



Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 194 - maggio/agosto 2008

INDICE

Studi e interventi

- C. Tarlazzi, *La simbolica dionisiaca nei commenti di Giovanni Scoto Eriugena e Ugo di San Vittore al De Cœlesti Hierarchia* p. 3
- S. Martini, *Tracce "ippocratiche" in Kant, Goethe e Schelling. L'interesse filosofico per la natura dell'uomo tra antropologia e medicina* p. 15
- G. Moscati, *Note sull'Abelardo ed Eloisa di Feuerbach* p. 27
- G. Piaia, *Da Stilicone a Hegel. Genesi e valenza della moderna idea d'Europa* p. 33

Didattica della filosofia

- B.M. Ventura, *Questioni di didattica della filosofia: la "mediazione"* p. 48
- A. Grotti, *Il reticolo delle idee. 2* p. 58

Convegni e informazioni p. 64

Le Sezioni p. 78

Recensioni p. 84

- A. Tigano, *Interpretare la vita come relazione di cura. Ricordo di Rosaria Longo* p. 107

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

Stefano Poggi (Presidente)
Francesco Coniglione e Carlo Tatasciore (Vice-Presidenti)
Enrico Berti, Francesca Brezzi, Mauro Di Giandomenico, Giuseppe Gembillo,
Domenico Massaro, Ugo Perone, Gregorio Piaia, Riccardo Pozzo,
Anna Sgherri, Emidio Spinelli, Bianca Ventura
Segretario-Tesoriere: Carla Guetti

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

Direttore: Stefano Poggi
Redazione: Gregorio Piaia ed Emidio Spinelli (Coordinatori)
Paola Cataldi, Carla Guetti, Francesco Verde
Sede, Amministrazione, Redazione: c/o ILES/CNR
“Villa Mirafiori” - Via Carlo Fea, 2 - 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

STUDI E INTERVENTI

La simbolica dionisiana nei commenti di Giovanni Scoto Eriugena e Ugo di San Vittore al *De Coelesti Hierarchia*

Caterina Tarlazzi

Il concetto di simbolo, negli scritti dell'Areopagita¹, si colloca all'interno dell'orizzonte semantico ricoperto dal termine *θεολογία*. Uno dei significati tecnici che il termine *θεολογία* può assumere all'interno del *Corpus Dionysiacum*, infatti, è quello di "discorso simbolico", ossia di discorso che parla per simboli; *'Η συμβολικὴ θεολογία*, inoltre, doveva essere il titolo di un'opera dello ps.-Dionigi, opera perduta o forse fittizia, ma a cui egli fa più volte riferimento nei testi che sono giunti sino a noi.

Il termine dionisiano *θεολογία* può indicare sia un contenuto che un metodo del sapere². Nel primo caso, *θεολογία* è un contenuto di conoscenza legato alla Rivelazione delle Sacre Scritture: *θεολογία* sono anzi, in primo luogo, le stesse Sacre Scritture, trasmesse dai *θεολόγοι*, gli autori ispirati, i «porta-parola di Dio». Come metodo, invece, *θεολογία* designa le tappe del cammino, in cui *conoscere è farsi*, che conduce a Dio: una pluralità gerarchica di «tecniche» che passano dal coinvolgimento dei sensi (teologia simbolica) a quello dell'intelligenza (teologia affermativa e negativa) e infine trasportano l'uomo al di là di sé, sino all'unione con Dio (teologia mistica). Intesa come teologia simbolica, *θεολογία* è dunque il metodo di livello più basso e accessibile, quel primo tentativo di parlare dell'ineffabile in cui Dio e le realtà divine sono conosciute attraverso la ricchezza delle realtà del mondo sensibile. Questi diversi metodi, queste teologie, non possono però vivere separatamente, ma anzi li unisce una profonda solidarietà: essi si riflettono l'uno nell'altro e si implicano vicendevolmente sia orizzontalmente, nella struttura propria a ciascuno, sia verticalmente, nell'ascesa dall'uno all'altro³. Tale unità scaturisce dall'unità dell'oggetto conosciuto: il divino. Ciò che, infatti, innerva e vivifica, nella loro ricchezza, tutti i significati di

¹ *Corpus Dionysiacum* I, hrsg. von B. R. Suchla; II, hrsg. von G. Heil und A. M. Ritter, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1990-1991.

² Cfr. R. Roques, *Note sur la notion de theologia chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, «Revue d'ascétique et mystique», XXV (1949), pp. 200-212.

³ Cfr. R. Roques, *De l'implication des méthodes théologiques chez le Pseudo-Denys*, «Revue d'ascétique et mystique», XXX (1954), pp. 268-274.

θεολογία nello ps.-Dionigi è il radicamento in Dio: «comunque la si debba intendere, la *θεολογία* si riferisce sempre a Dio, ai suoi attributi o alle sue manifestazioni, così come li rivela la Scrittura – vale a dire Dio stesso. Dio come oggetto, Dio come iniziatore, Dio come metodo: agli occhi di Dionigi, questo è in definitiva il senso profondo della Scrittura e la legge fondamentale di ogni ricerca teologica»⁴.

Nella sua *versio* del *De Cælesti Hierarchia*⁵, Eriugena traduce *θεολογία* con *theologia*. In questo *theologia* che sarà anche di Ugo di S. Vittore⁶ non vanno perduti i significati dionisiani: *theologia* è generalmente da intendere quale sinonimo di “Sacre Scritture” (*theologia, id est divina Scriptura*⁷) e *theologi* di “autori ispirati”, “profeti” (*theologos, prophetas uidelicet*⁸). Tuttavia, nei due autori medievali il termine si carica di una tensione nuova, tra divino e umano.

Il primo libro del *Commentarium* di Ugo di S. Vittore, che non segue il testo dello ps.-Dionigi, ma costituisce un'introduzione a sé stante all'opera⁹, si organizza attorno a due nuclei fondamentali, indicati rispettivamente dai termini *theologia* e *hierarchia*. In questa *theologia* vive quel duplice aspetto, già proprio della *θεολογία*, che ne fa un contenuto e un metodo a un tempo. Caratterizza la *theologia* come un preciso contenuto il fatto che sulla base del suo oggetto essa sia definita come una branca della ricerca umana del sapere, della *philosophia*: più precisamente, la *philosophia* è qui suddivisa in *logica*, *ethica* e *theorica*¹⁰, e di quest'ultima la *theologia* è una parte – quella parte che, a differenza di *mathematica* e *physica*, che conoscono le realtà visibili, contempla le sostanze invisibili e le loro nature. *Theologia* rimanda invece a un orizzonte metodologico quando è accostato e contrapposto al termine *hierarchia*, indicante il con-

⁴ R. Roques, *Structures théologiques de la Gnose à Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques*, Presses Universitaires de France, Paris 1962, p. 150.

⁵ Iohannes Scotus Eriugena, *Expositiones in ierarchiam coelestem*, ed. J. Barbet, CC CM 31, Brepols, Turnhout 1975; comprende sia la *versio*, in maiuscolo, che il commentario (in seguito, *Exp.*, seguito dal numero del capitolo e delle linee).

⁶ Hugo de S. Victore, *Commentariorum in Hierarchiam Cælestem S. Dionysii Areopagite libri decem*, PL 175, 923-1154 (in seguito, *Comm.*, seguito dal numero della colonna). Ugo di S. Vittore si basa fondamentalmente sul testo di Eriugena, ma disponendo di una traduzione in parte migliorata e di un *corpus* di commenti che accompagnano e spiegano il testo. Cfr. H. Weisweiler, *Die Ps.-Dionysiuskommentare «In Coelestem Hierarchiam» des Skotus Eriugena und Hugo von St. Viktor*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», XIX (1952), pp. 26-47 e H.F. Dondaine, *Le corpus dionysien de l'Université de Paris au XIIIe siècle*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1953.

⁷ *Comm.*, 966 B.

⁸ *Exp.* II, 207.

⁹ Cfr. *Comm.*, 923-934. Questo primo libro circolava anche separatamente dal commentario (cfr. D. Luscombe, *The Commentary of Hugh of Saint-Victor on the Celestial Hierarchy*, in *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, hrsg. von T. Boiadjiev, G. Kapriev und A. Speer, Brepols, Turnhout 2000, p. 165).

¹⁰ Cfr. *Comm.*, 927 B-928 A. La logica si occupa delle regole del ragionamento e del discorso, l'etica del modo di vivere secondo virtù, la teoria della ricerca della verità. Questa partizione in *logica*, *ethica* e *theorica* si trova anche nel *Didascalicon* (I, 11) dove vi si aggiunge una quarta parte, la *mechanica*, che qui viene invece esplicitamente tralasciata.

tenuto dell'opera dionisiana: riassumendo l'interesse dell'opera dello ps.-Dionigi, nel suo metodo e nel suo contenuto, il Vittorino definisce l'Areopagita *theologus, et hierarchiarum descriptor*¹¹.

Nonostante questo parallelismo tra *θεολογία* e *theologia*, entrambi indicanti un contenuto e un metodo, nel *theologia* vittorino troviamo, accanto al radicamento nel divino, anche una dimensione più esclusivamente umana. Il primo libro del *Commentarium*, prendendo spunto dalla frase paolina «Judaei signa quaerunt, et Graeci sapientiam» (I Cor 1, 22), si apre con una riflessione sulla conoscenza che l'uomo può avere di Dio¹². Due sono le immagini (*simulacra*) presentate agli occhi dell'uomo perché egli vi riconosca Dio: l'immagine della natura (*simulacrum naturæ*), ossia lo spettacolo del mondo creato, e l'immagine della grazia (*simulacrum gratiæ*), ossia Cristo, il Verbo fatto uomo¹³. Solo tramite l'immagine della grazia, che passa attraverso l'umiltà della fede in Cristo crocifisso, l'occhio dell'uomo è illuminato e Dio mostrato nella sua presenza; tuttavia, anche l'immagine della natura parla di Dio che l'ha creata: *demonstrare, praedicare, significare* sono i termini scelti al riguardo. E non solo la conoscenza che viene dalla grazia, ma anche quella proveniente dalla natura è chiamata *theologia*.

Il giudizio nei confronti della *theologia* proveniente dal mondo creato qui oscilla tra la condanna e l'accettazione. Intesa come rampollo della sapienza degli antichi con cui gli uomini pretesero di conoscere il divino (*theologia* – «sic enim ipsi vocaverunt studium, quo divina scrutari crediderunt»¹⁴), la *theologia* è un errore, morale in primo luogo, perché frutto di superbia (*inflari, tumere, praesumere*) e di vana curiosità (*vana curiositate*), ma anche logico, che misconosce la radicale alterità del divino rispetto al creaturale e pretende di conoscere il primo nel secondo: «assumpserunt species visibiles simulacra divinorum, ut invisibilia viderent per ea, quæ videbantur[...]. Propterea erraverunt, et [...] caeci inventi sunt qui se videre putaverunt»¹⁵. Eppure, quando Ugo distingue tra una *theologia divina* che si serve dell'immagine della grazia e una *theologia mundana* che si serve dell'immagine della natura, pur riconoscendo la superiorità della prima, basata sulla fede nella Rivelazione, non nega però alla *theologia mundana* una propria dignità e validità nel conoscere Dio come creatore: «Natura enim ad servi-

¹¹ *Comm.*, 927 C; cfr. anche 929 C.

¹² Cfr. *Comm.* 923 B-928 B.

¹³ Cfr. *Comm.*, 926 B-C. L'opposizione tra doni di natura e doni di grazia è utilizzata da Ugo di S. Vittore anche per l'esegesi di Iac 1, 17 («Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum») con cui si apre il *De Coelesti Hierarchia*: nei *data optima* egli vede, appunto, i doni di natura, nei *dona perfecta*, invece, i doni della grazia (cfr. *Comm.* 936 A). In questa esegesi il Vittorino segue quanto già aveva scritto Eriugena, e più ampiamente, a commento del medesimo passo: il *datum*, o meglio la *datio*, per conservare il femminile greco, della prima parte del versetto si distingue dal *donum-donatio* della seconda parte perché la *datio* è l'elargizione della creazione, la *donatio* quella della grazia (cfr. *Exp.* I, 24-32, e anche 149-150).

¹⁴ *Comm.*, 926 B.

¹⁵ *Comm.*, 925 D-926 C.

tutem condita Creatorem suum demonstravit»¹⁶. In effetti, accettazione e rifiuto per la conoscenza di Dio a partire dal creato qui coesistono, armonizzati da un elemento che è teoretico e storico. Un tentativo di conoscere Dio concepito come impresa umana è superbia ed errore: così è stata la *theologia* degli antichi, precedente l'Incarnazione. Tuttavia, dopo l'Incarnazione, quando una *theologia divina* radica nella fede in Cristo la conoscenza del divino, si può dire conquistato nella storia un nuovo punto di vista teoretico, da cui recuperare il valore di una *theologia mundana* che veda Dio nelle opere create.

Nel commento di Eriugena il termine *theologia* non era stato oggetto di lunghe trattazioni. In generale esso è sinonimo di Sacre Scritture. Tuttavia, in un punto del commentario centrale per il riconoscimento del valore delle arti liberali e dell'intelligenza umana (*mens, intellectus*) a cui esse appartengono¹⁷, all'intelligenza stessa, e dunque all'uomo, Eriugena lega anche il termine *theologia*. *Theologia*, infatti, è qui detta quella virtù o forza della *mens* che la spinge verso Dio: «theologia, illa uidelicet uirtus que naturaliter humanis inest mentibus ad diuinas rationes querendas, inuestigandas, contemplandas, amandas»¹⁸. Si parla qui dell'intelligenza umana nella sua forma originaria, anteriore al peccato originale, di cui si avverte la dignità altissima insieme al senso, ugualmente forte, della perdita per l'uomo di ora. L'uomo caduto deve cercare di conquistare la conoscenza di Dio servendosi dell'aiuto delle Scritture, ossia della *theologia* scritturale, fatta di simboli tratti con arte dal mondo empirico; nella forma originaria, però, l'intelligenza sarebbe superiore alle Scritture e creatrice essa stessa di una propria *theologia*, da intendere come scienza di Dio perfetta e una. Sul termine *theologia* vi è dunque una tensione: se si considera l'uomo nello stato anteriore il peccato, la *theologia* appartiene alla sua intelligenza, anzi è la scienza di Dio da essa prodotta; all'uomo caduto, invece, questa *theologia* originaria non appartiene più, e la *theologia* consiste allora nell'aiuto, esterno e simbolico, delle Scritture.

¹⁶ *Comm.*, 926 A. Cfr. 926 D- 927 A.

¹⁷ Cfr. *Exp.* II, 124-158. Si veda lo studio di R. Roques, «*Valde artificialiter*»: *le sens d'un contresens*, in *Libres sentiers vers l'érigénisme*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1975, pp. 45-98.

¹⁸ *Exp.* II, 129-131. Commentando questo passo R. Roques, «*Valde artificialiter*», cit., pp. 56-57 scrive: «Jean Scot donne une définition de la *θεολογία* qu'on ne trouve nulle part chez Denys. Il ne la conçoit pas uniquement ni peut-être essentiellement comme venant de Dieu et proposée du dehors, historiquement, par l'intermédiaire des porte-parole de Dieu (*θεολόγοι*). La *θεολογία*, parole de Dieu ou parole sur Dieu, est d'abord dans l'intelligence humaine. Elle apparaît ainsi plutôt comme une parole de l'homme lui-même, puisqu'elle est présentée comme une "vertu" ou un "pouvoir" (*virtus*) qui se trouve naturellement dans l'intelligence (*naturaliter humanis inest mentibus*) et par lequel l'intelligence "cherche, découvre, contemple et aime les raisons divines". Il est clair que Jean Scot envisage ici l'intelligence (*νοῦς*) au niveau des causes primordiales ou des "raisons divines" qu'il mentionne expressément. L'intelligence est dans le Verbe; elle connaît dans le Verbe tout ce qu'elle peut connaître de Dieu et des êtres créés: créée sans doute, mais aussi créatrice, éternelle et une dans le Verbe, elle possède une connaissance une, indivise, parfaite. C'est là la condition originelle de l'intelligence, et ce sera sa condition finale, mais ce n'est pas sa condition présente».

La tensione tra divino e umano che si trova nel termine latino *theologia* costituisce il fondamento stesso del simbolismo dionisiano. La struttura del simbolo, infatti, si basa sull'esistenza di due piani di realtà radicalmente differenti: l'uno inferiore, creaturale, umano, l'altro superiore, trascendente, divino. Il simbolo è quella comunicazione della realtà divina all'intelligenza umana, finita, in cui un aspetto materiale e sensibile (*ύλαίος, αίσθητός*) veicola un significato sovrasensibile e intelligibile (*νοητός*¹⁹). Si tratta di una struttura comunicativa composta di un significante e un significato (*signum* e *signatum*, *figura* e *veritas*²⁰) appartenenti a due livelli di realtà assolutamente altri: Ugo di S. Vittore evidenzia questa alterità ricorrendo alla contrapposizione esterno-interno, tra un significante del *foris*, veicolato dal *sensus*, e un significato dell'*intus*, colto con l'*animus*²¹. E nell'opposizione tra un significante *visibilis* e un significato *invisibilis* egli riassume il coinvolgimento sensibile nel riferimento al senso principe della vista: conoscere *symbolice* significa cogliere *per visibilia invisibilia*²², poiché il simbolo è una «collatio formarum visibilium ad invisibilium demonstrationem»²³.

Riconoscere il simbolo *in quanto tale* porta a coglierne il nocciolo, la mandorla centrale di significato (*ανάπτυξις*²⁴), attraverso un'attività di accettazione del contenuto nel superamento della forma: nell'elemento negativo della purificazione (*κάθαρσις*²⁵) e del distacco dal sensibile avviene l'elevazione positiva (*ἀναγωγή*²⁶) al vero significato sovrasensibile. Il simbolo libera il proprio potere comunicativo e il proprio essere solo dinamicamente, verticalmente: è un *superuolitare*, un *ascendere*²⁷. La forma sensibile del simbolo non è da applicare al significato *per proprietatem*, ma solo *per similitudinem*²⁸: essa, infatti, non è qui *substantiua*, ossia non si pone essa stessa come realtà, ma è invece *significatiua*²⁹, veicolo di una comunicazione che rimanda ad un'altra realtà. Conferire spessore ontologico all'aspetto sensibile del simbolo significa *carnaliter spiritualia cogitare*³⁰, e implica non commettere un errore all'interno del simbolismo, ma collocarsene totalmente al di fuori, misconoscendo la struttura stessa per cui il simbolo è tale. Un errore non solo conoscitivo, ma anche, e in primo luogo, morale: in que-

¹⁹ Cfr. CH I, 3 (Heil-Ritter pp. 8,16 e 9,13).

²⁰ Cfr. *Comm.* 962 C.

²¹ Cfr. *Comm.* 964 A e anche 941 A.

²² *Comm.* 933 A. Cfr. anche 949 A-B.

²³ *Comm.* 941 B. Più oltre: «Supra jam diximus quid sit symbolum, collatio videlicet, id est coaptatio visibilium formarum ad demonstrationem rei invisibilis propositarum» (*Comm.* 960 D).

²⁴ CH XV, 7 (Heil-Ritter p. 57, 4). Cfr. R. Roques, *Symbolisme et théologie négative chez le pseudo-Denys*, in *Structures théologiques*, cit., pp. 167-168.

²⁵ Ad es. in CH III, 2 (Heil-Ritter p. 19, 6).

²⁶ Ad es. CH I, 3 (Heil-Ritter p. 8, 18).

²⁷ *Exp.* II, 71 e 122.

²⁸ Cfr. *Comm.* 965 D-966 A e 979 A-B.

²⁹ Cfr. *Exp.* II, 648-650. Cfr. anche *Exp.* I, 285-286.

³⁰ Cfr. *Exp.* II, 72-73. Nel testo dionisiano, si veda al riguardo CH II, 1.

sto caso, infatti, «non solum [...] animus non purgatur et exercitatur, uerum etiam turpissime polluitur et stultissime opprimitur»³¹.

Per l'alterità infinita dei due piani che collega, il simbolo risulta allora una struttura essenzialmente problematica, le cui condizioni di possibilità si giustificano pienamente solo radicandole in Dio. Se si confrontano le parole con cui Ugo di S. Vittore descrive la comunicazione simbolica³² con quelle con cui egli condanna una teologia concepita solo come impresa umana³³, si potrà osservare come l'elevazione a Dio e l'errore siano descritti negli stessi termini, indicanti un passaggio dall'inferiore *visibilis* a un superiore *invisibilis*, e come sia solo il fondamento della *démarche*, in Dio o nell'uomo, a legittimare o inficiare tale atto. Riconosciuto ciò, si può però secondariamente rilevare che il finito a cui il simbolo si rivolge ne modella e determina la struttura, al punto che l'uomo si può dire "causa"³⁴ del simbolo, intendendo con ciò sia il singolo individuo sia la condizione umana in generale.

Come scrive infatti lo ps.-Dionigi richiamandosi a I Cor. 8, 7, «non tutti sono santi, e non a tutti [...] appartiene la sapienza»³⁵: il simbolo, che richiede per essere compreso un'attività anagogica di purificazione, nasconde e protegge il proprio significato dalla moltitudine (*οἱ πολλοί*) inquinata (*pollutus*³⁶) garantendo che solo chi è *ἱερός* possa attingere al suo nucleo di verità. La struttura simbolica permette così, a livello del singolo individuo, di mettere in luce quell'insopprimibile criterio di purezza morale che qualifica come degni o indegni della *agnitio veritatis*³⁷. Tuttavia, in un senso più ampio, e forse anche più originario e pregnante, il simbolo è per l'uomo in generale, per la condizione in cui ogni uomo si trova. Il termine fondamentale al riguardo è quel *analogia* che si legge nel commento di Ugo di S. Vittore³⁸. *Analogia* ivi designa ciò che, comune a molti simili, permette di raccogliarli in unità, e che in particolar modo indica il proprio, sia ontologico che conoscitivo, di tutti gli uomini: la *conditio humana*³⁹. Essa è una condizione di limitata capacità conoscitiva, in cui la conoscenza del divino, per poter avvenire, richiede un mezzo (*medietas, medium*⁴⁰) scelto tra quelli che per l'uomo sono dei *connaturalia* e *pro-*

³¹ *Exp.* II, 94-95.

³² Ad es., cfr. *Comm.* 940 D, *et passim*.

³³ Cfr. *Comm.* 925 D.

³⁴ Cfr. *Comm.* 970 B.

³⁵ CH II, 2 (Heil Ritter p. 11, 19-20). Cfr. anche EH I, 4 (Heil-Ritter p. 67, 14-15).

³⁶ *Exp.* II, 365.

³⁷ *Comm.* 970 C.

³⁸ Cfr. *Comm.* 969 D-970 B. Il termine *analogia* del commento di Ugo di S. Vittore, caratterizzato da questa accezione antropologica, non corrisponde esattamente all'*ἀναλογία* dionisiana, che rimanda piuttosto a un'idea di rapporto e misura (sul concetto dionisiano, cfr. R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Aubier Éditions Montaigne, Lille 1954, pp. 61-64).

³⁹ Cfr. R. Roques, *Connaissance de Dieu et théologie symbolique d'après l'In hierarchiam coelestem Sancti Dionysii de Hugues de Saint-Victor*, in AA.VV., *De la connaissance de Dieu*, Recherches de philosophie III – IV, Desclée De Brouwer, Paris 1958, pp. 187-266.

⁴⁰ *Exp.* II, 338. *Comm.* 969 D.

*pria*⁴¹, ossia le realtà del mondo creato e sensibile. Il simbolo è allora una *ἰλαία χειραγωγία*⁴² o *materialis manuductio*⁴³: ciò che, prendendo l'uomo per mano (*χείρ*) attraverso le realtà della materia (*ἴλη*), lo guida (*ἄγειν*), come si guiderebbe un cieco, al sovrasensibile: «Mens etenim hominis tenebris ignorantiae suae obvoluta ad lumen veritatis exire non potest, nisi dirigatur, et quasi caecus manuductione utens, quo non videt, incedat»⁴⁴.

Il simbolo, perciò, è *propter animum humanum, propter nos*⁴⁵, e appare anzi come una struttura affatto *necessaria* a una comunicazione del divino il cui destinatario sia l'uomo. La rivelazione del superiore non potrebbe verificarsi altrimenti. È questo il senso dell'espressione *οὐδὲ δυνατόν ἑτέρως* dionisiana⁴⁶, e un concetto che torna di frequente nel commentario di Ugo di S. Vittore, soprattutto nella formula *non potest... nisi*, o *impossibile... nisi*: «impossibile enim est invisibilia nisi per visibilia demonstrari»⁴⁷. Della struttura simbolica si riconosce così non solo l'opportunità ma una vera e propria necessità; eppure, essa è al contempo presentata, in particolar modo nel commento di Eriugena, come una concessione gratuita e ingiustificata, dall'alto, alla debolezza della conoscenza umana. Gravata dal peso dei sensi, questa è paragonata ad uno stato di infanzia o di malattia: *infantilitas, pueritia, infirmitas*⁴⁸.

I due toni opposti della necessità e della concessione gratuita, in effetti, non si escludono a vicenda, alla luce della problematicità che è propria della condizione umana. Lo stato attuale dell'uomo, infatti, è certo ciò che ora gli appartiene e di cui pertanto non può non tenere conto una comunicazione che all'uomo si rivolga; ciononostante, questo non è lo stato che gli è proprio nel senso più forte, quello per cui l'uomo è stato creato ad immagine di Dio⁴⁹, ma è al contrario una condizione di svilimento e privazione conseguente il peccato originale: in questo senso il simbolo è una comunicazione di concessione a una natura caduta (*nostra natura [...] lapsa est*⁵⁰), a una facoltà conoscitiva degradatasi. Nel commento dell'Eriugena una sola parola basta ad evocare questo punto di vista. Si tratta di quell'*adhuc*, «per ora», che egli appone con cura ad ogni riferimento alla presente condizione umana: «adhuc mortali carne gravatis», «adhuc in hac carne», «adhuc sensibus corporeis succumbenti», «adhuc in carne detentos»⁵¹. Ciò che l'uomo è

⁴¹ *Exp.* I, 377-379; si parte dagli avverbi *συμφυῶς καὶ οἰκέως* di CH I, 2 (Heil-Ritter p. 8, 13).

⁴² CH I, 3 (Heil-Ritter p. 8, 21).

⁴³ *Exp.* I, 497.

⁴⁴ *Comm.* 948 A-B.

⁴⁵ *Exp.* II, 153-154, 165.

⁴⁶ CH I, 2 (Heil-Ritter p. 8, 10-11).

⁴⁷ *Comm.* 926 D. Ugo di S. Vittore ama riprendere il tema (si veda, ad es., 935 D, 942 D, 945 D, 946 B, 948 C, 949 A, 956 A etc.).

⁴⁸ Cfr. *Exp.* I, 385-391, 651-652; II, 146-151.

⁴⁹ Cfr. *Exp.* I, 438-440.

⁵⁰ *Exp.* II, 156-157.

⁵¹ *Exp.* I, 154, 366, 388-389, 598; cfr. anche II, 19-20, 138, 337-338, 344-345, 864 -865, etc. Cfr. R. Roques, «Valde artificialiter», cit., p. 58.

«per ora» non è propriamente l'uomo, né in origine, né nella sua condizione finale; così anche il simbolo, comunicazione *necessaria* all'uomo, ora, in un orizzonte più originario è piuttosto *gratuito aiuto* alla creatura che nel peccato ha deteriorato il proprio stesso essere.

La scelta di quale realtà sensibile comunichi simbolicamente il soprasensibile non è indifferente. Lo ps.-Dionigi distingue, infatti, in base alla dignità del sensibile, tre tipi di simboli: i più elevati, i medi e gli inferiori⁵².

I primi ricorrono alle realtà sensibili più alte e nobili (*ἀπὸ τῶν φαινομένων τιμίων*, che Eriugena traduce con *ex luminibus pretiosis*), come il sole, gli astri, la luce: la divinità è detta, ad esempio, sole di giustizia, stella del mattino, luce splendente. Queste immagini sono tratte dalle parti *pretiosissime et sublimissime* del mondo sensibile: *solem uidelicet, et luciferum, ethereumque lumen*⁵³.

Medi sono, invece, quei simboli che si servono di sensibili di dignità intermedia (*ἀπὸ τῶν μέσων, ex mediis*), ad esempio che descrivono il divino come fuoco innocuo o acqua vitale⁵⁴, due immagini che possono essere ricondotte anche cosmologicamente alle parti mediane dell'universo⁵⁵.

Vi sono infine i simboli tratti dalle realtà più basse (*ἀπὸ τῶν ἐσχάτων, ex novissimis*) e terrene: «Nouissime autem mundi partes sunt que terrene molis complent constitutionem». Lo ps.-Dionigi ricorda al riguardo quei simboli che rappresentano la divinità come un oggetto – ad esempio, come unguento profumato o pietra angolare – o come una bestia – nei tratti del leone, della pantera, del leopardo, dell'orsa, e persino del verme⁵⁶.

Più in generale, però, la dignità del sensibile segna per lo ps.-Dionigi non una tripartizione, ma una bipartizione tra i simboli: da un lato quei simboli che si distinguono per la dignità e la bellezza del significante sensibile, dall'altro quelli che colpiscono per la sua umiltà e indecenza. Ciò che governa l'opposizione è, al contempo, un criterio estetico di bellezza e un criterio etico di decenza⁵⁷. Giudicata secondo questo duplice crite-

⁵² Cfr. CH II, 5.

⁵³ Cfr. CH II, 5 (Heil-Ritter p. 15, 10-13). *Exp.* II, 932, 935, 970-971. Si fa qui riferimento ai seguenti testi biblici: Mal 3, 20 (ed. Weber 4, 2); Sap 5, 6; Apc 22, 16; Io 1, 9.

⁵⁴ Cfr. CH II, 5 (Heil-Ritter p. 15, 13-15). *Exp.* II, 936. I passi biblici su cui si basa l'Areopagita sono: per il fuoco Ex 3,2; Dt 4, 24; Hbr 12, 29 (cfr. anche CH XV, 2); per l'acqua Ps 35, 10; Ier 2, 13; Prv 16, 22; Apc 7, 17; Ez 47, 1.

⁵⁵ Così perlomeno fa Eriugena (cfr. *Exp.* II, 975-979), legando l'immagine del fuoco all'aria che si trova al di sotto dell'etere, in cui bruciano fiamme innocue, e quella dell'acqua all'elemento umido.

