant Director-General for Social and Human Sciences. La Prof.ssa Brezzi accetta l'incarico e insieme con il Segretario si impegna a rispondere all'invito quanto prima.

In merito alla richiesta avanzata dall'organizzazione del Festival di Filosofia di Roma alla prof.ssa Carla Guetti di collaborazione per realizzare una serie di Caffè filosofici, il Consiglio Direttivo delega il

Segretario a rappresentare la Società all'interno della manifestazione romana.

7. Il Presidente ricorda che purtroppo la sede della nostra Società non risponde adeguatamente né alle esigenze né al prestigio dovuti ad una storica Associazione. Auspica che in futuro si possa trovare una migliore situazione logistica, anche in vista della costituzione di un Archivio storico che raccolga i documenti e i volumi prodotti dalla SFI. A tal proposito il Prof. Berti legge la lettera di risposta inviata dal Prof. Quaranta, il quale accetta l'incarico conferitogli circa il reperimento delle carte prodotte dalla Società in oltre un secolo di storia. Il Consiglio Direttivo si impegna a garantire al Prof. Quaranta le necessarie spese per l'eventuale acquisto di materiale documentale nelle apposite librerie antiquarie.

8. Il Segretario-tesoriere legge il bilancio consuntivo al 31/12/2006 illustrando l'attenta gestione dei fondi. Il Presidente rileva la necessità di potenziare il sito web, per una maggiore visibilità della Società, e di rendere più dinamico il Bollettino, i cui costi sono lievitati.

Egli, inoltre, sottolinea come l'attivo di bilancio dello scorso anno sia superiore a quello degli anni precedenti, nonostante l'incremento delle spese, dovute soprattutto all'organizzazione del Congresso del Centenario.

Per quanto riguarda l'autonomia amministrativa delle Sezioni il Presidente invita i responsabili ad attivare le procedure di legge che, pur legando le Sezioni alla SFI nazionale, garantiscano ad esse (vedi i casi della Ligure e della Cagliariitana), una gestione autonoma, finalizzata ad ottenere finanziamenti dagli Enti locali per le loro specifiche attività formative, scientifiche e culturali.

9. Nulla da rilevare.

La seduta è sciolta alle ore 13.00

In occasione del XXXVII Congresso della SFI il Consiglio Direttivo della SFI si riunisce a Verona, con la partecipazione dei Presidenti delle Sezioni (a norma dell'art.18 dello Statuto) e dei membri del Collegio dei Revisori dei Conti (per il punto 2 dell'o.d.g.), il giorno 27 aprile 2007 alle ore 19.00 nella sala Maffeiana del Teatro Filarmonico di Verona con il seguente Ordine del giorno:

1. Approvazione del verbale della seduta precedente
2. Relazione morale e finanziaria
3. Approvazione del bilancio consuntivo 2006
4. Candidature per il Consiglio Direttivo e per il Collegio dei Revisori dei Conti; nomina della Commissione Verifica Poteri e dei componenti del seggio elettorale
5. Varie ed eventuali.

Sono presenti i Consiglieri: Proff. Di Giandomenico (Bari), Berti, Brezzi (Romana), Crispini, Massaro (Arezzo), Piaia (Veneta), Poggi (Firenze), Sgherri (Ligure), Spinelli, Tatasciore (Francavilla al Mare), Venditti (Urbino); è assente giustificato il Prof. Gembillo; sono assenti i Proff. Di Giovanni e Manara. Presenti i Presidenti o i delegati di Sezione: Proff. Ventura (Ancona); Sasso (Avellino); Quarenghi (Bergamo); Paris (Bologna-Emilia Romagna); Coniglione (Catania); Di Iasio (Foggia); Regina (Napole-tana); Arcoleo (Novara); Rossetti (Perugia); De Bellis (Salentina); Ariotti (Torino-Vercelli); Cannonieri (Trevigiana); Pozzo (Verona). Presente il Presidente del Collegio dei Revisori dei Conti Dott. Andrea Cappelletti; i Consiglieri Domenico Di Iasio e Stefania Santi.

Presente il Segretario-Tesoriere Carla Guetti.

Constatata la presenza del numero legale, il Presidente dichiara aperta la seduta.

1. Il verbale della seduta precedente viene approvato all'unanimità.
2. Il Presidente dà lettura della Relazione morale maggio 2006 - aprile 2007 che viene approva-

ta all'unanimità dal Consiglio Direttivo allargato ai Presidenti di sezione, i quali esprimono viva soddisfazione per le tante iniziative messe in opera dalla Presidenza, dalla Segreteria e dalle Sezioni, alcune delle quali particolarmente fattive nella realizzazione delle molteplici attività.

A questo punto il Presidente dà la parola al Prof. Domenico Di Iasio, componente del Collegio dei revisori dei Conti, per la relazione finanziaria. Il Prof. Di Iasio legge, su delega del Presidente del Collegio dei Sindaci Revisori dott. Andrea Cappelletti, la relazione finanziaria predisposta dal Collegio dei Revisori dei Conti. Entrambi i documenti, approvati all'unanimità, sono allegati al presente verbale, di cui fanno parte integrante (Allegati n.1 e 2).

3. Il Presidente dà la parola al Segretario-tesoriere per l'esposizione del bilancio consuntivo del 2006. Il Consiglio Direttivo, constatato il buono stato delle finanze e la corretta gestione delle spese, all'unanimità approva il bilancio consuntivo 2006, che viene allegato come parte integrante del verbale. (Alleg. n. 3)

4. Il Presidente passa quindi alla lettura dell'elenco relativo ai Candidati per il rinnovo del Consiglio Direttivo, ricordando la regolarità con cui le Sezioni hanno fatto pervenire alla Segreteria Nazionale copia dei verbali dei rispettivi Consigli direttivi. Inoltre il Prof. Di Giandomenico sottolinea il favore riscontrato dai Soci per aver pubblicizzato tempestivamente sul sito della SFI i nominativi dei candidati (Alleg. n.4.). Il Consiglio Direttivo all'unanimità propone quali componenti del Collegio dei Revisori dei Conti, il Dott. Andrea Cappelletti, in qualità di Presidente, i Consiglieri Prof. Domenico Di Iasio e Prof.ssa Raffaella Santi, ricordando che sarà l'Assemblea dei Soci, convocata per sabato 28 aprile, a ratificarne la nomina. A questo punto il Consiglio Direttivo procede all'unanimità alla nomina della Commissione Verifica dei Poteri, nei tre componenti: prof.ssa Rossella Spinaci (Presidente), dott.ssa Paola Cataldi e dott. Liborio Dibattista, che domani alle ore 10.00 apriranno i lavori. I Consiglieri procedono ugualmente all'unanimità anche alla nomina dei componenti del seggio elettorale nelle persone del preside Cesare Quarngi (Presidente), del dott. Massimiliano Zonza (Vicepresidente) e degli scrutatori Andrea Bellantone, de Ceglia Francesco Paolo e Serena Floresta. Il Consiglio Direttivo ricorda che il seggio elettorale sarà aperto nell'Aula T3 del Polo Zanotto dell'Università di Verona dalle ore 17 alle ore 18.50. A causa della chiusura improrogabile dell'Università, prevista per le ore 19.00, il Consiglio Direttivo all'unanimità approva la decisione di trasferire la Commissione del seggio al Centro Carraro dove avverrà lo spoglio.

5. Nulla da rilevare.

La seduta è sciolta alle ore 20.00.

Il Consiglio Direttivo della Società Filosofica Italiana, eletto nelle votazioni tenutesi a Verona il giorno 28 aprile 2007, presso il Polo Zanotto dell'Università di Verona, Viale dell'Università 1, si è insediato ufficialmente nello stesso giorno, alle ore 22.30 presso i locali del Centro Carraro di Verona, per discutere il seguente Ordine del giorno:

1. Elezione del nuovo Presidente.

Sono presenti i Proff.: Brezzi, Coniglione, Di Giandomenico, Massaro, Piaia, Poggi, Pozzo, Spinelli, Tatasciore, Ventura. È assente giustificato il Prof. Gembillo. Vengono designati all'unanimità: a presiedere la seduta il Prof. Di Giandomenico; a fungere da segretario verbalizzante il Prof. Spinelli.

Dopo breve discussione, il Consiglio Direttivo elegge come Presidente Nazionale e Legale Rappresentante della Società Filosofica Italiana per il triennio 2007-2009 (e in prorogatio fino al Congresso Nazionale del 2010) il Prof. Stefano Poggi all'unanimità, con la sola astensione di Poggi stesso, che ringrazia ed accetta. Quanto alla determinazione delle altre cariche sociali (Vice-Presidenti, Segretario-Te-

soriere, membri cooptati) il direttivo all'unanimità decide di rinviare ogni decisione ad una prossima riunione, da tenersi possibilmente entro la fine del mese di maggio. Il nuovo Presidente si impegna a contattare telematicamente gli altri membri per determinare di comune accordo la data più adeguata ed il relativo ordine del giorno, per poi procedere alla convocazione ufficiale.

Letto, approvato e sottoscritto. La seduta viene tolta alle ore 23.00.

Il Consiglio Direttivo della SFI si è riunito giovedì 14 giugno 2007, alle ore 14.00 presso l'ILIESI-CNR-Sezione Pensiero Antico-Villa Mirafiori, Via Carlo Fea 2, Roma, con il seguente ordine del giorno:

1. Comunicazioni del Presidente
2. Determinazione delle altre cariche sociali, nonché nomine e altri adempimenti legati alla piena attuazione dell'art. 16 dello Statuto
3. Nomina e criteri di gestione della Commissione didattica
4. Esame della situazione finanziaria (bilancio consuntivo al 30-04-2007 e bilancio preventivo)
5. Programma di attività per il biennio 2007-2008
6. Organizzazione Convegno nazionale SFI 2008 (sezione di Francavilla al Mare)
7. Gestione/programmazione del Bollettino, del sito web della SFI e della rivista telematica "Comunicazione filosofica"
8. Rapporti fra le sezioni locali e Presidenza nazionale
9. Varie ed eventuali.

Sono presenti i Proff.: Brezzi, Coniglione, Di Giandomenico, Gembillo, Massaro, Piaia, Poggi, Pozzo, Spinelli, Tatasciore, Ventura.

1. Il Presidente ringrazia tutti i presenti per la sua nomina e la fiducia a lui concessa, ma soprattutto ringrazia il Presidente uscente, Mauro Di Giandomenico per tutto quello che ha saputo realizzare nel suo triennio, con una gestione attenta e innovativa dei vari aspetti dell'attività SFI, curando tra l'altro con successo l'acquisizione delle risorse economiche. Riferisce inoltre in merito a: a. l'avvenuto accorpamento dei settori scientifico disciplinari filosofici a livello universitario, con la positiva inclusione del settore di Storia della scienza, la cui 'filosoficità' viene così pienamente riconfermata; b. i contatti avuti con varie associazioni filosofiche di settore in vista di una più stretta collaborazione, che preluda a un possibile rapporto federativo e che sfoci in tempi relativamente brevi nell'organizzazione di un convegno comune; c. gli incontri avuti con vari assessorati regionali alla cultura e con rappresentanti del MUR e del MPI, in vista dell'attuazione di possibili iniziative di cui si parlerà nei punti successivi.

2. Accogliendo le proposte del Presidente, il Consiglio approva all'unanimità, con l'astensione degli interessati, la nomina di Franco Coniglione e Carlo Tatasciore come Vice-presidenti, che accettano e ringraziano; sempre all'unanimità vengono poi cooptati all'interno del direttivo i Proff. Enrico Berti, Ugo Perone e Anna Sgherri, mentre viene confermata nella carica di Segretario-tesoriere esterno al direttivo la prof.ssa Carla Guetti, che potrà contare sull'appoggio di uno staff di Segreteria adibito a compiti diversi e composto da Paola Cataldi, Francesca Gambetti e Marco Piazza, salvo prevedere l'impegno di un altro collaboratore laddove se ne ravvisasse la necessità. Dopo aver individuato alcuni settori importanti per il buon funzionamento della nostra associazione, il Presidente propone di affidare le seguenti deleghe, con relativa assunzione di responsabilità diretta di fronte al direttivo: Tatasciore e Spinelli per 'organizzazione e tesseramento'; Pozzo per 'relazioni con strutture e associazioni europee/internazionali'; Ventura per 'rapporti con scuole e istituzioni formativo-didattiche', mentre lo stesso Presidente, coadiuvato da Di Giandomenico, curerà le relazioni con altre società filosofiche italiane e con gli apparati mini-

steriali. Il direttivo all'unanimità formula l'auspicio che i collaboratori della segreteria possano espletare al meglio il proprio lavoro, soprattutto nell'ambito del tesseramento e del rapporto con le sezioni; a tal fine verrà predisposto un *memorandum* con l'indicazione di alcuni impegni da assolvere indispensabilmente (dalla presenza in sede assicurata una volta a settimana, il martedì, alla puntuale evasione della corrispondenza con le sezioni, ecc.), pena la decadenza del rapporto di collaborazione con la SFI. In ogni caso il direttivo dà mandato al Presidente e ai delegati all'organizzazione/tesseramento di controllare e valutare il buon andamento del lavoro di segreteria.

3. Dopo breve discussione e accogliendo le proposte formulate in particolare dal Presidente, da Mauro Di Giandomenico, da Bianca Ventura e da Emidio Spinelli, il direttivo decide all'unanimità alcuni criteri-guida per la struttura della futura commissione didattica SFI: ridurre il numero dei membri, fino a un massimo di otto più il responsabile nazionale; inserire al suo interno membri dell'attuale direttivo, anche per favorire un'effettiva continuità di lavoro; distinguere al suo interno due gruppi, in auspicabile e continua interazione, indirizzati rispettivamente ai problemi di didattica della scuola secondaria superiore e di didattica universitaria. Oltre all'allargamento della riflessione didattica a modelli europei, come quello del modulo di 'Studium generale' da 20 ore illustrato da Pozzo, viene accolto all'unanimità il suggerimento avanzato da Massaro, condiviso da Tatasciore e Coniglione (il quale propone anche che i membri della commissione vengano convocati in coda ai direttivi, laddove se ne presenti la necessità operativa), secondo cui il direttivo dovrà avere la responsabilità di indicare linee o modelli di indirizzo generali e condivisi, da far valere nell'attività concreta della commissione didattica, anche con l'attribuzione di incarichi *ad personam* su punti specifici, con particolare attenzione alle questioni della formazione e della ricerca/innovazione didattica.

4. Dopo aver comunicato che probabilmente nel giro di un mese la SFI si doterà di un conto Banco Posta on-line, sulla cui gestione vigileranno Presidente e Segretario-tesoriere, il Presidente stesso illustra brevemente la situazione economica dell'associazione, che vede alla data del 30 aprile 2007 un residuo di cassa superiore a Euro 60.000,00. Di Giandomenico ricorda, come da precedenti delibere, che da quei fondi si dovrà attingere per la pubblicazione degli Atti del centenario e che forse sarebbe opportuno istituire, anche su consiglio del Presidente dei revisori dei conti, una sorta di fondo di riserva; solleva inoltre la questione dell'opportunità di mantenere o meno aperto il conto presso il Banco di Brescia. Dopo breve discussione il direttivo all'unanimità ne delibera la chiusura. La proposta di Francesca Brezzi di stipulare un'assicurazione a tutela delle attività SFI viene accolta e il direttivo dà mandato al Presidente di raccogliere informazioni e preventivi sulla copertura di una simile polizza.

5. Il Presidente illustra una serie di seminari, convegni, congressi di carattere locale e nazionale per cui è stato richiesto il patrocinio, senza oneri di spesa, alla SFI: centenario Duns Scoto a Bari, marzo 2008; Convegno su 'Storia dell'ontologia' a Bari, maggio 2008; seminario sulla Fenomenologia dello spirito, fine novembre 2007, Bologna; eventi culturali presso la Provincia di Milano, con progetti coordinati dal Presidente SFI e da Armando Massarenti; Congresso internazionale sul positivismo italiano, 11-14 settembre 2007, Catania, con l'organizzazione della sezione locale, sotto la responsabilità scientifica di Coniglione; incontro sulla filosofia del linguaggio a Firenze; seminario sulla 'philosophy for children' a Imola, marzo 2008. Il direttivo approva all'unanimità e dà in generale mandato al Presidente di concedere tali forme di patrocinio, sempre che non gravino in alcun modo sul bilancio della SFI e contribuiscano invece a rafforzarne l'immagine all'interno della comunità filosofica e culturale, italiana e internazionale. Quanto alle linee di attività interne alla SFI previste per il 2007-2008, il Presidente illustra un progetto di collaborazione e presenza nelle scuole secondarie superiori, con particolare attenzione alla attività

del triennio conclusivo. Si tratta della rilettura di classici filosofici, con interazione in presenza di colleghi delle secondarie, di giovani dottorandi o ricercatori, di professori universitari e con il coinvolgimento fattivo delle amministrazioni locali, soprattutto provinciali e regionali. È un modello già sperimentato con successo in alcune regioni, come ad esempio l'Emilia Romagna, il cui assessore alla cultura, alla richiesta del Presidente, si sarebbe dichiarato disponibile anche a finanziare tale progetto, sul bilancio 2008, per una somma di 15/20.000,00 Euro. I passi più importanti sarebbero nell'immediato i seguenti: elaborazione entro l'estate di un progetto-base, sotto il titolo indicativo di 'La riscoperta della tradizione: il testo filosofico', da adattare e proporre a diverse realtà locali, con un forte coordinamento fra SFI nazionale e sezioni locali. Dopo breve discussione, in cui vengono proposti anche ulteriori temi e possibili moduli (ad es.: 'filosofia al femminile', Brezzi; teatro filosofico su testi cartesiani, Massaro; master di gestione e programmazione filosofica, Coniglione; coordinamento stretto centro/sezioni locali, in vista di una possibile candidatura italiana, per l'esattezza a Milano in concomitanza con l'EXPO, per il prossimo Congresso Mondiale di Filosofia del 2013, Pozzo), il direttivo all'unanimità si compiace e approva il progetto, dando mandato al Presidente di stilare e far poi circolare fra i membri del direttivo il sopracitato progetto-base. Prende poi la parola Di Giandomenico, che illustra le attività legate a un gruppo di lavoro del MIUR, attivo dal maggio 2007, volte a promuovere ambiti e temi scientifici, con un coinvolgimento della cultura filosofica e con progetti a rete, nei quali potrebbe utilmente entrare anche la SFI, a livello scolastico e universitario. Gembillo illustra infine le attività di un gruppo ENEA per la sensibilizzazione degli studenti a problematiche energetiche, per cui viene richiesto il possibile coinvolgimento di filosofi e dunque anche della SFI, in sede tanto locale (Messina) quanto nazionale.

6. Il Presidente dà la parola a Tatasciore, il quale, dopo aver dato assicurazioni sulla copertura economica (Comune e Provincia di Chieti; forse anche Regione Abruzzo), illustra una prima bozza del convegno SFI 2008, da tenersi nel febbraio 2008 appunto a Chieti, in una sede prestigiosa come il locale Teatro Marrucino. Il direttivo, esprimendo soddisfazione e ringraziando Tatasciore, approva all'unanimità.

7. Dopo la rinuncia di Enrico Berti come Direttore responsabile del "Bollettino SFI", il Presidente comunica la disponibilità al riguardo di Francesca Brezzi; il direttivo ringrazia e approva; conferma poi in blocco sia la redazione della rivista (e, al suo interno, la funzione di coordinatori di Piaia e Spinelli), sia quella della rivista on-line "Comunicazione filosofica". Quanto al sito web, si tratta di questione molto delicata; il direttivo dà mandato al Presidente di stilare un capitolato con le dettagliate esigenze di gestione del sito, da sottoporre poi, con richiesta di preventivo, a ditte specializzate nel settore. Viene comunque e categoricamente ribadita la necessità di evitare che il sito stesso si trasformi in un veicolo di pubblicità più o meno occulta per attività a pagamento di qualunque 'terzo'; in tal senso il direttivo dà mandato a Tatasciore e Spinelli di controllare e provvedere a eventuali rimozioni di 'annunci' non pertinenti alla politica culturale della SFI.