⁵⁶ Cfr. CH II, 5 (Heil-Ritter p. 15, 15-21). *Exp.* II, 994, 999-1000. I passi biblici a cui si fa riferimento sono: Ct 1, 3 (ed. Weber 1, 2) per l'unguento profumato; Is 28, 16 e Eph 2, 20 per la pietra angolare; Os 5, 14 e 13, 7-8, Dn 7, 4-6, Apc 13, 2 per il leone, la pantera, il leopardo e l'orsa; l'immagine del verme è invece tratta da Ps 21, 7. Le immagini di animali sono riprese anche in CH XV, 8. Nelle *Expositiones* di Eriugena esse sono caricate in particolare di valore cristologico (cfr. P. Rorem, *Christ as Cornerstone, Worm, and Phoenix in Eriugena's Commentary on Dionysius*, «Dionysius», XXI (2003), pp. 183-195).

⁵⁷ Cfr. CH II, 3; Ep 9, 1.

rio, la natura del sensibile determina la natura stessa del simbolo e la legge del suo funzionamento. Se, infatti, la forma sensibile è *pulchra ac decens*, il simbolo che se ne serve è somigliante alla nobiltà della realtà significata (*διὰ τῶν ὁμοίων [...] εἰκότων*): quella dei *similia symbola* è una comunicazione che avviene per vicinanza e affinità tra il significante e il significato, *per consimilem proprietatem*. Se, invece, il simbolo è tratto dai sensibili più umili e vili, esso è dissomigliante (*διὰ τῶν ἀνομοίων μορφοποιῶν*): nei *dissimilia symbola* la procedura comunicativa è governata dall'opposizione tra il significante e la realtà significata⁵⁸.

Questa distinzione tra simboli somiglianti e dissomiglianti assume un tono proprio nel commento di Giovanni Scoto Eriugena⁵⁹. Infatti, portando alla luce un aspetto ammissibile a partire da alcuni esempi dei testi dello ps.-Dionigi⁶⁰, ma di cui l'Areopagita non tratta esplicitamente, al sopra ricordato criterio estetico-etico di distinzione tra i simboli Eriugena aggiunge – e pare talora essere incline a sostituire – un nuovo criterio, di esistenza e purezza ontologica della forma sensibile. Seguendo tale punto di vista, il massimo assoluto di dissomiglianza è di quei simboli che ricorrono ad una forma sensibile *mixta et composita*, in cui con *formarum confusio* si mescolano artificiosamente tratti appartenenti in natura a specie create ben distinte, ad esempio quando «in una eademque imagine species humana, uitulina, leonina, aquilina monstruose miscetur»; queste forme sensibili mescolate e mostruose *naturales abnegant formas*: vanno contro le leggi di natura e, fondendo in un'unica immagine ciò che nella realtà del creato è separato, violano la purezza ontologica delle forme esistenti⁶¹. Quei simboli che, invece, si servono di sensibili esistenti in natura si possono certo ancora gerarchizzare tra loro secondo decenza e bellezza, come faceva lo ps.-Dionigi, ma nel complesso conservano tutti, rispetto ai “collages mostruosi”, un *plus* di dignità e valore, un *plus* cioè di somiglianza con il divino, poiché essi possiedono la nobiltà e la purezza di una forma che Dio ha voluto creare ad una esistenza reale⁶².

⁵⁸ Cfr. CH II, 3 (Heil-Ritter p. 12, 2-3) e *Comm.* 961 B, 971 B.

⁵⁹ Cfr. R. Roques, *Térotologie et théologie chez Jean Scot Érigène*, in *Libres sentiers*, cit., pp. 13-43.

⁶⁰ Ad esempio, in CH II, 1 (Heil-Ritter p. 10, 2), ispirandosi a Ez 1, 6-11, lo ps.-Dionigi parla di raffigurazioni delle realtà celesti con forme dai molti piedi e dai molti volti.

⁶¹ Cfr. *Exp.* II, 55-56, 422-424, 575. Altri esempi di Eriugena sono quelli dell'uomo alato, del leone o bue con ali pennute, dell'aquila con volto umano (cfr. *Exp.* II, 547-577).

⁶² Questo aspetto del commento di Eriugena sembra avere influenzato Ugo di S. Vittore quando, commentando la propria definizione di simbolo («symbolum, collatio videlicet, id est coaptatio visibilium formarum ad demonstrationem rei invisibilis propositarum», *Comm.* 960 D), egli riporta proprio l'esempio di figure dal volto umano e dalle ali d'uccello, raccolti *in unam compositionis speciem*. Tale esempio sembra qui glossare il termine *collatio*, “raccolta”, “assemblaggio”, con cui ci si richiama all'etimologia stessa del greco *σύμβολον*, da *συμβάλλω* (questa etimologia si trova anche in altri autori latini, ad es. nell'opera catechetica di Rufino d'Aquileia, *Expositio symboli*, 2 in CC SL 20, p. 134, 15-17: «Symbolum enim Graece et indicium dici potest et collatio, hoc est quod plures in unum conferunt»). La riflessione eriugeniana sulla mescolanza ontologica dei simboli dissomiglianti potrebbe ugualmente nascere dalla considerazione dell'etimologia del termine *symbolum*.

In un primo momento l'animo umano tende ad attribuire un più grande valore alla nobiltà del simbolismo somigliante, e può anche essere del tutto incapace di cogliere il valore della dissomiglianza. È questo l'errore di chi ritiene che la corporeizzazione dell'incorporeo debba avvenire solo con una *descriptio* (...) *simillima his quorum descriptio est*, rappresentando «celestes per celestia, deiformes per summas huius mundi naturas, simplicitates simplicium per simplicia elementa»⁶³. Il procedere dissomigliante appare in quest'ottica un offendere la realtà significata (*ἐξυβρίζειν*, *iniuriam facere*) e un impedimento al destinatario della comunicazione⁶⁴.

Tuttavia, l'approfondirsi del pensiero e della iniziazione fa superare questo primo e superficiale giudizio: il simbolismo dissomigliante possiede infatti non solo un proprio valore, ma una netta superiorità sul simbolismo somigliante, tanto che la dissomiglianza deve essere riconosciuta come il nucleo proprio ad ogni simbolo, e la distinzione stessa tra simboli somiglianti e dissomiglianti può essere relativizzata e, in ultima analisi, abbandonata. Questa distinzione rispecchia, infatti, quella tra teologia affermativa e teologia negativa: il simbolo somigliante procede *per affirmationem*, quello dissomigliante *per negationem*. L'uno seleziona, infatti, le realtà più nobili, perché intende *applicarle* alla trascendenza del divino, instaurando tra i due piani un rapporto (*ponere*); l'altro, invece, preferisce le realtà più vili, le più evidentemente *staccate* dal divino, e tra i due piani non ricerca un legame, ma il riconoscimento di una differenza infinita (*remove*)⁶⁵. Si può perciò parlare di un'unica attività di affermazione e di un'unica attività di negazione, ciascuna delle quali si manifesta sia a livello dei simboli, dell'*imaginare* (rispettivamente, nel simbolo somigliante e nel simbolo dissomigliante), sia poi a livello delle idee, del *significare* (in teologia affermativa e teologia negativa⁶⁶).

La negazione, però, è superiore all'affermazione, è *propinquius veritati*⁶⁷: del divino si nega *vere*, si afferma *non vere*⁶⁸. L'affermazione, infatti, annovera il divino tra le realtà create («*Deum inter omnia connumerat*»), la negazione, invece, ne sottolinea la radicale alterità («*super omnia ipsum exaltat*»⁶⁹). Per questa ragione, la teologia negativa è superiore a quella affermativa, e allo stesso modo il simbolismo dissomigliante è superiore a quello somigliante. Se, infatti, i simboli somiglianti eccellono nell'aspetto (*similia symbola praececellunt specie*), i simboli dissomiglianti hanno però un più alto potere significa-

⁶³ *Exp. II*, 181-182, 240-242. Si noti che l'ultimo elemento della serie riflette proprio il criterio di purezza ontologica sopra ricordato.

⁶⁴ CH II, 2 (Heil-Ritter p. 11, 1). *Exp. II*, 254-255.

⁶⁵ Cfr. *Comm.* 974 B-C.

⁶⁶ Eriugena afferma che l'attività di negazione è duplice, l'una al livello dell'*imaginare-imaginatio*, ossia delle immagini sensibili, simboliche, l'altra al livello del *significare-significatio*, ossia delle idee (cfr. *Exp. II*, 478-482 e 565-569).

⁶⁷ *Exp. II*, 499.

⁶⁸ Cfr. *Exp. II*, 506-511, 521-524, 527-531, 1187-1190.

⁶⁹ Cfr. *Exp. II*, 539-540.

tivo (*dissimilia symbola transcendunt significatione*), perché inducono con più vigore, anzi quasi di necessità, a superare la forma sensibile significante e a cogliere la verità significata⁷⁰. La bellezza del simbolo somigliante può invece rappresentare una trappola per il destinatario, poiché sollecita l'inclinazione verso il materiale, già propria di ogni uomo (*τὸ πρόσυλον ἡμῶν, materiale nostrum*⁷¹), e può così indurlo a indugiare (*ἀπομένειν, ἐπαναπαύεσθαι, manere, requiescere*⁷²) nel sensibile, impedendogli di spingersene oltre. Con un simbolo dissomigliante, invece, *non facile fallor*⁷³. L'inadeguatezza dei simboli dissomiglianti è così evidente che essi «in sola similitudine manere non permittunt»⁷⁴: immediatamente (*continuo, nulla mora interstante*⁷⁵) si riconosce la struttura simbolica e si coglie che il significato del simbolo è altro dall'immagine stessa. Il simbolo dissomigliante, così, muove la parte superiore dell'anima (*τὸ ἀνωφερές τῆς ψυχῆς, sursum uersus anima*⁷⁶), portandola verso l'alto (*ἀνάγειν, reducere*⁷⁷).

È la dissomiglianza, dunque, che fa cogliere la struttura simbolica. Riconoscere la struttura del simbolo nei simboli dissomiglianti permette di individuarla, *ita, et non aliter*⁷⁸, anche in quelli somiglianti: «theologiam non solum similes, sed etiam dissimiles in demonstrationem divinorum formas assumpsisse, ut per illud quod dissimile et quasi alienum manifeste de ipsis per figuram dicitur etiam id, quod proprium videri poterat, figuratum et alienum ad proprietatem agnoscat»⁷⁹. In fondo, al centro del simbolo somigliante vi è un nucleo di dissomiglianza, che è ben più forte di ogni somiglianza. La distinzione tra simboli somiglianti e dissomiglianti vale solo in superficie; in effetti, ciò che in un primo momento appare somigliante è, nel suo senso più profondo, infinitamente dissomigliante: «Nulla siquidem sensibilis species est que omnino intelligibilium similitudinem assequatur»; «nulla rerum creatarum species ita ejus [i.e. divinae naturae] similitudini approximat, ut id, quod vere in ipsa est, expresse et secundum proprietatem ostendat»⁸⁰.

⁷⁰ Cfr. *Comm.* 961 C.

⁷¹ CH II, 3 (Heil-Ritter p. 13, 16). *Exp.* II, 650-651; Eriugena così spiega il termine greco: «In greco scriptum est ΠΡΟΣΥΛΟΝ ΗΜΩΝ, id est materiale nostrum, omne uidelicet quod in nostra anima ad similitudinem materialis nostri corporis facillime inclinatur, inque amorem rerum uisibilium irrationabiliter flectitur» (*Exp.* II, 656-659). Ugo di S. Vittore al riguardo: «materiale nostrum, id est carnalem sensum nostrum, et materialibus inhaerentem» (*Comm.* 979 B).

⁷² Cfr. CH II, 3 (Heil-Ritter p. 13, 17) e *Exp.* II, 651.

⁷³ *Exp.* II, 549-550.

⁷⁴ *Comm.* 978 B-C.

⁷⁵ *Exp.* II, 560-561.

⁷⁶ CH II, 3 (Heil-Ritter p. 13, 17-18). *Exp.* II, 665; la spiegazione del termine è: «Pro eo quod transtulimus sursum uersus animam, in greco scribitur ΑΝΩΦΕΡΕΣ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ hoc est quod sursum fertur in anima» (*Exp.* II, 668-670). Per Ugo di S. Vittore, questa parte dell'anima si può intendere come «virtutem animae, id est intellectualem vim animae, quae sursum fert, et ad superiora intendit» (*Comm.* 979 C).

⁷⁷ Cfr. CH II, 3 (Heil-Ritter p. 13, 7) e *Exp.* II, 600.

⁷⁸ *Exp.* II, 645.

⁷⁹ *Comm.* 966 D-967 A. Cfr. anche 980 A e 987 B.

⁸⁰ *Exp.* II, 7-9. *Comm.* 973 D.

La dissomiglianza viene così estesa ad ogni simbolo, e ne è anzi il fondamento: qui, infatti, si trova pienamente quell'alterità infinita tra due piani da cui nasce il senso stesso del simbolismo⁸¹.

⁸¹ La distinzione tra simboli somiglianti e dissomiglianti può essere superata non solo per estensione della dissomiglianza, ma anche della somiglianza. Come infatti scrive lo ps.-Dionigi, «nulla di ciò che è, è completamente privo di partecipazione al bello» (CH II, 3; Heil-Ritter p. 13, 21-22); poiché in ogni realtà resta una traccia di Dio che l'ha creata, un certo grado di somiglianza si riscontra in ogni simbolo: «omnis visibiles species (*sic*) et sensibilis natura aliquam similitudinem teneat ad invisibilium demonstrationem» (*Comm.* 935 D; cfr. anche 980 A). Va però notato che, in alcuni passi, il concetto di somiglianza viene sì esteso ad ogni simbolo, ma con una fondamentale traslazione: esso non caratterizza più il rapporto tra il creato e il divino (per il quale è avvertito forse come comunque troppo manchevole, soprattutto se confrontato con la dissomiglianza) ma diventa piuttosto una somiglianza che salda insieme tutte le realtà create, per quanto diverse: «quoniam noster animus [...] ad ipsam intimam intelligibilium rerum speculationem non continuo, nulla mediante intercapedine, ascendere potest, pulchre diuina prouidentia dissimilia symbola interposuit, *similia quidem nobis* adhuc corporeis sensibus detentis, *dissimilia uero puris intellectibus*, ad quorum contemplationem per illa noster ducitur intellectus» (*Exp.* II, 15-22, corsivo mio); infatti «Quecunque autem in creaturis sunt, magis sibi vicina sunt et cognata, quia facta sunt; quam opus artificii, et factura plasmatori» (*Comm.* 975 B)

Tracce “ippocratiche” in Kant, Goethe e Schelling. L’interesse filosofico per la natura dell’uomo tra antropologia e medicina

Stefano Martini

Nell’intento di riprendere e sviluppare gli spunti presenti in un articolo di Simon Byl e Bruno Vancamp¹, vorrei richiamare l’attenzione, con qualche annotazione a margine, su alcuni testi filosofici davvero significativi relativamente al tema indicato. La lettura delle pagine sopra citate mi ha indotto ad affrontare con determinazione la questione della eventuale presenza di tracce “ippocratiche” nell’opera complessiva di autori tedeschi vissuti a cavallo dei secoli XVIII e XIX, non solo per un mio particolare interesse per l’argomento medico, ma anche per la oggettiva rilevanza di tipo culturale che tale questione porta con sé e per il fascino che essa procura. In effetti, che la medicina antica costituisca un approccio privilegiato ad una antropologia che rifugga comunque da postulati dogmatici, lo si riscontra in alcuni testi paradigmatici del *Corpus hippocraticum*. Per ciò che riguarda in particolare il nostro tema – e lo suggerisce il titolo stesso – vale la pena di ricordare il trattato *Natura dell’uomo*, peraltro attribuibile con un notevole grado di certezza a Polibo², discepolo e genero di Ippocrate, e poi suo successore nella direzione della cosiddetta “Scuola di Cos”³.

¹ Cfr. S. Byl-B. Vancamp, *La survie d’Hippocrate chez les philosophes allemands de l’époque de Goethe*, in R. Wittern-P. Pellegrin (a cura di), *Hippokratische Medizin und antike Philosophie*, Olms AG, Hildesheim-Zürich-New York 1996, pp. 611-622.

² Conosciamo con una certa sicurezza i nomi degli autori di due sole opere del *Corpus*, grazie ad Aristotele, che nella *Historia animalium* riporta due lunghe descrizioni dei vasi sanguigni, da lui attribuite una a Polibo e l’altra a Siennesi di Cipro, entrambi discepoli di Ippocrate: tali citazioni sono la riproduzione di brani che si ritrovano rispettivamente in due scritti “ippocratici”, cioè *De natura hominis* (*Natura dell’uomo*, in cui troviamo teorizzata la celebre dottrina dei quattro umori, posti in relazione con gli elementi, le qualità, i temperamenti e le stagioni, e in seguito erroneamente ritenuta dottrina “ippocratica” in senso stretto) e *De natura ossium* (*Natura delle ossa*). Cfr. *hist. an.* III 2 511b 23-30 (per Siennesi) e 3 512b 12 - 513 a 7 (per Polibo) (cfr. *Ricerche sugli animali*, in Aristotele, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, UTET, Torino 1996², rist. 1999, rispettivamente pp. 207-208 e 209-211).

³ Secondo una vecchia categorizzazione, ormai messa in discussione da alcuni studiosi, essa sarebbe da considerarsi “Scuola” per distinguerla da quella di Cnido, le cui differenti posizioni effettivamente affiorano in qualche scritto del *Corpus hippocraticum*: una traccia di una loro contrapposizione si trova chiaramente in *Regime delle malattie acute*, il cui esordio è caratterizzato proprio dalla «polemica contro le *Sentenze cnidie*, opera redatta da numerosi autori e rimaneggiata in epoca più tarda da altrettanto numerosi revisori» (J. Jouanna, *Ippocrate*, trad. it. di L. Rebaudo, SEI, Torino 1994, p. 408). Cfr. *Sul regime delle malattie acute*, I 1 in Ippocrate, *Testi di medicina greca*, a cura di V. Di Benedetto e A. Lami, Rizzoli, Milano 1983, pp. 110-111 e in *Id.*, *Opere*, a cura di M. Vegetti, UTET, Torino 1976², p. 265.

I pensatori cui mi riferirò (Kant, Goethe e Schelling, più diffusamente per il primo, più brevemente per gli altri) si sono tutti interessati, a vario titolo, della medicina e hanno fatto chiari riferimenti, impliciti ed espliciti, a Ippocrate. Già tra '600 e '700, per citare un altro autore illustre, Leibniz aveva manifestato analoga attenzione: egli non solo si è occupato specificamente di medicina, oltre che di fisica generale, chimica, botanica, storia naturale, arti, ma vi si è riferito anche in contesti apparentemente lontani (teologia, logica e metafisica). Nell'ambito delle sue *Opere*, almeno in quattro occasioni Leibniz cita Ippocrate: negli scritti teologici, con allusione al «mal caduco»⁴; in *Logica et Metaphysica*, con un accenno allo scritto *Regime*⁵; nella *Physica generalis*, con un richiamo all'espressione ippocratica *impetum faciens* (che ritroveremo pure in Kant⁶).

Torniamo agli autori di fine Settecento e inizio Ottocento. Kant ha mostrato grandissimo interesse per la medicina, e quindi non stupisce affatto che egli nomini più volte Ippocrate; ciò che più colpisce è che tali riferimenti siano presenti più nelle opere filosofiche⁷ che in quelle di argomento medico⁸, cosa che potrebbe avere un certo rilievo per la nostra indagine. Si tenga presente, inoltre, che tale interesse si è evidenziato, ed è andato crescendo, negli scritti più tardi, a partire dal 1786. Egli ha presenti, in particolare, tre opere ippocratiche: *Prognostico*, *Aforismi* e *Regime*. Al primo scritto si riferisce molto chiaramente in *Antropologia pragmatica*, come si può vedere nel brano seguente:

I prognostici naturali di una malattia imminente o della guarigione o (come la *facies Hippocratica*⁹) della prossima morte sono fenomeni che, fondati sopra una lunga e frequente esperienza, servono al medico, in base alla sua perspicacia nel cogliere la loro connessione di causa ed effetti, per guidarlo alla sua cura; di tal genere sono i giorni critici¹⁰.

⁴ Gothofredi Guillelmi Leibniti *Opera Omnia*, Genevae, apud Fratres De Tourmes, 1768, Tomus primus, §. 252, p. 317.

⁵ Ivi, Tomus secundus, pp. 52 e 59.

⁶ Ivi, p. 90.

⁷ Cfr. *Inizio congetturale della storia degli uomini* (1786), *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi* (1793), *Conflitto della Facoltà di Filosofia con la Facoltà di Medicina* (1798), *Antropologia da un punto di vista pragmatico* (1798), *Riflessioni sulla Logica*, *Riflessioni sulla Antropologia*, *Lettere* e *Opus postumum*.

⁸ Cfr. *Riflessioni sulla Medicina* e *De Medicina corporis, quae philosophorum est* (1786 o 1788, Discorso di Rettorato).

⁹ La *facies ippocratica*, con cui si designa la descrizione dell'alterazione dei tratti del viso che annunciano l'approssimarsi della morte (*Prognostico*, 2), è citata da Jouanna come esempio di osservazione clinica, accanto alla *carpologia*, all'ippocratismo digitale, all'osservazione con il tatto, all'*auscultazione* diretta, all'osservazione olfattiva e gustativa, culminanti nell'uso della intelligenza (*gnome*) o della ragione in quanto facoltà di calcolare (*logismos*), che consiste nel formulare un giudizio globale sull'insieme dei segni osservati (cfr. J. Jouanna, *Ippocrate*, cit., pp. 295-307).

¹⁰ *Antropologie in pragmatischer Einsicht*, 1798, in I. Kant, Ak, VII, p. 194 (*Antropologia pragmatica*, a cura di G. Vidari e A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 80). Interessante è il concetto ippocratico di "giorni critici": cfr. per es. *Prognostico*, VI, XXIII, XXIV; *Aforismi*, VII, 85; *Epidemie*, in molteplici luoghi. Nel *Corpus hippocraticum*, tra l'altro, c'è anche un trattato dal titolo inequivocabile *De diebus judicatoriis*.

Si pensi all'interessante concetto di *crisi*, inteso come *fase critica di una malattia*, e alla ambivalenza di cui esso è connotato nella medicina greca: «Quando avviene la crisi, la notte che precede il parossismo è laboriosa, la notte che segue è di solito (*hos epi to poly*) più calma»¹¹. Il momento critico del morbo è strettamente connesso con la prognosi: «Così dunque avendo tutto questo previsto, si traggano le conclusioni secondo il tempo (*kata ton chronon*) e il susseguirsi dei periodi (*kata ten prothesin*) nel decorso delle malattie verso la crisi (*epi ten krisin*)»¹²; ciò è, infatti, possibile grazie alla esperienza e alla capacità di giudizio del medico: «E dunque bisogna ben sapere che negli stessi luoghi non è affatto impossibile ottenere successo nella gran parte dei casi, se li si è compresi a fondo e se si sa correttamente (*orthos*) compiere le proprie valutazioni (*krinein*) e le proprie calcolate previsioni (*eklogizesthai*)»¹³. Pertanto, «le crisi (*hai kriseis*) e il calcolo del tempo (*hoi arithmoi ton chronon*) in tali circostanze assumono grande importanza»¹⁴.

Ebbene, le precedenti considerazioni “ippocratiche” trapelano abbastanza chiaramente, sebbene in modo piuttosto sintetico, nel testo citato di Kant, a dimostrazione della sua buona conoscenza, almeno parziale, del *corpus* medico antico (o, se non altro, di una sua certa tradizione).

Alla parte iniziale del primo degli *Aforismi*, che recita:

*la vita è breve, l'arte vasta, l'occasione fugace,
l'esperimento rischioso, la decisione difficile
(ho bios brachys, he de techne makre, ho de kairos oxys
he de peira sphalere, he de krisis chalepe¹⁵),*

Kant si richiama in molteplici testi, anche molto diversi fra loro, tralasciandone l'espressione mediana e privilegiandone ora le due iniziali ora le due terminali, senza rispettare il loro ordine originario. Ad esempio nel testo seguente, tratto dall'*Inizio congetturale della storia degli uomini*, cita in latino la prima parte dell'aforisma, invertendo le due espressioni:

Un altro esempio che comprova la verità della tesi che la natura ha posto in noi due disposizioni per due differenti fini, ossia la disposizione dell'umanità come genere anima-

¹¹ *Aforismi*, II, 13 in Ippocrate, *Aforismi e Giuramento*, Newton Compton, Roma 1994, p. 22. «La 'crisi' è il punto culminante della malattia e il principio della sua risoluzione, parallelo al compimento del processo di 'cozione'» (Ippocrate, *Opere*, cit., p. 239, nota 6).

¹² *Prognostico*, XX, in Ippocrate, *Opere*, cit., p. 251.

¹³ Ivi, p. 255. Cfr. anche *Prognostico*, 25 in Ippocrate, *Testi di medicina greca*, cit., pp. 182-183.

¹⁴ *Antica Medicina*, XIX in Ippocrate, *Opere*, cit., pp. 182-183.

¹⁵ *Aphorismes*, I, 1 in Hippocrate, *Oeuvres complètes*, Adolf M. Hakkert, IV, Amsterdam 1962 (ristampa anastatica dell'éd. par É. Littré, Paris 1844), pp. 458-459.

le e della medesima come genere morale, è il detto di Ippocrate *ars longa, vita brevis*. Da una mente che vi sia portata, una volta che abbia raggiunto la giusta maturità di giudizio attraverso lungo esercizio e conoscenze acquisite, scienze ed arti potrebbero essere condotte assai più lontano di quanto possano fare intere generazioni di sapienti, se solo sopravvivesse, dotata della medesima forza giovanile dello spirito, per il tempo concesso a tutte quelle generazioni. Ma la natura ha fatto la sua scelta riguardo alla durata della vita umana da un altro punto di vista che non quello della promozione delle scienze. Infatti quando la mente più fortunata sta sul punto di fare le più grandi scoperte che essa possa sperare dalla sua abilità e dalla sua esperienza, arriva la vecchiaia; diventa ottusa, e deve lasciare ad una successiva generazione (che inizia di nuovo dall'ABC, e deve ancora incamminarsi su quel tratto che già era stato sorpassato) il compito di portare avanti di un altro piccolo tratto il progresso della cultura. Il cammino del genere umano nel raggiungimento della sua intera destinazione (*Bestimmung*) appare perciò continuamente interrotto, e in pericolo costante di ricadere nell'antica selvatichezza; il filosofo greco non si lamentava del tutto a torto: *è un peccato che si debba morire quando si è appena cominciato a capire come veramente si sarebbe dovuto vivere*¹⁶.

Le medesime parole, con l'identica sequenza, ritroviamo nelle *Riflessioni sulla Logica*, contenute nello *Handschriftlicher Nachlaß*:

Ars longa, vita brevis. Ippocrate.

Motivo del movimento. 1. Inutili dettagli da lasciare andare, 2. nessun tempo per l'acquisizione di una importante conoscenza da lasciar sfuggire¹⁷.

La seconda parte dell'aforisma è riportata (sempre in latino e ancora una volta con ordine scambiato) in almeno altri tre scritti kantiani. Uno è il saggio *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, che risale al 1793:

In nessun caso una pratica che non tiene conto di alcun principio puro razionale sentenza con più presunzione sulla teoria, quanto nella questione relativa alle esigenze di una buona costituzione politica. La causa è che una costituzione legale durata a lungo abitua il popolo a poco a poco ad una regola per cui giudica della sua felicità come dei suoi diritti in base allo stato entro il quale tutto è proceduto sino ad allora nel suo tranquillo andamento, non invece a valutare quest'andamento secondo concetti che su entrambi, di-

¹⁶ *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786, in Kant, Ak, VIII, p. 117 (I. Kant, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 110-111).

¹⁷ *Reflexionen zur Logik*, in Kant, Ak, XVI, III, 2030., p. 203.

ritti e felicità, gli vengono presentati dalla ragione; bensì, viceversa, lo abitua a preferire ancor sempre quello stato passivo alla situazione pericolosa di cercarne uno migliore (per cui vale ciò che Ippocrate raccomandava ai medici: *iudicium anceps, experimentum periculosum*). Ora, giacché tutte le costituzioni durate abbastanza a lungo, per quanti limiti abbiano, hanno qui, nonostante le loro diversità, un solo risultato, e cioè che si sia contenti di quella in cui ci si trova, allora quando si guarda al *benessere del popolo*, non vale certo alcuna teoria, ma tutto si basa su una pratica sottomessa all'esperienza¹⁸.

Un altro scritto sono le *Riflessioni sulla Antropologia*, pure facenti parte del *Nachlaß*:

Per un medico questo metodo provvisorio di giudicare è ancora più necessario (memore dell'ammonimento di Ippocrate: *iudicium anceps, experimentum periculosum*), e il giurista durante la formalizzazione del processo si predispone (a passare) da un giudizio provvisorio (*iudicium praeivium*) a uno definitivo (*iudicium determinans*)¹⁹.

L'ultimo testo è una interessante lettera inviata da Kant al medico Christoph Wilhelm Hufeland in data 6 febbraio 1798:

Se nel vasto regno delle Sue conoscenze mediche ci fosse qualcosa che possa procurare rimedio o lenimento alla patologia che Le ho descritto, mi farebbe piacere se Ella me lo potesse comunicare con una lettera privata, sebbene debba sinceramente confessare che me ne aspetto poco e che credo di avere ottimi motivi per prendere sul serio lo *iudicium anceps, experimentum periculosum* di Ippocrate. È un grave peccato diventare vecchi: per esso si è puniti con la morte, senza nemmeno un briciolo di clemenza²⁰.

A proposito della *pericolosità della sperimentazione* in ambito medico, nel quale il particolare “materiale di lavorazione” (essere vivente umano)²¹ è altresì un particolarissimo “materiale sperimentale”, lucidamente spiega Galeno:

¹⁸ *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, 1793, in Kant, Ak, VIII, p. 306 (*Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 151-152).

¹⁹ *Reflexionen zur Anthropologie*, in Kant, Ak, XV, II/1, 535, p. 233.

²⁰ *Lettera a Christoph Wilhelm Hufeland* (n. 796) del 6 febbraio 1798, in I. Kant, *Epistolario filosofico. 1761-1800*, tr. it. a cura di O. Meo, Il melangolo, Genova 1990, p. 391. Su tale lettera, e in generale sullo scambio epistolare con il famoso patologo tedesco, mi permetto di rinviare a S. Martini, *Le riflessioni di Immanuel Kant e Giacomo Leopardi intorno a L'arte di prolungare la vita umana di C.W. Hufeland*, in *La filosofia e le emozioni*, Atti del XXXIV Congresso Nazionale S.F.I. (Urbino, 26-29 aprile 2001), a cura di P. Venditti, Le Monnier, Firenze 2003, pp. 352-362 (sp. 358-359).

²¹ Sulle peculiarità della *iatrike techne*, relative al particolarissimo “materiale di lavorazione” (il corpo del paziente) mi permetto di citare il mio volume *Bisturi, fuoco e parola. Gli strumenti dell'arte medica ippocratica*, Pellegrini, Cosenza 2007, pp. 79-80.