8. Il direttivo considera necessaria una ricognizione attenta, affidata al Presidente, ai suoi delegati e al Segretario, di tutte le situazioni critiche a livello locale, in modo da avere una mappa completa, da discutere in occasione del prossimo direttivo. Su proposta di Di Giandomenico viene inoltre auspicata una sempre più stretta e ampia operazione di coinvolgimento delle sezioni locali e dei relativi presidenti, anche con appositi incontri e 'conferenze', nell'attività e nella gestione dei progetti della nostra associazione.

9. Nulla.

Non essendovi altri argomenti da discutere, la seduta è tolta alle ore 16.30.

CONVEGNI E INFORMAZIONI

La nuova edizione della *Enciclopedia filosofica*

Nell'autunno scorso è uscita la terza edizione, profondamente rinnovata, della *Enciclopedia Filosofica* [*Enciclopedia Filosofica*, Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, Bompiani, Milano 2006, voll. 12. La prima edizione figura edita dall'Istituto per la collaborazione culturale, Venezia-Roma 1957, voll. 4; la parte editoriale era stata curata dalla Casa Editrice G. C. Sansoni di Firenze. La «seconda edizione interamente rielaborata» venne edita direttamente dalla Sansoni, Firenze 1968-1969, voll. 6. Questa medesima edizione ebbe una «ristampa aggiornata» presso la casa editrice EDIPEM, Roma 1979, voll. 8]. Molti si sono chiesti, allora, che senso avesse nell'era di *Internet* pubblicare un'opera di tal fatta: 10.000 lemmi, 12.496 pagine, quasi 25.000 colonne di testo, poco meno di duemila collaboratori... L'interrogativo nasceva certamente dalla considerazione degli ingenti mezzi impiegati in un'opera che per sua natura è «caduca», legata cioè a un sapere, mai come al giorno d'oggi, soggetto a rapidissimi mutamenti, fin quasi – per certi aspetti – destinato a dissolversi. I promotori stessi della nuova edizione della *Enciclopedia Filosofica* si sono posti questo interrogativo e non respingono l'idea che, d'ora in avanti, l'aggiornamento possa avvenire via *Internet*, avendo peraltro come base lo strumento cartaceo testé edito [Cfr. quanto dichiarato nel *Magazine on line* «Cattolica News» dell'Università Cattolica di Milano, 30 novembre 2006]. L'entusiasmo per le possibilità della rivoluzione informatica non deve, tuttavia, far dimenticare i limiti della stessa informatica: la sua volatilità, la frettolosità con cui appaiono scritti poco elaborati e meno ancora meditati, una certa «apparenza culturale» con cui si presentano testi che da un momento all'altro possono essere ritirati assecondando l'umoralità degli autori e – perché no? – dei lettori/visitatori/navigatori, l'assenza di una solida costruzione faticosamente conquistata con anni di studio e di approfondimento nonché di ripetute prove di stampa. Insomma, molto spesso siamo in presenza di una cultura effimera atta più a incuriosire che a dare risposte durevoli. Eppure bisogna riconoscere che questo strumento piace per la facilità con cui può essere accostato, per la immediatezza delle risposte ai più diversi quesiti, per la comunicazione istantanea con l'universo degli studiosi, per la sua stessa agilità che non conosce le faticose consultazioni sugli scaffali delle biblioteche. Forse proprio quest'ultima caratteristica sembra far decidere per la comunicazione informatica, anziché per la trasmissione della cultura attraverso ponderose opere come è appunto una grande enciclopedia cartacea.

La difficoltà nella consultazione, tuttavia, svanisce immediatamente osservando il formato (un bell'ottavo) di questa terza edizione della *Enciclopedia Filosofica* e la maneggevolezza dei dodici volumi, tutti aggiranti sul migliaio di pagine di fine carta. Non siamo più di fronte allo scomodo *in folio* voluto nel lontano 1957 dai padri fondatori di questa enciclopedia. Ma il gesuita Carlo Giacon, il vero motore dell'opera, allora ordinario di Storia della filosofia nell'Università degli studi di Messina, e i suoi collaboratori (tutti studiosi che hanno lasciato il segno nella storia della cultura filosofica italiana, come Felice Battaglia, Augusto Guzzo, Umberto Padovani, Michele Federico Sciacca, Luigi Stefanini) di ciò non ebbero colpa o quanto meno si lasciarono prendere dal costume editoriale dell'epoca. L'*Enciclopedia Filosofica*, infatti, nasceva a ridosso della *Enciclopedia Cattolica* (1948-1954, voll. 12) e, più a monte, della monumentale *Enciclopedia Italiana* (1929-1939, voll. 36, cui seguirono

no subito le *Appendici*), e fu naturale adottare il formato, la paginazione in colonne, lo spessore dei volumi di queste grandi opere di consultazione.

Può sembrare strano l'aver attribuito al gesuita Carlo Giacon la principale paternità di questa iniziativa editoriale. Comunemente non si fa caso, infatti, a quanto dichiarato nella «Idea dell'opera» apposta alla prima edizione: «L'*Enciclopedia Filosofica*, edita dall'Istituto per la collaborazione culturale, è la più cospicua espressione di quel fervore di studi che, fin dal 1945 [all'indomani della Liberazione], ha caratterizzato l'attività di filosofi e studiosi raccolti attorno al Centro di Studi Filosofici Cristiani di Gallarate. Fu appunto nel corso degli annuali convegni, promossi dal Centro, che nacque l'idea di una enciclopedia filosofica» [*Enciclopedia Filosofica*, I ed., vol. I, p. XIII. Il "Centro di Studi Filosofici Cristiani di Gallarate" era ospitato presso l'Istituto "Aloisianum" dei Gesuiti di Gallarate, sede di uno studentato filosofico della Compagnia di Gesù. Sul "movimento di Gallarate" si veda l'ampio studio di V. Bortolin, *Tra ricerca filosofica e fede cristiana: il Movimento di Gallarate*, Gregoriana, Padova 1990].

Ma lasciamo agli storici lo studio della genesi di quest'opera di chiara ispirazione cattolica e veniamo più in particolare alla presentazione di questa terza edizione. È da dire subito che se l'originaria concezione e il primo impianto di questa enciclopedia, che da mezzo secolo è presente nella cultura italiana e non solo, non fossero stati adatti per la cultura dei nostri anni duemila, non si sarebbe intrapresa certamente tale operazione editoriale. Si è già osservato che una enciclopedia nasce segnata dal proprio tempo: è quindi destinata a invecchiare presto, particolarmente nella nostra età. Invece questo non è accaduto per l'*Enciclopedia Filosofica*, che può ripresentarsi oggi con le medesime parole che accompagnarono la prima edizione. «Converrà ricordarle – si scrive nell'Editoriale – perché esse sono a tutt'oggi quanto mai opportune». Eccole: «I confini della filosofia si sono nell'età moderna a tal punto allargati da non consentire una sua definizione netta e inequivocabile: i suoi interessi sono andati sempre più ramificandosi e specificandosi, pur in seno a una non facilmente definibile unità di intenti e di metodo, fino a invadere di fatto ogni campo dell'attività umana, pratica e teoretica. [...] Di fatto la filosofia si presenta ora come metafisica, ora come critica, ora come fenomenologia, ora come metodologia storica o scientifica, fino a ridursi, in quest'ultimo caso, a quella stessa attiva ricerca metodica di cui doveva essere metodologia. E in realtà è difficilmente pensabile una metodologia che non sia nello stesso tempo concreto esercizio di metodo. Di fronte a questa situazione è improbabile che l'apporto di uno o più pensatori isolati possa decisamente avviare a una chiarificazione totale del concetto di filosofia, che crediamo debba invece maturarsi attraverso un incontro fecondo di problemi, di metodi e di discipline. Bisogna innanzitutto predisporre i materiali su cui esercitare via via un lento lavoro di riflessione, teso a ritrovare sempre più limpida la unità o la specificità della filosofia. Un tentativo, ci auguriamo non trascurabile, per offrire un panorama vasto e nello stesso tempo particolareggiato e articolato della cultura filosofica attuale è costituito appunto dalla *Enciclopedia Filosofica*» [*Enciclopedia Filosofica*, III ed., vol. I, p. v].

La filosofia, madre di tutte le scienze umane, ha voluto per così dire raccogliere – ancora una volta – attorno a sé queste "figlie ribelli" che, dandosi un proprio statuto epistemologico, hanno spesso dimenticato le origini sapienziali da cui si sono sviluppate. Sono davvero da ricordare le parole del *Convivio*: «[...] questa donna – la Filosofia – fu figlia di Dio, regina di tutto, nobilissima e bellissima Filosofia [...]» [Dante Alighieri, *Convivio*, II, XII, 9, in *Opere minori*, t. I, parte II, a cura di C. Vasoli e di D. De Robertis, Ricciardi, Milano-Napoli 1988, p. 211]. «Povera e nuda vai Filosofia», lamentava dal canto suo il Petrarca, ricordando il sentire della «turba al vil guadagno intesa» [F. Petrarca, *Ri-*

me, *Trionfi e poesie latine*, a cura di F. Neri-G. Martellotti-E. Bianchi-N. Sapegno, Ricciardi, Milano-Napoli 1951, p. 9]. Ma non si può dimenticare il disprezzo o quantomeno la disistima e la scarsa attenzione riservate a questa “madre e nutrice delle scienze e delle arti tutte” – per usare una espressione cara al Tiraboschi [G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Società tipografica de’ Classici italiani, Milano 1822-1826, I, p. 10, reimpr. Frankfurt am Mein 1972] – nell’epoca in cui il primato venne dato alla tecnologia e allo scientismo. È curioso, quindi, scoprire questa rinnovata *Enciclopedia Filosofica* «mossa dall’ambizione di coprire tutto l’ambito del sapere filosofico attuale», quasi un recupero della polimatia cinque-seicentesca. Infatti, essa «mantiene il suo interesse per la tradizione classica, ma a un tempo ritiene imprescindibile una rinnovata considerazione del pensiero moderno e dei suoi sviluppi più recenti. Gli spazi della nuova impresa sono così risultati ben più estesi della vecchia edizione, che è ora quasi raddoppiata: il solo lemmario è stato incrementato con oltre duemila titoli, che nel complesso sono ormai più di 10.000. Della vecchia enciclopedia si è conservata una minima parte, ancora scientificamente utile e attuale. Di questa si è provveduto a una revisione e a un aggiornamento: il lettore se ne accorgerà, al primo impatto, notando l’accostamento di nuove firme accanto alle vecchie. Il resto è del tutto nuovo, sia per i rifacimenti, sia per l’introduzione di nuove voci» [*Enciclopedia Filosofica*, III ed., I, p. v]. Ma ecco le 24 sezioni (con i rispettivi direttori), che possono dare in sintesi l’articolazione della nuova enciclopedia: Antropologia filosofica (Francesco Botturi); Diritto, politica (Francesco Viola); Ebraismo (Elena L. Bartolini); Economia (Sergio Cremaschi); Estetica (Sergio Givone); Etica (Carmelo Vigna); Filosofia analitica, filosofia del linguaggio, filosofia della mente (Antonio Pieretti); Filosofia cinese (Alfredo Cadonna); Filosofia giapponese (Giuseppe Forzani); Filosofia indiana (Mario Piantelli); Islamismo (Alberto Ventura); Metafisica (Virgilio Melchiorre); Pedagogia (Mario Gennari); Psicologia (Guido Cimino e Mauro Fornaro); Sociologia (Paolo Volonté); Storia della filosofia antica (Enrico Berti); Storia della filosofia medievale (Alessandro Ghisalberti); Storia della filosofia dal rinascimento all’età kantiana (Gregorio Piaia); Storia della filosofia moderna da Kant a Nietzsche (Claudio Ciancio); Storia della filosofia contemporanea (Marco Maria Olivetti); Storia della scienza (Roberto Maiocchi); Storia delle religioni (Maria Vittoria Cerutti); Teologia, filosofia delle religioni (Paul Gilbert); Teoria della conoscenza, filosofia della scienza, logica (Sergio Galvan).

Non è stato facile saldare il vecchio con il nuovo. Qui non ci si è limitati all’antico adagio *vetera novis augere*, ma con coraggiosa determinazione il comitato direttivo (presieduto da Virgilio Melchiorre e formato da Enrico Berti, Paul Gilbert, Michele Lenoci e Antonio Pieretti, con Massimo Marassi quale coordinatore generale) ha saputo sostituire voci divenute ormai “storiche” con rinnovate esposizioni, meglio rispondenti ai progressi sia della storiografia filosofica sia della riflessione teorica. È stato certamente un “sacrificio” sostituire, ad es., la voce *Platone* scritta da Luigi Stefanini con quella di Giovanni Reale (quasi trenta pagine), ma edizioni, traduzioni, studi, lessici, commentari dedicati al “divino” Platone non si contano nell’arco di questi ultimi cinquant’anni. Altrettanto dicasi per la sostituzione delle voci *Aristotele* e *Tommaso d’Aquino* dell’indimenticabile Carlo Giacon con quelle redatte rispettivamente da Enrico Berti e da Alessandro Ghisalberti. Ma ecco, seguendo non tanto l’ordine alfabetico proprio di una enciclopedia quanto quello cronologico, l’elenco di altre rilevanti sostituzioni in campo storico-filosofico (dispiace, anzi, che l’elenco completo di tutte le sostituzioni non sia stato presentato nelle pagine introduttive, e ciò non solo per amore delle “ascendenze”, ma anche e soprattutto per un senso di giustizia e dell’“onore delle armi” dovuto ai *patres*): *Socrate* da Giuseppe Faggini a Giovanni Reale; *Epicuro* da Romano Amerio a Giuliana Leone; *s. Agostino* da Michele

Federico Sciacca a Luigi Alici; *Giovanni Scoto Eriugena* e *Pietro Abelardo* da Mario Dal Pra a Giulio D'Onofrio; *Anselmo d'Aosta* da Antonio Tognolo a Paul Gilbert; *Guglielmo di Ockham* da Carlo Giacon ad Alessandro Ghisalberti; *Giovanni Duns Scoto* da Efrem Bettoni ad Antonino Poppi; *Erasmo da Rotterdam* da Nicola Petruzzellis a Fiorella De Michelis Pintacuda; *Descartes* da Augusto Del Noce a Emanuela Scribano; *Galilei* da Cleto Carbonara a Paolo Rossi Monti; *Spinoza* da Armando Carlini a Filippo Mignini; *Vico* da Franco Amerio a Francesco Botturi; *Berkeley* da Augusto Guzzo a Daniele Bertini; *Locke* da Armando Carlini a Mario Sina; *Hume* da Armando Carlini a Roberto Gilaridi; *Fichte* da Nicola Petruzzellis a Marco Ivaldo; *Schelling* da Nicola Petruzzellis a Claudio Ciano; *Hegel* da Augusto Guzzo a Franco Chiereghin; *Schopenhauer* da Vittorio Mathieu a Giuseppe Riconda; *Blondel* da Romeo Crippa ad Antonio Russo; *Jaspers* da Giuseppe Masi a Giuseppe Cantillo; *Heidegger* da Carlo Mazzantini a Franco Volpi...

Ma mutamenti e sostituzioni, oltre che integrazioni, si incontrano soprattutto nel settore teorico. Così la voce *Epistemologia* è passata da Franco Amerio a Marco Buzzoni; *Esistenzialismo* da Giovanni Santinello ad Armando Rigobello; *Estetica* da Luigi Stefanini e Gianni Vattimo a Sergio Givone; *Metafisica* da Andrea Mario Moschetti a Virgilio Melchiorre; *Modernismo* da Domenico Grasso e Pietro Scoppola a Maurilio Guasco.... Ed è sintomatico che la voce *Logica*, già curata da Sofia Vanni Rovighi, sia ora articolata in *Filosofia della logica*, *Storia della logica*, *Logica atletica*, *Logica classica*, *Logica dei predicati con identità*, *Logica del discorso etico*, *Logica della rilevanza*, *Logica del secondo ordine (e di ordini superiori)*, *Logica deontica*, *Logica dialogica*, *Logica epistemica*, *Logica formale*, *Logica giuridica*, *Logica induttiva*, *Logica infinitaria*, *Logica intensionale*, *Logica intuizionistica*, *Logica libera*, *Logica lineare*, *Logica minimale*, *Logica minor*, *Logica modale predicativa*, *Logica modale proposizionale*, *Logica non monotona*, *Logica polivalente*, *Logica proposizionale*, *Logica pura*, *Logica quantistica*, *Logica sociale*, *Logica temporale*, *Logica trascendentale*, *Logiche paraconsistenti*, *Logiche sottostrutturali*, *Logiche subminimali*, tutte voci affidate a specialisti. Anche la voce *Linguaggio* ha subito profondi mutamenti, diventando più propriamente *Filosofia del linguaggio* (a cura di Antonio Pieretti), con opportuni rinvii all'arcipelago di discipline formatosi attorno a tale settore (*Empirismo logico*; *Filosofia analitica*; *Grammatica*; *Intelligenza artificiale*; *Lingua*; *Lingua perfetta*; *Linguistica*; *Metafora*; *Metaforologia*; *Parola*; *Positivismo logico*; *Pragmatica*; *Semiotica*; *Senso*; *Significato*).

È difficile, per non dire impossibile, dare valutazioni su opere di tali dimensioni. Come nell'esposizione del contenuto e nelle valutazioni al positivo non si può essere completi, così nell'affrontare un giudizio critico al negativo si rischia di segnalare ciò che manca da una parte trascurando ciò che manca dall'altra, o di dissentire su qualche trattazione sorvolando su tanti altri aspetti passibili di censura. Del resto svarioni, sviste, manchevolezze ed errori di correzione di bozze sono la "croce" di ogni studioso e la "delizia" di quanti fanno i critici per mestiere. Non è dunque il caso di registrare pedissequamente tutto ciò. Basti piuttosto dire che questa rinnovata enciclopedia costituisce uno strumento di grande utilità per l'offerta di sintesi, presentazioni, aggiornamenti bibliografici; e ancora per la possibilità di rapide consultazioni, di sicuri orientamenti nel campo di una filosofia i cui confini si sono così allargati da diventare "cultura" del giorno d'oggi. Non sfigura quindi tra le mani non solo degli addetti ai lavori (docenti di filosofia e studenti dei corsi di laurea ad essa inerenti o anche studenti della scuola secondaria alle prese con il manuale di filosofia), ma anche di quanti cercano di orientarsi nel labirinto delle problematiche odierne o di dare una qualche spiegazione agli innumerevoli argomenti che ci vengono oggi proposti dai *media*. Anche per chi è attento alle tematiche religiose que-

sto strumento può essere di aiuto negli inevitabili collegamenti di natura filosofica, non solo nel settore del Cristianesimo, ma anche delle altre religioni, a partire dall'Ebraismo e dall'Islamismo.