Nessuno ignora che la prova (*peira*) è pericolosa (*episphales*), a causa dell'oggetto sul quale si esercita l'arte [medica]. Effettivamente, a differenza delle altre arti, dove si può sperimentare (*peirasthai*) senza pericolo (*aneu kindynou*), i materiali della medicina non sono pelli, ceppi o mattoni; essa sperimenta invece sul corpo umano, sul quale non è senza pericolo (*asphales*) sperimentare l'inesperimentato (*peirasthai ton apeiraston*); tanto più che l'esperimento può portare alla perdita di un intero essere vivente²².

A loro volta, poi, tre delle *Riflessioni sulla Medicina* rinviano implicitamente al trattato ippocratico *Regime*, dal momento che assumono la tripartizione, divenuta classica a partire dall'antica medicina greca, in *medicina, chirurgia e dietetica*²³. Ecco i testi kantiani:

L'operazione (ippocratica) è 1. chimica per il medico, meccanica per il chirurgo, 3. dinamica per il dietologo: egli la mantiene secondo lo stato naturale del paziente solo nella misura in cui esso si conserva conforme e la maniera fisica di vivere dello stesso *si interrompe*?²⁴

Aver cura del malato, ippocraticamente in tre specie: 1) medico, 2) chirurgo, 3) dietologo, che soltanto dirige l'ordine vitale. [...] ²⁵

Se anche ippocraticamente (c'è la suddivisione) in medico, chirurgo e dietologo? Il primo adopera veleni (farmaci), che (sono) assunti con i succhi, il secondo cura il corpo meccanicamente. – Il terzo tiene lontano la malattia soltanto²⁶.

²² Galeno, *Commentarius I in Hippocratis de humoribus*, 7 (cfr. Claudio Galeno, *Opera omnia*, XVI, a cura di C.G. Kühn, Georg Olms, Hildesheim 1965, pp. 80-81); questo passo è citato da Grmek, il quale così commenta: «Quanto alle prove terapeutiche propriamente dette, esse fanno parte di ogni attività medica che cerchi di migliorare lo stato delle conoscenze e di aumentare le possibilità dell'uomo nella lotta contro le malattie. Tuttavia, come ha giustamente fatto notare Galeno, alla difficoltà che rende delicata qualsiasi osservazione provocata dalla natura si aggiunge, in medicina, quella della fragilità e dell'importanza sociale del suo oggetto» (M.D. Grmek, *Il calderone di Medea. La sperimentazione sul vivente nell'Antichità*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 91). Giustamente Grmek propone di tradurre l'espressione *peira sphalere* del testo originale del primo *Aforisma* né con «esperimento malcerto» (Vegetti) né con «esperienza fallace o ingannevole» (dal latino medievale *experientia fallax, expérience trompeuse* in Littré), ma con *esperimento* (o, meglio ancora, «prova terapeutica») *pericoloso* (ivi, pp. 81-82). A questo proposito cfr. anche P. Ricoeur, *Il giudizio medico*, a cura di D. Iervolino, tr. it. di I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia 2006, p. 44.

²³ Tale distinzione è stata fatta propria anche dalla tradizione peripatetica, che tuttavia aggiunge altre due specificazioni: oltre a *farmaceutica* (*he pharmakeutike*), *chirurgica* (*he cheiourghike*) e *dietetica* (*he diaietike*), compaiono pure la *diagnostica* (*he nosognomonike*) e quella *del pronto soccorso* (*he boethetike*) (cfr. *Divisiones Aristoteleae*, 6, 9 col 1, 8 - 10 col 1, 3 e 61, 9 col 2, 8-24, in Aristotele e altri Autori, *Divisioni*, a cura di C. Rossitto, Bompiani, Milano 2005, pp. 212-213).

²⁴ *Medicin*, in Kant, Ak, XV, II/2, 1541., p. 966.

²⁵ *Ibidem*, 1544.

²⁶ Ivi, 1545, p. 967.

Questo riferimento alla dietetica è pure presente nel *Conflitto della Facoltà di Filosofia con la Facoltà di Medicina*,²⁷ dove Kant dialoga con Hufeland, l'autore del celebre testo di antropologia filosofica *L'arte di prolungare la vita umana*²⁸, dove il concetto ippocratico di *regime* ha un ruolo assai importante, ripreso in certa misura pure da Kant. Tra l'altro, come già si è accennato, anche Leibniz aveva preso in seria considerazione tale scritto ippocratico. Inoltre, al pari di Leibniz, anche Kant cita un altro concetto ippocratico, quello dell'*impetum faciens*: probabilmente si tratta dell'idea che nell'animo umano sussista una energia capace di contrastare le malattie (anche a questo proposito occorre richiamare il *Conflitto*, che aveva come tema, per Kant tipicamente filosofico-dietetico, il *Potere dell'animo umano di dominare con la sola fermezza del proposito le proprie sensazioni morbose*). Tale concetto viene accennato nel discorso di rettorato *De Medicina Corporis, quae Philosophorum est*:

Doversi curare, affinché ci sia una Mente sana in un Corpo sano.

In tale relazione, è proprio dei medici: soccorrere la mente ammalata curando il corpo, invece dei filosofi: soccorrere il corpo afflitto governando la mente. Innanzitutto è assai noto ai cisposi e ai barbieri [Hor., *Sat.* 1, 7,3] quanta energia ci sia nella mente per promuovere o impedire ogni forza vitale di movimento, soprattutto nelle malattie; a questo si riferisce quell'*impetum faciens* di Ippocrate. Però noi ora rivolgiamo l'attenzione soltanto alle cose, che ininterrottamente accadono, non come se per così dire scuotono la natura di una condizione insolita, e sono richieste necessariamente per la vita. In primo luogo la forza dell'immaginazione nel sonno per agitare la struttura del corpo e nella veglia per debilitarla con la sola meditazione. Come al ventricolo tramite i moti dell'animo in una conversazione amichevole, nondimeno al longevo possiamo portare aiuto o [lo] sottraiamo meditando durante il pranzo²⁹.

Kant non è, tuttavia, sempre tenero e accondiscendente nei confronti della medicina ippocratica. Per esempio, in una delle *Riflessioni sulla Medicina* egli dà del «pedante» a chi in tale arte si limita a richiamarsi a Ippocrate:

[...] Esistono pedanti di molte specie. [...] Nella medicina. Se egli cura solo secondo Ippocrate; nella giurisprudenza: se egli giudica secondo i *principi (precetti) dei giureconsulti famosi*. Il teologo pedante: se cita sempre i *padri*³⁰.

²⁷ Inizialmente pubblicato nel «Journal der praktischer Arzneykunde und Wundarzneykunst», fu poi inserito, quale Parte terza, nell'opera kantiana *Der Streit der Fakultäten*, pubblicata nel 1798; per l'edizione italiana, cfr. I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, a cura di D. Venturelli, Morcelliana, Brescia 1994, pp. 179-209.

²⁸ Cfr. C.W. Hufeland (1796), *L'arte di prolungare la vita umana*, trad. di L. Careno, Pavia 1798 e Venezia 1799. Il titolo originale tedesco è, a partire dalla terza edizione (1803), *Makrobiotik oder Die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern*. Si veda anche la nota 20.

²⁹ *De Medicina Corporis, quae Philosophorum est*, 1786 o 1788, in *Medicin*, cit., 1526., pp. 939-940.

³⁰ *Reflexionen zur Logik*, cit., n. 2037, p. 207.

Ci sono, infine, almeno cinque passi (tutti dell'*Opus postumum*) in cui Kant svolge una sorta di critica a priori del concetto di *esperienza* in Ippocrate, interpretando quindi in termini *trascendentali* l'arte del medico greco (per altro in parte distorcendone il pensiero). Ecco i testi:

Non vi sono «esperienze», ma solo l'esperienza e ciò che essa insegna (e questo presuppone una sua forma *a priori*). Vi sono bensì molte percezioni che stanno in rapporto con l'esperienza mediante osservazione ed esperimento. Ippocrate³¹.

Dai principi metafisici della scienza della natura può avvenire il progresso alla fisica, che è fondata su principi empirici, ed ha per oggetto la possibilità dell'esperienza (di cui in ogni caso non ve n'è che una), la quale presuppone un principio formale a priori e un sistema. Osservazione ed esperimento, come aggregato di percezioni, sono ancora ben lungi dal fondare la proposizione ippocratica: vi è [un']esperienza³².

(Fisica è scienza//dell'esperienza; ma non esistono esperienze bensì soltanto esperienza) (Ippocrate)³³.

Esperienza però e quante cause determinanti vi appartengono non può (perché essa viene rappresentata come data a posteriori) mai venire considerata un principio della certezza bensì della semplice approssimazione a quest'ultima (Ippocrate) [...] ³⁴.

Tuttavia un principio di approssimazione, di progressione verso l'esperienza tramite percezioni accumulate in numero indeterminato (per mezzo dell'osservazione e dell'esperimento), in un aggregato, non autorizza ancora la massima: «l'esperienza insegna questo o quello» (poiché il giudizio empirico come tale non può giammai essere ritenuto apodittico). [...] [...] un medico non può sempre profetizzare dal tripode, alla maniera di Ippocrate, il risultato previsto nel caso di individui e casi (apparentemente) identici, senza venire talvolta ingannato nella sua aspettativa³⁵.

Passando ora a Goethe, sono dodici le citazioni ippocratiche presenti nella sua immensa opera: si tratta di un vero e proprio prelevamento, seppur con importanti alterazioni, di circa tre capitoli dal trattato ippocratico *Regime* (ancora una volta!) e loro trasferimento in una sezione delle *Massime e Riflessioni*. Come si può vedere dal seguente quadro sinottico, le variazioni non sono di poco conto: come nel caso di Kant intorno all'esperienza, pure qui Goethe adatta il prezioso materiale ai suoi propri intenti. Vediamolo all'opera:

³¹ *Opus Postumum*, in Kant, Ak, XXI, VIII, Convolut. I, II, 1, 2, VI, p. 18 (tr. it.: I. Kant, *Opus postumum*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 344).

³² Ivi, I, VII, 1, 7, p. 87 (Kant, *Opus postumum*, cit., p. 364).

³³ Ivi, I, X, 3, p. 133.

³⁴ Ivi, VII, VI, 3, pp. 71-72.

³⁵ Ivi, XI, II, 3, p. 449.

*Maximen und Reflexionen*³⁶

621. Ma gli uomini durano fatica a svolgere l'ignoto dal noto; poiché non sanno che il loro intelletto impiega le stesse arti della natura³⁸.

622. Poiché gli dèi ci insegnano a imitare la loro opera più personale; tuttavia noi sappiamo soltanto quello che facciamo, ma ignoriamo quello che imitiamo.

623. Tutto è uguale, tutto diverso, tutto utile e nocivo, loquace e muto, ragionevole e assurdo. E ciò che si ammette delle singole cose assai spesso si contraddice.

624. Poiché la legge gli uomini se la sono imposta da sé senza sapere su che cosa dettavano legge; ma la natura l'hanno regolata tutti gli dèi.

625. Ora, ciò che gli uomini hanno stabilito, che sia giusto o ingiusto, non è adatto; ma ciò che stabiliscono gli dèi, giusto o ingiusto che sia, è sempre al suo posto.

626. Ma io voglio dimostrare che i noti metodi impiegati dagli uomini equivalgono ad avvenimenti naturali, che si svolgono in segreto o alla luce del giorno.

627. Di questo tipo è l'arte divinatoria. Essa riconosce dalle cose manifeste quelle nascoste, dal presente il futuro, da ciò che

De Regimine, I, XI, 1 - XIII, 2³⁷

Gli uomini non sanno osservare l'invisibile a partire dal visibile: infatti non si rendono conto di usare arti simili alla natura umana.

Infatti lo spirito (il pensiero) degli dèi insegnò loro a imitare le proprie funzioni, ma essi fanno ciò che fanno, senza sapere ciò che imitano.

Tutte le cose sono simili, pur essendo dissimili, tutto è compatibile, pur essendo incompatibile, tutto dialoga, pur non dialogando, ha intelligenza, senza averla: il modo di ciascuna cosa è contrario pur essendo concordante.

[Infatti legge e natura, in base alle quali noi facciamo tutto, non concordano pur concordando;]³⁹ la legge l'hanno stabilita gli uomini per loro stessi, ignorando ciò che essa riguardava, la natura di tutte le cose invece l'hanno ordinata gli dèi.

Pertanto ciò che gli uomini hanno stabilito non resta mai stabile né in bene né in male; mentre quanto stabilirono gli dèi è sempre bene; ecco la differenza tra ciò che è bene e ciò che non lo è.

Mostrerò dunque che le arti visibili sono simili a ciò che, visibile o invisibile, accade all'uomo.

Tale è la mantica: mediante le cose visibili essa conosce quelle invisibili, e tramite le invisibili le visibili; mediante le presenti le fu-

³⁶ J.W von Goethe, *Aus Makariens Archiv*, in *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, Drittes Buch, in *Goethe's Werke*, Hamburger Ausgabe, Band 8, *Romane und Novellen III*, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co.KG, München, 1988, pp. 460-462; tr. it.: *Massime e riflessioni*, a cura di S. Seidel e M. Bignami, Theoria, Roma 1983.

³⁷ Cfr. Hippocrate, *Du Régime*, texte établi et traduit par Robert Joly, Paris, Les Belles Lettres 1967, pp. 13-14.

³⁸ Si noti come qui Goethe operi un "taglio" particolarmente problematico: egli si limita a parlare di "natura", laddove l'autore ippocratico dice esplicitamente "natura umana" (*anthropine physis*).

³⁹ La frase tra parentesi quadra non è ripresa da Goethe.

è morto ciò che è vivo, e il senso di ciò che è senza senso.

628. Così l'individuo istruito discerne sempre in modo giusto la natura dell'uomo⁴⁰, e l'ignorante la vede ora in un modo, ora in un altro; e ciascuno la imita a modo suo.

629. Quando un uomo incontra una donna e ne nasce un figlio, da una cosa nota risulta una cosa ignota⁴¹. Quando invece lo spirito ottenebrato del fanciullo accoglie in sé cose chiare, egli diventa uomo e dal presente impara a conoscere il futuro.

630. Ciò che è immortale non si può paragonare a ciò che vive ma è mortale, e ciò nonostante basta essere vivi per essere intelligenti. Così lo stomaco sa benissimo quando ha fame e sete.

631. Così l'arte divinatoria sta alla natura umana⁴². Ed entrambe vanno sempre bene agli occhi dell'uomo perspicace; ma all'uomo limitato appaiono ora in un modo ora in un altro.

632. Nell'officina si rende molle il ferro soffiando sul fuoco e prendendo alla sbarra il suo nutrimento superfluo; quando però è diventato puro, lo si batte e lo si costringe, e alimentato da un'acqua estranea diviene di nuovo forte. Ciò accade anche all'uomo da parte del suo insegnante.

ture, mediante ciò che è morto ciò che è vivo; per mezzo di ciò che è privo di intelligenza, gli indovini hanno intelligenza.

Colui che è veramente esperto infatti comprende sempre, chi invece non lo è, ora sì ora no. Quest'arte imita la natura e la vita dell'uomo.

Un uomo, unendosi a una donna, ha generato un bambino: mediante ciò che è visibile conosce che l'invisibile sarà tale. La ragione dell'uomo, che è invisibile, conoscendo ciò che è visibile, passa dal bambino all'uomo: mediante ciò che è conosciuto ciò che sarà.

Un morto non è simile a un vivente, ma mediante il morto la ragione conosce il vivente. Il ventre è privo di intelligenza, ma per mezzo suo noi comprendiamo di aver fame o sete.

Le caratteristiche dell'arte mantica e della natura umana sono dunque le stesse; per coloro che le conoscono, la previsione è sempre esatta; per coloro che non le conoscono, secondo i casi.

Gli artigiani fondono il ferro al fuoco, facendo forza al fuoco con il soffio; tolgono al ferro il nutrimento che contiene e, reso malleabile, lo battono e lo saldano; quindi, alimentato da altra acqua, esso diviene resistente. L'uomo subisce lo stesso trattamento dal maestro di ginnastica⁴³.

⁴⁰ In questo caso il pensatore tedesco è abbastanza fedele al testo ippocratico.

⁴¹ Incomprendibilmente l'edizione italiana citata traduce *ein Unbekanntes* del testo goethiano con "una cosa nota".

⁴² Questa volta i due testi concordano nel riportare l'espressione *natura umana*.

⁴³ Si tratta del *paidotribes*, cui l'autore ippocratico dedica buona parte del capitolo XXIV, peraltro con un intendimento piuttosto critico (cfr. Ippocrate, *Du Régime*, XXIV, 1-2, cit, p. 19)

Si possono aggiungere alcune osservazioni⁴⁴.

- 1) Goethe non avvisa i suoi lettori che le sue massime sono prese dal I libro del *Regime*;
- 2) non è ancora appurato se Goethe abbia avuto a disposizione una edizione del testo greco;
- 3) non è comunque sorprendente che egli abbia rivolto il suo interesse al *Regime*, dato che già alla fine del 1600 ciò era avvenuto con Leibniz e poi nel 1700 con Gesnerus⁴⁵;
- 4) Goethe è stato particolarmente attratto dalla teoria della *mimesis* contenuta in tale trattato;
- 5) la cosa forse più interessante riguarda l'eraclitismo presente in queste pagine ippocratiche, già individuato da Gesnerus e molto in sintonia con lo spirito goethiano.

E veniamo a Schelling: anche lui, come Kant, ebbe un notevole interesse per la medicina, tanto che fondò gli «Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft». Di tale interesse si trovano molteplici tracce nelle sue opere, tuttavia sono solo due i richiami abbastanza espliciti a Ippocrate. In entrambi i casi egli riprende un famoso detto ippocratico, presente nel trattato *De morbo sacro*:

tutte [le malattie] sono divine e tutte sono umane⁴⁶
(*alla panta theia kai panta anthropina [ta nosemata]*);

A dire il vero, egli rielabora questa frase in modo molto disinvolto e personale, ancora una volta (come nel caso di Kant e Goethe) utilizzando a proprio uso e consumo il detto del medico greco senza tener conto del contesto originario.

La prima citazione è presente nelle *Lezioni di Stoccarda* (1810):

Se vogliamo farci un'idea dell'essenza originaria, del suo essere e della sua vita, non possiamo propriamente scegliere se non fra due punti di vista. O l'essenza originaria è per noi qualcosa di concluso una volta per tutte e di immutabilmente sussistente, e questo è il concetto consueto di Dio, quello della cosiddetta religione naturale e di tutti i sistemi astratti. Se non che quanto più esasperiamo questo concetto di Dio tanto più Dio perde per noi in vitalità, tanto meno possiamo concepirlo come un essere vivente, reale e personale nel vero senso della parola, come siamo noi. O, se invece esigiamo un Dio che ci sia possibile intendere come un essere affatto vivente e personale, è necessario considerarlo in una maniera risolutamente umana: dobbiamo ammettere che la sua vita abbia la

⁴⁴ Cfr. S. Byl-B. Vancamp, *La survie d'Hippocrate*, cit., pp. 619-620.

⁴⁵ Johannes Gessner (1709-1790), svizzero di Zurigo, fu medico e naturalista, contemporaneo di Albrecht von Haller, che egli conobbe a Leida e con cui studiò medicina a Parigi, laureandosi poi a Basilea.

⁴⁶ Ippocrate, *La malattia sacra*, 18, 2, a cura di A. Roselli, Marsilio, Venezia 1996, pp. 86-87. Espressioni analoghe si trovano ivi, 2, 2, pp. 58-59, e pure in *De aëre, aquis, locis* (cfr. Ippocrate, *Arie acque luoghi*, 22, a cura di L. Bottin, Marsilio, Venezia 1986, pp. 122-125).

massima analogia con la vita umana, che ci sia in lui accanto all'eterno essere anche un eterno divenire, che egli, insomma, abbia tutto in comune con l'uomo, ad eccezione della dipendenza (detto di Ippocrate)⁴⁷.

L'altra citazione è in un frammento preparatorio delle *Età del mondo* (1813):

Tutto ciò che è divino è umano secondo Ippocrate e tutto ciò che è umano è divino. Così possiamo noi sperare di avvicinarci alla verità nella misura in cui prendiamo tutto in modo umano⁴⁸.

Per quanto riguarda l'uso piuttosto libero del riferimento ippocratico, non può certo trattarsi di una svista, data la notevole competenza di Schelling nella cultura greca: egli compie volutamente tale operazione. D'altra parte non sono queste le sole occasioni in cui egli ricorre all'analogia tra natura divina e umana, per far comprendere il concetto di eternità, da intendersi come libertà e volontà originarie nel processo di sviluppo dell'Assoluto. C'è, in tal senso, una stupenda espressione schellinghiana, che vorrei ricordare in chiusura:

Guardate un bambino; vedete come egli è in sé senza differenziazione, e riconoscerete in lui una immagine della più pura divinità⁴⁹.

⁴⁷ *Stuttgarter Privatvorlesungen*, 1810, in *Schellings Werke*, nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg. von M. Schröter, IV, *Schriften zur Philosophie der Freiheit (1804-1815)*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1958, p. 324 (tr. it. *Lezioni di Stoccarda*, in F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1990, pp. 151-152).

⁴⁸ *Die Weltalter. Fragmente*, in den *Urfassungen von 1811 und 1813*, hrsg. von M. Schröter, in *Schellings Werke, Nachlaßband*, C.H. Beck'sche, Verlagsbuchhandlung, München 1966, p. 158.

⁴⁹ Ivi, p. 15.

Note sull'Abelardo ed Eloisa di Feuerbach

Giuseppe Moscati

L'attenta cura di Fabio Bazzani, uno dei più brillanti interpreti feuerbachiani, ci restituisce un'opera, l'*Abälard und Heloise*, che, oltre ad essere narrativamente gustosa, suggerisce ancora oggi qualcosa di interessante riguardo al mondo della scrittura, alla ricerca filosofica, alla morale, all'esistenza. Ma anche alla lettura: la figura del lettore è onnipresente, con tutta la sua valenza etico-comunicativa, e non a caso Feuerbach esordisce dicendo che con i libri, come avviene tra le persone, facciamo molte conoscenze, ma riusciamo a costruire solo poche amicizie che si rivelano significative per tutta la vita, la quale viene presentata poco più avanti come un poeta, mentre il libro come un filosofo¹. E la lettura, che Feuerbach definisce felicemente «atto di una intimità piena di vita»², è quell'attività dello spirito che «ci risarcisce tanto abbondantemente della dolorosa mancanza di mezzi per sostenere i costi di un viaggio attraverso e intorno al mondo»³ (come dire: leggere è viaggiare). Nel volume sono presi in esame, con il necessario rigore filologico e grazie all'ottima traduzione di Eva Holzheid rivista da Bazzani, il testo originale della pubblicazione del 1834 e quello ricompreso nell'edizione delle opere complete curata dallo stesso Feuerbach nel 1847; sono riportati nell'apparato delle note i confronti tra le due edizioni, integrando opportunamente il lavoro svolto nel 1999 da Francesco Tomasoni, che del saggio feuerbachiano aveva curato la prima traduzione italiana⁴.

L'ossatura del libro, più che dalla storia di Abelardo ed Eloisa in sé e per sé, mi pare sia data dalla costante ironia con cui Feuerbach, argomentando questi suoi *humoristisch-philosophischer Aphorismen*, tratta di una materia eterogenea eppure in definitiva abbastanza organica: da filo rosso funge qui l'amore, indagato filosoficamente con un debito concettuale nei confronti dello Hegel della *Fenomenologia dello Spirito*. Di questo aspetto, chiamando in causa proprio la definizione hegeliana dell'amore quale "legge del cuore" e rimarcando peraltro l'originalità di Feuerbach nell'accentuare le implicazioni etico-comunicative che richiamavo sopra, ce ne anticipa le coordinate di fondo lo stesso Bazzani nel suo efficace saggio introduttivo: «Feuerbach è il pensatore dell'amore come "prova ontologica" [...], quale segno della fondamentale e insopprimibile sussistenza di un Es-

¹ L. Feuerbach, *Abelardo ed Eloisa ovvero lo scrittore e l'uomo*, trad. it. di E. Holzheid e F. Bazzani, a cura di F. Bazzani, Clinamen, Firenze 2006, pp. 79 e 85.

² Ivi, p. 94. D'altra parte poco più avanti si legge che «comprendere non significa altro che riconoscere qualcosa dentro di noi e proveniente da noi stessi» (p. 95) e poi che con la lettura «guardiamo nella vita più intima di altri uomini, e grazie ad essa veniamo messi in rapporto con gli spiriti» (p. 100, corsivo mio).

³ Ivi, p. 93.

⁴ Per i tipi de Le Lettere di Firenze.

sere declinato in “essenza umana” [...], nonché quale segno di presenza dell’Essere in una “comunità umana” transepocale, astorica che l’amore appunto tiene insieme determinando la relazione tra uomini secondo la dimensione di un forte ed insuperabile legame ontologico»⁵. Ed è proprio nell’idea di quella comunità umana transepocale la possibilità del superamento del mero tempo storico e l’affermazione di una modalità relazionale universale, dalla forte base ontologica e con una tensione originaria che dice della cifra radicale, essenziale della specie umana. L’amore, inoltre, ricompare in tutta la sua forte presenza nelle ultime battute dell’*Abelardo ed Eloisa*, quando Feuerbach si preoccupa di riaprire illimitatamente la definizione: esso «è un tal folle miscuglio e disordine di piacere e sofferenza, di gioia e dolore, che non si sa se siano prevalenti gli ingredienti amari o quelli dolci»⁶. L’amore, presentato come una necessità per i mortali, viene soprattutto innalzato ad essere «il più bel legame tra l’uomo e lo scrittore»⁷ ed è quindi chiamato ad esprimere nel migliore dei modi immaginabili la nostra attività spirituale.

Ma ascoltiamo direttamente dalle parole di Feuerbach quali sono i presupposti per la realizzazione di un’etica comunicativa, alla cui base c’è la volontà di apertura del proprio *Selbst*: «Cos’altro significa poetare e pensare se non far diventare la propria vita bene comune, una vita che possono vivere e godere anche tutti gli altri, se non rendere se stessi, la propria essenza, un oggetto intuibile non solo a sé ma anche agli altri?»⁸. Quell’apertura comporta la scelta per una rivoluzione d’atteggiamento e le rivoluzioni di questo tipo fanno paura, vengono viste con sospetto, ragion per cui le nuove visioni del mondo sono puntualmente screditate da chi è interessato a lasciare in piedi il sistema di pensiero dominante, ovvero lo *status quo* della cultura: «il mondo non favorisce il farsi strada dei buoni scrittori, perché [...] sono solo quelli che portano nuovi pensieri e nuovi modi di vedere di per sé o per il loro tempo; e quando mai qualcuno ha espresso una nuova idea senza portare un discreto *Dérangement* nel mondo?»⁹. Aprirsi, infatti, è sostanzialmente uscire da una certa abitudine a pensare, quindi a scrivere, a leggere, ad ascoltare.

Torniamo dunque alla lettura in particolare: il libro è per Feuerbach «la reale seconda vista dell’uomo, lo specchio in cui egli ha l’intuizione di se stesso»¹⁰. Non solo: con un’immagine che trovo assai calzante scopriamo che esso è visto come un cimitero che non conserva i resti mortali dell’uomo, bensì i resti vivi, l’anima e non il cada-

⁵ F. Bazzani, *Introduzione* a L. Feuerbach, *Abelardo ed Eloisa*, cit., p. 10.

⁶ L. Feuerbach, *Abelardo ed Eloisa*, cit., p. 159.

⁷ Ivi, pp. 160-161.

⁸ Ivi, p. 109.

⁹ Ivi, p. 115. Segue un’invettiva in cui viene denunciata la diffusa diffidenza della gente nei confronti dei grandi spiriti di ogni tempo; di essa proviamo a cogliere in sintesi almeno il senso di fondo attraverso una sottile ironia: «Quasi tutti i geni hanno dovuto pagare assai caro l’ingresso nel teatro del mondo, [...] mentre da sempre le teste mediocri di ogni specie avevano dei biglietti omaggio [...]» (ivi, p. 116).

¹⁰ Ivi, p. 95.

vere dell'uomo¹¹. Se il buon libro è quello che dà da pensare, allora, sostiene Feuerbach, a maggior ragione dobbiamo apprezzare il buon libro scritto in una lingua straniera, dandoci questo la preziosa occasione di “pensare per tradurre”; ma quella della traduzione è un'arte estremamente difficile, poiché presuppone la dote di saper legare bene la libertà dell'acquisizione e dell'*interpretazione* con il vincolo della fedeltà e dell'*aderenza* al testo¹².

In questa cornice l'autore affronta una delle tematiche a lui più care: la morte. Quest'ultima, confine di tutto e persino “limite del limite”, è ricca di un portato di autentica liberazione, tale che credo ci permetta di parlare di un fondamentale passaggio, presente in questo saggio e in generale sviluppato nell'intera produzione di Feuerbach, da una filosofia della morte ad una filosofia della vita¹³, dove è la capacità di contenere in sé persino la morte (come confine estremo) a “trasformare” la vita in *esistenza*. La vita stessa, comunque, è in realtà la nostra intuizione della vita e nella coscienza di quale sia il valore dell'esistenza risiede la vera gioia di esistere¹⁴. Non solo: mi pare opportuno segnalare, se ce ne fosse bisogno contro quella lettura che vorrebbe Feuerbach indissolubilmente legato a un mero materialismo, che in quest'opera si arriva a definire l'anima dell'uomo come ciò che quest'ultimo «riconosce ed esperisce in sé come il vero e il sommo, ciò che determina il suo modo di giudicare le cose, di essere, di vivere e di agire»¹⁵.

Abelardo ed Eloisa, richiamandosi e riconoscendosi vicendevolmente, si presentano al lettore – attraverso le immagini unificatrici dell'innamoramento e dell'amore – in qualità di scrittore e uomo, ma in una certa misura anche di filosofia e letteratura, di ragione e spirito. In quanto rappresentanti di ineliminabili questioni filosofiche e al contempo dell'esigenza di una loro mondanizzazione, costantemente in contrasto con il mondo con cui sono chiamati a confrontarsi e nel quale il più delle volte non si riconoscono (o comunque non riconoscono la propria natura), si compenetrano a tal punto da apparire una persona sola. Il loro insieme è perfetto poiché si incontrano in maniera perfettamente integrale, totale, senza sovrabbondanze artificiali o ridondanze retoriche.

Sinceramente affezionato ad entrambe le figure e intimamente coinvolto dalle tematiche che queste rappresentano, Feuerbach lavora ad un delicato adeguamento del linguaggio filosofico alla realtà dell'esistenza, dove l'elemento della vita – rileva Bazzani – porta con sé un discorso di contemporanee *unità* e *differenza* delle sue multiformi manifestazioni e la nozione stessa di vita «si lega alla immortalità ed alla oltretemporalità, co-

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 100.

¹² Cfr. *ivi*, p. 111.

¹³ Si è tentato di illustrare i tratti sostanziali di questo passaggio in G. Moscati, *Ludwig Feuerbach e Vladimir Jankélévitch: il pensiero della morte come filosofia della vita*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Perugia», XXXIX, nuova serie XXV 4. Studi filosofici (2002/2003), pp. 41-55.

¹⁴ Cfr. L. Feuerbach, *Abelardo ed Eloisa*, cit., pp. 108 e 127.

¹⁵ *Ivi*, p. 141.

me esistenza, come Esserci»¹⁶. E l'immortalità della vita richiama direttamente, in Feuerbach, l'idea di *Gattung* e, indirettamente, quella di *Geist*, se è vero che anche nello Spirito, vale a dire anche nella nostra più libera produzione ed espressione, «siamo tutti noi legati l'un con l'altro, passati, presenti, futuri»¹⁷. Sarà anche perché avvertiamo la nostra radice spirituale come irrinunciabile e facciamo di tutto per tutelarla, svilupparla, promuoverla tanto che «dove è in gioco la nostra esistenza spirituale noi ci permettiamo persino mezzi illeciti per salvarci»¹⁸, proprio come in una questione di vita o di morte.

Il legame che abbiamo con l'alterità, tuttavia, interessa anche le nostre esperienze, le nostre conquiste e i nostri esercizi con la diversità, tutti movimenti intimamente connessi con l'essenza, allo stesso tempo individuale e universale, dell'uomo, il quale «cresce insieme al tipo della sua occupazione, agli oggetti dei suoi desideri, delle sue inclinazioni preferite e delle sue passioni, tanto strettamente che non si sa più chi sia cuoco e chi custode della sua cantina, e diventano inseparabili, né si possono distinguere, tanto poco quanto due fiumi, una volta che si siano uniti in un'unica corrente»¹⁹. Anche se, nei confronti dell'alterità, l'identità nasconde difficilmente i suoi (ambigui) progetti di rispecchiamento: «nel mondo, Ognuno nell'Altro vuol vedere rispecchiato solamente se stesso»²⁰; la pericolosità è tutta in quel *solamente*: volersi rispecchiare in maniera esclusiva come sé in un altro equivale a voler dominare l'altro, a prevaricarlo in virtù di una presunta superiorità del se stesso rispetto al diverso da sé.

È opportuno riandare con attenzione alla tematica dell'amore perché essa, come detto, costituisce l'asse portante del discorso filosofico della quasi totalità degli scritti etici di Feuerbach, ruotando attorno ai concetti di filosofia dell'avvenire, di etica comunicativa, di uomo integrale, di unità di corpo e anima, di carne e spirito, quindi anche di rivalutazione della sensibilità e della corporeità²¹. Già qui si possono rintracciare alcuni significativi accenni all'importanza dei sensi, seppur considerati nella loro elaborazione in sensazioni e sentimenti (*Empfindungen* e *Gesinnungen*): l'essenzialità (*Wesenhaftigkeit*), «la realtà, la durata dell'uomo dipendono unicamente dall'essenzialità, dalla realtà, dalla durata dei suoi pensieri, delle sue sensazioni e dei suoi sentimenti»²². Ma, soprattutto, il tema dell'amore – e questo già nel suo essere insieme sanzione del limite e superamento di

¹⁶ F. Bazzani, *Introduzione*, cit., p. 27.

¹⁷ L. Feuerbach, *Abelardo ed Eloisa*, cit., p. 90.

¹⁸ Ivi, p. 114: «Il bisogno – è la conclusione aforistica dell'Autore – spezza il ferro».

¹⁹ Ivi, pp. 104-105.

²⁰ Ivi, p. 127.

²¹ Per quest'ultimo aspetto rimane illuminante il lavoro di L. Casini, *La riscoperta della corporeità. Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche*, Studium, Roma 1990, dove si parla del corpo in Feuerbach come forma di *apertura al mondo*. Del resto è lo stesso Bazzani a insistere, nel mentre rileva la capacità emancipativa di Feuerbach rispetto alla tradizione del razionalismo, sulla «reale comunanza con i grandi pensatori della cosiddetta "frattura rivoluzionaria", in primis con Schopenhauer e Nietzsche» (F. Bazzani, *Introduzione*, cit., p. 49).

²² L. Feuerbach, *Abelardo ed Eloisa*, cit., p. 103.

ogni sanzione – è in diretta corrispondenza con l'*Ich-Du* feuerbachiano: «il Tu è sempre la morte dell'Io – leggiamo ancora dall'*Introduzione* –, il suo limite, ma al contempo nel Tu, nell'amore per il Tu, la morte si viene smarrendo, poiché *nel Tu l'Io riconosce se stesso e in se stesso riconosce il Tu*, oltrepassando così il proprio limite personale»²³.

Se allora l'amore è tutto questo, e se in esso, come del resto nella gioia e nel dolore, l'uomo «fa getto di limiti e riguardi che altrimenti osserva e disvela così la sua vera essenza»²⁴, comprendiamo ancor più nel profondo come la vita possa essere, oltre che una contrazione (esistenza limitata perché mortale), anche una effettiva espansione (esistenza arricchita dall'amore²⁵). Non solo: abbiamo ora tutti gli elementi per riconsiderare adeguatamente la lettura feuerbachiana della persona, la quale assurge ad un ruolo di attraversamento di quel limite che è *naturaliter* inscritto nell'insufficienza del singolo individuo. “Persona” è dunque, in un simile contesto, ideale eminentemente etico; coincide con una dimensione di universalità in virtù della quale ciascuno di noi è in continua relazione, ancora una volta etico-comunicativa, con l'alterità (comunità umana, unità di tutti gli uomini).

Queste pagine tornano più volte proprio sul fatto che a garantire e anzi favorire questo processo etico, relazionale e comunicativo – per il quale gli individui vivono una sorta di travaso del proprio sé individuale nell'umanità – è la *scrittura*, luogo in cui risiede il più autentico approfondimento filosofico-morale, coincidendo e confondendosi tra loro la ricerca gnoseologica e quella etica, e in cui trova spazio il pensiero critico della morale tradizionale. Proprio la scrittura, infatti, traduce fedelmente e i contenuti teoretici e le indagini morali in una dinamica comunicativa che ricomprende i due cardini del discorso: la conoscenza di ciò che attiene al vero e lo studio dell'eticità, dove il sapere stesso è vita e ci accosta alla vita dell'altro.

Dietro la scrittura, naturalmente, c'è lo *scrittore*. Il quale nei propri scritti fa dono della sua stessa anima, in un certo senso la libera in essi; anzi, nell'attività spirituale lo scrittore trova la massima espressione di autenticità possibile, tanto che i suoi libri non possono che rappresentare il modo con il quale egli si prende cura di se stesso. Lo scrittore si riconosce nell'*estasi* dei suoi prodotti di scrittura (anche quelli più propriamente scientifico-filosofici, dice Feuerbach²⁶) e, in virtù di questo autoriconoscimento, sente di rivivere anche dopo la morte: loro, i suoi figli, saranno la sua più intima eredità spirituale, andranno per il mondo a dire della sua anima, di quella sua cura e di quella sua attenzione educativa che hanno generato, garantito e custodito la loro esistenza. La produzione in genere costituisce un vero e proprio “assalto dello Spirito” alla nostra esistenza e al-

²³ F. Bazzani, *Introduzione*, cit., pp. 36-37 (corsivo mio).

²⁴ L. Feuerbach, *Abelardo ed Eloisa*, cit., p. 106.

²⁵ In proposito Bazzani ricorda che il soggetto conoscente stesso è tale nella misura in cui è frutto di una contrazione/espansione e, a sua volta, tramite di contrazione/espansione (ivi, p. 42): una relazione dialettica che ritroviamo anche nelle coppie concettuali identità/differenza e amore/morte.

²⁶ Ivi, p. 151.

la nostra stessa autonomia, tanto che ogni vero pensiero risulta essere in definitiva una sorta di “scossa”, meglio “un colpo al cuore” per il nostro intero essere (*Sein*), quindi una qualche forma di sacrificio della nostra esistenza²⁷; produrre è, allora, sacrificare una parte di sé, poiché ad essere messo in gioco è lo statuto della propria *Existenz*.

Per tutto questo non si può separare lo scrittore dall’uomo; non ha alcuna validità l’operazione di distinzione quasi chirurgica di carne e spirito, pena la perdita dell’autentica natura dell’opera dello scrittore. Egli, scrivendo, offre del resto il suo vero Sé, la sua autentica e originale ipseità proprio nella misura in cui, già a partire dal pensare una pagina, partecipa in prima persona alla creazione scritturale di quella pagina. Ma quella di cui parliamo è un’ipseità che si apre peraltro all’alterità: un’alterità che in questo caso ci pare di poter interpretare come bifronte in quanto – da un lato – “alterità del lettore” che si confronta con il *testo-testamento* dell’anima dell’autore, diciamo così, ma – dall’altra – anche in quanto “alterità dello scrittore” stesso che, proprio nel mentre scrive, non fa altro che esercitarsi e lavorare al cantiere aperto della propria identità in costruzione.

È una visione organica del saggio di Feuerbach, dice Bazzani, a riconsegnarcene il reale pregio: «la dimensione teoretica, la valenza direttamente etica e la critica del costume sociale e della morale corrente si intrecciano e reciprocamente si condizionano, dando luogo [...] ad un quadro musivo gradevole, brillante, ironico e di immediata comprensione»²⁸.

Un posto a parte, infine, merita la figura del filosofo, che Feuerbach disegna con cura e gustosa ironia. Il filosofo, egli dice, è un uomo “impudente” che «si fa largo tra la folla con violenza, per avere sempre il posto migliore e non siede dentro la carrozza pubblica, nell’*omnibus* della vita, ma davanti sul cabriolet, o addirittura, se non ce n’è, sulla cassetta del cocchiere, per respirare sempre aria libera, per poter vedere tutto meglio ed avere sempre subito di prima mano tutto quel che accade [...]»²⁹. E filosofo è colui il quale ci solleva dal subire il terribile peso della pietra dello scandalo o il tormento dell’anima o la nostra stessa bile accumulata contro una certa idea di Spirito; ma – ecco il paradosso – proprio lo Spirito è un filosofo.

²⁷ Ivi, p. 151-152.

²⁷ Ivi, p. 59.

²⁷ Ivi, p. 134.

Da Stilicone a Hegel. Genesi e valenza della moderna idea d'Europa

Gregorio Piaia

La letteratura sull'Europa si è assai arricchita in questi ultimi anni, in concomitanza con il non facile processo di unificazione e con l' acceso dibattito sul ruolo che il nostro continente dovrebbe giocare nello scacchiere planetario¹. Preferisco tuttavia retrocedere nel tempo e prendere le mosse dalla classica opera di Federico Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, apparsa per i tipi di Laterza nell'ormai lontano 1961 (lo storico valdostano era morto anzitempo l'anno prima a Roma, ove insegnava storia moderna). È un'opera tuttora valida e attuale sia per l'aspetto informativo sia per l'impegno civile che la anima e che risente del magistero di Gaetano Salvemini, di cui Chabod era stato allievo a Firenze. «Dalla fede in alcuni valori supremi, morali e spirituali, che sono creazione della nostra civiltà europea – dichiara Chabod nella «Premessa» –, è nato [...] l'impulso a ripercorrere storicamente l'iter di questa civiltà, e, anzitutto, a rispondere al quesito, come e quando i nostri avi abbiano acquistato coscienza di essere europei»². Ed è

¹ Sulla formazione dell' "idea" di Europa si veda, ad es., R. Hoggart, *An Idea of Europe*, Chatto & Windus, London, 1987; P. den Boer-P. Bugge-O. Woever, *The History of Idea of Europe*, ed. by K. Wilson and J.V. der Dussen, Routledge, London 1995; I.B. Neumann, *Russia and the Idea of Europe. A Study in Identity and International Relations*, Routledge, London-New York 1996; *The Idea of Europe in Literature*, ed. by S. Fendler and R. Wittlinger, Macmillan, Houndmills 1999; *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union*, ed. by A. Pagden, Cambridge University Press-Woodrow Wilson Center, Cambridge-Washington 2002; H. Mikkeli, *Europa: storia di un'idea e di un'identità*, Il Mulino, Bologna 2002; F. Cardini, *Le radici cristiane dell'Europa: mito, storia, prospettive*, Il Cerchio, Rimini 2002; Id., *Europa e Islam: storia di un malinteso*, Laterza, Roma-Bari 2003; G. Reale, *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell' "uomo europeo"*, Raffaello Cortina, Milano 2003; J. Le Goff, *Alle origini dell'identità europea*, Laterza, Roma-Bari 2003; Id., *L'Europa medievale e il mondo moderno*, Laterza, Roma-Bari 2004⁵; S. Romano, *Europa: storia di un'idea*, Longanesi, Milano 2004; A. Barbero, *Carlo Magno. Un padre dell'Europa*, Laterza, Roma-Bari 2006⁶; G. Steiner, *Una certa idea di Europa*, Garzanti, Milano 2006. Per un approfondimento critico da differenti punti di vista si veda pure: A. Spinelli, *Il progetto europeo*, Il Mulino, Bologna 1985; E. Morin, *Pensare l'Europa*, Feltrinelli, Milano 1988; H.G. Gadamer, *L'eredità dell'Europa*, Einaudi, Torino 1991; J. Derrida, *Oggi l'Europa*, Garzanti, Milano 1991; B. Geremek, *Le radici comuni dell'Europa*, Il Saggiatore, Milano 1991; M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994; M. Duverger, *L'Europa degli uomini. Una metamorfosi imperfetta*, Rizzoli, Milano 1994; M. Heidegger-H.G. Gadamer, *L'Europa e la filosofia*, Marsilio, Venezia 1999; E. Husserl, *L'idea di Europa*, Raffaello Cortina, Milano 1999; Id., *Crisi e rinascita della cultura europea*, Marsilio, Venezia 1999; M. Zambrano, *L'agonia dell'Europa*, Marsilio, Venezia 1999; E. Berti-S. Averincev-E. Nolte-L. Siedentop, *La filosofia dell'Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004; B. De Giovanni, *La filosofia e l'Europa moderna*, Il Mulino, Bologna 2004; *Identità europea e libertà*, a cura di F.L. Marcolungo, Cleup, Padova 2006; N. Merker, *Europa oltre i mari. Il mito della missione di civiltà*, Editori Riuniti, Roma 2006; B. Ye'or, *Eurabia. Come l'Europa è diventata anticristiana, antioccidentale, antiamericana, antisemita*, Lindau, Torino 2007. Sulle ricadute didattiche: *Insegnare l'Europa. Concetti e rappresentazioni nei libri di testo europei*, a cura di F. Pingel, Fondazione G. Agnelli, Torino 2003.

² F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, a cura di E. Sestini e A. Saitta, Laterza, Bari 1964 (nuova ed. 2003), p. 13 (corsivo nel testo).

significativo che questa *Storia dell'idea d'Europa* abbia avuto la sua prima origine nel corso svolto alla Facoltà di lettere e filosofia di Milano nell'anno accademico 1943-1944, in piena occupazione nazista. «In questi ultimi anni – notava Chabod nell'introduzione a tale corso, omessa poi nelle edizioni successive – è stato, ed è, un gran parlare di Europa e di civiltà europea, di anti-Europa e di forze avverse alla civiltà europea, ecc. Appelli, articoli, di giornali e di riviste, discussioni e polemiche: insomma, il nome “Europa” è stato con insolita frequenza tirato in ballo, a torto e a ragione, per dritto e per rovescio. Ma se ci fermiamo ad analizzare un po' più da vicino che cosa s'intenda per “Europa”, ci accorgiamo subito dell'enorme confusione che regna nella mente di coloro che pur ne parlano e scrivono con tanta foga e insistenza»³.

Le osservazioni di Chabod rinviano al clima politico-culturale degli anni Trenta e dei primissimi anni Quaranta, fortemente condizionato dai totalitarismi che dominavano in larga parte del continente europeo. L'esito della seconda guerra mondiale avrebbe profondamente modificato tale clima, anche se solo con la caduta del muro di Berlino (1989) è stato possibile avviare una comune riflessione sul “senso” dell'Europa, pur nella varietà delle posizioni e delle istanze intellettuali. Per noi, oggi, è assai più semplice e direi quasi scontato “definire” l'Europa nei suoi tratti distintivi, ossia – volendo usare un'espressione di elevato peso specifico – nel suo patrimonio condiviso di valori, così come si sono costituiti ed affermati in un lungo ed accidentato percorso storico, anche se alla volte sorge il dubbio, per usare le parole di Chabod, che ci sia tuttora un po' di «confusione» in taluni «che pur ne parlano e scrivono con tanta foga e insistenza».

Questo patrimonio di valori condivisi che hanno dato luogo all'*idea* di Europa e quindi alla nostra *identità* di cittadini europei si può sinteticamente esprimere in una costellazione di concetti che tendono ad assumere (od hanno a suo tempo assunto) una valenza universale: libertà, tolleranza, giustizia, eguaglianza, democrazia, centralità della persona, razionalità argomentativa, scienza (intesa dapprima in senso logico-metafisico alla maniera aristotelica, poi in senso matematico-sperimentale) ... Sono gli stessi valori che in una più ampia prospettiva geopolitica costituiscono, per così dire, l'anima dell'Occidente, anche se rispetto agli Stati Uniti d'America l'Europa si distingue per il rilievo assunto dal principio della dignità della persona (di qui l'affermazione dello spirito di solidarietà, il rifiuto di un individualismo esasperato, la contrapposizione fra capitalismo “renano” e capitalismo “texano”, l'importanza del *Welfare state* ecc.).

Ma per dare corpo e significato a questa tavola di valori – che rischia di ridursi a una serie di principi astrattamente universalistici, com'è nel “preambolo” del *Progetto di Trattato di una Costituzione europea* – è opportuno richiamare alcuni passaggi della storia d'Europa, intesi come momenti emblematici della costruzione di una identità che è av-

³ Ivi, p. 8.

venuta in maniera assai graduale e *per differentiam*, sulla base cioè di una distinzione/contrapposizione rispetto ad aree geografico-culturali giudicate “diverse”, oppure rispetto ad entità statuali che da tempo facevano bensì parte del contesto europeo ma che per l’orientamento ideologico e politico-culturale assunto ad un certo punto della loro storia sono state viste come espressione di un’*anti-Europa* (si pensi nel secolo scorso al regime nazista o a quello sovietico)⁴.

La genesi remota di questo processo si può cogliere, com’è ben noto, nella contrapposizione al tempo delle guerre persiane (sec. V a.C.) fra la società “occidentale” delle libere città-Stato della Grecia, culla della democrazia, e le dispotiche società “orientali”, quando la vittoria contro i «barbari», esaltata da Erodoto, Eschilo, Simonide, fu vista come il segno di un supremazia insieme civile e culturale⁵. L’idea originaria di *Occidente*, che ha il suo tratto distintivo nel binomio libertà-razionalità (intesa come “forma”), non intende quindi porsi in una dimensione continentale, ma fa tutt’uno con la coscienza di appartenere a una *nazione* ben distinta da tutte le altre e superiore ad esse anche dal punto di vista del carattere nazionale, tant’è vero che Aristotele esaltò l’eccellenza del popolo greco rispetto non solo agli abitanti dell’Asia ma anche agli abitanti di quella che egli chiama «Europa»:

I popoli che abitano nelle regioni fredde e quelli d’Europa sono pieni di coraggio ma difettano un po’ d’intelligenza e di capacità nelle arti, per cui vivono sì liberi, ma non hanno organismi politici e non sono in grado di dominare i loro vicini: i popoli d’Asia al contrario hanno natura intelligente e capacità nelle arti, ma sono privi di coraggio per cui vivono continuamente soggetti e in servitù: la stirpe degli Elleni, a sua volta, come geograficamente occupa la posizione centrale, così partecipa del carattere di entrambi, perché, in realtà, ha coraggio e intelligenza, quindi vive continuamente libera, ha le migliori istituzioni politiche e la possibilità di dominare tutti, qualora raggiunga l’unità costituzionale⁶.

Un’eco significativa di questo atteggiamento si ritrova, a distanza di parecchi secoli e in piena età imperiale, nel proemio delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio; qui l’ellenocentrismo trova la sua formulazione forse più compiuta, che suona implicitamente come la rivendicazione di un primato filosofico ed insieme etnico, che fa *pendant* alla supremazia politica di Roma:

⁴ Cfr. *ivi*, p. 23, sull’essenzialità del «fondamento polemico» nel formarsi di una «coscienza europea».

⁵ Sugli sviluppi della democrazia in Atene, quale primo modello di un regime politico cui si ispira ancor oggi la civiltà politica dell’Occidente, cfr. M.H. Hansen, *La democrazia ateniese nel IV secolo a. C.*, tr. it. a cura di A. Maffi, LED, Milano 2003.

⁶ Aristot., *pol.*, VII 1327b 23-33 (trad., introd. e note a cura di R. Laurenti, Laterza, Bari 1966, pp. 335-336; ma v. pure a p. 336 nota 83, il rinvio al *De aëre, aquis et locis* di Ippocrate, in cui si affermava la superiorità, sul piano medico, dei Greci rispetto agli «Europei» e agli Asiatici).

Affermano alcuni che la ricerca filosofica abbia avuto inizio dai barbari. [...] Ma codesti dotti non si avvedono che attribuiscono ai barbari le nobili e perfette creazioni dei Greci, dai quali effettivamente ebbe origine non soltanto la filosofia, ma la stessa stirpe degli umani; ché Museo nacque in Atene e Lino in Tebe⁷.

La *koine* greca, dunque, contrapposta anche sul piano filosofico a tutti gli altri popoli e ai relativi sapienti, senza distinzioni di geografia continentale, sicché in Diogene Laerzio tra le nazioni «barbare» troviamo non solo Libici, Egizi, Fenici, Babilonesi, Assiri, Persiani, Indiani (ossia popoli d’Africa e d’Asia) ma anche «Celti e Galli», appartenenti a una stirpe che secoli addietro aveva popolato buona parte del suolo europeo e che era stata menzionata anche da Aristotele. Non a caso una storica mostra organizzata a Palazzo Grassi a Venezia all’inizio degli anni Novanta fu per l’appunto intitolata «I Celti, prima Europa»: in effetti – rilevarono in quell’occasione Jean Leclant e Sabatino Moscati – «la connotazione davvero unica della civiltà dei Celti [fu] quella di essere la prima storicamente documentata per dimensione europea»⁸. D’altro canto la stessa cultura ellenistica e poi ellenistico-romana, pur essendo universalistica e trasversale sul piano etnico, ruotò di fatto intorno al Mediterraneo, «cuore del Vecchio Mondo»⁹, luogo d’incontro fra i tre continenti dell’antichità, creando una unità politico-culturale che, al di là delle vicende dell’impero romano d’Oriente e d’Occidente, si sarebbe infranta solo nel secolo VII (è la ben nota tesi di Henri Pirenne in *Mahomet et Charlemagne*) con il rapido espandersi del mondo islamico.

La genesi dell’idea d’Europa si connota invece per una dimensione *inter-nationes* che, muovendo dallo scontro/incontro fra l’elemento romano (o romanizzato) e quello germanico, tende ad allargare progressivamente verso l’Oriente slavo-bizantino e l’Occidente arabo (la penisola iberica) il suo spazio politico e culturale sino a farlo coincidere con l’assetto geografico continentale. Uno spazio culturale che, pur riconoscendo lo straordinario apporto fornito dalla civiltà islamica nei secoli IX-XIII, ha dunque le sue coordinate essenziali nell’eredità greco-romana e nella religione cristiana. Volendo allora stabilire un simbolico *terminus a quo* di tale processo, colto nel suo momento germinale, non occorre rifarsi all’instaurazione del Sacro Romano Impero con Carlo Magno, che pure è tradizionalmente considerato il “padre dell’Europa” (si pensi al *prix Charlemagne* per l’Europa, che ogni anno viene assegnato nella città-simbolo di Aquisgrana/Aachen/Aix-la-Chapelle), ma si può risalire indietro nel tempo sino agli inizi del V secolo, all’indomani cioè dell’editto imperiale di Tessalonica (380) che rendeva obbligatoria la conversione al

⁷ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, TEA, Milano 1991, I, 1 e 3, p. 3.

⁸ *I Celti*, Bompiani, Milano 1991, «Presentazione», p. 14.

⁹ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirolo, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 77.

cristianesimo e sanciva così l'integrazione della nuova religione entro il vacillante sistema politico-sociale dell'Impero romano, che dopo la morte di Teodosio (395) era stato diviso in Impero d'Oriente e d'Occidente.

Ma – si chiederà a questo punto il lettore incuriosito – che c'entra in tutto questo il soldato Stilicone, che nel titolo figura qui provocatoriamente accostato al grande filosofo Hegel? C'entra per il suo valore emblematico, perché nell'anno 402 questo condottiero di padre vandalo e di madre probabilmente romana, che aveva sposato la nipote di Teodosio ed era quindi suocero di Onorio imperatore di Occidente, guidò nella vittoriosa battaglia di Pollenzo (presso Bra, in provincia di Cuneo) un esercito formato di romani e di barbari delle più diverse etnie e più o meno convertiti al cristianesimo contro un altro esercito, quello dei Visigoti, che era pur esso formato da tribù diverse e più o meno cristianizzate (magari nella forma ariana) e che era capeggiato da un re, Alarico, i cui rapporti con Roma oscillavano fra l'alleanza e l'aperta ostilità... Un ambiguo e paradossale intreccio etnico, politico e religioso, dunque, che di lì a poco avrebbe dato luogo ai regni romano-barbarici e da cui avrebbe preso avvio l'idea di «Europa», la quale nasce come una entità inter-etnica unita da una comune appartenenza culturale e religiosa, che nella lingua latina variamente pronunciata (e storpiata) trova il suo mezzo di comunicazione e di fusione: è una nuova *koiné*, che si caratterizza sin dall'inizio – ed è questo un dato che viene oggi da più parti riconsiderato e rivalutato – per il suo intrinseco dualismo fra *potestas* civile e *auctoritas* religiosa, ossia, in termini moderni, fra *Stato* e *Chiesa*. Una tensione sempre latente, che si manifesta già nella presa di posizione del vescovo Ambrogio contro l'imperatore Teodosio dopo il massacro di Tessalonica (390) e che accompagna in vario modo l'intera storia d'Europa, malgrado i tentativi di soluzione radicale in senso teocratico oppure cesaropapista (dal modello bizantino a quello di Giuseppe II). Un dualismo da molti deprecato, nel corso dei secoli, ma che con la sua dialettica a volte sanguinosa ha contribuito in modo essenziale al progressivo affermarsi di quei principi di libertà e di tolleranza che stanno alla base della nostra identità di «europei».

A dire il vero è un'Europa assai meschina quella che sta nascendo dal travagliato secolo V (in cui Roma stessa fu saccheggiata dai Visigoti di Alarico), in confronto allo splendore della nuova capitale Costantinopoli e alla solidità politica ed economica, nonché demografica e militare, dell'Impero d'Oriente, ossia di una grande entità intercontinentale che con Giustiniano avrebbe poi tentato di ricostituire l'unità politica del Mediterraneo. E vano sarebbe cercare in Stilicone e nei suoi contemporanei un qualche segno della nascente “coscienza europea”, a meno che non si metta loro in bocca quelle frasi preconizzatrici che erano di moda nei romanzi storici e nei melodrammi del nostro Ottocento. In realtà per cogliere le prime tracce linguistiche di una “prospettiva” (se non proprio di una “coscienza”) europea bisogna spostarci verso la metà del sec. VIII, quando nella sua continuazione della cronaca di Isidoro di Siviglia un anonimo chierico di Toledo descrisse la celebre battaglia di Poitiers (732) tra gli «Arabi» (o «Ismaeliti») e i Franchi gui-

dati da Carlo Martello, che sono qui indicati con il termine *Europenses*, «Europei»¹⁰. Un uso certamente significativo, ma che non va troppo enfatizzato, così come non va enfatizzato lo scontro di Poitiers, il quale non ebbe affatto quel significato epocale che la tradizione gli ha poi attribuito. In effetti l'espressione *Europenses* non è qui usata da un franco, bensì da un cristiano ispanico, e sembra denotare anzitutto la percezione geografica che gli abitanti della penisola iberica avevano delle terre poste al di là della catena pirenaica e che ai loro occhi costituivano propriamente l'«Europa».

Più pregnante sul piano ideologico appare il richiamo all'Europa nel *Carmen de Karolo Magno*, attribuito un tempo al poeta Angilberto e volto a celebrare l'incontro di Paderborn (799) fra re Carlo, «pater Europae», e papa Leone III, «summus pastor in orbe»¹¹. Qui la dimensione universale della Chiesa di Roma ha il suo corrispettivo nell'idea di un'Europa cristiana unita sotto lo scettro di Carlo Magno, celebrato in precedenza quale «Europae venerandus apex»¹²: un'«Europa» che corrisponde di fatto al Sacro Romano Impero, ovvero alla *christianitas* latina, laddove per i geografi la nozione di Europa era assai più estesa ed era ben chiara (a parte gli incerti confini nord-orientali) nel suo distinguersi dagli altri due continenti, l'Asia occidentale e l'Africa settentrionale, che avevano costituito il Mondo Antico. La storia dell'idea d'Europa si può dunque leggere come il graduale approssimarsi della dimensione culturale e ideale a quella geografica sino alla loro completa equivalenza, il che storicamente è avvenuto con la perdita dei domini balcanici dell'Impero ottomano (nel Settecento, notava Chabod¹³, la penisola balcanica non era ancora ritenuta parte dell'Europa, e non è casuale che l'ultima guerra europea, sul finire del secolo XX, si sia svolta proprio in quella tormentata regione). E proprio perché tale equivalenza non è un dato originario, bensì l'esito di un lungo processo storico-culturale, non si può escludere *a priori* che in un futuro più o meno prossimo entrino a far parte della Comunità europea anche paesi che geograficamente appartengono a un altro continente, come Israele e la stessa Turchia, purché essi condividano i valori di fondo del nostro «essere europei».

Ma torniamo per un attimo alle remote origini della moderna Europa, quando essa coincideva con la *christianitas* latina. La consapevolezza culturale di questa Europa si può cogliere, ad es., nelle parole con cui nel sec. XII Clarembaldo di Arras (un esponente della scuola di Chartres, noto per il suo commento al *De trinitate* di Boezio) definiva il suo maestro Teodorico di Chartres «totius Europae philosophorum praecipuus»¹⁴, ove l'Eu-

¹⁰ *Continuatio Isidoriana Hispanica*, in *MGH, Auctores antiquissimi*, XI, ii, p. 362: «[...] prospiciunt Europenses Arabum tentoria ordinata [...]. Europenses vero solliciti, ne [Arabes] per semitas delitiscentes aliquas facerent simulanter celatas, etc.».