In una enciclopedia specialistica come questa sono presenti, ovviamente, voci "tecniche", rivolte agli addetti ai lavori: basti pensare alle menzionate ramificazioni della Logica e della Filosofia del linguaggio. Al di là di quest'area "riservata" si notano tuttavia, in questa nuova *summa philosophica*, temi che s'intrecciano con l'attualità, con le molte questioni originate dalle mutate condizioni sociali e internazionali e sollevate quotidianamente dai mezzi di comunicazione, e alle quali la cultura comune non riesce a dare una risposta per mancanza di strumenti adeguati. Si tratta spesso di tematiche nuove, di frontiera, poste dalla globalizzazione e dai rapporti con mondi culturali a noi finora poco noti, o quanto meno poco familiari. Non vanno neppure dimenticati i molti "revisionismi" operati all'interno della nostra cultura occidentale, ancora peraltro fortemente legata – checché se ne dica – al pensiero cristiano oltre che alla tradizione umanistica. Basti guardare, ad es., all'ambito dell'etica, dove ci imbattiamo in voci assenti nelle precedenti edizioni, come *Etica economica*, *Etica sociale*, *Etica informatica*, *Bioetica*, con i relativi rinvii, capaci di creare gli opportuni collegamenti all'interno di un'opera la cui articolazione è strutturalmente alfabetica. Leggendo tali voci ci si imbatte in interrogativi di capitale importanza, che non hanno certo il sapore delle *vanae disputationes* tardo-medievali destinate a rimanere nell'ambito puramente logico-teoretico, ma che vengono proiettati nella prassi quotidiana. Ci si domanda così se sia oggi possibile riconciliare l'"etica" e l'"economia", dopo tante contrapposizioni sviluppatesi in età moderna. E ancora: in che consiste la "giustizia distributiva", oggi contrapposta alle tradizionali dottrine utilitaristiche? I beni primari non devono forse essere equamente distribuiti? L'etica può occuparsi anche dei cosiddetti "affari", tradizionalmente «considerati la parte della vita economica che è intrinsecamente incompatibile con essa» (vol. IV, p. 3799)? L'*Etica sociale*, dopo la caduta delle ideologie e dei totalitarismi di segno opposto, oggi è tutta proiettata sulle grandi questioni della condivisione, dell'alterità e del dialogo sociale. Tutto ciò non fa che sottolineare il «tramonto della metafisica tradizionale e della soggettività» (vol. IV, p. 3817). Eppure sul *soggetto-personalità* era stata fondata l'immagine del mondo moderno: davvero si può parlare oggi di «fine dell'epoca moderna», intravista da Romano Guardini già nel sentire di Blaise Pascal [cfr. R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1993*].

Sempre in tema di spunti di attualità presenti nella nuova *Enciclopedia Filosofica*, non si può passare sotto silenzio la voce *Etica informatica. Etica dell'informazione*, riguardante un ambito che sembra lasciato totalmente alla libera iniziativa senza alcuna regolamentazione. «Per lungo tempo questi problemi sono stati ignorati dai filosofi e hanno costituito oggetto di studio solo per un ristretto gruppo di esperti, preoccupati dall'esigenza di definire regole di comportamento quotidiano e professionale. Il risultato è stato una serie di sporadici tentativi interni di autoregolamentazione deontologica». Tali problemi appaiono dunque «inediti nel panorama etico», ma è certo che non sono più eludibili (vol. IV, pp. 3810-3811). Per quanto concerne la voce *Bioetica*, infine, la cogenza delle questioni da essa sollevate è sotto gli occhi di tutti. Le cosiddette tecnoscienze (medicina e biologia con le loro varie specializzazioni) al loro intersecarsi con le scienze umane e con quelle discipline che, pur non essendo propriamente scienze, contengono in se stesse norme regolative del comportamento umano universalmente accettate (si pensi in particolare alla filosofia morale e alla teologia morale) hanno suscitato necessariamente problemi nuovi, che toccano non solo il singolo soggetto, ma gli stessi Stati, che si vedono indotti a porre dei limiti all'applicazione delle tecnoscienze stesse. È lecito indirizzare la ricerca scientifica, nell'ambito della chimica e della biologia, per uso bellico? La nuova genetica può mo-

difficile le dinamiche della vita animale, vegetale o addirittura umana? Le ricerche sperimentali – tanto esaltate dai moderni – sono neutrali dal punto di vista assiologico? Qual è il valore della natura vivente? Non ha essa una propria finalità? Il tema della natura nella sua complessità non è mai scomparso nella speculazione dei secoli moderni. Vagheggiata, ammirata, amata o anche odiata (si pensi ai sentimenti rousseauiani o a quelli goethiani, nonché a certi lamenti romantici), ora però lo studio di essa sta assumendo i caratteri della drammaticità che tutti conoscono. La tesi della sacralità della natura (propria del pensare medievale) si contrappone a quella della sua neutralità o addirittura della sua insignificanza. Ce n'è abbastanza per riflettere, prima di imboccare strade pericolose per l'uomo e per l'ambiente in cui è destinato a vivere.

Ilario Tolomio

Che cosa distingue l'opera d'arte dagli altri oggetti?

L'incontro del 29 marzo al Caffè Letterario di via Ostiense apre le conversazioni filosofiche organizzate dalla SFI romana per il 2007 con il tema: *Che cosa distingue l'opera d'arte dagli altri oggetti?* Rispondono al quesito Maurizio Ferraris, docente di Filosofia teoretica presso l'Università di Torino, e Paolo D'Angelo, professore di Estetica del Dipartimento di filosofia di Roma Tre. D'Angelo presenta l'ospite illustre, felice di incontrarlo al di là dell'Accademia, in una modalità di conversazione più libera ed autentica. Maurizio Ferraris è autore di numerosissimi scritti fra i quali, limitandosi agli ultimi dieci anni di produzione, i più recenti che hanno sollecitato grande interesse sono: *Babbo natale e Gesù adulto*, che si interroga su che cosa significa credere e se chi crede, crede in qualche cosa; e, inoltre, *Goodbye Kant!*, libro meritatamente premiato, che mette in questione l'accettabilità di molte tesi kantiane. Notevoli anche i vari testi sull'ermeneutica e gli studi su Derrida, come l'*Introduzione* e le *Postille*, nei quali Ferraris riesce a rendere semplice la comprensione di Derrida; infine, i libri di contenuto teoretico: *L'Estetica razionale* e *Il mondo esterno* hanno segnato una svolta nel pensiero di Maurizio Ferraris, che, come sottolinea D'Angelo, in questi termini, ha messo in atto il principio husserliano in base al quale il vero filosofo deve sempre ricominciare da capo.

Ferraris ringrazia della presentazione del collega a cui è legato da 25 anni di conoscenza e di stima ed entra nel merito del tema propostogli, precisando che prima di tutto è necessario, secondo lui, seguire la via indicata nel '700 da Baumgarten e cioè sviluppare una riflessione sul valore dell'estetica come studio della sensibilità esterna, e solo in un secondo momento, chiarire che cosa distingue l'oggetto d'arte da quello comune. In diversi scritti ed interventi pubblici Ferraris ha infatti evidenziato l'idea che è più rilevante seguire una ricerca sui fondamenti e la portata cognitiva della sensibilità e della percezione («Non ci rendiamo conto di quanto pensiero ci sia nella nostra visione delle cose»), piuttosto che occuparsi direttamente dell'esperienza artistica come evento autonomo e scontato. Il pensiero non è indifferente rispetto all'oggetto osservato, ed è illuminante ricordare, precisa il filosofo torinese, una citazione di William James in cui si parla di cosa può significare «amare una *fidanzata automatica* che si muove e si acconcia in modo perfetto, ma finisce per essere un automa senz'anima». James descrive un'esperienza reale e Ferraris svela che le *fidanzate automatiche* possono essere le opere d'arte, e noi possiamo diventare a nostra volta «automi che

si relazionano a cose». Se vediamo un quadro pensiamo che esso finga di essere una persona; ecco perché una persona non può essere un'opera d'arte. Ferraris elenca quattro punti di un possibile test atto ad individuare se l'opera d'arte è anche una *persona*:

Le opere d'arte sono oggetti fisici

Le opere d'arte provocano sentimenti

Tutti i sentimenti richiedono reciprocità

Alcuni sentimenti richiedono riconoscimento.

L'artista concettuale escludeva che le opere d'arte fossero 'oggetti fisici', ma, senza la fisicità del suo oggetto, l'arte non sussiste: chi racconta una mostra di quadri per telefono a qualcuno non riesce a trasferire l'idea di arte; l'*aisthesis* non è accessoria, ma costitutiva dell'opera d'arte: si vendono oggetti, e non concetti, nel mercato dell'arte.

Essere legati ad una dimensione sensibile significa anche essere legati a determinate 'misure' della sensibilità; questa, infatti, deve avere dei vincoli. Mark Twain ha fatto esperienza sui globuli rossi e sugli atomi, ma un oggetto d'arte esageratamente piccolo sfugge ad ogni considerazione estetica: nessuno penserebbe infatti di poter abbellire un atomo; i romanzi di fantascienza ad esempio raramente assurgono ad una definizione artistica, perché l'esplorazione delle galassie rappresenta un ambito fuori misura rispetto alla percezione umana. Di fronte all'obiezione che sottolinea la relatività delle percezioni – ovvero che esistono differenze fra animali ed esseri umani, fra individui con facoltà fisiche differenti, eccetera – Ferraris risponde che l'arte è legata allo spazio ed al tempo, oltre che alla percezione e che, peraltro, l'arte simbolica è troppo smisurata per essere goduta: già Wagner ha incontrato difficoltà nel trasferire e nel comunicare il fascino delle sue sinfonie; se poi una sinfonia durasse più di 24 ore non sarebbe probabilmente fruita da nessuno. L'opera deve essere sensibile con vincoli: colori, lunghezze d'onda, durata, poiché ciò che è presentato come canone del gusto ha a che fare con la misura. L'arte, infatti, è in relazione con uomini ed ha interlocutori umani.

Ferraris si chiede poi che cosa alieni l'opera d'arte dall'idea di noia, poiché tutto si potrebbe dire dell'arte fuorché generi noia. Questo avviene perché la noia è l'incapacità di generare sentimenti e, quindi, ne potrebbe conseguire che l'assenza di noia non è solo indice della presenza dell'arte, ma altresì il segno che essa è generatrice di sentimenti, quali si manifestano al cospetto di qualche creazione nuova ed originale. Si deve ammettere che da Hegel ad Heidegger le discussioni in materia di estetica hanno riacquisito la presenza del sentimento al cospetto delle creazioni artistiche, ma non bisogna temere che il sentimento inclini verso interpretazioni soggettivistiche del valore estetico: ad allontanare ogni ambiguità è sufficiente ricordare che l'opera d'arte è un oggetto 'fisico' che è necessariamente collocato nel mondo esterno, come dimostra il fatto che nessuna rappresentazione puramente mentale di *Guerra e pace* o della *Gioconda* potrebbe mai evocare neppure vagamente le opere nella loro realtà fattuale.

Qualche intervento del pubblico induce Ferraris a riflettere sulla "rubricazione" dell'oggetto artistico: l'aborigeno può produrre arte e non essere consapevole di farlo, così come un artista, riconosciuto tale in un contesto antropologico contemporaneo, potrebbe non riscuotere successo in ambienti culturalmente lontani da quello in cui ha ottenuto un generale consenso. L'arte è soggetta ad un riconoscimento sociale che è correlato alle diverse antropologie e, inoltre, rinvia al *gusto*, reazione umana tipica dell'esperienza socializzata.

Se anche i sentimenti, ed in particolare il senso estetico, sono dei 'prodotti culturali', qualcuno domanda quali siano questi prerequisiti culturali necessari per il riconoscimento di un prodotto di

valore estetico generalizzabile. Paolo D'angelo fa il punto sui risultati delle affermazioni del collega riconoscendogli il merito di aver individuato i principi necessari per fare di un oggetto un'opera d'arte, ma dichiara che egli non è ancora riuscito a dimostrare la ragione sufficiente per configurare i caratteri di un prodotto che aspiri ad essere considerato 'arte'. In particolare, le obiezioni principali di D'Angelo si riassumono nei seguenti quesiti:

Si può condividere veramente l'idea che la maggior parte della produzione artistica è "arte media" e che solo pochissime sono le opere veramente "grandi", tali da diventare veri paradigmi dell'operare artistico?

Se si rifiuta l'idea di una fidanzata solo 'automatica', è vero che non ci si accontenta non solo perché non si ricevono da lei dei sentimenti ma anche perché non riusciamo a riscontrare in lei una facoltà di pensare?

È vero che chi fruisce dell'arte restituisce prevalentemente sentimenti? Non si rischia, per questa via, di ritornare all'idea dell'estetica crociana?

D'Angelo risolve tutti i dubbi che l'impianto estetico costruito nella prima fase della conversazione gli ha contrapposto: l'opera d'arte va e viene, permane nella mente ed ha una durata; è proprio vero che Mozart non aveva la sinfonia nella testa prima di scriverla? Ferraris ammette che è stata messa molta carne al fuoco e che i dubbi sono ben lontani dal poter essere fugati; la mancanza di criteri chiari e codificati rende la libertà dell'artista suscettibile di inconvenienti, ma rimane un punto fermo: l'oggetto estetico tendenzialmente è un oggetto inutile. Anche un cacciavite, terminato il tempo in cui sussiste in una civiltà come necessario ed utile, può essere considerato sotto altre vesti ed assurgere persino a simbolo sacro.

A chi gli obietta che il sentimento umano potrebbe confondersi con gli effetti di neurostimolatori, Ferraris risponde che tutti i sentimenti richiedono reciprocità ed alcuni, come l'arte, anche riconoscimento sociale.

Anna Stoppa

LE SEZIONI

Ancona

“Filosofia per tutte le stagioni”: potrebbe essere questa la formula che sintetizza l’attività della sezione di Ancona, fondata vent’anni or sono da Giancarlo Galeazzi e da lui presieduta. Si tratta di una presenza variegata e qualificata, che ha dato vita a una significativa tradizione nel capoluogo marchigiano. Direttamente o indirettamente la sezione dorica della SFI è alla base delle molteplici iniziative filosofiche nel tempo realizzate in città, e che pure quest’anno sono numerose e alcune anche originali.

In primo luogo, per il successo che ha avuto, è doveroso menzionare la rassegna “Le parole della filosofia”, articolata da gennaio ad aprile in due cicli, “Incontri con i filosofi” e “A scuola di filosofia”, con i quali s’è inteso sviluppare – rispettivamente di sera al Teatro Sperimentale e di pomeriggio alla Sala Audiovisivi – un approccio pubblico alla filosofia, affrontando questioni oggi assai disputate. Nel 2006 l’iniziativa è giunta alla decima edizione ed ha visto protagonisti Carlo Sini, Gianni Vattimo, Enrico Berti e Salvatore Natoli, i quali hanno riflettuto sui “Valori per una società conflittuale”, parlando rispettivamente di collaborazione, condivisione, dialogo e rispetto, mentre Galeazzi si è occupato della “Filosofia delle età della vita”. È da ricordare che il Comune di Ancona in occasione del decennale della fortunata rassegna ha pubblicato una *plaque* che ripropone il materiale grafico delle dieci edizioni con un bilancio di questa attività filosofica. In tale occasione il Comune ha inoltre assegnato una sede per un “Laboratorio di pratica e documentazione filosofiche” nel Palazzo Bottoni, primo passo verso la creazione di una “Casa della filosofia” che possa non solo ospitare alcune delle iniziative filosofiche, diventate ormai tradizionali, ma essere anche un luogo di coordinamento e di riferimento, di confronto e di discussione, aperto alla cittadinanza. Quest’anno la rassegna “Le parole della filosofia” si è strutturata, per un verso, ne “I fili di Arianna” con Michela Nacci, Francesca Brezzi, Nicla Vassallo e Laura Boella, le quali hanno guidato nel labirinto della tecnica, della spiritualità, della conoscenza e della vita, e, per altro verso, ne “Le virtù e la vita”, dove Galeazzi ha presentato le virtù in rapporto alla persona, alla società, alla professione e alla religione.

In secondo luogo è da segnalare la rassegna estivo-autunnale “Le ragioni della parola”, che realizza incontri non solo con pensatori ma anche con scrittori, dilatando così l’orizzonte a un vasto pubblico con diverse espressioni della creatività culturale. L’edizione 2006 è stata dedicata a “Perché la teologia” (Marco Vergottini), “Perché la filosofia” (Giancarlo Galeazzi), “Perché la poesia” (Stefano Simoncelli) e “Perché il romanzo” (Claudio Piersanti).

In terzo luogo va menzionata la celebrazione a novembre della Giornata mondiale della filosofia, che ad Ancona si è tradotta in maniera originale nella manifestazione “La filosofia nella città”, con una serie di conversazioni che sono state tenute nel 2006 da Maria Grazia Camilletti, Patrizia Caporossi, Giuseppe Dall’Asta, Matteo D’Amico, Michele Della Puppa, Antonio Luccarini, Paola Mancinelli, e che sono state dislocate per tutta la città con l’intento pienamente raggiunto di coinvolgere la cittadinanza in sedi sia di studio sia di svago. Questa terza edizione è stata dedicata al tema “Scienza e filosofia” e ha coinvolto anche la Biblioteca Comunale, diretta da Alessandro Aiardi, il quale ha predisposto una mostra di opere di scienziati e filosofi del ’600 e del ’700, e la Scuola di avviamento teatrale del Teatro Stabile delle Marche, con una drammaturgia di Marinella Anaclerio e Luigi Moretti dal titolo kantiano, *Il cielo stellato sopra di me, la legge morale dentro di me. Percorsi tra gli eretici di confine*

tra scienza e filosofia, per la regia dello stesso Moretti.

In quarto luogo, infine, è da citare la “Giornata mondiale del libro”, che ad Ancona viene celebrata con l’iniziativa “Libri per pensare”. La prima edizione (aprile 2006) è stata dedicata al volume *Memoria e identità* del “papa filosofo” Giovanni Paolo II: dopo l’introduzione dell’assessore alla cultura Antonio Luccarini, la relazione è stata tenuta da Galeazzi. Quest’anno l’iniziativa si ripete con una conversazione dello stesso Galeazzi dal titolo *Il commercio delle idee*, in margine alla pubblicazione dei volumi *Del libro e della libreria* di Jean-Luc Nancy e *Portare il peso del tempo* di Sylvie Germain. Nell’occasione l’assessore alla cultura Pierluigi Fontana ha preannunciato ulteriori iniziative, tra cui la presentazione del *Gesù di Nazareth* di papa Ratzinger. Per tutte queste iniziative una menzione speciale va fatta per il sindaco, Renato Galeazzi prima e Fabio Sturani poi, e per gli assessori alla cultura Giorgio Mangani, Antonio Luccarini e Pierluigi Fontana, che nell’arco di oltre un decennio si sono succeduti nella conduzione dell’attività culturale del Comune dorico.

Ricordiamo inoltre la rassegna “Incontri di filosofia”, che la SFI di Ancona organizza in collaborazione con la II Circoscrizione e con il Circolo culturale “Carlo Antognini”; l’anno scorso il tema è stato “Democrazia e multiculturalità”; quest’anno “La ragione di fronte alla sfida della religione”, con relazioni tenute da alcuni soci della sezione (Giuseppe Dall’Asta, Dante Bernini, Giulio Moraca, Paola Mancinelli, Michele Dalla Puppa).

A livello universitario va segnalato il corso libero di cultura che, dedicato alla “Filosofia della scienza”, Giancarlo Galeazzi tiene da otto anni per gli studenti dell’Ateneo dorico alla Facoltà di Ingegneria (di cui è preside Giovanni Latini). Il tema affrontato nell’ottava edizione (da marzo a maggio) è “Le sfide della complessità tra filosofia e scienza”. A proposito della Università Politecnica delle Marche, è da sottolineare anche che il magnifico rettore, prof. Marco Pacetti, da sempre riserva alla filosofia una significativa attenzione, collaborando alla realizzazione di importanti manifestazioni, tra cui primeggia il convegno nazionale “Filosofia e scienza nella società tecnologica”, con cui sono state avviate a suo tempo le celebrazioni centenarie della SFI. La stessa Università ha anche messo a disposizione alcuni locali di via Palestro per la sede della SFI anconetana, patrocinando nella stessa sede la costituzione del “Laboratorio di epistemologia ed etica della ricerca”, diretto da Galeazzi a supporto dei citati corsi di epistemologia.

In collaborazione con l’Istituto teologico marchigiano della Pontificia Università Lateranense (presieduto prima da Duilio Bonifazi, poi da Agostino Gasperoni), si svolge la “Giornata filosofica” che, sempre per iniziativa di Galeazzi, si tiene da una decina d’anni fra aprile e maggio. Le giornate del 2005 e 2006 sono state dedicate ai “dioscuri” del personalismo cristiano: di Emmanuel Mounier si è parlato nel centenario della nascita, con relazioni di Giancarlo Galeazzi, Gastone Mosci, Francesco Giacchetta e Donatella Pagliacci, e comunicazioni di Giuseppe Dall’Asta, Corrado Leoni e Rossana Rolando; di Jacques Maritain si è poi trattato nel centenario della conversione, con relazioni di Galeazzi, Dall’Asta, Bonifazi e Mancinelli. Gli atti delle due Giornate sono di prossima pubblicazione sui numeri 27 e 28 della rivista «Quaderni di scienze religiose». Quest’anno la Giornata (svoltasi il 30 aprile) è stata dedicata a “La dottrina sociale della Chiesa tra filosofia e teologia”, con l’intervento di cinque docenti dell’ITM: oltre a Galeazzi, Duilio Bonifazi, Luca Tosoni, Mario Florio e Carla Canullo.

A livello di scuola secondaria superiore, hanno preso il via anche ad Ancona le “Olimpiadi mondiali della filosofia”, che vedono la città impegnata nella selezione cittadina prima e regionale poi, in vista di quella nazionale e internazionale. Si tratta di una esperienza interessante sia per gli studenti sia per i docenti. Quest’anno il tema, su cui gli studenti hanno scritto un saggio in lingua inglese, verteva

su “Verità, linguaggio e comunicazione”, mentre l’anno scorso toccava il tema della “Cittadinanza”. Grazie soprattutto alla cura di Orietta Galuppo del Liceo tecnologico e di Michele Della Puppa del I Liceo scientifico di Ancona, e grazie alla commissione giudicatrice (presieduta da Galeazzi e composta da Ventura, Dall’Asta, Mancinelli e Pergolini), l’iniziativa sta guadagnando una crescente attenzione nelle scuole e in città.

Per la scuola primaria, per la secondaria di primo grado e per il biennio della scuola secondaria di secondo grado ricordiamo il progetto “Esercitiemo il pensiero. L’esperienza filosofica nella scuola di base”, che Bianca M. Ventura, vice presidente della sezione dorica della SFI, ha avviato con una rete di scuole della regione Marche fin dal 1998, sostenuta dall’Istituto Regionale di Ricerca Educativa (presidente M. Filippini prima, e P. Grassi poi). Il progetto si è configurato come ricerca-azione ed ha avuto il suo *focus* nell’esperienza filosofica in classe, condotta da docenti e studenti. Contestualmente, occasioni di approfondimento e di rinforzo motivazionale alla ricerca sono state affidate agli eventi didattici denominati “Incontro con il filosofo”, dedicati a docenti e studenti. Ultima esperienza in questa direzione è stata la presenza ad Ancona di Armando Savignano e la riflessione condotta in quell’occasione sul pensiero di J. Ortega y Gasset. La ricerca-azione “Esercitiemo il pensiero” è documentata in tre volumi usciti rispettivamente nel 2002, 2006 e 2007 per i tipi della Franco Angeli di Milano.

Con l’Associazione nazionale insegnanti di scienze naturali da alcuni anni la SFI di Ancona collabora per convegni culturali e didattici a carattere interdisciplinare che, a cura di Enrico Berardi, sono rivolti a docenti e studenti della scuola secondaria: il convegno del 2005 è stato dedicato a “Il problema del determinismo”, di cui sono stati relatori Galeazzi e Zanini, e quello del 2006 ha cercato di rispondere all’interrogativo “Che cos’è la scienza”: relatori, oltre a Galeazzi, Di Caro e Brunelli. Pure con il Centro sperimentale di Design Poliarte di Ancona, diretto da Giordano Pierlorenzi (che è stato tra i fondatori della sezione SFI di Ancona e vice presidente nella fase iniziale) è stata avviata una collaborazione: recentemente Galeazzi ha partecipato come relatore a due convegni sulla “Città” dal punto di vista della *conoscenza* e della *comunicazione*. Ancora a livello di collaborazione con diverse istituzioni non possiamo trascurare le numerose conferenze che i soci della SFI di Ancona tengono su invito di vari istituti cittadini o regionali, a cominciare dall’Accademia marchigiana di scienze lettere e arti (presieduta da Paolo Dal Poggetto e precedentemente da Alfredo Trifogli), che ha riservato spazio a conferenze e convegni di carattere filosofico: Galeazzi ne ha tenute alcune su filosofi marchigiani, su aspetti di “filosofia al genitivo”, su questioni oggi disputate. Ma, in particolare, si vuole qui segnalare il recente convegno nazionale sui “Paradigmi di bioetica” che, organizzato da Galeazzi, ha visto la partecipazione, oltre che di docenti di bioetica delle università marchigiane, di due noti studiosi, Eugenio Lecaldano e Giovanni Fornero. Ultimo ma non ultimo, e da segnalare l’appuntamento mensile (il primo lunedì del mese) che i soci della SFI di Ancona tengono, con il coordinamento della segretaria, per programmare le iniziative e per discutere di questioni culturali e didattiche.

Sul piano editoriale la SFI di Ancona ha realizzato due tipi di pubblicazioni. Anzitutto i volumi di atti dei corsi di aggiornamento (come *Analitici e continentali nella contemporaneità filosofica*, in collaborazione con l’IRRE Marche) e di convegni nazionali (come *Gadamer a confronto* e *Filosofia e scienza nella società tecnologica*), editi da Franco Angeli di Milano. Sempre da Angeli sono stati pubblicati anche i volumi curati da Bianca Maria Ventura: *Si era addormentata nella mia mente. L’esperienza filosofica nella scuola di base*, in collaborazione con Maria Alessandra Bertini, e *In cammino. Idee e strumenti per l’esperienza filosofica in classe*, che fanno parte della ricerca-azione “Esercitiemo il pensiero”. Vanno infine menzionati i volumi che Galeazzi ha curato per i “Quaderni del Consiglio re-

gionale delle Marche” nell’ambito del progetto “Marche: piccola regione, grandi intellettuali”, avviato dal presidente Luigi Minardi: Galeazzi vi ha riproposto scritti di Italo Mancini (*Tre follie*), Livio Sichirollo (*Una realtà separata?*) e Pasquale Salvucci (*Filosofia in dialogo*).

La segreteria della sezione SFI di Ancona

Lecce/Salentina

Il Ministro dell’Università e della ricerca Fabio Mussi ha conferito a Giovanni Papuli, Presidente della Sezione Salentina della SFI, il titolo di Professore emerito di Storia della filosofia presso l’Università degli Studi del Salento: un riconoscimento prestigioso alla sua lunga e produttiva carriera di professore e di studioso. Fra gli ultimi esempi di docente “a tutto tondo”, Giovanni Papuli ha dedicato l’intera sua vita alla scuola, passando dalla scuola media ai licei e approdando infine all’Università.

Ordinario di Storia della filosofia presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Ateneo Salentino per più di trent’anni, Papuli è stato per oltre un decennio presidente del Corso di Laurea in Filosofia, gestendo con sapienza e saggezza la difficile fase della riforma. Ha diretto strutture di ricerca, promosso e organizzato convegni, fondato e diretto collane di studi e riviste, come il «Bollettino di Storia della Filosofia dell’Università degli Studi di Lecce», ed è oggi membro di numerose importanti accademie italiane e straniere. Erede della lezione del suo antico maestro, Antonio Corsano, ha dato vita ad una vera e propria scuola, anche attraverso il “Dottorato di ricerca in Discipline storico-filosofiche”, del quale è stato ideatore, fondatore, direttore ed instancabile animatore.

All’interno della comunità scientifica, Papuli è noto come uno dei maggiori specialisti dell’aristotelismo padovano e del platonismo salentino e come uno dei più autorevoli studiosi del “libertinismo erudito” e del pensiero di Giulio Cesare Vanini.

Domenico M. Fazio

Lucana

Nell’anno scolastico-accademico 2006-2007 la Sezione lucana della SFI ha cercato di mantenere apprezzabile il livello delle sue attività. Queste sono consistite in 5 convegni di studio programmati dall’assemblea dei soci su proposte del Consiglio direttivo; i temi sono stati vari, ritenuti tutti di vivo interesse. Gli incontri hanno avuto luogo a Matera, i primi due nell’aula magna del liceo classico “Duni”, gli altri in quella dell’Istituto tecnico “Loperfido”.

Il ciclo ha avuto inizio il 23 ottobre 2006, in cui è stato trattato il tema “Esigenze di cambiamento: perché e come”. La relazione di base è stata svolta dalla dott. Patrizia Minardi, laureata in Filosofia, esperta di processi formativi presso l’assessorato regionale alla cultura della Basilicata, autrice del volume *Nel cambiamento*, che si pregia della introduzione dell’on. T. Treu. Minardi ha analizzato lucidamente i fattori dell’evoluzione migliorativa del funzionamento delle amministrazioni pubbliche e private, ed ha dimostrato che la formazione permanente e l’innovazione tecnologica sono i fattori principali. Facendo poi riferimento specifico alla Basilicata, l’illustre relatrice ha considerato il suo sviluppo in necessario rapporto non solo all’intero nostro Paese ma anche al resto dell’Europa, se si vuole sperare che l’indice di sviluppo raggiunga il 3% auspicato nel Protocollo di Lisbona. Michele Cascino, presidente dell’associazione “Cultura, innovazione ed impresa”, ha tratteggiato ampiamente i prodigi imminenti della robotica, ha auspicato che l’innovazione evolva, piuttosto che verso i prodotti, verso i pro-

cessi produttivi, e ha rilevato le potenzialità considerevoli della nostra regione; riferendosi poi al libro *Apprendere per innovare* del contrerraneo Salvatore Garbellano, ha concordato sulla tesi sia di Minardi sia di Garbellano che un eccellente sistema di “education” è essenziale per sostenere dall’interno i processi innovativi. Il convegno è stato arricchito, successivamente, da un’ampia discussione cui hanno partecipato Luigi Verdone, Rossella Zagaria, Giovanni Caserta, Enzo Lamagna, Domenico Di Mase, Francesco Vespe e Domenico Calbi.

“Valori e sviluppo della Costituzione italiana” è stato il tema del convegno svolto il 22 novembre successivo. Il principale relatore è stato il prof. Giuseppe Cotturri, pluricattedratico all’Università di Bari, già presidente, per un decennio, del Centro Studi per la riforma dello Stato. Nella sua avvincente relazione egli ha illustrato ampiamente la necessità che le riforme siano frutto di larghe intese e che non risultino opere di mera ingegneria politica di basso profilo. È essenziale che la politica, infatti, non sia impoverita di tono e che interpreti genuinamente le domande profonde della collettività nazionale. La prof. Rosa Mastrosimone, vicepresidente del Consiglio regionale della Basilicata, nel suo meditato discorso ha condiviso la necessità di riforme costituzionali importanti, ma queste dovrebbero riguardare problemi gravi – quali la criminalità organizzata, la disoccupazione – non già proposte populiste; inoltre, Mastrosimone ha auspicato una piena armonia tra la Costituzione italiana e quella europea. Il dott. Cosimo Latronico, capogruppo della minoranza in seno al Consiglio regionale lucano, ha brillantemente evidenziato l’importanza dell’art. 2 del testo costituzionale, volto a garantire i diritti dell’uomo ed a promuovere la solidarietà, ha lamentato che lo Stato è divenuto esoso piuttosto che propulsore di benessere, ha concluso con l’affermare l’esigenza di rilanciare il principio della sussidiarietà. Successivamente hanno dato utili apporti Michele Cascino, Giovanni Francione e, con particolare autorevolezza, il Prefetto di Matera Adelaide Garufi.

Il 15 dicembre 2006 Marcello Veneziani, laureato in Filosofia, notissimo saggista, già membro del Consiglio direttivo della Rai-Tv nazionale, ha trattato il tema “Viaggio nella TV e nella stampa in Italia, oggi”. Presentato da Giuseppe Panio, che in qualità di presidente del Club “Liberal” ha partecipato all’organizzazione logistica del convegno, Veneziani nella sua relazione ariosa ed accattivante, ma anche approfondita, ha analizzato l’impatto della stampa sulla società italiana odierna e ne ha rilevato le ambiguità ed inadeguatezze. Quanto alla TV, subisce l’influenza deteriore dell’americanismo, con prodotti sempre più mediocri ed inclini a cadere nella “spazzatura”. Purtroppo, a risentire questo imbarbarimento dei gusti è nel modo più nefasto lo strato sociale meno evoluto; l’effetto peggiore è il decadimento del piacere della lettura dei libri, i quali invece offrono esperienze preziose ed elevate. Quindi Veneziani ha concluso auspicando riforme che stimolino prodotti sia cartacei sia mediatici esaltanti i valori non solo etici ma anche estetici, poiché “l’educazione al bello è fattore potente di promozione di civiltà”. Leonardo Giordano, docente d’inglese, sindaco di Montalbano J., ha lamentato che i lucani leggono al di sotto della media nazionale e che gli organi regionali d’informazione, essendo asserviti al potere, non svolgono una funzione del tutto positiva. Con note interessanti sono intervenuti, in sede di discussione, Giuseppe De Rosa, Giuseppe Olivieri, Rossella Zagaria e Francesco Vespe.

Il convegno del 29 gennaio 2007 è stato dedicato al tema “Elementi di attualità nelle opere giuridico-filosofiche”, *Il sistema di diritto universale* di Emanuele Duni e *Il processo Verre* di Ettore Ciccotti. Ad un’agile presentazione delle anzidette opere ha provveduto il sottoscritto, che ha dato risalto alle lezioni tuttora valide sia del Duni (giurista materano noto in Europa negli ultimi decenni del secolo XVIII) sia di Ciccotti (illustre docente universitario e uomo politico potentino del secolo XIX). L’opera del Duni, ispirata al pensiero geniale di G.B. Vico, ammonisce che: il diritto naturale ha carattere di

universalità e s'incardina nei principi universali della morale; dal diritto naturale scaturisce quello delle genti, i cui caratteri precorrono quelli della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948; inoltre Duni profila la prospettiva, poi diffusa da Kant forse su lettura del giurista materano famoso soprattutto in Francia, della "pace perpetua". L'opera del Cicotti narra brillantemente la vicenda del governatore della Sicilia, celebre non tanto per le sue malefatte quanto per le orazioni di Cicerone contro di lui. L'esposizione interessa soprattutto le tante notazioni politiche ed etico-sociali, tuttora importanti, di cui è disseminata; spicca il criterio storiografico da poco acquisito universalmente, secondo cui gli storici non devono fidarsi delle fonti letterarie, tanto più se artisticamente affascinanti come le orazioni ciceroniane, criticate severamente da Cicotti. I due suddetti libri sono stati ristampati anastaticamente nell'ambito della collana "Jus lucanum". Il sen. Avv. E. Nicla Buccico, fondatore e curatore di questa collana, ne ha illustrato lo scopo, consistente nel rinverdire l'interesse per i giuristi lucani insigni, eccezionalmente numerosi. Il Sottosegretario di Stato sen. Gianpaolo D'Andrea nel suo intervento a conclusione del convegno ha spiegato che la Basilicata è eccezionale culla del diritto perché il suo popolo ha preferito farsi valere col diritto piuttosto che con la forza di fronte alle tante dominazioni subite; a proposito del processo Verre ha considerato che in genere i processi ai politici sono processi politici essi stessi; dopo il cordiale riconoscimento al sen. Buccico della meritoria sua iniziativa editoriale, si è augurato che per altri rami del sapere siano rimesse in valore le opere egregie delle personalità lucane. Ha fatto piacere constatare come questa associazione all'insegna della cultura accomuni esponenti politici e culturali di diversa corrente, superando ogni steccato. Questa aspirazione, invero, ha ispirato tutti i convegni organizzati da questa Sezione.

Il ciclo dei convegni è stato concluso il 16 marzo 2007 con la trattazione del tema "I giovani e i valori etico-religiosi" e si è giovato dell'appoggio morale dell'ex provveditorato agli studi. Preceduto da un efficace intervento di Giuseppe Digilio, assessore provinciale alla cultura, P. Bartolomeo Sorge S.J., noto direttore di "aggiornamenti sociali", ha tenuto desto il foltissimo uditorio con un'esposizione attraente. La nostra società – ha inizialmente osservato – è spesso attraversata da crisi, queste in genere sono congiunturali, cioè tali da mutare alcuni equilibri senza intaccare i valori di fondo; l'attuale, invece, è "strutturale", in quanto sono in crisi i valori fondamentali della nostra civiltà, al pari, ad esempio, della crisi causata dalla caduta dell'impero romano. L'attuale crisi segna il tramonto della civiltà cosiddetta industriale e investe tutti, soprattutto i giovani, i quali tristemente (anche se appaiono rumorosi) risentono dell'assenza degli ideali elevati dei propri padri. Si tratta di valori cristiani, in sostanza, ché gli ideali dell'illuminismo, del socialismo e della laicità stessa sono essenzialmente cristiani. Ora si esalta la ragione, ma occorre affiancarle la fede, che infiamma autenticamente l'amore per il prossimo e per la giustizia sociale interna ed internazionale. Solo così si può rendere operante la "civiltà dell'amore", vagheggiata da P. Sorge sulla scia del magistero pontificio. Mirabile il commento dell'Arcivescovo Salvatore Lorio all'esposizione del dotto gesuita; lodevoli gli interventi, in sede di discussione, di Francesco Vespe, Michele Andrisani, Rossella Zagaria, Pasquale Labriola e Giuseppe De Rosa.

Come è consuetudine, in tutti i convegni il sottoscritto, nella sua veste di presidente della Sezione della SFI, ha introdotto i lavori, ha presentato i relatori ed ha moderato le discussioni. Tutti gli incontri sono stati giudicati molto proficui ai fini dell'aggiornamento professionale dei docenti e, poiché vi hanno partecipato molti altri intellettuali e studenti, hanno offerto apprezzati contributi di animazione culturale all'ambiente della provincia di Matera, nonché di comunità confinanti.

Rocco Zagaria

RECENSIONI

K. E. Beys, *È tempo di andare*, DVD e libretto, edizione italiana a cura di L. Rossetti, Morlacchi Editore, Perugia 2006.

L. Rossetti, *Un "Eutifrone" interattivo. Tentazioni esegetiche dissociate*, CD e libretto, con soluzioni informatiche di A. Treggiari, Morlacchi Editore, Perugia 2006.

Due prodotti multimediali si offrono come sussidi fra loro integrati per la didattica della filosofia, ma anche di altre discipline che vi possono convergere, dalla storia antica alla letteratura greca. Entrambi ripropongono la figura di Socrate e sono uniti nel nome di Livio Rossetti (nella duplice veste di curatore e autore) e del medesimo editore perugino, che li ha pubblicati nella collana di ipertesti "Ciberpaideia". Si tratta del DVD (con opuscolo illustrativo accluso) *È tempo di andare*, sul processo e la morte di Socrate (con sottotitoli in italiano, greco, inglese e *Vox Graeca* fuori campo), di cui è autore Kostas E. Beys (e Rossetti curatore dell'edizione italiana) e del CD (cui pure è allegato un libretto esplicativo) *Un "Eutifrone" interattivo. Tentazioni esegetiche dissociate*, realizzato dallo stesso Rossetti ed espressamente rivolto agli studenti di liceo, di filosofia all'università o ad adulti semplicemente curiosi.