¹¹ *MGH, Scriptores*, II, p. 402, v. 504.

¹² *Ivi*, p. 395, v. 93.

¹³ F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, cit., p. 166.

¹⁴ N.M. Haring, *Life and Works of Clarembald of Arras, a Twelfth-Century Master of the School of Chartres*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1965, p. 226.

ropa va intesa per l'appunto come l'Occidente latino, ben distinto dall'Oriente bizantino e dall'Occidente arabo della penisola iberica. È questo l'orizzonte in cui si colloca Dante quando nel Purgatorio ricorda la fama di liberalità di cui godeva Corrado Malaspina, signore della Lunigiana,¹⁵ oppure il Petrarca, quando auspica che Filippo VI re di Francia si faccia promotore della tanto attesa nuova crociata, dopo la caduta di San Giovanni d'Acri, ultimo baluardo cristiano in Oriente¹⁶. È una dimensione dell'Europa che si presenta comunque oscillante, se lo stesso Alighieri, pervaso dal mito dell'Impero, si rifà alla prospettiva più strettamente geografica e pone sul Bosforo il confine europeo, là dove ricorda che dopo Costantino l'aquila imperiale «nello stremo d'Europa si ritenne» (*Pd.* VI, 5). Ma, più che sul piano dei documenti letterari, è su quello architettonico che possiamo trovare il comune denominatore di un'Europa che, pur considerandosi erede dell'antichità, veniva ormai assumendo una sua precisa configurazione ad un tempo visiva e ideale. È questa l'Europa delle cattedrali, il cui sorgere accompagna e suggella la forte ripresa della vita urbana avviata con l'inizio del secondo millennio. Sono espressive al riguardo le notazioni di un grande architetto e urbanista del Novecento, Le Corbusier:

Le cattedrali erano bianche perché erano nuove. Le città erano nuove: se ne costruivano di tutte le misure, ordinate, regolari, geometriche, secondo dei progetti precisi. [...] In tutte le città o i borghi, cinti da mura appena costruite, il grattacielo di Dio dominava la contrada. Lo si era innalzato più alto che si era potuto, straordinariamente alto. Nell'insieme era una sproporzione. O meglio, era un atto di ottimismo, un gesto di coraggio, un segno di fierezza, una prova di maestria! Indirizzandosi a Dio, gli uomini, tuttavia, non firmavano la loro abdicazione. Cominciava un mondo nuovo. Bianco, limpido, gioioso, pulito, netto e senza ritorni, il mondo nuovo sbocciava come un fiore tra le rovine. Si era abbandonato tutto ciò che era stato tradizione riconosciuta: le si erano voltate le spalle. In cento anni il prodigio si compì e l'Europa venne cambiata. Le cattedrali erano bianche¹⁷.

È il nesso *Europa-città* che balza qui in primo piano, e in effetti il “farsi dell'Europa” corrisponde allo sviluppo della miriade di città di cui è punteggiato il suo territorio: ognuna con la sua cattedrale, il suo municipio, la sua piazza del mercato, eppure tutte diverse fra loro e orgogliose della loro diversità, in un rapporto ad un tempo di collaborazione, di competizione ed anche di conflitto, attenuato ma non eliminato dall'inglobamento dei nuclei urbani entro entità statuali sempre più forti ed accentratrici. Unità

¹⁵ *Pg.* VIII, 121-123: «oh!? diss'io lui? per li vostri paesi/ già mai non fui; ma dove si dimora/ per tutta Europa ch'ei non sien palesi?».

¹⁶ *Canz.*, xviii (*O aspettata in ciel beata e bella*), vv. 25-27: «onde nel petto al novo Carlo spira/ la vendetta ch' a noi tardata nôce./ sì che molt'anni Europa ne sospira».

¹⁷ Le Corbusier, *Quand les cathédrales étaient blanches. Voyage au pays des timides*, Plon, Paris 1937, p. 4 (tr. nostra).

nella varietà, dunque: una situazione che non trova riscontro negli altri continenti, ove le grandi distese quasi disabitate si alternano a villaggi anonimi oppure a giganteschi agglomerati umani che rappresentano la negazione della *civitas*.

Ma anche sul piano intellettuale il “farsi dell’Europa”, ossia la graduale consapevolezza di ciò che significa “essere europei”, avviene *per differentiam*, in un giuoco di contrapposizioni che non riguarda solo chi è *fuori* d’Europa. Va infatti tenuto presente che all’inizio dell’età moderna lo sviluppo di una coscienza europea è proceduto di pari passo con lo sviluppo delle varie coscienze nazionali, il cui orizzonte va ben al di là della difesa corporativa delle proprie tradizioni e dei propri privilegi quale veniva promossa dalle differenti *nationes* in cui erano organizzati gli studenti delle antiche università d’Europa. Per limitarsi qui a un esempio, il moto umanistico nasce in Italia e di questo sono ben consapevoli e fieri gli umanisti italiani, quando proclamano il valore universale di una cultura che essi propongono/impongono alle altre nazioni d’Europa; questo valore universale sarà poi fatto proprio dagli umanisti d’oltralpe, ma non nella forma dell’universalismo medievale (dove semmai le differenze riguardavano gli autori di riferimento dei grandi ordini religiosi), giacché questi umanisti danno risalto anche alla dimensione nazionale assunta dagli *studia humanitatis* nel loro affermarsi fuori d’Italia: in Francia, nella penisola iberica, nelle Fiandre, in Inghilterra, in Germania, in Ungheria, in Polonia... «Apud Anglos triumphant bonae literae. [...] Spero idem fore apud Germanos», scrive Erasmo da Rotterdam in data 20 maggio 1519 al cardinale Alberto di Brandeburgo, arcivescovo di Magonza; e due giorni addietro, in una lunga lettera ad un altro cardinale, il cancelliere d’Inghilterra Thomas Wolsey, l’umanista olandese aveva ricordato con soddisfazione il contributo da lui offerto al diffondersi dell’umanesimo in terra britannica, rilevando come anche in Germania si riscontrassero inizi assai promettenti¹⁸. Dal canto suo l’umanista alsaziano Beatus Bild (detto Rhenanus perché originario di Rheinau), collaboratore di Erasmo a Basilea, non si limitò a rivendicare i meriti degli umanisti tedeschi contro il vanto e l’arroganza degli italiani, ma si spinse ad esaltare le imprese di quei popoli barbari, tutti di stirpe germanica, che avevano posto fine all’impero romano d’Occidente e ne avevano raccolto l’eredità: «Nostris enim sunt Gotthorum, Vandalorum Francorumque triumphis...»¹⁹.

La “coscienza europea”, quale si affermò compiutamente a partire dal sec. XVIII, è dunque il risultato di un movimento d’idee duplice e convergente. Da una parte v’è il riconoscimento e la definizione dei caratteri nazionali (anche per quanto riguarda i trat-

¹⁸ *Opus epistolarum* Des. Erasmi Roterodami, ed. P.S. Allen, III, in Typogr. Clarendoniano, Oxonii 1913, n° 968, p. 594; n° 967, pp. 588 e 590 («Habet Germania iuvenes aliquot magnam et eruditionis et eloquentiae spem de se praebentes...»).

¹⁹ *Briefwechsel des Beatus Rhenanus*, hrsg. von A. Horowitz und K. Hartfelder, Teubner, Leipzig 1886 (rist. Nieuwkoop, De Graaf, 1966), n° 282 (17 agosto 1531), p. 402.

ti intellettuali) entro quel modello del “concerto europeo” che, impostosi in Europa con la pace di Westfalia (1648), trova applicazione anche in campo culturale. Si pensi, ad es., al gustoso panorama “geofilosofico” delineato già nel 1676 nelle *Réflexions sur la philosophie ancienne et moderne* del gesuita francese René Rapin²⁰, ma anche alla rabbiosa reazione di Rousseau (nemico *ante litteram* della globalizzazione...) al processo di omologazione culturale in atto nell’Europa settecentesca, per cui «non vi sono oggi più Francesi, Tedeschi, Spagnoli, perfino Inglesi, checché se ne dica; non vi sono che degli Europei. Tutti hanno gli stessi gusti, le stesse passioni, gli stessi costumi, perché nessuno è stato formato da particolari istituzioni...»²¹. Questa valorizzazione dell’elemento nazionale si svilupperà sino ad elaborare nel primo Ottocento l’idea di un “primato”, che viene naturalmente attribuito alla nazione di appartenenza: la Germania per Fichte e Hegel, la Francia per François Guizot e Jules Michelet, l’Italia per Vincenzo Gioberti...

Dall’altra parte v’è il confronto critico con il *diverso* per eccellenza, ossia gli abitanti del Nuovo Mondo (e poi, nel corso dell’Ottocento, dell’Africa subsahariana). Un *diverso* che nelle relazioni dei viaggiatori assume a sua volta un duplice volto: quello dell’abitante di una sorta di Eden, d’animo semplice e puro, e quello dell’antropofago o più in generale del “selvaggio”, ovvero di un essere infraumano. Di qui la giustificazione del dominio imposto su questi popoli, giudicati inferiori, e l’affermarsi dell’ideologia del colonialismo, imperniata sulla missione civilizzatrice che la storia con la S maiuscola avrebbe affidato all’Europa; di qui, per converso, il sorgere del mito del buon selvaggio e della contrapposizione rousseauiana fra natura e società, fra natura e cultura. Questo processo intellettuale e ideologico ha raggiunto il suo apice nel sec. XIX, come ha efficacemente rilevato Chabod a conclusione della sua indagine:

²⁰ Cfr. *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di G. Santinello, II. *Dall’età cartesiana a Brucker*, La Scuola, Brescia 1979, pp. 39-40: con l’affermarsi in Europa dell’«amore per le lettere e soprattutto per la filosofia», «le differenti nazioni vi si applicarono variamente a seconda del loro genio e delle loro inclinazioni. Gli Spagnoli divennero sottili nei loro ragionamenti, formalisti, metafisici, per il carattere del loro ingegno portato alla dialettica e alle riflessioni. Gli Italiani assunsero un’aria più gradevole, divennero per la maggior parte curiosi delle belle idee. Le opere di Nifo [...] li volsero all’amore per la filosofia di Aristotele, e i libri del cardinal Bessarione e di Marsilio Ficino ispirarono loro dell’affezione per il pensiero di Platone, al quale si adattarono meglio degli altri popoli, grazie alle bellezze del loro genio per natura vivace, ma pigro. I Francesi, che erano idonei a tutte le scienze, abbracciarono tutto; e per questo carattere di capacità e di curiosità copiarono quanto le altre nazioni avevano di buono, e riuscirono in tutto. Gli Inglesi, per quella profondità d’ingegno che è comune alla loro nazione, amarono i metodi profondi, astrusi, ricercati; e per un ostinato attaccamento al lavoro si applicarono ad osservare la natura, ancor più delle altre nazioni, come risulta dalle opere che hanno pubblicato al riguardo. I Tedeschi, per la necessità imposta dal clima di rinchiudersi presso il fuoco, e per la comodità dei loro ipocausti, si dedicarono alla chimica al pari degli altri popoli del nord. Così le contrade meridionali contribuirono a rendere la filosofia profonda e sottile, le settentrionali a renderla meccanica e laboriosa» (trad. nostra).

²¹ F. Chabod, *Storia dell’idea d’Europa*, cit., pp. 122-123.

Il senso della storia, trionfante nella prima metà dell'Ottocento, impronta di sé anche la coscienza europea, le permette di comporre armonicamente le esigenze diverse dell'unità e della varietà, cioè della nazione e dell'Europa; le permette di comprendere anche le epoche che prima erano state messe da parte come epoche di barbarie e di oscurantismo [il riferimento è all'età medievale, riscoperta e valorizzata dal movimento romantico] e che ora invece diventano momento necessario della formazione di questa Europa moderna di cui si celebrano i trionfi²².

È in Hegel che questa prospettiva trova il suo interprete più elevato: per il pensatore tedesco l'Asia, ossia «l'Oriente in assoluto», è il luogo in cui «è sorta la luce dello spirito e così pure la storia mondiale», che nell'Europa («l'Occidente in assoluto») ha la sua «fine» e il suo compimento. Profondi appaiono certamente agli Europei gli esiti della riflessione morale in Cina e «sublimi» gli esiti della religione, della poesia e della filosofia in India, «e tuttavia bisogna dire che queste due nazioni mancano per intero della coscienza essenziale del concetto di libertà», cui sono invece giunte in Europa le «nazioni germaniche» grazie al cristianesimo, che ha reso impossibile il concetto di schiavitù e ha posto nella «interiorità spirituale» il «luogo nel quale deve abitare ed essere presente lo spirito divino»²³. Ma ecco la celebre pagina dell'*Enciclopedia* in cui il nesso *libertà-persona*, che sta alla base della visione europea ed occidentale dell'uomo, viene ricondotto nella sua genesi non al mondo antico, bensì al *novum* introdotto nella storia dall'annuncio cristiano:

[...] la libertà è l'essenza propria dello spirito, e cioè la sua realtà stessa. Intere parti del mondo, l'Africa e l'Oriente, non hanno mai avuto questa idea, e non l'hanno ancora: i Greci e i Romani, Platone ed Aristotele, ed anche gli stoici non l'hanno avuta: essi sapevano, per contrario, soltanto che l'uomo è realmente libero mercé la nascita (come cittadino ateniese, spartano ecc.) o mercé la forza del carattere e la coltura, mercé la filosofia (lo schiavo, anche come schiavo e in catene, è libero). Quest'idea è venuta nel mondo per opera del Cristianesimo; pel quale l'individuo c o m e t a l e ha valore i n f i n i t o, ed essendo oggetto e scopo dell'amore di Dio, è destinato ad avere relazione assoluta con Dio come spirito, e far che questo spirito dimori in lui: cioè l'uomo è i n s é destinato alla somma libertà²⁴.

²² Ivi, p. 156.

²³ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., pp. 17, 63, 87, 90, 277-278, 283. Sull'idea d'Europa in Hegel si veda in particolare G. Rametta, *Tra America e Oriente: Hegel e l'Europa*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 31 (2003), pp. 641-659.

²⁴ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. di B. Croce, Laterza, Bari 1963, pp. 442-443 (spaziato nel testo).

Fin qui Hegel, il quale pensava e scriveva in un'epoca storica ben precisa, in cui gli Europei, proiettati alla conquista e alla colonizzazione di buona parte del pianeta, avevano una forte e orgogliosa coscienza della propria identità, che si traduceva spesso e volentieri nell'indifferenza, se non nel disprezzo, per gli *altri*. Ma nell'odierno "comune sentire", alimentato dagli interventi di non pochi intellettuali ed opinionisti di grido, tutto questo bagaglio sembra oggi appartenere a un passato tra il patetico e il polveroso (i vecchi "ori di famiglia") da cui ci siamo decisamente staccati, tant'è vero che al sentimento di superiorità culturale e ideale (oltre che politica) che l'Europa ha coltivato negli ultimi secoli sino al secondo conflitto mondiale, è subentrato ormai da tempo un atteggiamento di forte critica all'*eurocentrismo* e di denuncia delle nostre "colpe" passate e recenti, nonché di relativizzazione dei nostri valori culturali, che non sono affatto giudicati superiori a quelli degli altri continenti. Lo stesso fenomeno imponente dell'immigrazione extracomunitaria ha indotto molti intellettuali a interrogarsi sul senso che può aver oggi parlare di "identità" europea, proponendo semmai, paradossalmente, una *non-identità* quale migliore premessa per una società aperta a un futuro che è tutto da costruire e i cui contorni esatti si definiranno solo *dopo* che l'avremo costruito tutti insieme, europei vecchi, nuovi e nuovissimi...

Quanto al riconoscimento delle nostre "radici cristiane", è inutile farci illusioni, con buona pace non solo dei due ultimi pontefici della Chiesa cattolica, ma anche di laici impenitenti come il Croce del *Perché non possiamo non dirci "cristiani"* e lo stesso Chabod²⁵, nonché l'attuale presidente della Repubblica Giorgio Napolitano, che nel suo discorso d'insediamento (15 maggio 2006) ha espressamente dichiarato: «raccolgo [dal messaggio d'augurio di Benedetto XVI] il riferimento ai valori umani e cristiani che sono patrimonio del popolo italiano, ben sapendo quale sia stato il profondo rapporto storico tra la cristianità e il farsi dell'Europa». In realtà – noterebbe a questo punto l'intellettuale di turno – oggi le «bianche cattedrali d'Europa» pulsanti di fede e di speranza di cui parlava Le Corbusier sono al loro interno piene di turisti e vuote di fedeli, e all'esterno sono color nerofumo a causa dello *smog* che ha contrassegnato lo sviluppo industriale dell'Europa moderna, ove le "nuove cattedrali" sono rappresentate, di volta in volta, dai grandi teatri e dalle monumentali stazioni ferroviarie del sec. XIX, e in seguito dai grattacieli dei centri direzionali di grandi banche ed imprese multinazionali, e da ultimo

²⁵ F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, cit., pp. 162-163: «Noi siamo cristiani, e non possiamo non esserlo [...], anche se non seguiamo più le pratiche di culto, perché il cristianesimo ha modellato il nostro modo di sentire e di pensare in guisa incancellabile; e la diversità profonda che c'è fra noi e gli antichi, fra il nostro modo di sentire la vita e quello di un contemporaneo di Pericle e di Augusto è proprio dovuta a questo gran fatto, il maggiore fatto senza dubbio della storia universale, cioè il verbo cristiano. Anche i cosiddetti "liberi pensatori", anche gli "anticlericali" non possono sfuggire a questa sorte comune dello spirito europeo». L'articolo di Benedetto Croce era apparso su «La Critica» del 20 novembre 1942, pp. 289ss.

dai giganteschi centri commerciali in cui si svolge il rito collettivo dello *shopping*, manifestazione di massa del *divertissement* di pascaliana memoria...

Molteplici sono le ragioni sottese a questa sorta di obnubilamento della propria identità, ovvero di disarmo culturale²⁶; e viene da chiedersi se dietro tale atteggiamento non si celi, a ben vedere, una estrema e direi quasi patologica manifestazione di quell'eurocentrico sentimento di superiorità che si vorrebbe invece rigettare con sdegno. Cerco di spiegarmi: parafrasando il celebre articolo di Benedetto Croce e calpestando alcuni luoghi comuni ispirati al *politically correct*, sono convinto che noi europei *non possiamo non essere eurocentrici*, per il semplice motivo che anche le nostre critiche più radicali all'Europa di ieri e di oggi sono pur sempre il frutto dell'applicazione di categorie "europee" che non trovano lo stesso riscontro e la stessa applicazione in altre aree e tradizioni culturali. Perché mai, ad es., insistiamo fino alla noia nel *mea culpa* per il *vulnus* inferto al mondo islamico con le Crociate (primo grande segno dell'espansionismo europeo dopo l'anno Mille), ma non ci sogniamo affatto di chiedere un analogo *mea culpa* al mondo islamico per l'espansionismo ottomano, che in tempi a noi assai più vicini (1683) portò le bandiere con la mezzaluna fino alle porte di Vienna, ossia nel cuore di quella che sarebbe poi divenuta la civilissima *Mitteleuropa*? Come mai siamo categorici nel denunciare le nostre passate conquiste coloniali, ma non ci passa neppure per la mente di pretendere, ad es., che la Mongolia denunci le conquiste di Gengis Khan, le quali portarono alla sanguinosa costituzione di un impero enorme, anche se effimero, di cui i Mongoli si dichiarano ancor oggi fieri? Venendo ai nostri giorni, perché i Cinesi non mostrano alcuna resipiscenza per la loro conquista e colonizzazione del Tibet? E perché i nostri *mass media* sono pronti a scendere in campo quando in Europa si verificano atti d'intolleranza religiosa nei confronti degli islamici, mentre non danno risalto ad episodi analoghi (con esiti anche mortali) che avvengono in altre aree, soprattutto se le vittime sono dei cristiani?

Abbozzo una possibile risposta: forse perché nel nostro inconscio collettivo ci consideriamo non già più "civili" (il che, per carità, sarebbe politicamente scorretto) ma più "sensibili" o più "consapevoli" o più "evoluti" o più "maturi", insomma, alla fin fine, pur sempre più "bravi" degli *altri* e quindi moralmente obbligati (*noblesse oblige!*) a uno sforzo maggiore di "comprensione" e "accettazione", senza esigere reciprocità di comportamento. Ma questa non è forse un'ennesima manifestazione di superiorità eurocentrica, anche se assai *soft* e finalizzata alla "pacifica convivenza fra i popoli"?... Mi chiedo poi sommessamente: l'insistere a mo' di autoflagellazione sui "peccati" e sulle "colpe" dell'Europa, e sul conseguente dovere di "espiazione", così come il rifiuto della lo-

²⁶ Mi permetto di rinviare in proposito alla mia nota *Radici cristiane e identità europea: nichilluminismo?*, «Rivista di storia della filosofia», 60 (2005), pp. 135-142.

gica dell'“occhio per occhio” o la predisposizione a non ritenere per nulla sconvolgente l'uccisione di cristiani in Turchia o in Pakistan o a Timor est o nelle Filippine (tanto il nostro calendario, si sa, è pieno di martiri santificati) non sono altrettanti segni, sia pure distorti, di quella matrice cristiana che ha modellato la nostra visione della vita e dei rapporti umani ma che si vorrebbe liquidare o comunque sottacere perché – si ripete – ormai è alle nostre spalle e noi dobbiamo invece “guardare avanti”²⁷ D'altro canto lo stesso criterio della nostra “maggior sensibilità” o del nostro “maggior grado di evoluzione socio-culturale” (cioè, diciamolo pure, di “progresso”) non è forse tipicamente europeo ed occidentale, tant'è vero che i fondamentalisti islamici si considerano superiori proprio perché si rifiutano di passare a quello che per noi è uno stadio sociale più “avanzato”, ma che per loro è uno stadio di inaccettabile decadenza morale e sociale?

A questo punto delle due l'una: o riconosciamo apertamente e senza falsi pudori la nostra superiorità eurocentrica, con gli obblighi morali che ne derivano, oppure accettiamo una totale relativizzazione dei valori culturali ed etici, ponendoli tutti sullo stesso piano (ma non è anche questa una “cosa” tipicamente europea?...) ed esigendo che sia applicato il principio di reciprocità quale viene contemplato dal diritto internazionale: ben venga, allora, la costruzione di moschee in Europa per soddisfare le legittime esigenze religiose dei musulmani immigrati o convertiti, ma un'analogia possibilità andrebbe riconosciuta ai cristiani che vivono e lavorano nei paesi islamici...

È un'alternativa puramente astratta, si dirà, che non tiene conto della complessa e – ahimé – delicatissima situazione internazionale che stiamo oggi vivendo; un'alternativa che rischia anzi di compromettere un risultato che, bene o male, è stato pur raggiunto dal dopoguerra ad oggi: come ha fatto presente il collega ed amico Enrico Berti, le enunciazioni di principio contenute nelle moderne costituzioni nazionali e negli statuti dei grandi organismi sovranazionali concordano infatti nel riconoscimento dei *diritti dell'uomo* quale base universale su cui costruire in futuro, a livello planetario, un consorzio umano più libero e più giusto²⁸. Da questo punto di vista la raggiunta e riconosciuta universalità dei principi relativi alla centralità della persona renderebbe superfluo ed anzi inopportuno ogni esplicito richiamo alle matrici cristiane (come pure illuministiche) di tali principi, che suonerebbe pur sempre come un richiamo “di parte”...

²⁷ A questa confraternita di neo-flagellanti, assai diffusa fra i cattolici “impegnati”, si potrebbe ricordare l'invito con cui uno studioso agnostico ma intellettualmente spegiudicato quale Léo Moulin concluse una conversazione con Vittorio Messori: «Reagite, voi cattolici, a quell'irrazionale masochismo che si è impadronito di voi dopo il Concilio Vaticano II. La propaganda menzognera che inizia nel Settecento, e forse anche prima, è riuscita a ottenere la sua più grande vittoria, dandovi una cattiva coscienza, persuadendovi che siete colpevoli di tutti i mali del mondo. Non è così. Studiatela, questa storia, e vedrete che l'attivo di questi duemila anni supera ampiamente il passivo» (L. Moulin, *Itinerario spirituale di un agnostico*, Leonardo, Milano 1996, p. 15).

²⁸ Cfr. E. Berti, *Filosofia e dialogo*, in *La filosofia come strumento di dialogo tra le culture*, Atti del XXXV Congresso Nazionale della SFI (Bari, 29 aprile-2 maggio 2004), Mario Adda Editore, Bari 2007, pp. 48-50.

Domanda impertinente, anzi cattiva: ma la teoria della “indivisibilità” e “universalità” dei diritti umani, e quindi della loro universale applicabilità, non è forse un prodotto tipicamente europeo, anzi occidentale, che è stato in qualche modo imposto su scala planetaria, ma che riflette principi e valori sottesi a una concezione dell’uomo “individualistica” (e non “comunitaria”, qual è quella diffusa in Asia o in Africa) e che è stato per di più usato per giustificare interventi militari da parte della NATO e degli USA, ossia di potenze occidentali?²⁹ Da questo punto di vista il nostro insistere sugli irrinunciabili diritti dell’individuo (libertà di pensiero, di religione, di associazione politica ecc.) su cui si regge il nostro concetto di democrazia non corrisponde agli *Asian* o agli *African values*, in cui predomina invece la dimensione della comunità (ossia del clan o della tribù) retta da un capo che gode di autorità indiscussa...

Certo, la *Realpolitik* o il più italico “vivi e lascia vivere” ci inducono a prendere per buone le “universalistiche” dichiarazioni di principio espresse nei documenti internazionali, senza poi sottilizzare sul fatto che spesso e volentieri non trovano concreta applicazione in molti degli Stati firmatari. Tuttavia, dato che non siamo qui in un ambiente diplomatico e possiamo quindi esprimerci con maggiore scioltezza, non mi pare inutile portare alla luce – in modo che anche le nostrane anime belle ne prendano coscienza – il singolare “compromesso ipocrita” implicito in tante dichiarazioni internazionali sui diritti umani: da parte degli Stati che non appartengono al cosiddetto Occidente, v’è la compunta (ma non convinta) accettazione del carattere “universale” di tali diritti, che in realtà sono sovente visti e vissuti come un prodotto europeo ed occidentale; da parte dell’*homo Europaeus* v’è il plauso per tale formale accettazione, che viene “ricompensata” con la denuncia ed il rifiuto dell’eurocentrismo e un accorato *mea culpa* sugli errori commessi dal colonialismo. Dopo di che, salvate le apparenze e messe a posto le coscienze, ogni Stato si fa i fatti suoi...

Non sono così sprovvisto da non rendermi conto che, agli occhi di chi opera nel campo della diplomazia internazionale, questi balletti ipocriti rappresentano pur sempre qualcosa di “meno peggio” rispetto alle situazioni apertamente (e non solo larvatamente) conflittuali che potrebbero insorgere se si chiedesse maggiore “chiarezza”, come vorrebbe entro di sé il comune cittadino. Mi siano però consentite ancora alcune domande, alle quali, purtroppo, non sono in grado di dare una risposta univoca: sarà sufficiente questo sottile velo giuridico, intessuto di buone intenzioni e di ipocrite convenzioni, a tenere l’Europa al riparo dalle tempeste che si addensano nel mondo? E non c’è il rischio concreto, per tornare al tema delle “radici d’Europa”, che la rimozione di ogni richiamo al nostro passato finisca per concedere uno spazio libero ed esclusivo a poten-

²⁹ Cfr. in proposito D. Zolo, *La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad*, Laterza, Roma-Bari 2006, in particolare pp. 65-84 e la bibliografia ivi indicata.

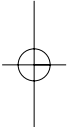
ziali movimenti ultratradizionalisti ed euronazionalisti, con la consueta, deprecabile e dolorosa scia di atti violenti? In altri termini, perché mai lasciare in mano alla Destra estrema e più becera il compito di gestire – si fa per dire – la memoria storico-culturale del nostro continente? Da ultimo, chi sarà, negli anni a venire, il personaggio ispiratore di un'auspicata e non ancora attuata "politica internazionale europea": il principe di Talleyrand, don Chisciotte o il nostro don Abbondio?

Questioni di didattica della filosofia: la “mediazione”

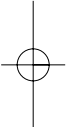
Bianca Maria Ventura

1. L'occasione per ripensare

Le riflessioni che seguono sono in buona parte suscitate dall'incontro con alcuni studenti, protagonisti – nell'anno scolastico 2007-2008 – della fase sperimentale del Progetto Nazionale *Innovazione nella tradizione. Attualità del testo filosofico*. L'osservazione dei processi – operazione imprescindibile di ogni ricerca azione – non di rado modifica le ipotesi sottese alla proposta progettuale¹ e alla definizione degli obiettivi², talvolta le conferma e le rafforza, in ogni caso introduce nuovi elementi per ripensare vecchie questioni.



Un testo, quando è il professore che me lo consiglia – o me lo propone, o addirittura me lo impone – lo leggo sempre un po' controvoglia. Diversa cosa è quando vado in libreria, guardo, sfoglio e infine compro un libro, perché penso possa dirmi qualcosa, dal quale, dunque, mi aspetto qualcosa. Allora lo leggo con entusiasmo, mi confronto volentieri con quanto vi è scritto e, se non comprendo tutto, mi viene la voglia di approfondire [...]



Con queste parole M., una giovane liceale, in fase di ripensamento del percorso svolto, ha recentemente messo in crisi alcune mie convinzioni intorno alla vecchia questione pedagogica della *mediazione didattica*. Su questo tema in passato ho riflettuto mol-

¹ La lettura del testo filosofico, come esperienza del pensiero e come strumento critico per la comprensione della realtà, educa al dialogo intergenerazionale attraverso l'esercizio del pensiero rammemorante, immaginifico e creativo e della responsabilità personale. La lettura è pensata, dunque, come *diletto, ricerca, impegno, sforzo ermeneutico*; come esercizio della naturale *curiositas* verso il lontano, il diverso, l'ignoto, come *scoperta-ritrovamento* fuori di sé, in altro tempo ed in altro luogo, di problemi *personalmente* avvertiti come tali; come *confronto con il pensiero dell'altro*, con il suo tempo, il suo stile, il suo modo di essere al mondo; come riconoscimento delle sue ragioni, seppure diverse dalle proprie; come possibilità di ricostruire l'unitarietà del sapere attraverso le *buone domande* rivolte al passato, per comprendere il presente e ideare il futuro. Si utilizzano, pertanto, gli strumenti e i metodi della *lettura significativa*, ci si avvale dei *linguaggi specifici* della cultura scientifica, filosofica, dell'arte, del mito, per comprendere-valorizzare il patrimonio culturale della collettività espresso nel testo scritto.