Sono perciò due esempi complementari per verificare come la multimedialità possa coniugarsi con la filosofia per facilitarne l'apprendimento, assumendo quella funzione "ancillare" che nel Medioevo era assegnata alla stessa filosofia nei confronti della teologia. Ascrivibile agli audiovisivi (seppure nella versione tecnologicamente più evoluta), ampiamente ormai utilizzati a scuola, il DVD sul processo e la morte di Socrate si aggiunge, come possibile integrazione allo studio del filosofo greco, alle varie "rappresentazioni" della vicenda socratica a teatro e al cinema: per rimanere solo in ambito italiano, dall'interpretazione scenica dell'*Apologia* di Ermete Zacconi (1939) al *Socrate* televisivo di Roberto Rossellini (1970), fino ai più recenti adattamenti di Luigi Proietti e del perugino Claudio Carini. Nell'intervista riportata nel libretto, l'autore Kostas Beys racconta la genesi del lavoro, a partire da un testo teatrale da lui scritto nel 2001, dopo una lunga fase di studio, e rappresentato nell'antico teatro di Erode Attico ad Atene con la regia di Georgios Remoundos. In seguito il musicista Yiannis Boufidis ne riprese e rielaborò alcuni temi confluiti in un oratorio, e lo stesso autore, mettendo insieme i vari elementi, effettuò con la sua video-camera le riprese nei siti archeologici nei quali la vicenda si era effettivamente svolta. Proprio l'ambientazione nei luoghi reali (e non in uno scenario ricostruito) in cui Socrate esercitò il suo magistero, subì il processo e la condanna a morte è l'aspetto più originale e suggestivo dell'operazione. Per evitare inoltre le prevedibili difficoltà della resa scenica del personaggio (qui interpretato da Lykourgos Kallergis, maestro del teatro greco contemporaneo), Beys opta per il registro espressivo della *semi-recitazione*, con il ricorso alla voce fuori campo in greco moderno e fermando l'immagine prima dell'azione, in modo da mantenere l'equilibrio tra documentazione e rappresentazione, depurata così dai rischi della enfaticizzazione, come da una sovrastante interpretazione, perché sia lo stesso spettatore ad immaginare ciò che non si vede accadere. Da esperto giurista (tra l'altro autore di un commento in 23 volumi al codice greco di procedura civile), Beys dedica una speciale attenzione agli ordinamenti e alle procedure del diritto attico, illustrati pure (a cura di Rossetti) nell'opuscolo, che è inoltre corredato dai testi del filmato in greco e in italiano e da una nota introduttiva di Mario Vegetti sulla "sfida ermeneutica" ancora oggi rappresentata da Socrate.

Più innovativo risulta invece l'uso dell'informatica al servizio della filosofia nel nuovo programma ipertestuale "Dialoga con Socrate" di Livio Rossetti, che rielabora il precedente floppy allegato nel 1995 a una sua edizione scolastica dell'*Eutifrone*. Come si sa dalla tradizione platonica, Socrate riteneva che l'autentica modalità di ricerca fosse il dialogo *in atto*, per la intrinseca possibilità di apertura in qualsiasi direzione, mentre il discepolo Platone, convertendolo – e congelandolo – nella scrittura, lo aveva trasformato in genere letterario, utilizzando il maestro come personaggio (e spesso suo portavoce) che, incalzando l'interlocutore, ne guida il percorso argomentativo. Con la sua operazione Rossetti, studioso di filosofia antica (in particolare di Platone e dei *logoi Sokratikoi*) e pioniere dell'applicazione dell'informatica alla filosofia, intende invece recuperare, in modo virtuale, l'interattività del dialogo socratico in versione parlata.

L'autore tiene perciò a precisare, nella presentazione, che l'ipertesto «non costituisce – e non sostituisce – in alcun modo un commento o commentario al dialogo, né entra in concorrenza con i molti libri nei quali l'*Eutifrone* è tradotto, introdotto e copiosamente annotato. Semplicemente fa altre cose sulla base di percorsi un po' più obliqui e, si spera, un po' più coinvolgenti». Lo studente (e più in generale l'utente) è invitato allora a partecipare in prima persona, sostituendosi ad Eutifrone, ad un "gioco filosofico" che si articola in tre itinerari: il *ricorso al testo*, scelto per la sua brevità (e integralmente riportato con annotazioni nel libretto), le *opzioni* (con la possibilità di interventi personali) sulle risposte alle domande socratiche, e la *discussione finale* sul senso del dialogo, con l'avvertenza che a volte il programma «trae in inganno», anche se, promette l'autore, «il dialogo dà il meglio di sé quando l'utente prova a non dichiararsi d'accordo». Altrimenti, in caso di risposte attese, "scivola via" fino al termine dell'opera (che rimane peraltro "senza conclusione"), ripetendosi quasi inalterata la condizione della lettura.

Dalla domanda iniziale del Socrate digitale (che cos'è la pietà?) l'interlocutore, al suo "primo tentativo" di inoltrarsi nell'ipertesto (distinto da una procedura di secondo livello tematico), si trova pertanto a ripercorrere le principali "tappe argomentative" del dialogo, scegliendo (tra vero e falso, sì e no, e richieste di integrazione) una propria pista discorsiva, direzionata peraltro da indicatori ("pensaci bene", "riprova", "esattamente") che evidenziano i passaggi logici del ragionamento.

Al termine della simulazione interattiva del dialogo platonico, l'appendice *Questo Eutifrone ci fa discutere* sposta la scena in una virtuale aula scolastica, in cui una professoressa, sollecitata da sei studenti, dà inizio ad una riflessione a più voci, rigorosamente aperta. Agli studenti che chiedono, per esempio, "Possibile che la filosofia di Platone consista in questa discussione rimasta a metà?", oppure: "Siamo proprio sicuri che il Socrate di questo dialogo abbia ragione, e solo ragione?", la docente fornisce varie risposte, senza però mai chiudere il discorso che dovrebbe esser ripreso e proseguito *dal vivo* sui banchi di scuola.

Tra le raccomandazioni dell'autore c'è quella di "somministrare" il prodotto a piccole dosi e in più riprese e soprattutto di «non pretendere di trasformare l'ipertesto in qualcosa da imparare». In effetti, con le sue «tentazioni esegetiche dissociate» (annunciate dal sottotitolo), questo *Eutifrone* dovrebbe rimanere una forma di allenamento mentale e, come tale, «una parentesi sperabilmente bella e feconda, ma pur sempre una parentesi nel *continuum* dell'attività scolastica». Cosicché adottandolo tra i testi scolastici, verosimilmente in classe, se ne potrà illustrare il programma e avviare il dialogo "simulato" con Socrate, lasciando poi che ciascuno lo prosegua in modo *virtuale* e *solitario* prima di tornare a discutere le problematiche affrontate nel corso del dialogo (la santità/pietà e l'empietà) direttamente in classe, e (altra raccomandazione dell'autore) promuovere il confronto tra il testo platonico e la sua versione al computer. Se ne valuterà così l'effettivo apporto rispetto alla tradizionale procedura di lettura testuale (e re-

lativo commento) che comunque continuerà a rispondere alle proprie finalità, mentre il più accattivante strumento informatico potrà anche essere testato sulla capacità di attrarre alla riflessione filosofica quanti – soprattutto le nuove generazioni – hanno maggiore familiarità con i *games* che con la pagina scritta.

Gianluca Prosperi

Plotino, *Sulle virtù I 2* [19], introduzione, testo greco, traduzione e commento di G. Catapano, prefazione di J.M. Rist, Edizioni Plus-Pisa University Press, Pisa 2006, pp. IX-246.

Il II trattato della prima delle sei *Enneadi* in cui sono stati raccolti da Porfirio gli scritti di Plotino porta il titolo *Sulle virtù*. Come rivelano il titolo e ancor più la collocazione (nessuno dei due stabiliti da Plotino), il trattato *Sulle virtù* fin dall'antichità venne interpretato come un'opera di tematica sostanzialmente etica: è noto, infatti, che la raccolta dei trattati plotiniani fu ordinata da Porfirio in modo da delineare un itinerario progressivo, tematico e non solo, che ha inizio con l'indagine sulle realtà ontologicamente inferiori per elevarsi fino all'Uno. Quest'ordine fu pensato anche per riflettere la suddivisione delle parti della filosofia: la I *Enneade* nelle intenzioni di Porfirio presenta trattazioni di argomento morale (che secondo l'allievo di Plotino sono appunto le "più facili", in quanto relative a realtà inferiori). Tale interpretazione ha condizionato in modo decisivo la lettura di quest'opera e la sua storia successiva. Il trattato I 2 ha dato infatti origine alla fortunata dottrina dei gradi di virtù, sorta da una rielaborazione della dottrina plotiniana inizialmente operata da Porfirio, poi diventata parte della tradizione neoplatonica, per essere infine accolta da importanti pensatori medievali come Tommaso d'Aquino e Bonaventura da Bagnoregio.

Il lavoro di Giovanni Catapano mira a sostenere la tesi che la tradizionale interpretazione del trattato in quanto opera etica sia non solo limitativa, ma per certi versi addirittura fuorviante. Il volume presenta in primo luogo una nuova traduzione del testo, molto chiara e rigorosa, frutto di un lavoro di ricerca che trae origine dagli incontri del seminario plotiniano organizzato alcuni anni fa presso l'Università di Padova da Cristina D'Ancona. La traduzione riporta a fronte il testo greco, stabilito da Catapano seguendo fondamentalmente l'edizione oxoniense di Henry e Schwyzer. Le divergenze da questa edizione nel testo e nell'apparato vengono giustificate in modo approfondito ed argomentato. La traduzione e il testo sono inoltre accompagnati da un ampio e minuzioso commento, che costituisce la parte più ampia del volume. In esso vengono discussi analiticamente molti passaggi del testo, le scelte linguistiche e interpretative attuate nella traduzione, e alcune questioni, anche molto raffinate, di natura filologica (un riflesso della difficile lingua plotiniana, che tuttavia Catapano mostra di conoscere molto bene), mediante un confronto costante con l'intera opera plotiniana e con la vasta bibliografia (si segnala a questo proposito anche il valore delle bibliografie posta in fondo al volume, che, come nota Rist nella prefazione, rappresenta un'importante rassegna «della migliore ricerca contemporanea sulle *Enneadi*»).

Nella vasta introduzione, oltre a delineare il contesto storico e filosofico in cui si situa il trattato, i caratteri di quest'ultimo e la sua storia, Catapano ripercorre in modo analitico e critico il contenuto dell'opera, dimostrando che il trattato I 2 è solo accidentalmente un trattato etico: si tratta piuttosto di un'indagine che, attraverso l'esame della natura della virtù e delle sue tipologie, vuole affrontare una cruciale questione di natura teologica e metafisica. Catapano illustra la sua tesi interpretativa sviluppando l'analisi in particolare su tre fronti: il primo prende in considerazione il problema affrontato da Plotino nel trattato *Sulle virtù* e la soluzione ad esso fornita. L'indagine di Plotino, come dichiarato nell'*incipit* del te-

sto, vuole esaminare l'invito platonico, espresso nel *Teeteto*, a «fuggire al più presto da quaggiù a lassù». Questa fuga, come spiega Socrate, prevede un'«assimilazione a un dio» che può essere perseguita fuggendo il male ed esercitando la virtù. Lo scritto di Plotino affronta dunque la tematica della virtù come mezzo per assimilarsi a dio: nell'opera si esamina l'essenza della virtù e se ne distinguono due tipologie, poste a due differenti livelli di perfezione morale, tramite i quali è possibile l'ascesa al divino. Tale indagine sulla virtù è ciò che tradizionalmente ha interessato gli interpreti del testo. Tuttavia una lettura attenta, come mette in luce Catapano, rivela che l'esame delle virtù è un momento di una ricerca volta a chiarire un problema non di natura etica: Plotino, infatti, non è interessato a dimostrare che effettivamente la virtù può condurre al dio. Questa tesi, espressione (secondo Plotino) del pensiero di Platone, è assunta come vera. La questione a cui il filosofo neoplatonico vuole dare risposta è invece se tale fatto, ovvero che la virtù è mezzo dell'assimilazione a dio, implichi che anche il dio a sua volta possieda la virtù. Si tratta dunque di un problema strettamente teologico, che riguarda il modo stesso di concepire la natura di dio e, che, in senso più ampio, concerne il modo di intendere la relazione ontologica fra sensibili e Forme ideali. Plotino vuole dunque rispondere alla questione se la proprietà che consente ad una natura inferiore di assimilarsi a quella superiore (in questo caso la virtù) sia posseduta essa stessa da quest'ultima (ovvero se il dio possieda la virtù). Tutte le argomentazioni del trattato, che prevedono un approfondito esame della natura e delle caratteristiche della virtù, sono volte a chiarire questa problematica: esse giungono a dimostrare che la virtù, nonostante sia per l'uomo il mezzo di assimilazione a dio, non appartiene a quest'ultimo. In definitiva, per Plotino si tratta di affermare che «ciò di cui un soggetto partecipa è diverso da ciò a causa di cui ne partecipa e a cui si assimila grazie a tale partecipazione. Il partecipato è altro dal principio della partecipazione, pur essendo questo principio il modello di cui il partecipante è copia per mezzo del possesso del partecipato» (p. 20). Plotino sostiene dunque che la partecipazione della copia sensibile al modello intelligibile non avviene nei termini del possesso di una proprietà comune.

Il secondo fronte d'indagine riguarda l'inquadramento del trattato *Sulle virtù* all'interno dell'elaborazione dei trattati che compongono le *Enneadi*. Adottando un approccio metodologico la cui importanza è già stata dimostrata da autorevoli studiosi plotiniani, Catapano esamina i trattati delle *Enneadi* cronologicamente più vicini al trattato *Sulle virtù* (il 19° nell'ordine cronologico di stesura). Vengono considerati il 17° (*Enn.* II 6), il 18° (*Enn.* V 7), il 20° (*Enn.* I 3) e il 21° (*Enn.* IV 2). Dall'analisi del loro contenuto emerge un'ulteriore conferma alla tesi sostenuta in questo volume: in modo differente tutti questi trattati rivelano come nel periodo della stesura di I 2 l'interesse di Plotino fosse rivolto in modo privilegiato ad indagare non tematiche di natura etica, quanto piuttosto la natura dell'intelligibile, il suo rapporto con il mondo empirico e con le anime.

L'esame delle fonti platoniche citate o implicitamente richiamate nel trattato I 2 costituisce il terzo tema d'indagine. L'analisi (volta anche ad evidenziare come la distinzione plotiniana dei tipi di virtù si richiami soprattutto al *Fedone*) rivela la cruciale importanza dell'affermazione dell'assenza di virtù nel dio, tanto che per Plotino l'ammissione di un'interpretazione di segno opposto comprometterebbe addirittura la trascendenza del divino e la sua stessa natura di principio paradigmatico. Tramite il confronto fra il testo plotiniano e quello platonico Catapano mostra come «la chiave per comprendere il senso complessivo del trattato» stia nell'implicito riferimento al celebre «argomento del terzo uomo», rivolto nel *Parmenide* contro la teoria delle idee (p. 34). Secondo questa argomentazione, com'è noto, la tesi della partecipazione sulla base della somiglianza (ovvero sulla base del possesso di una proprietà comune fra partecipante e partecipato) conduce all'ammissione di una causa di volta in volta superiore alle realtà coinvolte nella relazione di partecipazione, in un regresso all'infinito che scardina la costruzione

ne metafisica platonica. L'interpretazione della dottrina dell'assimilazione al dio tramite la virtù nel senso di un'assenza della virtù nel dio è dunque, nelle intenzioni di Plotino, l'esemplificazione di un caso particolare della più ampia e fondamentale questione metafisica della relazione di partecipazione degli oggetti alle Forme: la dottrina presentata nel trattato *Sulle virtù* costituisce in definitiva una corretta esegesi del pensiero platonico, capace di svuotare di senso l'insidiosa e cruciale obiezione del *Parmenide*.

L'analisi rigorosa e approfondita, sotto l'aspetto della ricerca sia filologica che filosofica, del trattato I 2 condotta da Catapano apre dunque uno scorcio sull'intera filosofia di Plotino e sul suo significato più profondo. Come scrive Rist nella prefazione, «a volte l'introduzione e il commento di Catapano creano quasi l'illusione che Plotino sia facile» (p. VIII): l'estrema chiarezza con cui la ricerca è presentata consente infatti al volume di accreditarsi non solo come un contributo di alto livello rivolto agli specialisti di Plotino, ma anche come un utile sussidio per lettori non necessariamente esperti, che vengono introdotti a problemi, caratteri e significati propri del filosofare plotiniano e del suo porsi come "neoplatonico".

Beatrice Motta

Anonimo, *I tre impostori*, introduzione, commento e cura di G. Ernst, Mattia & Fortunato, Calabritto (AV) 2006, pp. 95.

Il famigerato e misterioso opuscolo, che si presenta in questa nuova edizione con il testo latino a fronte e la traduzione italiana, fu capace di suscitare sentimenti di orrore e di attrazione per i suoi temi scabrosi e contrastati, ponendosi «al centro di una aggrovigliata matassa bibliografica». Il libro, che allude fin dal titolo all'impostura delle tre religioni monoteistiche e dei loro fondatori, Mosè, Cristo e Maometto, fu considerato il *princeps* dei testi dannati, su cui gravava l'infamante accusa di ateismo, suscitando, fin dalla sua apparizione, curiosità irrefrenabili e condanne senza appello. La sua fama, avvolta da un fitto mistero, gli fece girare intorno, per secoli, un turbinio di supposizioni, dicerie e sospetti; lunghissimo è l'elenco dei presunti autori, letterati, filosofi, uomini illustri ed eretici a cui, dal Medioevo all'età moderna, fu attribuita la scomoda paternità.

Tommaso Campanella, ad esempio, ritorna a più riprese sull'infame libretto, e nell'epistola dedicatoria dell'*Ateismo trionfato*, si discolpa dall'accusa di esserne lui l'autore, facendo risalirne la stampa a trent'anni prima della sua nascita.

Un così gran numero di incertezze e discordanze fece dubitare persino della sua esistenza, e il medico e bibliofilo Gabriel Naudé, nella prima metà del '600, espresse le sue perplessità, affermando: «Je ne crois pas qu'il est jamais existé in *rerum natura*». A questo punto cominciò a serpeggiare l'ipotesi che il libro tanto ricercato fosse solo una proiezione fantastica e collettiva nei confronti di una tesi tanto audace e dissacrante, un «libro chimera», come lo definisce, nell'introduzione al testo, Germana Ernst, che ricostruisce con maestria l'avvincente *affaire*, restituendoci quel clima di febbrile ricerca che, fin dall'inizio, circondò il *De tribus impostoribus*.

All'origine dell'intricata vicenda, o meglio di questo «extraordinaire roman bibliographique» si colloca, secondo l'erudita ricostruzione di un interprete della fine del '600, Bernard de La Monnaye, la dichiarazione blasfema che papa Gregorio IX attribuiva a Federico II, secondo cui il mondo era stato ingannato da tre imbrogliatori (*baratores*), calunnia per altro respinta con decisione dall'imperatore. Lo studioso francese non mancava di passare in rassegna la lunga genealogia di personaggi ai quali si attribuiva lo scritto: da Averroè, a Pomponazzi, da Cardano a Machiavelli, per concludere che «un libro siffatto, di cui non si conosceva neppure un esemplare a stampa, che nessuno aveva mai confutato, che nes-

sun Indice dei libri proibiti aveva mai annoverato nelle proprie liste, non era mai esistito se non nell'immaginazione di chi ne aveva parlato» (p. 10).

Puntualmente a queste affermazioni di scetticismo seguirono repliche e secche smentite: un anonimo nel 1715 non solo asserì di aver preso visione del famigerato testo, ma addirittura di possederne una copia, descrivendo con precisione i suoi sei capitoli e annunciandone un'imminente edizione. Il manoscritto esisteva davvero ma non era il testo medievale tanto ricercato, bensì un'operetta ispirata alla nuova filosofia, il *Traité des trois imposteurs*, molto vicino allo scritto dal titolo *Esprit de M. de Spinoza*, che fu pubblicata nel 1719, riscuotendo grande interesse e fornendo ulteriori elementi di confusione con il testo latino.

Altri quesiti si pongono, dunque, all'attenzione del lettore: non potendo escludere, infatti, l'esistenza di un testo latino sui tre impostori, che circolò probabilmente a stampa tra '500 e '600, la questione più importante riguarda il rapporto con il testo a noi pervenutoci. La prima edizione a stampa dell'operetta uscì presso il libraio viennese Paul Straube nel 1753 con il titolo *De tribus impostoribus* e la data fittizia MDIIC, a cui seguirono diverse edizioni nel corso del Settecento e dell'Ottocento, in Germania e in Francia.

La Ernst prende in esame le due linee interpretative a proposito della questione: «la prima insiste sulle origini rinascimentali dell'opuscolo, e individua la presenza al suo interno di un nucleo originario più antico. [...] L'altro filone ritiene invece si tratti di un testo integralmente tardo secentesco» (p. 16). William Gericke, il più rilevante esponente della prima linea interpretativa ha curato, nel 1982, un'edizione del testo, sulla base della stampa più antica conosciuta, fatta risalire alla seconda metà del '600, della quale esiste un solo esemplare conservato a Wittenberg. Secondo lo studioso il nucleo originario dell'opera, databile 1562, è da attribuirsi all'anticalvinista Jacques Gruet, autore di scritti blasfemi, decapitato a Ginevra nel 1547. La seconda parte del testo, aggiunta in seguito, si fa risalire alla disputa pubblica, indetta su questi temi, nel 1688 dal teologo Johann F. Mayer, presso l'Università di Kiel, con il giurista Johann J. Müller. Di tutt'altro avviso è William Schröder che nel 1999 ha curato un'edizione critica del testo *De imposturis religionum (De tribus impostoribus)*, collocando l'opuscolo integralmente nell'ambito della disputa del 1688.

Senza volerci addentrare in complesse questioni interpretative ci resta da dire che la Ernst tiene a sottolineare l'eterogeneità delle due parti, che presentano evidenti differenze compositive e argomentative: scarna e mai banale, scritta in un latino disadorno, la prima, più scolastica, dottorale e monotona, la seconda. Al di là dunque di tutte le trattazioni erudite dedicate all'argomento, l'opuscolo merita di essere letto con attenzione, riconoscendo la complessità della critica della visione antropomorfa della divinità e di una falsa immagine della provvidenza in esso contenuta.

La presente edizione ripropone per il testo latino quella curata da Brunet a Parigi nel 1861, ripubblicata nel 1864 nella collana «Biblioteca rara» di Luigi Daelli, e offre una nuova traduzione italiana, ad opera di Luigi Alfano.

Sandra Plastina

R. Cirino, *Dal movimento alla forza. Leibniz: l'infinitesimo tra logica e metafisica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 310.

Coraggioso e preciso, ma soprattutto teoretico e allo stesso tempo storico, il volume di Raffaele Cirino è una ricostruzione puntuale che si serve di un linguaggio vicino tanto a cognizioni logico-me-

metodologiche quanto linguistico-interpretative e storico-culturali. Almeno due i meriti dell'autore, nonché le valenze originali in una tale operazione.

Il primo è lo sforzo di ricostruire storiograficamente un pensatore fra i più letti e studiati non solo del suo tempo; il secondo è il coraggio di una presa di posizione forte sul problema, animata da una ricerca assai accurata. Nel primo senso, Cirino si propone di riabilitare la portata del calcolo infinitesimale all'interno della riflessione filosofica di Leibniz, pur mantenendo ovviamente la sua centralità in ambito metodologico e matematico. Nel secondo, egli muove da un preciso contesto storico di riferimento che vide la rifioritura dell'interesse per il filosofo di Lipsia, distaccandosi dalle pretese esaustive di una tale riflessione e tentando, nel contempo, un accostamento teorico-storiografico che renda ragione della sua ipotesi di fondo: Leibniz va studiato a partire dall'unità di riflessione logica, matematica, fisica e metafisica, ma mantenendo la ricchezza di tali ambiti, mirando ad un'unità che è tale proprio a partire dalla sua intrinseca molteplicità.

L'indagine prende avvio dall'interesse di fine Ottocento e inizi del Novecento attorno alla figura di Leibniz. I riferimenti in questione sono essenzialmente tre, corrispondenti ad altrettante posizioni venute alla luce tra il 1900 e il 1902 e che contengono un'interpretazione del sistema leibniziano. La prima è di Bertrand Russell, il quale riconduce tutta la filosofia di Leibniz ad una deduzione logica della realtà; la seconda è di Louis Couturat, che, sulle orme del primo, fa della logica leibniziana l'unica fonte della sua stessa metafisica; la terza è di Ernst Cassirer, che partendo dalla sua impostazione neokantiana è un convinto sostenitore della necessità di mettere sullo stesso piano logica e matematica leibniziane. Si tratta, come sottolinea l'autore, di interpretazioni «unilaterali», che finiscono col trascurare il quadro storico in cui operava Leibniz, pur avendo influito a lungo sulla storiografia leibniziana. Il proposito dell'autore è dunque di ampliare la prospettiva, mantenendo ferma la considerazione del legame forte tra logica e metafisica e prendendo in considerazione tanto la possibilità di far luce su altri aspetti particolari della filosofia di Leibniz quanto l'eventualità di smentire, se fosse necessario, perfino una tale interazione (è questo il «coraggio» di cui parlavamo sopra). Questo progetto viene attuato seguendo due coordinate essenziali: l'una esterna ed orizzontale, che tiene conto del contesto storico, scientifico e culturale di riferimento; l'altra interna, verticale e di tipo teoretico.

Analizzare una «rinascita *senza storia*» (è il primo capitolo del volume) porta l'autore ad interrogarsi nello specifico sul sistema di Leibniz. È l'occasione per analizzare la sua particolare filosofia della natura, tentando di mostrare come sia possibile, proprio in una tale rimodulazione, rintracciare le linee di fondo della sua metafisica. All'interno della temporalità si opera così il passaggio dal discorso sulla fisica a quello sulla metafisica, che si manifesta nella scienza meccanica di Leibniz intesa come passaggio dal *movimento* alla *forza*, ossia dalla cinematica alla dinamica, per dirla con la fisica contemporanea. Un passaggio dal concreto all'astratto, dal mondo fisico-reale a quello matematico-ideale, dalla logica aristotelica ad una nuova concezione in cui la nozione di quiete, presente nello Stagirita, viene sostituita da quella dell'*istante*, veicolo di un'eternità divina contrapposta alla contingenza umana. Avviene qui il passaggio alla metafisica inteso come risposta ad un unico principio cui replicano il *Regno della Natura* e il *Regno della Grazia*; e quest'ultimo si configura come «il perpetuo perfezionamento del primo», nonché «tensione armoniosa di entrambi verso Dio e verso una società con Lui nella città divina».

Tra natura ed etica si chiude il secondo capitolo, mentre a partire dalle convinzioni sin qui maturate si apre l'ultimo capitolo, incentrato sul calcolo infinitesimale. Il tratto più originale del volume risiede, crediamo, proprio in questo terzo capitolo, che utilizza un discorso insieme matematico, linguistico e logico. Il problema della matematica è analizzato a partire dalla genesi del concetto leibniziano di

infinitesimo, inteso come «infinita divisibilità della *materia* e degli enti» in un passaggio dalla concezione di atomo a quella di monade. L'accento posto sul tema del linguaggio mette insieme riflessioni differenti, a partire dalla sottolineatura forte di come non sia possibile comprendere il *logos* leibniziano solo per mezzo di un linguaggio ad esso precedente. Questo perché la matematica di Leibniz rompe tanto gli schemi euclidei quanto i paradigmi aristotelici, facendo di questo pensatore, grazie al calcolo infinitesimale, «il primo a numerare linguisticamente al di fuori della grammatica». Il suo apporto in tal senso è dunque tanto speculativo quanto logico-linguistico.

L'ultima questione messa in campo nel volume di Cirino è quella relativa alla centralità della logica, sulla quale l'autore si sofferma nella convinzione di un'impossibilità di coincidenza tra logica astratta e logica matematica, rilevando come, «per quel che riguarda in genere l'infinitesimale ed in particolare per i principi filosofici leibniziani fondati su di esso, non fosse affatto richiesta una base logica di tipo rigoroso ed astratto come quella classica». Di qui l'osservazione che «per potere determinare, comprendere e penetrare quelle differenze minime, quelle piccole percezioni, e quei movimenti infinitesimi, [...] non può valere una logica astratta [...] che è troppo distante dalla realtà e dall'uomo e più vicina a Dio, ma una logica *concreta* legata all'infinitesimale», cioè «una specie di ente anfibio tra reale ed ideale, una semplice finzione, un *compendium loquendi* che pur non ritrovandosi realmente nelle cose riesce, con il suo simbolismo perfezionato, ad *esprimerne* e raccontarne la più intima natura». Il volume di Cirino è allora proprio un'immagine di questa «salvezza»: quella della fisica-matematica di Leibniz; ma, crediamo, pur sempre (o anche) della sua metafisica.

Sonia Vazzano

T. Rockmore, *Hegel, Idealism, Analytic Philosophy*, Yale University Press, Yale 2005, pp. 280.

Negli ultimi quindici anni si è affermata in area anglosassone, come parte della filosofia analitica e ripresa del pragmatismo, la scuola di Pittsburgh. Essa è composta essenzialmente da Robert Brandom e John McDowell, i quali hanno innestato temi della filosofia classica tedesca all'interno degli approcci semantici e cognitivi della filosofia analitica. John McDowell in *Mind and World* (1994) riprende tematiche kantiane derivate dalla filosofia della mente di Sellars. Brandom invece propone in particolare modo in *Making it explicit* (1994) e in *Articulating reasons* (2000) una transizione dal pensiero kantiano al pensiero hegeliano sia per quanto concerne l'epistemologia che la teoria dell'azione.

Tom Rockmore, professore alla Duquesne University di Pittsburgh e a Beijing Daxue, analizza in *Hegel, Idealism, Analytic Philosophy* i limiti e le possibilità della svolta dell'approccio analitico verso la filosofia hegeliana. Rockmore è uno dei maggiori studiosi dell'idealismo tedesco negli Stati Uniti. Su Kant ha scritto recentemente *In Kant's wake* (2006) nel quale ricostruisce la storia della filosofia del ventesimo secolo sulle tracce kantiane e *Kant and Idealism* (2007) nel quale esamina il contributo della filosofia kantiana alle varie forme di idealismo. Su Hegel ha indagato in modo particolare l'epistemologia in *Hegel's Circular Epistemology* (1986), *On Hegel's Epistemology and Contemporary Philosophy* (1996) e in *Cognition: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit* (1997). In *Before and After Hegel: A Historical Introduction to Hegel's Thought* (2003) Rockmore ha offerto una lucida contestualizzazione della filosofia hegeliana.

Nel 1971, ricorda Rockmore, Richard J. Bernstein, in *Praxis and Action*, rivalutava la figura di Hegel come centrale contro la filosofia contemporanea che negava la sua importanza. Bernstein aveva in mente soprattutto l'influenza di Hegel sulla filosofia dell'azione, sul pragmatismo e sul marxismo.

Rockmore conduce un'analoga indagine sulle tre principali tendenze filosofiche emerse all'inizio del ventesimo secolo: il pragmatismo americano, la filosofia analitica e la corrente fenomenologica. Tutte queste correnti di pensiero in un modo o nell'altro reagiscono contro Hegel e l'idealismo. Charles S. Peirce, fondatore del pragmatismo, fu influenzato da Hegel durante tutto il corso della sua carriera definendo alla fine la propria filosofia come una rinascita del pensiero hegeliano («My own philosophy resuscitates Hegel, though in a strange costume»: Charles S. Pierce, *Some Consequences of Four Incapacities*, in *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, a cura di Charles Hartshorne e Paul Weiss, Harvard University Press, Cambridge 1935, I, p. 42). L'analisi si sposta successivamente su William James e John Dewey, i quali, dimostra Rockmore, si confrontarono entrambi con Hegel, il primo in modo negativo ma il secondo in modo più positivo.

Per quel che concerne la relazione fra la fenomenologia e Hegel, Rockmore si limita a ricordare come tale corrente debba essere ricondotta alle sue origini, non a Husserl, bensì a Lambert e che dunque Hegel debba essere considerato fenomenologo in quel senso.

Più complessa è la ricostruzione dell'influenza di Hegel sulla filosofia analitica. Bernstein, prendendo in considerazione la relazione fra filosofia analitica e hegeliana, si soffermò in modo particolare sull'*action theory* tralasciando, colpevolmente secondo Rockmore, la teoria della conoscenza. Analizzando la relazione fra la filosofia analitica e l'idealismo, Rockmore demolisce tre miti ancora oggi molto diffusi. Il primo ritiene che l'idealismo debba riguardare unicamente ciò che è spirituale. Il secondo è l'errata convinzione che i fondatori della filosofia non siano mai stati influenzati dalla corrente idealista. Il terzo è che la filosofia analitica abbia rifiutato totalmente le posizioni hegeliane.

Secondo Rockmore, Hegel è un pensatore decisivo nella filosofia analitica per almeno tre motivi. Hegel è il pensatore dal quale la filosofia analitica parte, al quale sta facendo ritorno e sul quale sta compiendo un errore interpretativo. La complessa reazione a Hegel della filosofia analitica è composta di due fasi. La prima è una rottura con l'idealismo inglese sul problema dell'esistenza del mondo esterno. La seconda fase è il recente ritorno alla teoria della conoscenza di Hegel come critica dell'empirismo classico. Rockmore non tratta dell'importanza del contributo anglosassone alla comprensione di Hegel in autori quali Charles Taylor, Robert Pippin, Terry Pinkard, Robert Solomon, Frederick Beiser, Michael Forster, Ivan Soll, Allen Wood, Kennet Westphal, Peter Hylton e Michael Hardimon. Egli si concentra in modo particolare sull'appropriazione delle dottrine filosofiche hegeliane in pensatori come Wilfrid Sellars, Richard Rorty, Robert Brandom, John McDowell e Pirmin Stekeler-Wiethofer. Rockmore considera il "ritorno a Hegel" come uno dei più interessanti ed intriganti sviluppi filosofici dell'inizio del nuovo secolo anche se la sua posizione è estremamente critica.

I tre capitoli che compongono il libro corrispondono alle diverse fasi dell'incontro della filosofia analitica con Hegel. Il primo capitolo è dedicato alla natura ed al significato della svolta analitica dall'idealismo inglese (pp. 11-63). La reazione analitica ad Hegel fu fondata secondo l'autore su un'errata concezione dell'idealismo. Nel primo capitolo l'autore si impegna così a chiarire che cosa sia l'idealismo e quali siano le caratteristiche peculiari dell'idealismo tedesco ed inglese. Rockmore individua nella critica di Frege allo psicologismo di Husserl la radice della critica di Moore all'idealismo inglese in *The Refutation of Idealism* (1903). Russell e Moore non avrebbero avuto una conoscenza sufficiente dell'idealismo per potere formulare obiezioni contro di esso, infatti la critica di Moore non sembra scalfire per Rockmore il pensiero di Hegel. Le obiezioni dei primi pensatori analitici all'idealismo sono, tuttavia, ritenute da Rockmore molto utili per capire l'attuale ripresa del pensiero hegeliano.

Il secondo capitolo è il più consistente e tratta il ritorno della filosofia analitica al pragmatismo

e dal pragmatismo a Hegel (pp. 64-164). Rockmore delinea le differenze fra il pragmatismo classico ed il neopragmatismo sostenendo che Hegel non è un pragmatista e il pragmatismo non è una forma di hegelismo. La prima parte del capitolo è dedicata alle posizioni di Pierce, James, Dewey e ai loro rapporti con l'idealismo di Berkley e con la filosofia di Hegel. La seconda parte tratta della ricezione di Hegel nel neopragmatismo analitico di Willard v. O. Quine, Donald Davidson e Hilary Putnam. Una sezione speciale è riservata a Richard Rorty e all'analisi di *Philosophy and the Mirror of Nature* come pragmatismo scettico. La più ampia parte del capitolo è riservata a Robert Brandom, non perché la sua lettura di Hegel sia per Rockmore la migliore, ma perché essa è la più suscettibile ad errori in quanto *in nuce* non hegeliana. Rockmore critica in modo serrato l'inferenzialismo e l'olismo di Brandom mostrando in quali punti le sue teorie siano divergenti da Hegel. Un'indagine approfondita è condotta anche sui rapporti fra l'hegelismo di Brandom e quello di Quine e Sellars. La sezione dedicata a McDowell tratta le analogie e le differenze fra la filosofia della mente proposta in *Mind and World* e la *Phenomenologie des Geistes* di Hegel. L'attenzione di Rockmore si sposta successivamente sull'analisi di *Hegels analytische Philosophie: Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung* (1992) di Stekeler-Weithofer, il quale afferma che non è necessario riprendere Hegel nella filosofia analitica in quanto Hegel sarebbe già un filosofo analitico. Secondo Rockmore, che apprezza i tentativi di Stekeler-Weithofer, alla fine egli fallisce nel dimostrare che in Hegel esista una teoria della referenza di tipo fregeano.

Nell'ultimo capitolo del libro, *Hegel, Idealism, and Knowledge*, è analizzata la teoria della conoscenza di Hegel, la quale è giudicata incompatibile con il realismo metafisico (pp. 165-228). Quest'ultimo è abbandonato, nell'interpretazione di Rockmore, da Hegel a favore di un realismo empirico e di un approccio costruttivista e storicista della conoscenza.

Hegel, Idealism, Analytic Philosophy è uno strumento fondamentale per comprendere la ricezione dell'idealismo tedesco da parte della filosofia analitica. Aspettando nel settembre del 2007 l'uscita di *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought* di Paul Redding, il libro di Rockmore è attualmente l'unica indagine seria ed approfondita di una corrente filosofica che pare dominare il panorama filosofico degli inizi di questo secolo. I giudizi di Rockmore sono duri, perentori e spesso negativi; non perché egli non tenga in considerazione le filosofie proposte da Rorty, Brandom e McDowell, ma perché vuole che essi chiariscano le divergenze esistenti fra le loro filosofie e quella di Hegel, al fine di ritornare ad una lettura diretta dei suoi testi. Rockmore ha certamente ragione nel sostenere che l'Hegel di Brandom e McDowell non è in alcun modo vicino all'Hegel dei *Gesammelte Werke*. L'operazione d'appropriazione della filosofia hegeliana non deve, tuttavia, essere giudicata solo negativamente. Essa ha il merito di ri-attualizzare le dottrine di Hegel e garantire una nuova modalità d'accesso per l'indagine sulla filosofia hegeliana che sino ad oggi negli Stati Uniti, a parte alcune eccezioni, si è dimostrata poco fruttuosa.

Marco Sgarbi

Homo homini magister. Educazione e politica nel pensiero dialogico del Novecento, a cura di I. Kajon e N. Siciliani de Cumis, Lithos, Roma 2006, pp. 320.

La raccolta di saggi *Homo homini magister* è innanzitutto occasione per una riconsiderazione e riflessione sul nesso tra educazione e politica all'interno di una specifica corrente filosofica del Novecento. In tal senso, vi sono presenti articoli che discutono le proposte di alcuni rappresentanti della filosofia del dialogo, o comunque di pensatori che si sono interessati alla tematica del dialogo, dell'inter-soggettività, dell'educazione. Hermann Cohen, Rosenzweig, Buber, Lévinas, Guido Calogero, Labriola

la, Leo Strauss, Jonas, André Neher, Dewey: sono solo alcuni dei nomi delle figure con cui il libro rende possibile un interessante confronto.

Se il tema di fondo è unico, quello appunto del dialogo – o anche della interruzione del dialogo – diversi sono i contesti in cui gli autori dei saggi conducono il lettore: dall'etica all'arte, dalla pedagogia alla religione, e dalla politica alla questione della tecnica.

Così le riflessioni critiche dei diversi autori che affrontano le proposte dei pensatori presi in esame si accordano tutte nell'attribuire al dialogo tra gli uomini, in ogni suo ambito di applicazione – sia esso quello del rapporto tra genitore e figlio, o tra insegnante e allievo, o ancora tra uomini riuniti in società – un ruolo basilare, e ancora irrinunciabile ai fini della creazione di stabili relazioni umane. L'aver voluto racchiudere in un solo testo le proposte di pensatori che pur se in tempi, luoghi e ambiti disciplinari diversi, possono essere accostati per la presenza in ciascuno di essi di una sensibilità particolare alla tematica del dialogo e a ciò che esso comporta e, soprattutto, richiede, ha il merito di fare in modo che tale problematica non venga più percepita come una presenza eccezionale all'interno della storia del pensiero umano, per risuonare invece quasi come una costante nello svolgersi di questo fin dai suoi inizi, a partire da Socrate.