² Promozione degli atteggiamenti di attenzione, cautela, rispetto e responsabilità interpretativa in ordine a persone, eventi, sentimenti, idee; promozione della consapevolezza della complessità e del mistero racchiuso nel pensiero dell'altro, di ogni altro; promozione della capacità di pensare in proprio a seguito e per effetto del pensiero altrui; promozione della capacità di attribuire significato alle proprie scelte di pensiero e di vita.

to ed ho cercato conferma o smentita alle mie ipotesi nelle concrete esperienze d'insegnamento; ora, però, le parole della mia giovane interlocutrice mi costringono a rivedere con lei il valore della mediazione, osservandola dal suo punto di vista.

Penso che la direzione del ripensamento sia proprio lì, in quella "attesa di qualcosa" che il girovagare distratto entro una libreria sa suscitare ancora e che le aule scolastiche non danno più.

La speranza che qualcosa accada è ciò che rende significativo un apprendimento, perché gli riconosce, almeno nelle attese, un valore vitale: imparare è lasciare che qualcosa di noi si modifichi, è, anzi, partecipare attivamente e consapevolmente al cambiamento. Sempre meno, però, gli studenti si aspettano che qualcosa di importante per la loro vita venga dalla scuola o dall'università, perché al progressivo affermarsi dei saperi informali/non formali fa riscontro la crisi dei saperi disciplinari, ancorché riproposti con grande forza all'attenzione di studenti, genitori, docenti dalla recente normativa scolastica.

Rileggo le schede di ripensamento alla voce *attesa*: «che cosa ti aspettavi...» e quello che mi colpisce maggiormente non è tanto il contenuto delle aspettative (sul quale tornerò più avanti), quanto piuttosto la dichiarazione di non essersi posti il problema, oppure la totale assenza di attesa: dalle esperienze scolastiche in genere non ci si aspetta nulla.

Eppure la condizione psicologica dell'attesa – oggi gravemente compromessa dall'esperienza di un presente senza radici e senza sogni – rappresenta una grande opportunità educativa. L'attesa presuppone l'incontro, lo immagina e lo prefigura, mettendo in moto conoscenze ed emozioni.

Nell'incontro, poi, qualcosa sempre accade e ciò che accade è talvolta occasione di *riconoscimento* (accade ciò che ci si aspettava), tal'altra di *sorpresa* (ciò che accade è diverso da come lo si era prefigurato). Nell'uno e nell'altro caso il pensiero è al lavoro: ricorda, confronta, fa nuove congetture, costruisce nuove conoscenze.

A volte non riesco a ripensare alle situazioni e agli eventi che mi accadono intorno, subisco tutto passivamente. È stato così anche per la lettura del *Discorso sul metodo* di Cartesio, che mi ha suscitato poco interesse [...]³.

Occorre, allora, ripartire da qui: dal sospetto che la vita d'aula sia profondamente segnata dall'indifferenza, una grigia disaffezione a tutto ciò che la sostanzia: «analfabetismo del cuore»⁴, «oggettivazione della soggettività»⁵, o che altro ancora?

³ Dal *ripensamento metacognitivo* del percorso, Progetto *Innovazione nella tradizione. Attualità del testo filosofico*, 2008.

⁴ Cfr. U. Galimberti, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2007.

⁵ *Ibidem*.

Miguel Benasayag, filosofo e psicanalista, e Gérard Schmidt, psicoanalista e terapeuta della famiglia, riconducono la crisi di senso del nostro tempo a «quelle che Spinoza chiamava *le passioni tristi*»⁶, con ciò intendendo non «la tristezza del pianto, ma l'impotenza e la disgregazione»⁷. La loro analisi sulla nuova tipologia di disagi – che affliggono oggi in particolare i giovani – li conduce ad individuare due cause fondamentali del malessere del nostro tempo: incertezza (del futuro) e sfiducia (nella scienza e nel progresso). Quando il domani non è più in grado di dispensare promesse ma solo minacce, la paura e l'insignificanza finiscono per dominare l'atmosfera esistenziale e le esperienze personali non possono che esserne profondamente segnate. Così anche quella scolastica.

Senza rendersene conto e senza che nessuno in particolare l'abbia deciso, la nostra società ha prodotto una specie di *ideologia della crisi*, un'ideologia dell'emergenza che, lentamente ed in modo impercettibile, si è insinuata a ogni livello, dallo spazio pubblico alle sfere più intime e private, fino a costituire, in ognuno di noi, il modo di pensarsi come persona⁸.

L'agire educativo – e la riflessione pedagogico-didattica sottesa – però, non possono arrestarsi di fronte alla crisi, ma devono inventare azioni per aiutare le nuove generazioni e pensarsi e a pensare il mondo in modo positivo. Ascoltare gli studenti anche a questo proposito è importante. Scrive M., facendo riferimento al progetto educativo sulla lettura del testo,

[...] più che chiarirmi le idee sul pensiero dell'autore, il progetto mi ha "obbligato" a leggere "da sola" questo libro perché poi sul suo contenuto sarei stata interrogata. Ed ho trovato tutto ciò molto difficile e mi sono pentita di non essere stata attenta in classe.

È interessante l'analisi di M. ed anche il ripensamento sulle proprie scelte e sulle proprie condotte, perché consente di individuare un suo "movente" primario: quello dell'interrogazione. Non si tratta di un fatto isolato. L'interrogazione è un evento saliente della vita d'aula, per il peso che il suo esito riveste nella vita dei giovani: questo è quanto risulta dalle dichiarazioni della quasi totalità degli studenti a questo proposito intervistati. La domanda, allora è: chi le conferisce tanta rilevanza?

In assenza di desideri – e dunque anche del desiderio di apprendere – si cerca una motivazione utilitaristica, ad esempio, un buon voto, condizione necessaria e spesso anche sufficiente del successo scolastico. Senza avvedersene, allora, gli studenti studiano

⁶ M. Benasayag-G. Schmidt, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 20.

⁷ Ivi, p. 21.

⁸ Ivi, p. 39.

perennemente sotto la “minaccia” di restare indietro, di perdere la competizione. L’interrogazione diventa il primo movente dello studio, talvolta l’unico.

L’interrogazione misura il “profitto”, ma siccome il profitto è l’ultimo risultato di quella catena che, percorsa a ritroso indica comprensione, interesse, sollecitazione emotiva, non è difficile demotivare, anche in modo grave, studenti giudicati in base all’esito che può scaturire solo da premesse che la scuola ha evitato di curare⁹.

Il profitto, infatti, è un valore di tipo quantitativo, mutuato dal mondo economico e, dunque, del tutto insufficiente a raccontare il processo di *personificazione* – non lineare e non esente da involuzioni – nel corso del quale le emozioni sono tutt’altro che accessorie. La loro assenza, anzi è ciò che toglie all’esperienza scolastica il suo significato più profondo. Vorrei tornare a riflettere sulle schede di ripensamento metacognitivo e su quanto gli studenti riferiscono delle loro aspettative nei confronti della lettura del testo filosofico, più in generale delle loro sensazioni ed emozioni di fronte alla proposta culturale¹⁰. Mostrando di aver perfettamente compreso l’intreccio tra scuola e vita qualcuno scrive:

Ho ricopiato la scheda di ripensamento prima di riconsegnarla e la tengo a portata di mano, perché sono sicura che mi potrà aiutare a ripensare a ciò che faccio e ciò che provo, non solo riguardo ad un progetto scolastico, ma anche alle mie esperienze personali e private.

⁹ U. Galimberti, *op.cit.*, p. 38.

¹⁰ «La scheda di ripensamento è uno strumento di riflessione sulle nostre esperienze personali, quelle spontanee della nostra vita quotidiana e quelle vissute in ambiente formativo *formale*. La utilizziamo per ricordare ciò che è possibile dimenticare, per confermare significati che rischiano di essere dispersi. Per comprendere e amare ciò appare talvolta oscuro ed incomprensibile. L’oggetto oscuro e talvolta incomprensibile sul quale dobbiamo riflettere per imparare ad amarlo è, infine, il nostro stesso Io. A lui arriviamo lentamente, attraverso le grandi lezioni che ci vengono dal nostro stesso “esserci”. Chiameremo questo nostro mutevole “essere qui ed ora” un “*essere in situazione*” (un’aula universitaria, una sala di Museo, un campo sportivo, la nostra stanza privata, l’auto con la quale siamo per via, oppure il nostro essere in cammino, il fermarsi, il riandare, parlare, pensare, creare... sono tutte modalità di “essere in situazione”, o di “vivere la circostanza”). *In situazione* siamo talvolta fragili e demotivati, tal altra forti e tenaci, e comunque sempre alla prova, sempre alla ricerca di una completezza mai raggiunta. Molti ci sono maestri, molti ci guidano in questo viaggio verso noi stessi: alcuni ci sono accanto, altri vengono a noi da spazi e tempi lontani. Alcuni ci lasciano le loro idee e la loro storia scritta con parole, altre con immagini... si tratta sempre e comunque di *tracce*, segni che, per essere compresi, richiedono la nostra attenzione e la nostra cura. Per quanto paradossale questo possa sembrare, siamo noi, proprio noi a dare *significato* alle stracce che gli altri ci hanno lasciato (più o meno consapevolmente). La prima domanda per ripensare se stessi “in situazione” è, allora porsi questa domanda: *che cosa è cambiato? (a seguito e per effetto di un incontro?)*. Qualcosa *sempre* accade, dentro di noi o fuori di noi. E ciò che accade produce un *cambiamento*. A volte sono le cose che si modificano; a volte è qualcosa in noi stessi che si trasforma. Nell’ambito di ogni esperienza culturale, accade qualcosa e qualcosa cambia, ma non sempre ce ne rendiamo conto, oppure non sempre *diamo ragione* – a noi stessi e agli altri – dei nostri cambiamenti. Non sempre sappiamo che cosa (o chi) ha determinato (in noi o negli altri o nelle cose) il cambiamento. Allora riflettiamo sull’esperienza.....e scriviamo nello spazio sottostante le brevi parole di un “lungo” pensiero» (tratto da *Materiali per la formazione e la didattica, Progetto Nazionale Innovazione nella tradizione. Attualità del testo filosofico*, 2007, scheda di ripensamento metacognitivo, materiali d’aula inediti).

Le schede sono anonime, provo a ricondurre le risposte ai volti degli studenti che ho incontrato e con i quali ho parlato a lungo, ma non mi riesce, perché le risposte che leggo si somigliano tutte, mentre i volti che ricordo no, sono tutti diversi, alludono tutti a persone e storie uniche.

Tra le risposte ciò che mi colpisce è il ricorrere del sentimento dell'inadeguatezza e della paura di fronte a tutto ciò che non è noto, collaudato, già esperito. E, d'altra parte, il pensiero di rivivere il già vissuto («a scuola tutto è sempre identico») si accompagna all'attesa della noia.

Ma c'è dell'altro: qualcuno parla di ciò che è accaduto e che non avrebbe mai pensato potesse accadere: provare gioia (a scuola!!!) nel percepirsi capaci di attenzione, di concentrazione, di comprensione, di dialogo. L'apprendimento viene così ricondotto alla sua dimensione vitale; soprattutto viene descritto, con i toni intimistici della confessione, il suo forte legame con l'autostima personale, un legame che tutti conoscono bene, anche solo per averlo personalmente esperito, ma che troppo spesso viene trascurato nella prassi didattica.

Ma chi tra gli insegnanti accerta, oltre alle competenze culturali dei propri allievi, il grado di autostima che ciascuno di loro nutre per se stesso? Chi tra gli insegnanti è consapevole che gran parte dell'apprendimento dipende non tanto dalla buona volontà, quanto dall'autostima che innesca la buona volontà? [...]. Chi, con opportuni riconoscimenti, rafforza questa autostima, primo motore della formazione culturale [...].
L'educazione [...] è una lenta acquisizione, attraverso riconoscimenti, della gioia di sé¹¹.

Ciò che emerge dalla riflessione degli studenti è che un vero e proprio contatto con i propri sentimenti è difficile da raggiungere senza aiuto o stimolo adeguato: da una parte c'è la rivendicazione di autonomia nella scelta dei percorsi di riflessione e di studio, dei tempi e delle modalità dell'impegno, dall'altra, però, c'è la richiesta, più o meno esplicita, di una guida efficace. Sull'esperienza vissuta scrivono gli studenti in fase di ripensamento:

Mi sono molto sorpresa quando ho scoperto che il testo filosofico, apparentemente facile da leggere, trattava di molte complicate questioni [...] alcune non mi erano nuove ed altre addirittura le sentivo mie. Però da sola non le avrei riconosciute.

La spiegazione in genere mi annoia, ma ad un certo punto si è trattato di entrare dentro ai problemi, di sentirli come propri per cercare di comprenderli.

Vorrei che quando mi si chiede di lavorare mi si fornisca anche un motivo di interesse [...] a volte quello che è interessantissimo per i prof., per me non lo è affatto. E le cose,

¹¹ U. Galimberti, *op.cit.*, p. 32.

meno mi piacciono e meno le capisco, meno le capisco, più mi sento stupido, ma non sempre per fortuna, solo a scuola [...]

Che cosa vorrei insegnare a voi docenti? Mi piacerebbe che vi ricordaste di quando eravate degli alunni come noi, di quando provavate le nostre stesse emozioni [...] potrebbe essere un modo per collaborare meglio in classe e per sentirci tutti più vicini.

Le lezioni di filosofia più belle sono quelle in cui dibattiamo l'un l'altro, quelle in cui ci poniamo delle domande e cerchiamo di risponderci, quelle in cui non apprendiamo solo il pensiero di un filosofo, ma lo "critichiamo" in maniera costruttiva e cerchiamo di formarci un nostro proprio pensiero.

La spiegazione di [...] mi è risultata noiosissima. Forse all'università si fa così, uno parla, senza rivolgersi a nessuno in particolare, tutti ascoltano. L'incontro con [...] è stato, invece, molto stimolante, perché mi sono sentita coinvolta, cosa che non mi accade tanto facilmente. Sentivo che ogni parola era rivolta proprio a me e allora mi sforzavo di prestare attenzione, per non perdere nulla [...]

Una cosa che vorrei "insegnare"¹² a voi insegnanti? La gradualità. Quando ci viene proposta un'attività, per di più faticosa e difficile, occorre che anche noi ne siamo convinti, che ne capiamo l'importanza. Bisogna cominciare con questo: voi lo sapete se un progetto è bello e utile per noi, ma noi no e se nessuno ce lo fa capire, continuiamo a resistere, a rifiutarli [...] qualcuno ci dice: leggi questo libro, guardati questo film: ma perché? Mi devi far capire l'importanza, oppure devi farlo con me. Anche il testo filosofico: sarà anche una miniera di significati, ma devo entrarci un po' alla volta [...] i linguaggi, il modo di argomentare, all'inizio sono troppo lontani, troppo difficili, mi respingono indietro [...]

Credo che la riflessione sulla mediazione didattica possa ripartire da qui, dalla domanda: quali sono le condizioni della sua efficacia oggi?

2. Non c'è mediazione fuori della relazione

Mediare significa soprattutto costruire dei legami: a scuola il primo e fondamentale è quello tra oggetti culturali e studenti. Come emerge dalle loro stesse osservazioni, nulla potrà diventare "vitale" per loro, se non dopo che sarà entrato nella sfera dei loro interessi, delle loro curiosità, delle loro emozioni. Neppure un grande testo filosofico sfugge a questa regola.

Il primo livello della mediazione è, allora, quello che opera il passaggio *dall'indifferenza all'attenzione*. Parliamo qui non tanto dell'indifferenza che paralizza ed annichilisce,

¹² La risposta fa riferimento alla seguente domanda-stimolo: «Posto che, se li sappiamo riconoscere, tutti ci sono maestri e che dunque da tutti ognuno di noi ha qualcosa da imparare, ma anche qualcosa da insegnare, immagina che i tuoi docenti per una volta desiderino imparare qualcosa da te. Che cosa ti senti di poter insegnare loro?».

quanto piuttosto dell'indifferenza diligente che abita le aule dei licei, in cui gli studenti eseguono più o meno puntualmente i compiti loro affidati, ma il loro cuore è altrove, lontano, disperso; nell'illanguidirsi del sentire in qualche modo anche il comprendere si indebolisce, lascia il posto ad un meccanico "ripetere" dati, concetti, punti di vista altrui, mai assunti come propri e neppure confutati. Parliamo qui dell'indifferenza che impedisce di trasformare costantemente, gradualmente tutto quel che siamo e che facciamo in "vita pensata".

Che possibilità ha il docente d'aula di operare una mediazione efficace a questo livello? Di trasformare l'indifferenza in interesse? La risposta, teoricamente molto semplice, quasi scontata, in realtà è molto complessa, poiché legata alla presenza (o assenza) nella sua professionalità di un doppio grande amore: quello per la disciplina insegnata e quello per il soggetto che apprende. Il sapere filosofico ha la sua struttura, i suoi linguaggi e la sua storia; la ricerca filosofica ha le sue metodologie. Conoscere tutto ciò è necessario, ma non sufficiente a promuovere apprendimenti significativi, tali, cioè, da modificare negli studenti i comportamenti cognitivi e culturali e incrementare, guidandoli all'utilizzo di nuove conoscenze, la loro capacità di pensare e di fare. Occorre immaginare – senza avere la presunzione di compiutamente conoscere – il cuore e la mente dei giovani, prefigurarsi le loro attese ed anche i loro vuoti, i loro bisogni, le filosofie implicite che abitano la loro quotidianità. Occorre sospendere la valutazione frettolosa delle evidenze comportamentali e lasciarsi guidare, attraverso l'ascolto e l'osservazione sistematica, a ciò che la condotta manifesta, ma non esaurisce.

Eugenio Borgna ha scritto parole bellissime sul senso misterioso ed indicibile dell'anima di cui il volto, gli sguardi, i gesti testimoniano solo una piccola parte¹³ e indica il dialogo come via d'accesso al mistero.

Anche gli studenti sottolineano con grande forza l'esigenza di dialogo¹⁴, perché avvertono che nel dialogo qualcosa può modificarsi davvero e profondamente, sia nel modo di pensare, sia nel modo di essere: la possibilità di cambiamento, pur con qualche turbamento, viene vissuta come "promessa" e non come "minaccia".

A chi l'iniziativa del dialogo? A chi il controllo della sua autenticità?

Potremmo definire questo primo livello di mediazione una fase magistrocentrica, perché centrata sul sapere professionale del docente, sulle sue competenze tecniche, relazionali, empatiche ed autobiografiche.

¹³ Cfr. E. Borgna, *Le intermittenze del cuore*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 37 e s.

¹⁴ «Di noi dicono che siamo chiusi, muti, ma la verità è che abbiamo occasione di parlare soprattutto durante le interrogazioni e così molte cose che abbiamo in mente non le diciamo perché abbiamo paura di sbagliare [...]» «certamente quando i nostri professori aderiscono ad un progetto "assistito", lo fanno per darci un'opportunità in più, lo fanno per noi, però noi siamo gli ultimi a saperlo. Non mi è capitato mai prima di ora che qualcuno mi chiedesse il parere su ciò che si stava facendo». «A volte sì, ce lo hanno chiesto il parere, ma sempre dopo ed in modo formale [...]». (dall'esperienza marchigiana di monitoraggio dei processi, Progetto *Innovazione nella tradizione. Attualità del testo filosofico*, Aprile 2008, scheda di ripensamento metacognitivo, materiali d'aula inediti).

Il secondo livello di mediazione è il passaggio dall'*attenzione all'interesse*. Sull'oggetto culturale che verrà proposto, sulle attività didattiche che lo renderanno oggetto di apprendimento, il docente ha molto riflettuto (ricerca disciplinare e ricerca didattica), ma lo studente non ne sa ancora nulla. Perché si interessi ad un autore, ad un problema, ad un evento, non è sufficiente richiamare la sua attenzione, la quale, se non opportunamente consolidata, presto svanisce. Occorre fare in modo che l'oggetto culturale diventi "oggetto di interesse per lui", soprattutto quando si tratta del "pensiero dell'altro", del suo stile, del suo modo di esprimersi. Occorre saper gestire, ai fini educativi e didattici, lontananza e vicinanza. È quest'ultima che va intuita, sostenuta e rafforzata, come il luogo privilegiato della mediazione. Immaginiamo di dover presentare una persona che conosciamo molto bene ad altre persone che conosciamo altrettanto bene, ma che di quella persona non sanno nulla. Possiamo farlo in modo formale, con buone maniere, oppure possiamo farlo con passione, con l'intento di dar vita ad una relazione interpersonale costruttiva e profonda. Diverso sarà il nostro modo di metterci in gioco.

Quando un professore ci crede in quello che fa e in quello che dice, noi ce ne accorgiamo ed in qualche modo ci crediamo anche noi, ma non possono chiedere a noi quello che loro non fanno [...] Se l'incontro con il filosofo attraverso la lettura del testo è un valore, perché ci vuole un progetto nazionale per leggere e discutere insieme?¹⁵.

Questa considerazione, emersa nel corso di un focus group, richiama all'attenzione l'esito sorprendente di alcuni laboratori di discussione¹⁶ avviati qualche anno fa in alcune scuole italiane con l'intento di individuare strategie di potenziamento dei saperi scientifici. Ovviamente, poiché per pensare il miglioramento occorre muovere da problemi irrisolti e da disagi esistenti, grande attenzione si è prestata in quell'occasione alla denuncia ricorrente degli studenti che partecipavano al laboratorio: la mancanza di "passione" da parte dei docenti che mostravano di *non* amare essi stessi ciò che pretendevano di far amare ai loro allievi.

«Il disinteresse emotivo ed intellettuale dell'insegnante»¹⁷ ha forti ripercussioni sugli atteggiamenti degli studenti e sulle loro condotte. Senza guida emotiva, il giovane «tra i banchi di scuola finisce per trovare solo quanto di più lontano e più astratto c'è in ordine alla sua vita, in quella calda stagione dove il sapere non riesce, per difetto di trasmissione, a divenire nutrimento della passione e suo percorso futuro»¹⁸.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Laboratori GOOP per il potenziamento dei saperi scientifici, MIUR 2005-2006.

¹⁷ U. Galimberti, *op. cit.*, p. 40.

¹⁸ *Ibidem*.

Queste considerazioni di studenti e studiosi ci convincono che il modello didattico della “spiegazione” – almeno ai primi livelli di mediazione – non sia sufficiente: la conoscenza che ne deriva è un *sapere che*, non ancora un *sapere perché*. Ciò che lo studente coglie nella spiegazione, infatti, è la sequenza descrittiva dei concetti, ma gli sfugge il lavoro del pensiero, la sua vitalità. È facile prendere appunti, ripetere, meno facile è entrare in gioco, trasformare l’oggetto culturale, significativo in sé, in qualcosa che sia portatore di *significato vitale*.

Il terzo livello di mediazione è quello che opera il passaggio dall’*interesse alla motivazione*. A questo proposito vorrei tornare ad alcune dichiarazioni degli studenti: «confrontarsi con un testo filosofico è molto difficile. Bisogna essere fortemente motivati per non lasciar perdere ogni volta che l’ostacolo alla comprensione è troppo grande [...]»¹⁹.

Una forte motivazione, dunque – che è come dire una grande passione – è capace di rendere lieve la fatica e di trasformare la difficoltà in sfida e desiderio di conoscenza ulteriore. Sentire di essere motivati è già aver raggiunto un livello di autonomia: si è già in cammino per una strada che attenzione ed interesse hanno selezionato tra molte possibili e che, dunque, in qualche modo si sente come la “propria strada”.

E tuttavia, se è vero che la lettura di un testo e la sua interpretazione sono un deliberato mettersi in dialogo, se è vero che ogni lettore è sempre in cammino verso se stesso, attraverso il pensiero di un altro, è altrettanto vero che lo studente, almeno nella sua esperienza scolastica, ha ancora bisogno di guida, per comprendere i linguaggi lontani dai suoi, per individuare problemi, per scoprire assonanze e accogliere senza rigidità le dissonanze.

Orientare il loro cammino – gradualmente, costantemente, senza salti, senza censure: questo gli studenti chiedono ai loro docenti.

Il terzo livello della mediazione, come il secondo, è centrato sulla relazione tra studenti e docenti d’aula e tanto più autorevole è la presenza di questi ultimi, tanto più efficace risulta la mediazione. Parliamo qui di un’autorevolezza che non è invadenza, né prevaricazione, ma fedeltà al ruolo di guida esperta, una dimensione fragile, ancorché fondamentale, facilmente soggetta alla crisi.

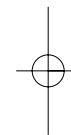
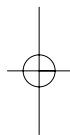
A scuola, alle medie come alle superiori, il professore o l’educatore non sembrano più rappresentare un simbolo sufficientemente forte per i giovani: la relazione con l’adulto è infatti percepita ormai come *simmetrica*²⁰.

¹⁹ Dall’esperienza marchigiana di monitoraggio dei processi, Progetto *Innovazione nella tradizione. Attualità del testo filosofico*, Aprile 2008.

²⁰ M. Benasayag-G. Schmit, *op. cit.*, p. 26

All'*asimmetria* occorre, invece, tornare perché all'interno della relazione educativa essa è condizione che tutti esercitino la responsabilità personale: l'obbligo evolutivo ed il compito ontologico (diventare se stessi) degli studenti, trovano forza nel dovere pedagogico dei docenti (aiutare l'altro a diventare se stesso).

L'esperienza scolastica poi si conclude, ma gli effetti della mediazione restano. Un maestro, incontrato un giorno, non smetterà mai di essere tale.



Il reticolo delle idee.

2

Anselmo Grotti

A. La Rete come risorsa per lo studio della filosofia

Gruppo di Ricerca sulla Filosofia dell'Informazione del Dipartimento di Filosofia dell'Università dello Hertfordshire.

Inauguriamo la sezione della rubrica destinata alla Rete come risorsa per lo studio della filosofia con un sito che in realtà è una via di mezzo con la sezione B), poiché affronta la Rete anche come specifico oggetto di indagine filosofica.

<http://philosophyofinformation.net/centre/gpi/>

Sito web del Gruppo di Ricerca sulla Filosofia dell'Informazione del Dipartimento di Filosofia dell'Università dello Hertfordshire.

Il GPI si presenta come un gruppo di ricerca interdisciplinare sulla natura, la logica, i processi e le implicazioni etiche dell'informazioni e delle ICT, in riferimento alle tematiche informatiche e della computer science.

Individua nella Filosofia dell'Informazione (FdI) una nuova area di ricerca che si richiama a tematiche logiche, epistemologiche, analitiche e legate ai risvolti filosofici dell'intelligenza artificiale e all'etica dell'informazione.

Nella home page si dichiara che la FdI rappresenta un settore carico di potenzialità nella filosofia del XXI secolo, sebbene l'interesse accademico si concentri in prevalenza sulla storia della filosofia e sui grandi pensatori e scienziati del passato. Il gruppo «non è interessato alla archeologia delle idee». Dichiara di avere in comune con la trascorsa filosofia analitica la preferenza metodologica verso l'approccio “*problem-solving*”, la chiarezza del pensiero e l'attenzione verso la correttezza dell'argomentazione. Contrariamente alla tesi analitica che la filosofia del linguaggio sia la *philosophia prima*, il gruppo assegna questa funzione alla FdI (“*Information first!*”).

Il gruppo ha una sorta di “gemello” a Oxford, dove si è costituito l'*IEG, Interdepartmental Information Ethics research Group*, sito web: <http://web.comlab.ox.ac.uk/oucl/research/areas/ieg/>.

In entrambi i gruppi è figura di riferimento l'italiano Luciano Floridi, che ha scritto tra l'altro *A Defence of Informational Structural Realism*. Altri autori italiani hanno pubblicato testi analoghi: Rissepe Primiero (*Information and Knowledge*); Taddeo-Floridi (*A Praxical Solution of the Symbol Grounding Problem*).

Si tratta di spunti di estremo interesse per le connessioni di tipo filosofico. Qual-

che perplessità può nascere casomai sull'enfasi data al tema dell'informazione, vista come "filosofia prima". Anche perché storicamente abbiamo già visto un po' troppe filosofie "prime". Consapevoli di ciò, è molto significativo calarsi nella prospettiva scelta da questi autori. Per certi versi ci può ricordare ambizioni di altri periodi storici: si veda ad esempio Paolo Rossi, *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Il Mulino, Bologna 2000.

L'etica dell'informazione permette di affrontare la questione del "come" si prendono (si "costruiscono") le decisioni. Gli studiosi mettono in evidenza che ci sono due modelli fondamentali: quello della "fiducia" e quello della "informazione". Nel primo caso facciamo riferimento a un "mondo" al quale ci sentiamo di appartenere e i cui abitanti – riteniamo – cercano di prendere decisioni a nostro favore. Familiari, amici, soggetti dotati a qualche titolo di "autorevolezza" (religiosa, etica, politica, culturale, scientifica, esperienziale...) sono punti di riferimento per ricevere "consigli".

Altra cosa è il processo decisionale che avviene per "informazione": devo personalmente attingere a tutti i dati possibili per massimizzare l'efficacia della mia decisione. Poiché però le decisioni sono sempre più complesse e soggette a una quantità sempre più ampia di "dati" da conoscere e valutare, il processo diviene problematico. Come scegliere la tariffa telefonica più conveniente? L'offerta è talmente barocca e volutamente complessa che il criterio della scelta ottimale diviene controproducente, perché il risparmio eventualmente ottenuto è costato l'equivalente di un lavoro quasi a tempo pieno. Come fare a decidere cosa fare della propria pensione? Come fare a decidere "in modo informato" del proprio consenso a un trattamento sanitario o alla donazione d'organi? Come scegliere il prodotto migliore o il politico più affidabile? Per quanto riguarda la scelta dell'operatore telefonico qualcuno ha già messo sul mercato la risposta: un software che tramite Internet si aggiorna sulle offerte dei gestori, e di sua iniziativa "sceglie" quale prefisso utilizzare a seconda dell'ora e del tipo di telefonata. Potremo affidarci a software simili anche per altri tipi di decisioni? Possono essere immaginati almeno come aiuto alle decisioni, come nel caso dei "sistemi esperti" utilizzati ampiamente oggi in medicina e nelle ricerche petrolifere?