Se è nell'intenzione degli autori ribadire l'attualità dell'urgenza dello svolgersi di un discorso che tenga in considerazione in primo luogo l'altro uomo, lo scritto stesso è prova della validità di questa fede nel dialogo, essendo il risultato di un confronto svoltosi durante alcune giornate di studio presso la Facoltà di Filosofia dell'Università di Roma "La Sapienza"; giornate durante le quali i presenti esposero i propri interventi che poi confluirono nella raccolta e che, a loro volta, solleccitarono la stesura dei restanti articoli.

Diremo che l'attenzione alla problematica del dialogo – insieme all'invito a ricordare la potenzialità del ruolo della parola nelle relazioni umane e quindi a rammentare che al di là di quelle parole che sono l'esito di una volontà di dominio dell'uomo sull'altro uomo, l'uomo possiede anche la capacità di pronunciare parole che sono l'espressione di un desiderio altro e il tramite per l'instaurazione di relazioni umane basate sulla responsabilità – è senza dubbio in sintonia con un'esigenza profonda, al massimo sopita, della nostra società. Ci stupiscono in ogni caso le parole pronunciate recentemente da Paul Ginsborg invitato a prendere parte ad una puntata della trasmissione televisiva italiana *Annozero*, andata in onda il 7 dicembre 2006. Parole che non ci sembra qui inopportuno richiamare brevemente, in considerazione della loro sorprendente affinità con il discorso che stiamo svolgendo. Chiamato a rispondere ad una domanda, lo storico avverte preliminarmente l'urgenza di soffermarsi sulla «questione delle parole» e di ricordare che «le parole sono pietre, che le parole sono terribilmente importanti e che la scelta delle parole conta in una democrazia». Confessando di provare paura all'udire alcune parole e al pensare all'uso che di certe parole si fa, ribadisce il bisogno di porre attenzione ad esse, perché «dalle parole si passa ai gesti, dai gesti ai fatti» e quindi il rischio è quello di passare «dai fatti alla violenza». Discorrendo sul tema della democrazia, invita quindi a prestare attenzione «alle parole, perché la democrazia vive con la convivenza, con la capacità di stare insieme» mentre «spesso, la retorica di parte dei politici sembra il linguaggio di una guerra civile».

Tornando al nostro libro, si tratterebbe allora non solo di ricordare l'importanza della parola, ma anche di riconoscere la precarietà e fragilità che l'accompagnano; di non nascondersi, cioè, che il rischio che una relazione umana, come incontro di un io e di un tu – volendo esprimerci in termini buberiani – possa scadere in una relazione in cui il tu è trasformato in esso, è sempre presente. O ancora, come mette in evidenza il saggio di Roberto Sandrucci su Günther Anders, *L'uomo che non ha più nulla da dire*,

di essere coscienti del pericolo insito negli stessi mezzi di comunicazione, televisione e radio, mezzi che possono arrivare ad impedire la comunicazione stessa e condurre ad una «inabilità dialogica», nel momento in cui «il massiccio tavolo centrale della stanza di soggiorno» (p. 248), la cui potenzialità è quella di riunire attorno a sé i membri della famiglia permettendo loro di guardarsi in faccia, viene soppiantato dalla televisione che, lungi dall'essere un nuovo centro del nucleo familiare, facilita invece l'isolamento dei suoi membri.

Le frasi a conclusione dell'intervento di Giacomo Cives, *Comunicazione, dialogo, educazione e democrazia*, con le quali si chiude anche il testo, notano, invece, che «nelle stesse filosofie e pedagogie del dialogo, anche l'orientamento di chi nutra interessi religiosi autentici tende oggi ad aprirsi al Tu eterno 'che per essenza non può divenire esso' attraverso la relazione col tu, con gli altri, e non nel ristretto campo esclusivo del misticismo e dell'isolante tradizionalismo devozionale dell'io solitario» (p. 306). Più in generale, si potrebbe arrivare anche a dire che, nelle riflessioni di alcuni pensatori nel libro analizzate, le dimensioni dell'etica, della religione, dell'educazione e della politica intesa come dimensione sociale, pur essendo sicuramente tenute distinte l'una dall'altra, finiscono con l'essere strettamente intrecciate fra loro, al punto da risultare l'una dipendente dall'altra. Per fare solo alcuni esempi, è questo un aspetto visibile già nel saggio di apertura, *Il problema dell'intersoggettività in Hermann Cohen* di Chiara Adorisio. L'articolo in questione mette innanzitutto in evidenza la relazione tra l'etica e il diritto, in particolare la costituzione del soggetto etico per il tramite del concetto di "persona giuridica", nella "filosofia dell'intersoggettività" di Cohen. Uno degli aspetti che l'analisi mette in chiaro è il modo in cui «l'etica è orientata dalla scienza giuridica così come allo stesso tempo la scienza giuridica dipende dall'etica per la sua fondazione» (p. 8), e la centralità del ruolo della trascendenza di Dio nella scoperta del "Tu". L'articolo di Marco Dormino, *La filosofia del dialogo di Guido Calogero*, rivela invece la coincidenza, in questo pensatore, di morale ed educazione, essendo la legge morale non solo ricerca del bene degli altri ma, anche, esigenza di un'educazione che insegni al tu il rispetto per l'egli. Infine, negli scritti di Giuseppe Lissa e Tommaso Ercolani dedicati a Lévinas, emerge chiaramente, presso il filosofo francese, la stretta connessione tra etica, religione e politica che rende a sua volta problematica una netta, anche se senz'altro presente, demarcazione tra tali ambiti.

Le proposte dei pensatori esposte nel libro – si vedano anche i saggi di Banon, Bensussan, Boncori, Cives, Franceschelli, Kajon, Mastroianni, Ombrosi, Pesci, Piccolella, Ridolfi, Siciliani de Cumis, Visalberghi – difficilmente potrebbero lasciare indifferente il lettore attento e disposto in un atteggiamento di ascolto. Il lettore stesso, d'altronde, è invitato a lasciarsi coinvolgere nella discussione, chiamato anch'egli a prenderne parte e quindi a rispondere – parola che ormai con Lévinas non possiamo non intendere che come invito alla responsabilità. Uno dei meriti di *Homo homini magister* è quello di rammentare che la pretesa umana all'individualismo non ha ragione di essere; che l'uomo è solo in relazione all'altro uomo.

Infine, è da considerarsi come sicuramente soddisfatto uno dei requisiti richiesti dagli autori stessi. Nonostante la presenza nella raccolta di alcuni saggi forse in alcuni punti non del tutto comprensibili per un lettore non specializzato nella materia trattata, nel complesso il dialogo che al suo interno si svolge si distingue per la sua chiarezza e linearità, il che fa sì che esso possa essere apprezzato anche da un pubblico di lettori che, se innanzitutto è certamente quello di insegnanti e ricercatori, arriva ad aprirsi più in generale a tutti coloro che, «pur nella consapevolezza delle difficoltà» immancabilmente presenti nella comunicazione, «difendono la parola proferita o scritta» (p. XIII).

Eleonora Faccio

H. Jonas, *Potenza o impotenza della soggettività?*, a cura di P. Becchi e R. Franzini Tibaldeo, Medusa, Milano 2006, pp. 141.

Potenza o impotenza della soggettività? costituisce la traduzione, effettuata da Paolo Becchi, del testo che nel progetto originario di Hans Jonas avrebbe dovuto costituire una «digressione» tra il terzo e il quarto capitolo dell'opera *Il principio responsabilità*. Nell'affrontare il tradizionale problema del rapporto mente-corpo, ovvero il problema psicofisico, l'Autore intende mostrare le insufficienze degli approcci che considerano lo spirito incompatibile o «impotente dinanzi alla materia» (p. 9). Liberare il campo da questo errore si rivela essenziale per la giustificazione della libertà e, dunque, per la fondazione dell'etica della responsabilità. Più che offrire soluzioni definitive, Jonas mette in luce i maggiori aspetti della questione della soggettività nell'ambito della struttura complessiva della realtà. L'articolazione dell'opera deriva da tre mosse teoretiche: l'esposizione del problema mente-corpo posto dalla prospettiva scientifica; la discussione dell'approccio dell'epifenomeno a cui il problema psicofisico è stato ricondotto dalle pretese del materialismo; infine, l'elaborazione di «un'ipotesi che meglio di quanto sia stato fatto sinora, rende giustizia del dato dicotomico della nostra esperienza» (p. 17).

Nelle prime due sezioni il filosofo prende in considerazione le posizioni che negano la potenza dello psichico: l'argomento dell'incompatibilità e quello dell'epifenomeno. La prima tesi non esita a escludere qualsiasi interferenza di cause psichiche in ambito fisico, così come posto dalla natura stessa del fisico, per cui si accorda valore incondizionato alle leggi di conservazione e alla causalità meccanicistica. In questa prospettiva, gli atti volontari o la posizione degli scopi appaiono illusioni superflue. Qui la critica di Jonas si rivolge particolarmente alla cornice teorica più ampia entro cui questo argomento si colloca. Per il filosofo, infatti, alla base del «fisicalismo incondizionato» si trova una mancata divaricazione «dell'immagine della normatività naturale dal modello della geometria» (p. 25). In tal modo, va persa una delle condizioni necessarie alla verità scientifica: la limitazione del rigore del determinismo incondizionato che, al contrario, si impegna a sostenere una conoscenza della natura impossibile da provare. Ora, osservando che l'argomento dell'incompatibilità si fonda proprio sulla validità incondizionata delle leggi di conservazione, Jonas muove l'obiezione centrale: l'argomento finisce per introdurre un postulato che idealizza una normatività che non ammette eccezioni; allora, l'incompatibilità non è espressa dai fatti, ma è determinata dal postulato che viene introdotto. Il filosofo tedesco ritiene, invece, che vi siano gradi differenti di rigore nella validità delle leggi di conservazione e che ammettere uno spazio per l'interazione psicofisica non sia d'altronde incompatibile con il sistema della natura e le sue leggi. Tuttavia, rimane aperto il problema di cogliere le modalità dell'interazione.

L'argomento dell'epifenomeno indica nell'inefficacia causale la natura specifica dello psichico. Dato che ripropone il presupposto del determinismo fisico generalizzato, l'argomento appare a Jonas più una deduzione del postulato che una posizione alternativa. Ora, che cosa significa epifenomeno? Se viene accordata autonomia e priorità solamente al complesso dei fenomeni fisici, segue che «il soggettivo – o lo psichico o il mentale – sia il fenomeno concomitante di determinati processi fisici nel cervello» (p. 38). Il filosofo va subito alla radice della questione dato che questa posizione ricorre ad una tesi già cruciale: la materia è «condizionante» per tutti i fenomeni, in particolare per quelli soggettivi che si lasciano spiegare solo in connessione con la causalità fisica e, pertanto, sono una manifestazione secondaria dei processi del «substrato fisico». Ciò esclude sia una spinta autopulsiva del soggettivo sia un suo riferimento teleologico. Secondo l'autore a questa tesi si congiunge subito l'altra: l'ambito fisico è assolutamente autosufficiente nella determinazione causale per

cui non lascia spazio all'intrusione degli inerti fenomeni spirituali.

È questa una posizione teoreticamente sostenibile? Jonas marca le difficoltà che il materialismo monistico incontra quando pretende di attribuire lo *status* di apparenza alla soggettività, derivandolo dall'assunzione della priorità della materia. Che la dipendenza della soggettività coincida con l'incapacità di determinare un nuovo mutamento causale è un'altra assunzione ingiustificata. Ma le obiezioni più forti sono indirizzate al concetto di epifenomeno e si muovono in tre ambiti: ontologico, metafisico e logico. In relazione al primo contesto, secondo l'Autore l'epifenomenismo viola due solidi principi della scienza fisica. Da una parte, infatti esso non è in grado di garantire il rispetto del principio per cui niente può originarsi dal nulla, dato che lo spirito è mera «apparizione» del fisico che lo ha indotto senza un reale dispendio dinamico. Dall'altra ritorna la questione dell'inerzia causale del mentale, da cui deriva il mancato riconoscimento del principio per cui non si dà nulla che resti senza conseguenze. Sul piano metafisico, Jonas problematizza ulteriormente l'assunzione dell'impotenza che deve riguardare sia la determinazione delle azioni del corpo che «l'autodeterminazione» del pensiero, se l'epifenomenismo vuole salvare la propria tesi. In questa operazione l'Autore dimostra che l'apparire effettivo dell'inerzia farebbe cadere l'idea di parvenza, mettendo in luce la vera natura della teoria dell'impotenza della soggettività: «una teoria dell'inganno e non della verità della coscienza» (p. 41). Del resto, sul piano logico, l'analisi di Jonas conduce all'ultimo atto della farsa dell'epifenomenismo: la denuncia che «il soggetto delle apparizioni soggettive è forse dunque un epifenomeno delle stesse» (p. 46). E con ciò si dà scacco alla ragione.

A questo punto, Jonas offre il suo contributo alla soluzione del problema psicofisico. Egli fa ricorso a un esperimento mentale, secondo il quale per muovere un cono rovesciato in equilibrio sul proprio vertice, è sufficiente una forza irrilevante o quasi nulla, le cui conseguenze tuttavia rientrerebbero nell'ambito delle leggi di natura. Questo può esemplificare ciò che succede quando l'impulso della soggettività dà avvio ad un movimento fisico. Jonas spiega che il suo valore infinitesimale lo sottrae sia alla determinazione quantitativa sia al calcolo della sua prevedibilità; pur tuttavia dell'evento causato si può dar conto nel rispetto delle leggi di conservazione. Inoltre, il ricorso alle strutture specifiche della teoria quantistica permette a Jonas di avanzare l'ipotesi che «la grandezza fisica necessaria alla selezione del neurone, o meglio del suo azionatore, sia stata prodotta dal lato dello psichico, quindi al di là della "materia"» (pp. 61-62). In più, nella sezione dell'opera che riporta i colloqui con il fisico Kurt Friedrichs, il filosofo sviluppa alcuni aspetti della sua proposta rimasti involuti nella prima parte della terza sezione. In particolare, la strategia argomentativa jonasiana fa appello al famoso esperimento mentale del «gatto di Schrödinger» per rendere giustizia della presenza di casi individuali e indeterminati – quelli spirituali per il filosofo – tra i casi osservabili e significativi per il rilievo statistico. Nondimeno, l'Autore si impegna a dar conto dell'indeterminazione, configurandola come un tipo diverso di determinazione rispetto a quella del determinismo. Muoversi lungo questa direzione a Jonas è necessario per garantire le condizioni della libertà, evitando il rischio che essa in qualche modo coincida con la casualità dei fenomeni, ma anche, al contrario, non si dia alcuna possibilità di libertà. Detto altrimenti, per allontanarsi sia dall'indeterminismo *tout court* che dal determinismo: entrambi fatali per la libertà dell'azione.

Alla fine si può dire che l'itinerario di riflessione presenta una prospettiva teoretica originale che conserva la sua attualità, al di là delle ormai obsolete tesi dell'epifenomenismo, e con la quale potrebbero confrontarsi le più recenti forme di naturalismo. Essa va valutata nel suo doppio significato: in primo luogo quello di un'esplorazione filosofica che si propone di comprendere i fenomeni della soggettività, attenta a evitare il riduzionismo o gli schemi dualistici di eredità cartesiana. In secondo luogo, la proposta di Jonas va riportata, insieme alla biologia filosofica, all'interno del progetto più complessivo del-

l'elaborazione di un'ontologia rinnovata. Così, diventa più facile rintracciare i caratteri del monismo polare, che rappresenta la cifra unitaria della filosofia jonasiana e che l'Autore non esita a mettere in luce anche in quest'opera. Ma ciò richiede una revisione delle nozioni di «materia» e «spirito», come Roberto Franzini Tibaldeo sottolinea molto opportunamente nella *Postfazione*.

Tiziana Mussato

M. De Caro-E. Spinelli (a cura di), *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, Carocci, Roma 2007, pp. 298.

Il volume raccoglie dieci esaurienti contributi di più autori sullo scetticismo, fenomeno individuato diacronicamente in tutto il suo sviluppo filosofico. Il testo è diviso in tre parti corrispondenti ai periodi storici in cui lo scetticismo è esaminato, ossia dall'antichità al Rinascimento, l'età moderna e l'età contemporanea.

La prima parte è costituita da tre studi, il primo (E. Spinelli) dedicato alla ricostruzione storica degli scetticismi antichi da Pirrone ad Arcesilao fino a Sesto Empirico in tutta la loro 'policromia', il secondo (L. Valente-A. Maierù) a come il pensiero medievale, in particolare in Agostino e Nicola d'Autrecourt, abbia affrontato la questione scettica e il terzo (G. Paganini), infine, alla trattazione dello scetticismo approntata da Montaigne e Sanches, sulla base di un'attenta (ri)lettura dei testi scettici antichi.

La seconda parte prende le mosse con un chiaro e interessante studio (P. Rodano) sulla nozione di scetticismo in Cartesio in cui il rigoroso soggettivismo si costituisce in virtù del dubbio 'metodico' e 'iperbolico' il cui fine è l'individuazione di un fondamento certo e stabile della conoscenza: per questo motivo lo scetticismo, seppure per Cartesio sia l'avversario più temibile tanto quanto il libertinismo, non è solo un 'momento' della sua filosofia, ma ne costituisce una nozione ineliminabile. E tale ineliminabilità è riscontrabile ancora nella figura del 'Dio ingannatore' fino alla certezza del *ego cogito*, «intelligenza di 'poche cose' e ignoranza di 'molte'» (p. 102). Il successivo contributo (E. Lecaldano) considera il confronto fra Hume e lo scetticismo, relazione presente in tutto l'arco della produzione humeana che ha influenzato alcune correnti di naturalismo criticamente giustificate, riproposto da alcuni pensatori della seconda metà del XX secolo (Quine, Strawson, Goldman, Armstrong). Prese le debite distanze dallo scetticismo di Berkeley, Hume distingue fra le varie forme di scetticismo ('totale', 'eccessivo', 'moderato', 'modesto') individuando nel passaggio al 'post-scetticismo' una forma di naturalismo costituitasi su base empirico-scientifica al di là di qualunque dogmatismo/fideismo teologico; eppure lo scetticismo, anche in Hume come già in Cartesio, non è solo un 'momento', infatti esso aiuta sempre a «moderare le nostre credenze e atteggiamenti» (Norton). La seconda parte si chiude con un saggio (C. Ferrini) dedicato alla complessa definizione del rapporto fra Kant, Hegel e lo scetticismo. Kant ha avuto il paradossale destino di essere un anti-scettico e, tuttavia, essere accusato di scetticismo, ad esempio da Garve e Feder che interpretarono il suo idealismo trascendentale in via del tutto soggettivistica; in effetti, secondo Kant, tanto lo scettico quanto il filosofo critico riconoscono l'insufficienza della capacità conoscitiva della ragione, il primo *a posteriori*, il secondo *a priori* (e dunque scientificamente). Lo scopo kantiano, tuttavia, è quello di rispondere alle obiezioni scettiche del sogno di Cartesio e delle idee astratte di Berkeley; è l'intuizione sensibile a costituire la via di comunicazione privilegiata fra il fuori di me e il dentro di me (e non l'immaginazione mentale cartesiana) mentre l'oggetto esterno esiste solo nella sua rappresentazione (*contra* Berkeley), bene inteso che oltre all'oggetto sensibile esista anche un oggetto trascendentale intelligibile, sconosciuto e, tuttavia, giustificato tanto 'teoreticamente' quanto 'praticamente'. Hegel, a partire dal *De orbitis planetarum* in cui definiva la filosofia critica di Kant uno «scet-

ticismo imperfetto» e dal *Rapporto dello scetticismo con la filosofia* in cui dimostra la falsità del moderno scetticismo dell'*Enesidemo* di Schulze perché ritiene certi i fatti della coscienza, ha sempre mantenuto con la questione scettica un rapporto assai stretto. Sulla base imprescindibile del paradigma scettico antico (Sesto Empirico), Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito* rivisiterà lo scetticismo come epoca storica dell'autocoscienza e, più ampiamente, come struttura portante del movimento fenomenologico: nei confronti del 'sapere' dei fatti della conoscenza naturale, lo scetticismo si costituisce non come 'via del dubbio' (Cartesio) ma come 'via della disperazione' (Lutero), il momento dialettico negativo che, come negazione determinata, si costituisce come risultato positivo, «negando la diversità indifferente fra soggetto e oggetto» (p. 139).