B. La Rete come oggetto di studio della filosofia

La scrittura e la Rete

Arturo Mazzeola pubblica *La grande rete della scrittura. La letteratura dopo la rivoluzione digitale*, Bollati Boringhieri, Torino 2008. Mentre la banalità dei commenti giornalistici contrappongono letteratura e mondo digitale, Mazzeola (Letterature Comparate, Roma Tre) ci ricorda che la virtualità è una caratteristica originaria della letteratura. In fondo bastava riflettere: un buon libro e un buon lettore creano un mondo. È solo ad uno sguardo superficiale che l'espressione "comunicazione a distan-

za”evoca computer e tecnologie elettroniche. *Ildegarda e l'uomo al centro dell'Universo* del Liber Divinorum Operum ci porta al XII secolo. Il *Libro dei morti* di Maiherperi scende sino agli anni 1427-1392 a.C. della XVIII Dinastia. Ma il cavallo dipinto sulle grotte di Lascaux ci mette in qualche misura in contatto con le menti degli uomini che lo hanno immaginato, dipinto, osservato: XVI millennio a.C. Menti che entrano in comunicazione, distanze nel tempo in un certo senso colmate dalla oggettivizzazione in segni di contenuti mentali. Un supporto tecnologico trasporta l'informazione. È una comunicazione “a distanza”, non meno capace di generare stupore e riflessione della comunicazione a distanza fisica, come l'informazione adagiata su vari supporti (analogici e digitali) caricata a bordo della sonda *Pioneer*, l'oggetto umano che più si è allontanato dalla Terra.

Sempre per Bollati Boringhieri è appena uscito anche *Un cerino nel buio. Come la cultura sopravvive a barbari e antibarbari*, di Franco Brevini (Iulm Milano). Brevini non crede all'eclisse della cultura, pur in mezzo alla tempesta mediatica nella quale siamo immersi. Il gossip ci sovrasta, ma non è del tutto una novità. A patto di prendere atto che siamo come immigrati di prima generazione a confronto con dei nativi digitali. Vedi anche F. Rigotti, *Il filo del pensiero. Tessere, scrivere, pensare*, Il Mulino, Bologna 2002.

Intelligenza artificiale

Il personaggio di Alan Turing si presta come pochi altri per incoraggiare negli studenti l'attitudine alla riflessione e alla curiosità scientifica. Nei pochi anni della sua vita, prestigiosa e tormentata, che vanno dal 1912 al 1954, è un intrecciarsi di tematiche politiche, scientifiche, filosofiche, personali. Nel 1936 delinea il gioiello teoretico noto appunto come “macchina di Turing”. Una macchina matematica, non fisica, antesignana di ogni tipo di calcolatore computazionale. Negli anni della seconda guerra mondiale guida la sfida britannica alla crittografia avanzata dei nazisti, riuscendo a sconfiggere “Enigma” con il primo e per molti anni segreto calcolatore “Colussus”. Nel 1950 scrive un famoso articolo su *Mind* nel quale azzarda la previsione secondo cui nel 2000 non avrà più senso chiedersi se le macchine possono “pensare”. Morirà nel 1954, probabilmente suicida, perseguitato dai tribunali inglesi.

Nel 1943, mentre lavora nella segretezza estrema che partorerà “Colossus”, ritiene di poter essere in grado di “costruire un cervello”. Adesso Bollati Boringhieri manda in libreria *Intelligenza meccanica*, che comprende quattro articoli scritti tra il 1945 e il 1950, tra cui *Macchine calcolatrici* e *Macchine calcolatrici e intelligenza*.

Un modo molto diverso di guardare al tema della comprensione è quello di un'altra figura di frontiera tra saperi, anche se in tutt'altro campo: quella di Lonergan (1904-1984), un filosofo e teologo molto attento ai rapporti con la fisica, la matematica, l'economia e le scienze cognitive. Nella sua fondamentale opera *Insight* sostiene che il proces-

so conoscitivo non è lineare, e che a un certo punto avviene una intuizione improvvisa, non computabile. Ogni nuova conoscenza riconfigura più o meno ampiamente quelle precedenti, tanto da non potersi assolutamente definire come semplice accumulato.

Cornici della mente

A cura di A. Varni si può leggere, nei tipi de Il Mulino, *Storia della comunicazione in Italia: dalle Gazzette a Internet* (2006).

Stephen Kern, *Il tempo e lo spazio. La percezione del mondo tra Otto e Novecento*, Il Mulino, Bologna 2008; si tratta di un aggiornamento della prima edizione del 1988. L'autore mette in evidenza il cambiamento di paradigma di tempo e spazio tra il 1880 e il 1918 (con i concetti di passato, presente, futuro, velocità, senso della distanza e della direzione). Tempo e spazio sono cornici della mente in grado di rendere controllabile il flusso caotico dell'esperienza e degli oggetti. Nel passaggio dal caos al cosmo narrato nelle grandi tradizioni mitologiche e religiose che hanno "fissato" il pensiero nomade e permesso la categorizzazione. Si veda ad esempio la centralità, quasi un asse dell'universo, costituita nell'ebraismo dal monte Sion. Sul monte Sion infatti, a Gerusalemme, ruota il perno del tutto, poiché esso è la sede del Tempio e della dinastia di David. Il Signore si manifesta al suo popolo proprio nelle due categorie di spazio (il Tempio è custodita l'Arca dell'Alleanza) e di tempo (nella "casa di Davide" è riassunta la storia della salvezza, sviluppata nel tempo). Da Sion "uscirà la Legge e la parola del Signore", verso di esso verranno i popoli da ogni punto cardinale dell'universo. Lo spazio e il tempo, abitati dal Signore, divengono carichi di significato, ordinati, comprensibili.

Le cornici mentali racchiudono fasi più o meno grandi, come scatole cinesi, della nostra storia e del modo di vedere il mondo. Il grande paleoantropologo Yves Coppens delinea tre grandi tappe nella storia dell'uomo (che adesso si è "allungata" a tre milioni di anni o forse più). La prima è caratterizzata dal nomadismo, la seconda dallo stanziamento sedentario, la terza è l'epoca dell'esplosione demografica e tecnologica. Per Coppens c'è un legame tra sviluppo dell'agricoltura e nascita della guerra. Non ci sono testimonianze fossili di "fosse comuni", che compaiono invece a partire da cinque-seimila anni fa. Gli archeologi li chiamano "strati di guerra": e sono vicini a giacimenti di stagno nell'antico Oriente e a giacimenti di petrolio nell'odierno Irak. Si prende possesso dello spazio, anche con la violenza. Ma si prende possesso anche del tempo, con la capacità di progettare il futuro. L'*homo habilis* due milioni di anni fa scheggiava la pietra per usarla subito; l'*homo erectus* perde più tempo a lavorare la pietra, sa che potrà usarla per qualche settimana; chi ha dipinto le grotte di Lascaux pensava a immagini che durassero oltre la sua stessa morte. Oggi i fisici ci dicono che il Sole si spegnerà tra 5 miliardi di anni. La nostra capacità di organizzare le azioni, strutturare il tempo, preordinare gli eventi ci fa vivere in un mondo molto diverso, dove davvero il tempo è la "quarta dimensione" dello spazio.

C. La Rete come luogo di comunicazione

Inclusione sociale e competenza digitale

Sfida per il Paese, sfida per la comunicazione tra generazioni.

La cittadinanza digitale rappresenta un diritto fondamentale delle persone e una chiave determinante dello sviluppo economico. Purtroppo nelle connessioni web siamo al diciottesimo posto in Ue, in compagnia di Lituania e Polonia (rilevazione 2007 Istat). Il “*digital divide*” è la separazione tra Paesi all’interno del circuito delle informazioni e dei saperi e quelli esclusi. Il “*digital disconnect*” è il divario tra adolescenti informatizzati e adulti tagliati fuori dal mondo delle tecnologie, compresi spesso genitori e insegnanti. Le famiglie con almeno un minore che possiedono il pc e internet sono ben il 71,2% e nel 55,7% dei casi. Sono queste famiglie ad avere il più alto tasso di possesso di connessione a banda larga (34%), mentre per loro il cellulare ha raggiunto i livelli di diffusione della tv (97,9%).

Sfida per la giustizia sociale.

Il divario nel possesso dei beni tecnologici tra le famiglie con capofamiglia dirigente, imprenditore o libero professionista e quelle con capofamiglia operaio aumenta, come nel possesso di accesso ad Internet a banda larga, che passa da 21,6 a 29 punti percentuali di distacco. È tipico del nostro Paese che per il cellulare le percentuali sono addirittura uguali, segno della pressione pubblicitaria sui consumi elettronici che *sbilancia* l’attenzione dalla formazione all’intrattenimento.

È decisivo lo sforzo per ridurre il divario e operare per l’inclusione sociale. Ad esempio la scuola deve saper offrire, ai propri studenti ma anche alle loro famiglie, la *competenza digitale* unita alla consapevolezza culturale. In caso contrario rischiamo l’irrelevanza come Paese e anche una degradazione grave del tessuto sociale e della realtà stessa della cittadinanza democratica.

Aumentare quantità e qualità

Occorre aumentare la quantità di accessi alla Rete, ma soprattutto la loro qualità. I ragazzi e i giovani entrano in rete senza nessuna conoscenza delle sue caratteristiche. Un celebre studioso delle nuove tecnologie, Paul Saffo, ha recentemente messo in guardia i giovani registrati nei social network - i siti a scopo di socializzazione come MySpace, che concedono spazi per la pubblicazione di testi, immagini e video - perché la moda di esibirsi in queste piazze virtuali potrebbe costar loro caro in futuro. Ad esempio, oltre al rischio di essere ricattati per qualche leggerezza documentata in qualche foto o filmato, è utile sapere che sempre più datori di lavoro non si accontentano di leggere il curriculum, ma decidono di fare qualche ricerca in Rete prima di assumere un candidato. La privacy

è un diritto fondamentale, ma non ancora molto sentito dalle persone, internauti in testa. Nella relazione annuale, il Garante ha segnalato i problemi del Web: «Sulla Rete i dati vivono una vita propria, senza regole e senza possibilità di prevedere tutte le finalità e tutti i contesti in cui saranno utilizzati». Con la navigazione e l'utilizzo dei servizi su Internet, infatti, si lascia in Rete una notevole quantità di informazioni, spesso a nostra insaputa. Siti e motori di ricerca registrano automaticamente dati degli utilizzatori, che possono essere incrociati, ottenendo un'inquietante profilazione degli utenti.

La Scuola ha un compito formativo di prima grandezza nell'uso consapevole delle tecnologie. Senza competenze digitali è come essere cittadini dimezzati.

Contesto

- competenze chiave per l'apprendimento permanente (Raccomandazione Parlamento Europeo e del Consiglio, 18 dicembre 2006)
- apprendimento per competenze

Obiettivi:

- competenza digitale
- nuove soluzioni organizzative e didattiche
- integrazione attività di apprendimento collaborativo in presenza / in Rete

Alcuni testi

- L. Sartori, *Il divario digitale. Internet e le nuove disuguaglianze digitali*, Il Mulino, Bologna 2006.
- A. Roversi, *L'odio in Rete. Siti ultras, nazifascismo on line, jihad elettronica*, Il Mulino, Bologna 2006.
- A. Roversi, *Introduzione alla comunicazione mediata dal computer*, Il Mulino, Bologna 2004.
- A. Roversi, *Chat line. Luoghi ed esperienze della vita in Rete*, Il Mulino, Bologna 2001.
- E. Menduni, *Fine delle trasmissioni. Da Pippo Baudo a YouTube*, Il Mulino, Bologna 2007. Gli ultimi affannosi 15 anni del sistema italiano dei media.

grotti@unisi.it
www.unisi.it/grotti

CONVEGNI E INFORMAZIONI

Présence du néoplatonisme dans la philosophie française contemporaine: Deleuze-Foucault

A Parigi, nei giorni 1 e 2 aprile, si sono svolte due giornate di studio promosse dal centro Jean Pepin (CNRS/UPR 76) e dal Centro Internazionale di Studio della Filosofia Francese Contemporanea dell'Ecole Normale Supérieure, volte ad approfondire il tema della presenza del neoplatonismo nella filosofia francese contemporanea, concentrandosi in modo specifico, dopo qualche cenno su Bergson e Ravaisson, su due altri grandi filosofi francesi: Deleuze e Foucault.

Il primo giorno del convegno è stato dedicato ai problemi dell'ontologia e dell'immanenza, accogliendo gli interventi di Camille Riquier (Università Sorbonne-Paris IV), incentrato su una lettura neoplatonica della storia della metafisica in Bergson, Ravaisson e Deleuze; di Guillaume Sibertin-Blanc (Università di Lille) con un approfondimento dei concetti di al di là dell'essere, evento e conversione, ovvero della lezione che il neoplatonismo fornisce al pensiero di Deleuze sull'immanenza; sempre a Deleuze è stato dedicato il terzo contributo, di Marc Rolli (Università di Darmstadt) sulla critica del filosofo francese al neoplatonismo; ha chiuso la giornata Matthias Vollet (Università di Mayence) con una lezione sul problema dell'Uno di Plotino in Bergson e Deleuze.

Il secondo giorno è stato invece dedicato al problema della vita e della cura di sé. Sono intervenuti: Gwenaëlle Aubry (centro Jean Pepin CNRS/UPR 76) con una riflessione incentrata sul concetto di vita e di virtualità, di differenza e ripetizione in Deleuze e Plotino; ha preso poi la parola Isabelle Koch (Università di Aix-Marseille) con uno studio approfondito dell'*Ermeneutica del soggetto*.

Hanno chiuso il convegno i due organizzatori, Alain Petit (Università di Clermont-Ferrand) e Sylvain Roux (Università di Poitiers).

Il primo è intervenuto con una lezione, di grande interesse, sul "Plotino segreto" di Foucault: la presenza di Plotino è stata fondamentale, secondo Petit, nel percorso filosofico dello studioso francese che l'ha considerato proprio come un "compagno di viaggio" privilegiato, una guida nel processo di soggettivazione. Egli l'ha voluto custodire gelosamente, tenendolo nascosto, pur essendo ben presente nella sua mente, soprattutto per due temi che gli erano particolarmente cari: gli esercizi spirituali, ovvero il tema dell'ascesi, e l'idea della dissoluzione di sé attraverso la scrittura, di cui Plotino è stato uno dei più grandi maestri.

Sylvain Roux (Università di Poitiers) ha affrontato il tema della conoscenza di sé in Platone, Plotino e Foucault con un contributo intitolato *Subjectivation, assujettissement et connaissance de soi chez Plotin et Foucault* di cui proponiamo un breve resoconto.

Secondo Foucault ciascun pensatore si trova necessariamente a fare i conti con la storia della filosofia mediante la conoscenza dei suoi protagonisti. I filosofi si possono perciò dividere in tre grandi gruppi: quelli sconosciuti o ignorati, quelli che si studiano in maniera approfondita e su cui si scrive, e infine quelli conosciuti ma di cui non si scrive: secondo Roux è quest'ultimo il caso di Plotino per Foucault, ed il suo intervento è volto a dimostrare che, anche se Plotino viene raramente citato da Foucault, non di meno è assai presente nello svolgimento del suo pensiero filosofico.

Non potendo rinviare che a rari riferimenti espliciti ritrovabili nelle lezioni dell'*Ermeneutica del soggetto* del febbraio 1982, è stato particolarmente arduo, a livello metodologico, ricostruire questo "Plotino latente" di Foucault: Roux ha tentato allora di procedere per comparazione, considerando il fatto che, in merito al problema della cura di sé, Foucault sembra situare il neoplatonismo all'interno del platonismo.

Ha cominciato allora dall'analisi dei celeberrimi passi 128a e ss. dell'*Alcibiade primo*, dialogo che, com'è noto, fu molto amato dai filosofi neoplatonici, e fu commentato da Proclo, Damascio e Olimpiodoro. Il dialogo, che gli antichi attribuivano senza incertezze a Platone, verte proprio sul problema della conoscenza e della cura di sé.

Socrate, per distogliere Alcibiade dall'intraprendere la carriera politica, indaga sul giusto significato da attribuire alla frase "prendersi cura di sé stessi", insistendo sul fatto che bisogna prima distinguere tra le singole cose che ci appartengono, che sono come strumenti, e il nostro vero sé, ovvero ciò che si serve di tutti questi strumenti, la propria persona. Da qui si arriva a definire l'uomo come colui che comanda il corpo e perciò come anima: conoscere sé stessi significa quindi conoscere la propria anima. Per indicarci la via verso questo tipo di auto-conoscenza Socrate ci ha regalato l'affascinante visione della teoria dello specchio, ovvero l'idea che l'anima possa arrivare a conoscere sé stessa rispecchiandosi a sua volta nella parte dell'anima più divina, ovvero, secondo l'interpretazione neoplatonica, in dio.

Roux ha citato allora un passo di Plotino (estratto dal trattato 49 (V 3), 4, 10-14) in cui possiamo ritrovare l'idea che conoscere sé stessi significa conoscersi non tanto come uomini ma come esseri che sono stati trasformati, che sono totalmente "altri", che si sono staccati da se stessi per sviluppare solo la parte migliore dell'anima.

L'ipotesi di Roux è che sia presente in Foucault l'idea, derivata proprio dalla lettura dei testi di Plotino, di un superamento di sé, ovvero delle proprie singolarità.

Plotino sembra applicare la distinzione tra ciò che è "mio" e il mio proprio "io" all'anima e all'intelletto: l'anima quindi non può conoscere *stricto sensu* il proprio sé, mentre l'intelletto avrebbe questa capacità.

Roux ha ripreso le parole di Plotino (trattato 49 (V 3), 4, 28-30) che parlano della relazione tra il proprio sé e l'intelletto: il punto fondamentale risiede qui nella possibilità che il proprio sé divenga un intelletto, che possa guardare direttamente questo Intelletto da questo Intelletto, ovvero che possa guardare il proprio sé dallo stesso sé, proprio come l'Intelletto vede sé stesso.

Roux così ha criticato la tendenza di Foucault ad unificare platonismo e neoplatonismo sul problema della cura di sé in quanto in Plotino la questione sembra essere assai più sottile e delicata: possiamo certo rinvenire l'idea di una conoscenza della propria anima simile a quella presente nell'*Alcibiade primo*, di Platone, ma questa conoscenza nel filosofo neoplatonico si esplica in due forme distinte: la prima procede attraverso l'intelletto, visto come mezzo, la seconda si presenta invece proprio come la conoscenza dell'intelletto stesso.

La presenza del neoplatonismo si può rinvenire quindi nella filosofia di Foucault nella fondamentale importanza attribuita al concetto di "cura di sé" e nel comune anelito che spinge l'uomo verso il proprio superamento, guidato dalla volontà di sfuggire alla singolarità e di liberarsi dalle particolarità contingenti.

Giorgia Castagnoli

Universalità, oggi

La realizzazione dell'«universalità» è ideale classico umanistico per eccellenza e il senso della storia occidentale consiste proprio nell'intendere gli eventi come dinamismo rivolto all'attuazione dell'universale. Tuttavia occorre ripensare accuratamente il senso dell'«universalità»: sembra trattarsi infatti di un concetto ovvio al cui interno si ritiene debba essere collocata la totalità di ciò che accade. Ma in realtà *ogni* «ciò che accade» non è che un evento singolo la cui esistenza ed evidenza derivano dalla relazione che si stabilisce con tutti gli altri eventi: cioè con l'universo costituito dalle cose che esistono e dalle azioni che si compiono.

Per questa via l'«universalità» diventa una tensione.

Forse un'esigenza oppure anche qualcosa da temere?

Nella tradizione occidentale ci si è riferiti all'«universale» anzitutto elaborandolo come «idea» cui richiamarsi e quindi da adoperare nelle dinamiche delle azioni: ecco che l'«universale» allora si fa archetipo, si fa principio e simbolo da evocare per giustificare le nostre scelte e il nostro potere; si fa paradigma scientifico e proposta di ordine cui atterrarsi per interpretare e uniformare il mondo che diviene.

Oggi però l'«universalità» sembra tradursi immediatamente in «globalizzazione». Vale a dire: le specifiche identità locali storicamente, economicamente e culturalmente riconoscibili ambiscono a entrare in un circuito massimamente ampio e aperto, quasi che solo per questa strada la sopravvivenza sia loro garantita. L'«universalità» appare così geograficamente segnata.

È sufficiente questo ad assicurare non solo la funzionalità degli scambi internazionali, ma anche l'equilibrio tra le singole «parti» del mondo, tra le distinte interpretazioni

che di esso si danno e quindi tra i diversi valori assoluti che sono affermati e in nome di cui si attua la «governance» politica?

Di tutto questo si è discusso nel convegno a carattere interdisciplinare «Universalità, oggi», svoltosi il giorno 8 maggio 2008 presso il «Dipartimento di filosofia e teoria delle scienze» di Venezia, organizzato, oltre che dal Dipartimento stesso, dalla SFI di Venezia e dalla Associazione Culturale Nemus. Gli interventi hanno affrontato la questione da punti di vista diversi consentendo di esplorare i territori della fisica, del diritto, dell'economia e della filosofia.

Stefano Maso, docente ricercatore di Storia della filosofia antica presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, una volta introdotti i temi del convegno, ha approfondito il concetto di «universalità» nel passaggio da Platone ad Aristotele, passaggio che viene evidenziato anche da un mutamento di termini. Mentre infatti in Platone l'idea di universo e di universalità è rappresentata con il termine *kosmos* (*kosmeo*: ordino, abbellisco), nella trattazione della questione dell'universale, nella *Metafisica*, Aristotele usa *katholou*, vocabolo dalla valenza avverbiale ma poi sostantivo che nasce dall'unione della preposizione *kata* (= verso, in direzione di) e dell'aggettivo sostantivato *holon*, che significa *totalità*, in modo analogo a quanto ripropone il latino *uni-versum* (rivolto all'uno). Nel mutamento terminologico avvenuto tra Platone ed Aristotele sta forse il segno di un passaggio definitivo dalla classicità – dominata dal senso del rispetto della misura, per cui è rassicurante il mantenersi nel posto che a ciascuno è assegnato dal destino entro il tutto ordinato – alla tensione *verso* un ordine che non è dato, in cui non ci si ritrova già, ma a cui bisogna rivolgersi; un ordine che è necessario in qualche modo costituire.

Ma non c'è solo questo; con Aristotele è messo a punto un particolare metodo di identificazione di ciò che è «universale» e di ciò che in realtà esiste nel dispiegarsi del mondo diveniente: un metodo che unisce la pratica deduttiva e quella induttiva in una prospettiva che, per certi aspetti, anticipa la stessa moderna strategia abduttiva teorizzata da Charles Sanders Peirce.

Secondo Stefano Maso, l'esigenza profonda della scienza moderna rimane quella di conciliare i dati «oggettivi» dell'esperienza con gli assunti logico-teorici e i parametri di riferimento che consentono di determinare il significato degli stessi dati esperienziali, con il proposito però di evitare quella «circolarità» che può rendere instabile il conseguimento di qualsiasi risultato.

Non a caso la scienza rappresenta, in questa tensione verso la spiegazione e la comprensione dell'ordine del tutto, il terreno su cui si sono raggiunti i maggiori e stupefacenti risultati. Ne ha trattato Cesare Chiosi, astrofisico, docente ordinario dell'Università di Padova, che, nella sua relazione dal titolo *Universalità e simmetria* ha tracciato i passaggi attraverso i quali la scienza moderna galileiana – dai suoi primi passi compiuti nella meccanica e nella determinazione del concetto di movimento – con Newton è stata mano

a mano in grado di spiegare in modo abbastanza soddisfacente le dinamiche dell'universo: è cioè pervenuta a una compiuta teoria della gravitazione universale.

Ma a ciò sono seguite crisi, ridefinizioni di paradigmi, espansioni in campi che si sono rivelati decisivi, quali la termodinamica e l'elettromagnetismo, la teoria della luce, delle stringhe. In particolare però è stata la teoria della relatività a segnare il passaggio a un rapporto tra spazio, tempo e materia radicalmente diverso rispetto a quello tradizionalmente concepito nella cosiddetta *fisica classica*. La fisica è giunta così a esplorare fenomeni e ambiti che le consentono oggi di *spiegare* l'universo con una coerenza e una semplicità (*eleganza*) assolutamente inconcepibili in altre epoche.

L'aspirazione (*kata-versus*) all'*unità-totalità* sembra così sul punto di realizzarsi nell'ideale unità ultima delle leggi del mondo, in una mirabile, misteriosa corrispondenza tra l'universo e la mente dell'uomo, sebbene vi siano campi nei quali il *logos* occidentale pare incontrare una complessità tale da metterne a dura prova lo slancio. Si pensi, ad esempio, a quanto accade nelle matematiche del caos e a quanto si verifica in riferimento alla *singolarità* da cui l'universo avrebbe avuto origine. Se infatti è vero che, come disse Goethe, *individuum est ineffabile* – e la scienza non si occupa di ciò che non può essere detto – il problema della singolarità originaria, ovvero del venire ad essere dell'universo – non potrà mai essere risolto, in quanto la *singolarità* vive essenzialmente della sua interiorità, mentre la spiegazione scientifica deve sempre avere un oggetto, deve riguardare un'esteriorità. Così l'approssimazione alla *singolarità originaria* può essere sempre più quasi inconcepibilmente spinta innanzi senza che si possa mai produrre il *rovesciamento* della *spiegazione* nella *generazione*, proprio ciò che nel libro del Genesi è rappresentato poeticamente nel *fiat lux* divino.

Se nella scienza la tensione universalizzante del *logos* occidentale si avvolge in una sempre affascinante aporia prometeica, nell'ambito del diritto il problema diventa quello di salvare il nucleo essenziale dell'universalità giuridica: di salvare cioè gli inalienabili diritti di ogni individuo alla esistenza e alla dignità in un'epoca in cui il relativismo culturale, il soggettivismo, il localismo e nuove forme di tribalismo – allo stesso tempo arcaiche e postmoderne – sembrano voler spazzare via ogni certezza di principio universale.

Ne ha parlato il dottor Vittorio Borraccetti, procuratore capo della Repubblica presso il Tribunale di Venezia, nella relazione intitolata: *Universalità del diritto e molteplicità delle culture*.

È possibile salvare il nucleo essenziale dell'universalità giuridica solo se il diritto non viene inteso come europeo od occidentale, ma, pur avendo nell'Europa e nell'Occidente una parte consistente delle sue radici, esso viene concepito e praticato come risultato irrinunciabile della lunga e dolorosa esperienza umana, come il prodotto *più autenticamente umano* della storia del mondo e dell'emancipazione dell'uomo dalla schiavitù del suo ambiente e di se stesso: dunque quando è patrimonio di tutta l'umanità.

Il pericolo del relativismo giuridico viene evitato se si riconosce il principio che il diritto ha a che fare sempre con individui, i quali vengono prima del clan, della comunità

etnica, religiosa. La molteplicità e la diversità, anche profonda, delle culture non possono cancellare il principio di umanità (da intendersi come principio di riconoscimento dell'altro) che sta alla base del diritto: senza di esso anche la varietà delle culture, preziose in quanto costituiscono articolazioni ed arricchiscono l'idea comune di umanità, risulterebbero pura confusione, babelica dissoluzione di senso.

Enzo Rullani, già ordinario di economia presso l'Università Ca' Foscari di Venezia e l'Università San Raffaele di Milano, sviluppando la sua relazione dal titolo *Doppia cittadinanza*, ha descritto il cammino della Modernità verso una razionalizzazione sempre più larga e articolata, che ha gradualmente irrigidito ed *artificializzato* la natura. Vi sono due modalità di universalizzazione: quella biologica evolucionista (che consiste nella diffusione universale dei vantaggi ottenuti dagli individui più dinamici di una specie) e quella riduzionista della scienza (che astrae dal contesto aspetti della realtà universalmente riconoscibili e ricorrenti, creando in tale modo una realtà artificiale). La modernità ha sottratto l'agire umano e la conoscenza della natura al principio di tradizione e di autorità. Ha liberato gli individui dalla schiavitù del contesto, ma ha creato una macchina sociale che asservisce in altro modo l'individuo, essenzialmente mediante la sua asettica logica burocratica. La crisi della modernità avvenuta intorno alla metà degli anni '70 segna il passaggio da una razionalizzazione *rigida*, che trova attuazione nel fordismo, ad una razionalizzazione *fluida*, che accoglie e si adegua al principio di complessità. La globalizzazione non nasce dalla volontà politica di qualcuno, ma da processi sempre più rapidi e diffusi di interazione economica e di comunicazione della conoscenza, secondo il modello di universalizzazione «evoluzionista».

La razionalità economica e politica, in questa situazione, ha il compito per un verso di garantire agli individui i diritti universali irrinunciabili, di creare una «rete» minima stesa sul caos naturale sottostante, dall'altro di favorire la libera creazione di «comunità di elezione» che, a differenza di quelle tradizionali, non sono tenute insieme da regole considerate sacre e intangibili, ma dalla affinità soggettiva, dalla convergenza di interessi, di conoscenza e di esperienze, rimodellandosi duttilmente in continuazione in risposta alle sollecitazioni dell'ambiente complesso.

Sulla funzione potenzialmente unificante della dimensione simbolica si è soffermato infine Giuseppe Goisis, ordinario di Filosofia della Politica presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, nella sua relazione dal titolo *L'integrazione simbolica – una prospettiva ambigua*.

La dimensione simbolica sta in certo modo in una posizione intermedia tra la distanza della molteplicità del reale, propria dell'astrazione razionale, e l'immedesimazione con il particolare, propria dell'emozione. Essa ha infatti in sé qualcosa dell'una e dell'altra, realizza il «doppio sguardo», razionale ed emotivo insieme, di cui parla Leopardi. Anche Freud, che si immerge a scandagliare il mondo oscuro e sfuggente dell'inconscio, non rinunciò a tentare di utilizzare le sue pulsioni profonde al fine di affermare la ra-

zionalità. Ma del resto, anche ben prima, fin dal Romanticismo, la questione del rapporto tra mito e logos (cioè della possibilità di un ruolo non antagonistico del mito rispetto alla ragione) venne posta e discussa.

Il simbolo in quanto tale esprime nel suo stesso etimo (*symballein*) la sua vocazione unificatrice, la sua tensione a favorire l'educazione all'universalità. Le forze irrazionali che in esso si identificano possono essere convogliate ad esprimere aspirazioni unificanti e costruttive, invece che omogeneità bellicose e oppositive; possono, invece che nuovi steccati e nuove contrapposizioni, favorire forme più avanzate di riconoscimento reciproco e di universalità, creare le condizioni per una sorta di *globalizzazione delle emozioni*, di empatia cosmopolita utile base per l'attuazione di forme più stabili di dialogo tra culture e di universalità giuridica, economica; possono aprire a quella *cittadinanza mondiale* dell'umanità che è antico ideale umanistico.

Nel dibattito conclusivo è emerso che l'«universalità», fine e baluardo della ragione, incontra oggi a tutti i livelli un punto di crisi costituito dall'emergere della complessità: di fronte alla complessità si tende a dare risposte quali la formazione di *isole di razionalità* spesso chiuse in loro stesse ed impermeabili all'ambiente esterno. I risultati storici del cammino dell'umanità vengono però così rimessi in discussione. La tensione unificante, che resta viva e forte nella scienza e sembra voler resistere ed anzi imporsi con nuova forza nel diritto, che può forse anche volgere a proprio vantaggio la intensità delle emozioni profonde della psiche umana, di cui sono spontaneamente dotati i simboli dell'umanità, sembra dissolversi nella pluralizzazione indefinita delle attività e delle relazioni globali. Ma resta aperto un interrogativo: la comparsa della complessità comporta il naufragio definitivo della tensione universalizzante? Oppure la complessità non è altro che *il versante negativo*, il modo indiretto attraverso cui in realtà l'avvento dell'«universalità», ancora tutto da pensare, si annuncia?