La terza parte si concentra sul rinnovato interesse per lo scetticismo nell'età contemporanea. Il primo contributo (M. Dell'Utri) è dedicato alla relazione fra scetticismo e fallibilismo in Peirce che ha immesso nel lessico filosofico il termine 'fallibilismo', ossia la possibilità logica che le nostre conoscenze siano errate; Peirce, nei confronti di Cartesio, oppone la liceità della conoscenza inferenziale in modo tale che il regresso infinito delle giustificazioni non si descriva come vizioso ma rappresenti il cuore del processo epistemico che ogni individuo compie sulla base di credenze originarie, istintuali e indubitabili: il 'senso comune'. Il ruolo del dubbio, dunque, è senz'altro vantaggioso nel progresso conoscitivo, tuttavia, secondo Peirce, il dubitare oltranzista può essere controproducente per la conoscenza: il dubbio scettico cartesiano diviene così il dubbio fallibilista, la risposta allo scetticismo è una serie di conoscenze certe, fondate e dunque comuni di cui è costituito, almeno all'inizio del processo epistemico, il nostro apparato conoscitivo. Anche secondo Quine è lecito il passaggio da dubbio scettico/cartesiano al dubbio fallibilista, ma pur ricorrendo al senso comune egli ritiene che l'empirismo sia l'unica risposta certa da opporre al dubbio scettico. Come per Peirce, il dubbio non deve mai essere oltranzista: nella metafora della nave di Neurath, ogni nostro enunciato conoscitivo può essere negato solo se un dubbio ragionevole induca a farlo: ciò non significa dubitare, tuttavia, di ogni nostro enunciato. L'empirismo di Quine, inoltre, è tendenzialmente naturalista infatti l'analisi epistemologica deve necessariamente concentrarsi sui meccanismi sensoriali di base e sulla scienza che li studia, la psicologia. Il saldo empirismo naturalista spinge Quine a capovolgere il dubbio cartesiano: non è la conoscenza che nasce dal dubbio ma il dubbio dalla conoscenza. La risposta che Putnam e Davidson danno allo scetticismo è riassumibile nell' 'esternismo semantico': il significato e il contenuto di ogni enunciato deriva dall'esterno ossia dall'ambiente o dal mondo in cui il linguaggio e la mente dei soggetti conoscenti sono collocati, il che rappresenta la certezza del mondo esterno e una contraddizione pragmatica della tesi scettica. La liceità dello scetticismo è, invece, ammessa da Nozick che accanto all'idea della verità come 'sensibilità' alla credenza che un enunciato proposizionale enuclea e sulla base di un'indiscernibilità fra situazione percettiva ed epistemica, mette in luce come il processo della conoscenza non può regolarsi accanto alla possibilità di uno scetticismo radicale. Il secondo contributo (R. Egidi) è un'analisi della teoria della certezza di Wittgenstein (pessimista epistemologico eppure non filosofo scettico), insieme ad alcuni utili approfondimenti sulle posizioni di Moore e Malcolm. Il *Wissen*, il sapere come il comprendere in Wittgenstein non ha affatto un valore naturalista o fondazionalista ma un uso grammaticale e dunque non cognitivo. Le proposizioni certe (che non si identificano con quelle empiriche) sono quelle del tipo «io so/conosco/sono certo che *p*», enunciati, dunque, il cui fondamento non è epistemico ma individuabile nella prassi: è quella «sicurezza tranquilla» non epistemica offerta da «forme di vita condivise» e «vincoli comunitari» (p. 178). Il terzo saggio (A. Coliva) si occupa della tesi scettica in riferimento all'esistenza del mondo esterno, approfondendo le posizioni di Moore, Wittgenstein, Wright e dei disgiuntivi-

sti come McDowell; la proposta originale dell'A., soprattutto in riferimento alla tesi di Wright che rivendica una giustificazione razionale dell'esistenza del mondo esterno, sta nel ritenere che l'enunciato «Esiste un mondo esterno» sia dato per scontato e che proprio questa ovvietà ne costituisca la razionalità intrinseca senza alcuna necessità di una giustificazione. D'altronde «Esiste un mondo esterno» è una proposizione «cardine o costitutiva della nostra prassi epistemica basilare» (p. 208), un enunciato sempre presupposto non giustificabile o dubitabile sulla base di ragioni empiriche che, per l'appunto, la presuppongono: i sensi testimoniano un mondo esterno e questa è la nostra prassi epistemica basilare che presuppone la testimonianza percettiva nella formazione delle credenze empiriche. Il volume si chiude con un contributo (M. De Caro) che tratta di alcune recenti trattazioni per cui lo scetticismo è una questione che non può essere confutata; il che si scontra con altre posizioni 'quietistiche' per cui non è necessario prestare attenzione a quanto 'propone' il filosofo scettico. Lo scetticismo è inconfutabile per Unger (che reputa il termine 'conoscenza' in senso assoluto) come per Nagel e Stroud per cui, humaneamente, il tentativo di avvicinarsi verso una conoscenza irrefutabile e oggettiva conduce ineluttabilmente a questioni di carattere scettico. Il carattere quietistico è, invece, rintracciabile in Rorty (che ritiene che lo scetticismo presupponga un'idea di rappresentazione mentale genuinamente cartesiana) e in Williams (per cui le posizioni scettiche si autogiustificano solo se si accettano le premesse basilari). La seconda parte del saggio è dedicata, invece, a quelle forme di naturalismo di carattere neo-humeano, scientifico (per cui solo le credenze sul mondo fisico sono esatte e certe, come per Field) o liberalizzato (il cui pluralismo scientifico si contrappone ad una visione eccessivamente olistica e a tratti scienziata, come per Strawson) che, venuta meno la possibilità di confutare lo scetticismo, tentano almeno di 'acquietarlo'. Queste posizioni sono in netto aumento soprattutto nel mondo anglosassone a tal punto che si sta sempre più affermando la categoria storiografica di 'svolta naturalista'; eppure, come ricorda Macarthur «il naturalismo scientifico è *costitutivamente scettico*» (p. 221).

Il volume, pertanto, descritta approfonditamente la vicenda storica che intendeva esaminare, trae del tutto meritoriamente da un cono d'ombra fatto di pretese filosofiche, spesso eccessivamente dogmatiche, lo scetticismo nella pluralità in cui si è declinato, una vicenda che entra costitutivamente nella definizione più intrinseca di filosofia.

Francesco Verde

D. Zolo, *La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. XIV-194.

Scopo del presente volume, dichiara l'autore nella *Premessa*, è «denunciare [...] il "sistema dualistico" della giustizia internazionale. C'è una giustizia su misura per le grandi potenze e le autorità politiche e militari: esse godono di un'assoluta impunità sia per i crimini di guerra, sia, e soprattutto, per le guerre di aggressione di cui in questi anni si sono rese responsabili, mascherandole come guerre umanitarie per la protezione dei diritti umani o come guerre preventive contro il "terrorismo globale". Dal 1946 ad oggi – prosegue l'autore – non è mai stato celebrato un solo processo, né a livello nazionale, né a livello internazionale, per crimini di aggressione. E c'è una "giustizia dei vincitori" che si applica agli sconfitti, ai deboli, ai popoli oppressi, con la connivenza delle istituzioni internazionali, l'omertà di gran parte dei giuristi accademici, la complicità dei mass media e l'opportunismo di un numero crescente di sedicenti "organizzazioni non governative", in realtà al servizio dei propri governi e delle proprie convenienze» (p. x).

Il libro, caratterizzato da una volontà di denuncia, si divide in sette parti, nella prima delle quali, *La criminalizzazione della guerra*, l'autore, giudicando definitivamente tramontata l'epoca dello *jus*

publicum Europaeum che ha ritualizzato il conflitto dandogli dei limiti, riflette sull'ambiguità politica di un messaggio che intende garantire «la pace globale facendo leva su strumenti giuridici e istituzioni universalistiche» (p. 45). Le Nazioni Unite, dopo la seconda guerra mondiale, hanno infatti chinato la testa di fronte ai «vincitori e alla loro giustizia» (p. 46), contribuendo da un lato a rendere difficile, per l'opposizione delle grandi potenze, una definizione condivisa di «guerra di aggressione» e dall'altro a legittimare una nuova fisionomia del conflitto; oggi definita «umanitaria» e «preventiva», la guerra si rivolge contro il *global terrorism* considerato il nuovo nemico dell'umanità. A *La guerra umanitaria* è appunto dedicata la successiva analisi, che si sofferma sulle conseguenze del crollo dell'impero sovietico. Gli Stati Uniti d'America, a partire dagli anni Novanta del secolo scorso, hanno indicato i principi e le regole di un nuovo ordine che si fonda su un sistema di «sicurezza globale», a cui si legano «due essenziali innovazioni strategiche. È necessaria anzitutto una correzione della strategia difensiva della NATO, non più impegnata a contrastare il patto di Varsavia, ormai dissolto [...]». In secondo luogo, e questo è il punto decisivo, la strategia della *global security* esige che le grandi potenze, responsabili dell'ordine mondiale, diano ormai per superato il vecchio principio vestfaliano della non ingerenza nella *domestic jurisdiction* degli Stati nazionali» (p. 50). Sono stati così legalizzati gli interventi, definiti umanitari, degli USA in Iraq, in Somalia, nell'ex-Jugoslavia, in Kosovo e sono state istituite, da parte del Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite, «nuove corti penali internazionali» (p. 62). L'autore si interroga sul «problema della funzione e dell'autonomia di istituzioni giuridiche internazionali non solo create *ad hoc* [...] ma operanti al di fuori di un contesto di istituzioni internazionali che in qualche modo richiamano la struttura costituzionale di uno Stato di diritto» (p. 63). Zolo, inoltre, mette in evidenza l'aporia di istituzioni internazionali che intendono proteggere valori universali e al tempo stesso, con la pena di morte, negano il diritto alla vita e i diritti fondamentali di *habeas corpus*. A ciò si aggiunge la tesi controversa dell'universalità dei diritti umani: dietro questo paravento ideologico, secondo l'autore, è possibile leggere la volontà del mondo occidentale di imporre all'Oriente la propria cultura, i propri valori, il progresso tecnico, scientifico, industriale.

Approfondendo il tema *Universalità dei diritti e guerra umanitaria*, l'autore si confronta quindi con il pensiero di Michael Ignatieff, basato sostanzialmente sull'universalità dei diritti dell'uomo e sulla «libertà negativa». Secondo Zolo la prima dottrina è un postulato dogmatico privo di conferme teoriche; in merito al secondo punto, l'autore ne sottolinea l'insufficienza, evidenziando come i diritti collettivi siano indispensabili per affermare quelli individuali. Sebbene per Ignatieff l'approccio individualistico si possa conciliare con l'universalismo dei diritti dell'uomo e con il pluralismo, Zolo mette in evidenza il pregiudizio etnocentrico del suo interlocutore e lo scarso interesse per le culture «altre» (asiatiche, in parte islamiche, africane, autoctone americane), in cui sono «al primo posto l'armonia sociale, la famiglia, il rispetto dell'autorità, il senso di responsabilità dei funzionari pubblici» (p. 83). In realtà le basi del pensiero di Ignatieff, piuttosto che condurre alla tolleranza, trovano il loro apice nella giustificazione dell'uso umanitario del conflitto contro i presunti «nemici» dei diritti umani. La quarta parte del volume, *La guerra globale preventiva*, è dedicata all'analisi delle dottrine della «guerra santa» e della «guerra giusta», presenti rispettivamente nella Bibbia e nel monoteismo cattolico. Obiettivo dell'autore è dimostrare la tesi secondo la quale stiamo assistendo al passaggio dalla «guerra moderna» alla «guerra globale», che recupera la nozione di «guerra preventiva» contro i *rogue states*. A suo parere questo nuovo tipo di conflitto ha una natura illegale, violando l'art. 51 della Carta delle Nazioni Unite, e persegue la finalità di controllare le «aree critiche» orientali ricche di risorse energetiche. Dopo un'analisi del lemma e del concetto di «impero», nonché degli usi di tale parola, Zolo definisce gli USA un'organizza-

zione imperialista, in senso strategico (per la loro superiorità militare rispetto agli altri Paesi del mondo) e normativo, in quanto esercitano un potere «al di fuori e al di sopra del diritto internazionale» (p. 125). Con il recupero della dottrina del *bellum justum* gli Stati Uniti fanno dello scontro armato lo strumento principale per la tutela dei diritti dell'uomo, della libertà, della democrazia e della pace.

Connessa a *L'impero e la guerra* è la sesta parte del libro, in cui sono studiate *Le ragioni del terrorismo*, che, dalla Guerra del Golfo del 1991, si è organizzato in modo capillare tanto da costituire una minaccia per il mondo. La dottrina internazionalistica, con conseguenze rilevanti sul piano giuridico, ha cercato di definire un atto terroristico come «caratterizzato dall'uso indiscriminato della violenza contro una popolazione civile con l'intento di diffondere il panico e di coartare un governo o un'autorità politica internazionale» (p. 128). Tale interpretazione è rifiutata «da molti autori, non soltanto islamici, perché, anzitutto, non tiene conto della condizione in cui si trovano i popoli militarmente sconfitti e oppressi dalla violenza degli occupanti» (p. 129). A questo proposito, Zolo ricorda come molte violazioni del diritto internazionale siano rimaste impunte e si sforza di comprendere le cause del terrorismo, individuandone la fonte prima nell'asimmetria di forze che segna un solco tra l'Occidente e popoli deboli sottoposti all'occupazione militare di potenze straniere. Nell'ultimo saggio, *Da Norimberga a Baghdad*, l'autore individua un paradigma della giustizia penale internazionale nel processo di Norimberga, celebrato contro i criminali nazisti a conclusione del secondo conflitto mondiale. Tale modello è caratterizzato da tre elementi costitutivi: il primo riguarda l'assenza di autonomia e la parzialità della Corte, sottoposta al potere politico dei vincitori, il secondo la «violazione dei diritti di *habeas corpus* e più in generale dei diritti soggettivi degli imputati» (p. 146), il terzo «la qualità delle pene inflitte dal Tribunale e, più in generale, la filosofia della pena alla quale esso si è ispirato» (p. 147). Secondo Zolo, anche il processo all'Aja per la ex-Jugoslavia è connotato, come quello svoltosi a Norimberga, dalla «esemplarità» e «retributività» della pena, la quale ha un valore esclusivamente «risarcitorio». Analogamente risulta criticabile il processo a Saddam Hussein ad opera di un tribunale voluto da una «potenza occupante», gli Stati Uniti d'America, che, dopo aver sconfitto militarmente il nemico, intende «annientarlo sul piano morale e giudiziario» (p. 163). Una dettagliata *Bibliografia* sulla giustizia penale internazionale, sulla guerra, sulla globalizzazione ed il terrorismo conclude questo libro, incentrato su temi di scottante attualità e sulle loro radici storiche e filosofiche.

Paola Chiatti

R. Oliveri, *Riflessioni sulla sociologia della scienza*, SBC Edizioni, Perugia-Ravenna 2007, pp. 72.

Questo volumetto assume come oggetto di indagine il nesso esistente tra sviluppo scientifico e sviluppo sociale. L'autrice, Rosanna Oliveri, vive ed opera a Brunico, dove insegna nelle scuole secondarie di secondo grado e collabora con il «Corriere dell'Alto Adige», inserto locale del «Corriere della Sera». Nonostante la sua giovane età, ha al suo attivo numerose pubblicazioni ed esperienze di ricerca linguistica (presso l'Eurac di Bolzano per il progetto ELDIT, *Dizionario informatico per l'apprendimento della lingua*, Bolzano 2000) e storica (presso «Storia e Regione», centro per la ricerca sulla storia locale) dal 2005 a tutt'oggi.

Con questa pubblicazione si intende richiamare l'attenzione del pubblico su due questioni fondamentali del pensiero scientifico, filosofico e sociologico: il rapporto tra scienza ed organizzazione sociale da un lato ed il rapporto tra le leggi di natura e le leggi della vita associata dall'altro. A partire dall'assunto che scienza e società sono costruzioni umane, l'autrice mette in luce l'ipotesi – avanzata e so-

stenuta da molti studiosi – che si debba ricercare «nell’ambiente delle comunità scientifiche il segreto dello sviluppo» della scienza, e ricorda come nel tempo presente la comunicazione di massa contribuisca a costruire forti e continui legami tra sapere scientifico e sapere comune, attraverso la diffusione del convincimento che «questa o quella scoperta scientifica potrebbe cambiare la nostra vita di tutti i giorni». È fondata, dunque, l’operazione di ricondurre ogni scoperta scientifica al suo contesto, con ciò intendendo sia «la rete sociale dei rapporti personali e linguistici che riguardano la comunità scientifica in sé», sia l’ambito «sociale esterno alla comunità scientifica, ovvero lo stato, la città».

Motore della riflessione sulla natura sociale della scienza è il pensiero di Thomas Kuhn con le sue analisi storico-filosofiche sull’evoluzione scientifica, che sono ritenute dall’autrice «geniali» e gravide di sviluppi futuri e vengono qui riproposte in sintesi e attraverso il dibattito che da esse si è originato. Dalla constatazione che tra scienza e società esiste, ineliminabile, uno stretto rapporto nasce il problema di indagare la natura e le condizioni di tale rapporto. A tal fine, l’autrice offre al lettore un’interessante sintesi degli studi svoltisi in proposito, sottolineando gli snodi evolutivi della scienza e della sociologia, evidenziando soprattutto la propensione umana – non sempre del tutto consapevole – a «ricondurre i comportamenti umani e quindi la sfera psicologica, ma anche quella sociale, alle stesse leggi di funzionamento della natura», e mettendo in luce come il bisogno, sotteso a tale propensione, di ricondurre il tutto ad un principio unitario, ad un certo punto della storia dell’uomo venga meno, ancorché non soddisfatto. Si fa così strada, con l’affermarsi della scienza moderna, un nuovo atteggiamento, una sorta di «atto di rinuncia», una «limitazione di campo», che si concentra sul «come» dei fenomeni e sospende l’indagine sul loro «perché».

Nell’analizzare il contagio sociale dell’atteggiamento scientifico (uso della razionalità ed esclusione dei fini ultimi dal proprio campo d’indagine), l’autrice sottolinea come, diversamente da quanto accadeva nel mondo ellenico, si sia giunti «in più occasioni a descrivere la società come una parte del mondo fisico che, proprio per questa sua appartenenza ad un sistema più grande, segue le stesse leggi fisiche di tutto l’universo». L’estensione della razionalità scientifica all’intera riflessione sull’uomo sarebbe, a suo avviso, anche «l’ultima tendenza delle discipline umanistiche», le quali assumono «sempre più il linguaggio ed il metodo delle scienze naturali, cercando di eliminare gli spazi irrazionali». A questa tendenza l’autrice sembra ricondurre la fiducia che nel tempo presente si ripone nella tecnologia, vista come «alleato [nella soluzione dei] problemi di tutti i giorni» e antidoto all’imprevisto, al mistero e all’ignoto, che restano, però, ineliminabili dall’esperienza esistenziale dell’essere umano.

Le sue sono, ovviamente, conclusioni provvisorie, considerazioni e ipotesi interpretative: non potrebbe essere diversamente, considerata la vastità delle questioni messe a tema. Il valore di queste *Riflessioni* risiede soprattutto nell’ampia offerta di stimoli e strumenti per pensare, rivolti, con particolare attenzione, alla coscienza comune.

Bianca Maria Ventura

Finito di stampare nel mese di agosto 2007
Ad opera della tipografia FERPENTA s.r.l.
Via R. G. di Montevicchio, 17 - Roma
per conto di Euroma - La Goliardica