Alberto Madricardo

La filosofia, le scienze

Il 4 e il 5 giugno 2008 si è svolto a Milano, nello Spazio Oberdan, il convegno “La filosofia, le scienze”, promosso dalla Società Filosofica Italiana d'intesa con la Società Italiana di Logica e di Filosofia della Scienza e in collaborazione con l'Assessorato alla Cultura della Provincia di Milano. Si tratta di un'iniziativa che suscita molte speranze, visto che non sono frequenti i momenti di concreta collaborazione tra le associazioni filosofiche, né molto praticato risulta, in particolare, il dialogo tra filosofia e saperi scientifici, com'è stato osservato dallo stesso Stefano Poggi, curatore del convegno e Presidente della SFI. In accordo con lui, sia Daniela Benelli, assessore alla Cultura della Provincia di

Milano, sia Luigi Berlinguer, invitato come Presidente del Gruppo di Lavoro Interministeriale per lo Sviluppo della Cultura Scientifica e Tecnologica istituito dal precedente governo, hanno sollecitato il riconoscimento della piena valenza culturale delle discipline scientifiche. Oggi l'accesso all'informazione e alla formazione scientifica risulta sempre più necessario e urgente per una cittadinanza veramente attiva. Una scuola aperta a tutti, che voglia far crescere nei giovani l'interesse per la cultura scientifica, dovrebbe, secondo Berlinguer, saper valorizzare il ruolo costruttivo che nell'apprendimento svolgono le emozioni, a cominciare dalla filosofica meraviglia, e quindi saper proporre nell'insegnamento una scienza soprattutto praticata. La prima tavola rotonda, dedicata al tema "mente/cervello/emozioni", è stata coordinata da Corrado Sinigaglia. Giorgio Vallortigara ha illustrato alcuni risultati dei suoi studi neuroscientifici, in particolare riguardo allo scodinzolamento dei cani, quale fenomeno di origine emotiva, ma studiato nel contesto delle ricerche sulle cause e sui vantaggi dell'asimmetria cerebrale. Se quella delle emozioni è una delle funzioni cerebrali più complesse e di maggiore attualità nelle neuroscienze, per Fiorenza Toccafondi sarebbe utile riscoprire i preziosi stimoli provenienti dalla tradizione della psicologia della *Gestalt*, una "costola" della fenomenologia che si è particolarmente occupata di esse in stretto raccordo con l'indagine fisiologica. Laura Boella ha illustrato le ragioni del suo attuale interesse per la "neuroetica", che comprende sia l'etica delle neuroscienze, sia le neuroscienze dell'etica. Anch'essa ha come base la rivalutazione delle emozioni, indagando il loro ruolo, insieme con l'inconscio e i cosiddetti *gut feelings*, nei giudizi morali e nei processi decisionali. Ma il risultato di tutto ciò non è – detto con la formula usata dalla Boella – un semplice rilancio di Hume contro Kant, perché occorre riconoscere che ogni nostro processo è frutto di emozioni e attività cognitive.

Diego Marconi, *chairman* della seconda tavola rotonda, ha introdotto il suo tema – "linguaggio/informazione/espressione" – rilevando l'influenza esercitata ormai dalla biologia evuzionistica e dalle neuroscienze anche in questo settore. Francesco Lo Piparo però si è rivolto all'antico, apprezzando la *Retorica* di Aristotele come un grande trattato di filosofia del linguaggio, dove si trova affermato che principio della teoria della interazione verbale è "il rivoltare contro chi le ha dette le parole pronunciate contro di noi". Ciò è possibile perché le parole sono costitutivamente "insature", cioè sempre più ricche di quel che si vuol dire con esse. Il discutere punta a persuadere e la verità, a differenza che nella comunicazione, vi svolge un ruolo centrale. Carlo Penco ha poi affrontato i nessi tra filosofia e linguistica: dal problema della definizione di un concetto al valore delle immagini, dal rapporto tra informazione ed espressione, a quello tra implicito ed esplicito, fino a toccare la teoria che empaticamente ci facciamo della mente dell'altro. Guglielmo Tamburrini ha infine introdotto alcune questioni filosofiche ed etiche derivanti dalle tecnologie del mentale, come quella epistemologica dell'induzione, richiamata dalle generalizzazioni che le macchine imparano a compiere, o quelle etiche riguardanti l'autonomia e la responsabilità del soggetto, quando il suo cervello interagisce con le macchine.

I lavori pomeridiani del convegno hanno offerto un vivace dialogo tra Giulio Giorello e Salvatore Natoli moderato da Armando Massarenti sul tema: “Passioni e ragioni”. In esso hanno acquisito un particolare rilievo i contenuti dell’*Etica* spinoziana: dalla concezione della morale come cooperazione delle cause al fine del miglioramento della vita, all’“*homo homini Deus*”. Natoli ha proposto il modello spinoziano, che prevede di lasciare le passioni nella loro instabilità, pur tentando di orientare la nostra vita all’idea adeguata, anche contro la tendenza a medicalizzare la vita e ad esercitare un controllo farmacologico sulle passioni. Giulio Giorello ha integrato il ricorso a Spinoza con l’utilitarismo di un Mill o di un Harsanyi. Per lui la razionalità del principio per cui è lecito ciò che non provoca danno agli altri taglia le radici di ogni discorso assolutista e fondamentalista. E la difesa di questa razionalità minima non si lascia incrinare dalla presenza di devianze rispetto al comportamento ideale. Bisogna insistere sugli affetti positivi e sulla valorizzazione utilitaristica dell’altruismo per realizzare una felicità come condizione media sociale, permettendo a tutti il massimo della propria realizzazione.

La conclusione della prima giornata del convegno è stata affidata alla visione del film di Ridley Scott “*Blade Runner*”, alla cui proiezione è seguito un commento di Mario De Caro, che vi ha riconosciuto problemi ontologici ed etici legati alla macchina, sia dal punto di vista cartesiano sia da quello dell’intelligenza artificiale.

La sessione mattutina del giorno seguente si è aperta con una tavola rotonda sul tema “arte/interiorità/rappresentazione” moderata da Elio Franzini. Ivana Bianchi ha riassunto gli esperimenti condotti, nell’ottica della fenomenologia sperimentale della percezione, in riferimento all’opera d’arte e in particolare all’autoritratto pittorico, giacché la rappresentazione del sé pone diverse questioni allo scienziato cognitivo. In certi autoritratti di van Gogh, di Balla o di Boccioni, emerge la differenza tra ciò che effettivamente vediamo allo specchio e la nostra raffigurazione abituale, in cui il rovesciamento speculare viene trascurato. Strano anche il fattore di ingrandimento nel disegno del volto, che può essere un caso significativo di priorità delle geometrie fenomeniche dell’io su quelle metriche o prospettiche. Subito dopo Maurizio Ferraris ha ripreso le linee essenziali della sua ontologia dell’opera d’arte, che identifica quest’ultima in un oggetto fisico necessariamente di taglia media, capace di intrattenere e di suscitare sentimenti (veri e non finti) come la “fidanzata automatica”, di cui parlò William James. L’intervento di Elio Matassi ha messo in questione la diffusa opinione secondo cui la musica avrebbe un rapporto intrinseco con il tempo. Adottando una visione contestualista e disposta a dare risalto alla totalità del processo in cui i suoni si trovano, Matassi ha evidenziato il complesso intreccio di successione e simultaneità, di tempo e intemporalità nella musica, fino a parlare di temporalità al plurale o di immagini plurali del tempo.

Nella seconda tavola rotonda della mattinata, dedicata a “esattezza/approssimazione/evidenza/verità” e introdotta da Maria Luisa Dalla Chiara, Andrea Cantini ha ripercorso gli sviluppi novecenteschi della semantica logica e ha descritto lo stato della nozio-

ne classica di verità, che si è venuta legando, attraverso il concetto di procedura, a quella di approssimazione. Egli ha anzi riconosciuto, con Paul Bernays, che la logica ha perso il suo carattere di apriorità per basarsi su una sperimentazione ideale, sulla costruzione di modelli più o meno efficaci e senza pretese di assolutezza. Un ulteriore indebolimento della verità proviene – come ha mostrato Elena Castellani – dal dibattito filosofico sulla fisica. Il suo intervento ha ruotato intorno a due domande: “Che cosa significa dire che una teoria fisica è vera?” e “Che cosa significa dire che una teoria fisica è quella vera?”. Le complicazioni per il realismo riguardo alla prima vengono dalla interpretazione come componente di ogni teoria fisica, che nel caso di certi fenomeni dell’elettromagnetismo o della meccanica quantistica, può essere duplice, e pertanto la verità viene a dipendere dall’interpretazione adottata. A proposito della seconda è stata chiamata in causa la rilevanza della scala fisica e in particolare la posizione antiriduzionista, che parla di teorie effettive, o efficaci (*effectiv*), nel senso che ogni teoria è vera nel suo dominio. Sicché il realismo strutturale parla ormai di corrispondenza non più con oggetti, ma con strutture. Le cose non stanno molto diversamente nella matematica, come ha mostrato Giulio Giorello. Soprattutto se si tiene conto del lavoro dei matematici applicati, si vede che si ha a che fare con una pratica costruttiva, con esperimenti ideali, con tentativi e approssimazioni. I metodi si distinguono per una maggiore o minore economicità dell’algoritmo che viene applicato, ma lo scopo è sempre quello di pagare il minor “prezzo” possibile. Lavorando sempre con l’approssimazione, costruiamo sulla sabbia e non sulla roccia, ma è vero anche che sappiamo valutare i “costi” di questa condizione. Successivamente Paolo Parrini si è soffermato sulle spinte contrastanti che dalla scienza sono venute alla filosofia della conoscenza. Essa ha infatti logorato la nozione di evidenza e nel contempo ha sviluppato un discorso verso l’esattezza; ha fatto propria la consapevolezza scettica circa le difficoltà implicite nella posizione realistica, ma, connettendo il problema della verità a quello dei criteri, ha anche sostenuto la fiducia nel successo, e quindi il realismo stesso. Si può allora parlare di adeguatezza empirica della teoria più che di verità. Tuttavia, per Parrini, ammettere la relatività della giustificazione epistemica significa sostenere un relativismo non del tutto slegato dall’ideale regolativo della verità, un relativismo che si oppone al fondazionalismo inteso come anticamera di fondamentalismo.

L’ultima sessione del convegno è stata dedicata al tema “natura/necessità/individuo/etica” con quattro interventi. Le lucide considerazioni svolte da Carla Bagnoli hanno riguardato le difficoltà a cui è andata incontro la ragion pratica kantiana. Ma se, anche alla luce delle scienze cognitive, colui che delibera sulla base di una norma, l’agente che ritiene se stesso autonomo, non è affatto un fenomeno illusorio e non ha bisogno di fondamenti metafisici, si prospetta una ridefinizione della prospettiva kantiana che non entra in contrasto con quella empirista, e comunque – come ha sintetizzato il *chairman* Armando Massarenti – viene ancora una volta riaffermata la possibilità di una razionalità normativa. Mario De Caro, che si è riferito al naturalismo, e in particolare al naturalismo “liberalizzato”, ha

commentato certi esperimenti che sembrerebbero ricondurre le nostre decisioni a impulsi inconsci e mettere dunque in crisi il libero arbitrio. Egli ha dato importanza alla grande percentuale di imprevedibilità che le risposte dei soggetti studiati ammettono, per sostenere poi che in fondo non si fa che rilanciare la vecchia questione della compatibilità tra libertà e determinismo. Lo stesso Marc Hauser, ipotizzando in prospettiva evolutuzionistica una competenza morale innata, nel senso che l'*homo moralis*, cioè dotato di comportamenti altruistici, ha vinto sull'*homo amoralis*, pur partito dal piano descrittivo, finisce poi per cadere in una fallacia naturalistica ammettendo dei principi universali risultanti dalla selezione naturale. Per De Caro il piano della morale sembra confermarsi piuttosto quello delle ragioni che valutano gli istinti. L'approccio fenomenologico presentato da Michele Lenoci si è invece rifatto al naturalismo scientifico per vedere in che misura esso riesca a spiegare la realtà umana. Ma il richiamo alla natura a volte viene usato per fondare paradossalmente un'etica non naturalistica, giacché la natura viene investita di una dimensione normativa, che può avere solo sulla base di una metafisica, che la investa di una sua intelligibilità. Invece una visione naturalistica in senso più ampio può incontrarsi con la fenomenologia, la quale vuole sviluppare dimensioni della natura che esulano dalle scienze. Alessandro Pagnini ha infine proposto una difesa dello "scientismo" recuperando le indicazioni teoriche e metodologiche contenute nel libro di Giulio Preti *Retorica e logica* (1968). Pagnini pensa che la scienza sia una *forma mentis*. Non ha quindi senso contrapporre la filosofia alla scienza, così come per Preti, che commentava *Le due culture* di Snow, non aveva senso contrapporre letteratura e scienza: con esse abbiamo a che fare con costellazioni di valori, di atteggiamenti, di norme, che configurano due forme mentali della cultura e della moralità. Preti avvertiva non a caso che la civiltà è sempre stata una, anche se a fasi alterne si ha un riordinamento ora in base all'una ora in base all'altra.

Il pomeriggio si è chiuso con la proiezione del film "La via lattea" di Luis Buñuel, che ha dato occasione a Maurizio Ferraris di stimolare una discussione su che cosa crede oggi chi dice o crede di credere.

Carlo Tatasciore

La Journée Mondiale de la Philosophie UNESCO

La filosofia nei secoli e nelle culture ha dato origine a concetti, idee ed ha stimolato analisi che si sono depositati nei fondamenti del pensiero critico, creativo ed autonomo.

L'UNESCO, a partire dall'incontro dei ministri dell'Educazione alleati nel 1942, ed in seguito alla prima conferenza avvenuta a Londra nel 1945 il cui preambolo riaffermava testualmente che "la negazione dei principi di dignità, di uguaglianza e di mutuo rispetto degli uomini, aveva reso possibile la guerra", imputando la responsabilità del con-

flitto all'ignoranza ed ai pregiudizi, e non alla crisi dell'educazione, della cultura e della scienza, ha agevolato e messo a disposizione della comunità mondiale strumenti internazionali al servizio del progresso degli studi filosofici.

Alla luce di quanto detto, l'azione dell'UNESCO è pertanto quella di incoraggiare gli studi internazionali della filosofia e di assicurare che la stessa assuma un ruolo attivo nell'opinione pubblica, approfondendo concetti che sono la sorgente dei diritti umani, nella fattispecie i diritti dell'individuo nel mondo moderno, studiando lo stato attuale della *civilisation* e le incertezze della coscienza moderna al fine di offrire soluzioni, diffondendo pubblicazioni su questi soggetti ed in particolar modo partecipando alla formazione degli insegnanti del primario.

Numerose sono le pubblicazioni prodotte dall'UNESCO, nella fattispecie, in materia inerente alle Scienze Umane, M. Pierre Sané, Sous-Directeur général pour les sciences sociales et humaines à l'UNESCO, con sede a Parigi, e M.me Moufida Goucha, Chef de la Section de philosophie et sciences humaines si sono prodigati ed impegnati per diffondere lo spirito della ricerca della pratica filosofica (il sito principale dell'UNESCO è reperibile al seguente indirizzo, <http://unesco.org>).

Particolarmente significativi sono gli interventi del filosofo Mika Shino, specialista del programma UNESCO e le questioni poste da Jasmina Šopova a Michel Onfray che hanno ispirato il presente articolo. Inoltre, è doveroso orientare la lettura verso il corposo lavoro di Patrice Vermeren, *La Philosophie saisie par l'UNESCO* dove è possibile individuare il percorso e le strategie operate dall'UNESCO.

Dall'anno 2002, la *Journée Mondiale de la Philosophie* indetta dall'UNESCO ha cercato di diffondere queste dimensioni della filosofia dei fondamenti concettuali, dei principi e dei valori che antepongono ad ogni atto il rispetto della pace mondiale coniugata con la ricerca di un costante giusto equilibrio che esalti i diritti umani, l'uguaglianza, la giustizia ed infine la democrazia.

Una filosofia così intesa diviene sinonimo di espressione della libertà di pensiero fondamentale ingrediente per la convivenza pacifica tra i popoli e l'autonomia dei suoi componenti.

La riflessione aperta a tutti gli uomini del mondo sulle grandi questioni contemporanee hanno dato avvio, in più di settanta Paesi, a dibattiti pubblici, ad interrogazioni, al di là delle diversità culturali e della singola abitazione.

In Italia, le Istituzioni scolastiche, le Amministrazioni pubbliche e private hanno sempre aderito allo spirito di diffusione dei predetti valori filosofici diffusi dall'UNESCO e nei quali si riconoscono profondamente.

Negli anni passati, nel nostro Paese, molte sono state le iniziative di promozione all'iniziativa della *Journée Mondiale de la Philosophie*; la città di Roma, sede della Commissione Nazionale italiana per l'UNESCO, - consultabile al sito <http://italy.comnat.unesco.org/>-, è sempre stata attiva e protagonista.

Dal 2004, la Provincia e la città di Savona hanno patrocinato la *Journée Mondiale de la Philosophie en Italie-Province de Savona*; la Società Filosofica Italiana (S.F.I.) e l'Association Internationale des Professeurs de Philosophie, (A.I.P.Ph.), con sede a Bruxelles, l'Associazione Filosofica Ligure (A.F.L.), con sede a Genova, hanno attivamente collaborato alla riuscita delle manifestazioni programmate.

Nel 2008, anno nel quale l'Italia ospiterà l'iniziativa mondiale dell'UNESCO, il *Centro Territoriale di Ricerca e di Didattica della Filosofia della Provincia di Savona*, con atto di costituzione e sede stabile presso Liceo Classico "G. Chiabrera" di Savona, scuole afferenti al Polo ed istituzioni hanno dato vita alla *Journée Mondiale de la Philosophie UNESCO dell'Area Mediterranea*.

Il messaggio odierno della "periferica" provincia di Savona desidera simbolicamente, al di là del ristretto spazio geografico, diffondere con convinzione quella dimensione storico-filosofica dell'UNESCO che, peraltro, il nostro maestro Fernand Braudel ha ben saputo farci amare.

La *Journée Mondiale de la Philosophie UNESCO - Area Mediterranea*, ha espresso inoltre il desiderio di "gemellarsi" alla *UNESCO Philosophy Day in Finland* che vanta una consolidata tradizione promossa dal *The Finnisch UNESCO ASP Schoolnet with co-operation The National Board of Education, the A.I.P.Ph. Baltic Sea Net, the Finnisch Association for Teachers of Philosophy and Philosophy of Life and Societas Philosophica Fennica*. Mr Pekka Elo, del *National Board of Education, Senior Adviser*, ne è il responsabile ed organizzatore.

Infine, le *UNESCO Philosophy Day in Finland* diffondono annualmente una pubblicazione cartacea, Editors Pekka Elo, Jussi Saarien dove è possibile trovare un report della *Journée* unitamente alla classifica dei candidati alla *The Finnisch Qualification Competition of International Philosophy Olympiad*.

La creazione di un legame itinerante delle coste, delle idee e delle riflessioni, si rende visibile nei numerosi Ateliers realizzati dal Polo savonese, frutto della collaborazione di intellettuali, educatori, ma soprattutto di giovani studenti desiderosi e consapevoli di diffondere valori etici universali. A tal proposito è possibile consultare on-line, rispettivamente ai siti <http://laboratoriofilosofico.objectis.net> e www.nuovadidattica.net, il Portale del Centro di Ricerca e di Didattica laboratoriale di Filosofia della Provincia di Savona e la Rivista Telematica "Nuova Didattica" che, nella sezione *Internazionale*, diffondono i risultati delle ricerche praticate.

La filosofia delle trascorse *Journée* ha fatto propria l'idea, ad esempio, che un uomo vale quanto una donna, un non credente vale quanto un praticante, così il portatore di un handicap come un campione d'atletismo, ovvero, un Essere Umano vale un altro Essere Umano.

L'impegno da parte di ogni singolo aderente all'*Area mediterranea* proseguirà nella convinzione che la dimensione Etica dell'Educazione debba essere motivo di attenzione nonché di profonda riflessione: che è meglio un essere felice che un essere infelice, che bisogna sempre adoperarsi per argomentare le personali convinzioni, che, infine, lo sfor-

zo della comunità necessita la diffusione dello spirito dell'universalità della felicità lenendo il più possibile la soglia della sofferenza degli uomini.

La civilizzazione, pertanto, si dovrebbe esprimere nella capacità di donare cittadinanza con medesimi diritti alle *diversità* evitando atti di arroganza e di discriminazioni nei confronti soprattutto delle minoranze.

Il Mediterraneo, le coste del mare Mediterraneo, culla della Solarità, della sonorità senza ostacoli, delle voci umane in luoghi illuminati ed aperti, del non-nascondimento rispetto all'Oscurità ed alla latitanza, si dimostra ancora un terreno fertile della pratica della democrazia e della Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo, che i giovani debbono e dovranno sostenere insieme a tutti gli altri uomini.

Riccardo Sirello

In memoriam Gabriele Giannantoni

Il 18 dicembre 2008, in occasione del decennale della scomparsa di Gabriele Giannantoni, si terrà a Villa Mirafiori, nella sede della Facoltà di Filosofia dell'Università di Roma "La Sapienza", una giornata di studi su Socrate.

È inoltre in preparazione, per la collana "Elenchos" da lui stesso fondata, un volume miscelaneo dal titolo *Anthropine sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, a cura di F. Alesse - F. Aronadio - M.C. Dalfino - L. Simeoni - E. Spinelli.

LE SEZIONI

Firenze

L'attività della Biblioteca filosofica, sezione fiorentina della SFI, particolarmente vivace in questi anni, si sta sviluppando nel 2007/08 con la prosecuzione di iniziative precedenti e con l'inaugurazione di nuove, rivolte agli studenti universitari e liceali, agli insegnanti e al pubblico cittadino.

Ricordiamo innanzitutto che nel gennaio 2007 è stato attivato il sito internet della sezione (<http://www3.unifi.it/bibfil/>), seguito dopo poco tempo dalla pubblicazione *on line* della rivista di studi filosofici «Humana.mente», edita da un gruppo di giovani studiosi afferente alla SFI fiorentina e arrivata già al quarto numero (www.humana-mente.it).

Le iniziative pubbliche dell'anno scolastico e accademico 2007/08 sono state inaugurate con un incontro organizzato il 24 settembre 2007 in collaborazione con la "Società italiana per lo studio dei rapporti tra scienza e letteratura" e patrocinato dal Comune di Firenze, sul tema *Leonardo e la scienza moderna*. Il dialogo, vivace e interessante nella sua dialettica, ha visto confrontarsi il fisico e studioso delle "scienze del complesso" Fritjof Capra e lo storico della scienza Paolo Galluzzi, direttore dell'Istituto e Museo di Storia della Scienza di Firenze; era in gioco l'interpretazione della riflessione di Leonardo sulla scienza e il suo rapporto con la nascita della scienza moderna.

Dal 24 al 26 gennaio 2008 ha avuto luogo un convegno intitolato *Il Linguaggio: prospettive fenomenologiche, esistenziali, analitiche*. Il convegno era inserito nelle attività del P.R.I.N. *Invarianza, oggettività, verità, ontologia e teoria della conoscenza* (curato a Firenze da Paolo Parrini). Esso ha visto le relazioni di Maria Rosaria Egidi (Università Roma Tre) su *La grammatica dell'intenzionalità in Wittgenstein*, Paolo Spinicci (Università di Milano) su *I termini massa: riflessioni per una critica fenomenologica a Quine*; Luigi Perissinotto (Università Ca' Foscari, Venezia) su *Perché interessarci ancora del linguaggio?*; Alberto Peruzzi (Università Firenze e presidente della SFI di Firenze) su *I limiti del linguaggio*; Michele Marsonet (Università di Genova) su *Linguaggio e metafisica*; Mario Ruggenini (Università Ca' Foscari, Venezia) su *Linguaggio ed esistenza*; Roberta Lanfredini (Università di Firenze) su *Si può conoscere il verde di una foglia? Il problema del contenuto non concettuale*. Al convegno, di elevato spessore scientifico, hanno partecipato come discussant alcuni docenti liceali studiosi dei temi trattati.

Sempre nel mese di gennaio è iniziata la rassegna *Pensare il presente della musica e delle arti figurative*. Si tratta del terzo ciclo di una serie di incontri, ideata con la collaborazione di Fabrizio Desideri, rivolta al pubblico cittadino, risultato della collaborazione della Biblioteca filosofica con l'Istituto Gramsci toscano, il Gabinetto

Scientifico Letterario “G.P. Vieusseux” e la Società Italiana per lo studio dei rapporti tra Scienza e Letteratura, curata da Gaspare Polizzi e patrocinata dalla Regione Toscana, che nei due anni precedenti hanno messo rispettivamente a confronto su grandi questioni dell’attualità filosofica e culturale due filosofi e una coppia di filosofi e scienziati. Il ciclo attuale propone un incontro dialogico tra artisti e filosofi a partire da una questione filosofica rilevante. Il primo incontro ha visto dialogare Sergio Givone e Daniele Lombardi su *Pensare la musica, comporre la musica: un ritmo comune?* (31 gennaio); il 12 febbraio è stata la volta di Pietro Montani e Paolo Rosa, che si sono interrogati su *Una nuova arte per l’epoca delle tecnologie?*; il 29 febbraio Gianfranco Baruchello e Giuseppe Di Giacomo si sono chiesti *Qual è il “laboratorio” per l’arte oggi?*; il 13 marzo Pina De Luca e Omar Galiani si sono confrontati su *Un’arte possibile tra Oriente e Occidente?*. Sono previsti i seguenti incontri: il 3 aprile Lelio Camilleri e Marisa Dalla Chiara su *Musica, scienza e filosofia: quale ordito le lega insieme?*; il 17 aprile Michel Serres e Carlo Sisi su *Pensare il Rinascimento: un nuovo umanesimo?* Il ciclo si chiude il 6 maggio con una tavola rotonda conclusiva con Marco Bagnoli, Fabrizio Desideri, Dani Gal, Elio Matassi a partire dal tema *Filosofia, musica, arti figurative: una trama in comune?*

Il 19 febbraio si è tenuta una giornata di ricordo, nell’anniversario della scomparsa, di Carlo Monti, studioso di rilievo dell’opera di Giordano Bruno, stimato docente di storia e filosofia nei licei fiorentini, dirigente dell’Unione Ciechi e attivo socio della SFI fin dalla sua rifondazione del 1953.

Tra i progetti in programma va segnalata l’adesione all’iniziativa della SFI nazionale promossa dal suo Presidente, Stefano Poggi, che intende sviluppare la lettura dei classici filosofici nelle scuole medie superiori con la collaborazione congiunta di studiosi universitari e di insegnanti liceali, nell’attuazione di una tra le finalità più precipue della SFI.

Stefano Liccioli

Veneziana

Le attività della Sezione veneziana per il corrente anno 2008 hanno avuto inizio con l’incontro che si è tenuto a Venezia mercoledì 23 gennaio presso il Liceo “Marco Polo”. Il Prof. F. Riva dell’Università Cattolica di Milano e il Prof. G. Goisis dell’Università di Venezia hanno discusso su *La paura dell’artificiale. Effetto boomerang*, in occasione della pubblicazione dei volumi di G. Goisis, *Camminando lungo il crinale. Riflessioni su rischio, paura e fuga* (Edizioni Cafoscarina 2007) e di E. Mounier, *La paura dell’artificiale. Progresso, catastrofe, angoscia* (a cura e con un saggio introduttivo di F. Riva, Città Aperta 2007). Questo appuntamento, sentito e partecipato, rientra in un

percorso lungo e impegnativo, che negli ultimi due anni ha visto la Sezione impegnata in iniziative di vario tipo. La riflessione sul male continua venerdì 28 marzo 2008 presso il Liceo “Marco Polo” con l’atteso intervento del Prof. Mario Ruggenini dell’Università di Venezia su *Il mondo di Dio e la tragedia dell’umano. La metafisica e il male del mondo*.

Il 15 novembre 2006, in occasione del primo centenario della SFI, nello splendido scenario dell’Auditorium Santa Margherita a Venezia – grazie all’ospitalità dell’Università Ca’ Foscari –, si è svolta, in accordo e in collaborazione con l’Ufficio Scolastico Regionale per il Veneto nella persona dell’Ispettore Tecnico Michele Di Cintio, una giornata di studio dedicata a *Il male può avere l’ultima parola?* Nell’organizzare tale evento si è inteso raccogliere la sfida di offrire una prospettiva originale sul tema del male, mettendo in sinergia una pluralità di punti di vista aperti a ventaglio sul tema. Nel corso della giornata si sono succeduti infatti studiosi e pensatori diversi, ciascuno dei quali ha saputo porgere un “tassello” per una ricognizione teorica che, pur nella varietà degli interventi, ha permesso di ricostruire un quadro caratterizzato nel suo insieme dal superamento di un modo di pensare puramente razionalistico che considera il paradosso del male un’anomalia e un errore da rimuovere e risolvere, fosse pure solo teoreticamente. Questo significa innanzitutto stanare l’ipocrisia del pensiero, come ha mostrato in apertura dei lavori Franco Riva. Ipocrita è quel pensiero che, anziché riconoscere, di fronte al male, che qualcosa sfugge ad una totale comprensione e che la totalizzazione del senso non è possibile, lo nega o lo giustifica nella sua contraddittorietà, pur di veder salva la propria coerenza e totalità sistemica, finendo però per dire all’uomo – ed è questa la conseguenza più grave – che non soffre per davvero oppure che il dolore ha sempre un motivo. Proprio la contraddizione del male costringe a porre non solo la domanda *sul* male ma anche la domanda *al* male, che sono state al centro della riflessione di Sergio Givone, grazie al confronto tra la figura di Giobbe e quella di Achab in *Moby Dick* di Herman Melville. Il bene è stato poi il punto di partenza della riflessione teologica di Vito Mancuso, che non si è sottratto all’arduo compito di cercare di dare una risposta alla sfida, che da sempre ha messo alla prova l’uomo, di tenere insieme logicamente tre affermazioni: il male c’è, Dio non lo vuole e Dio governa. Maria Pastrello e Giuliana Fabris, integrando i loro rispettivi punti di vista, filosofico il primo e prettamente psicologico il secondo, hanno invece fatto della scena il punto di partenza per la riflessione. La prima l’ha assunta come metafora di una situazione esistenziale e concreta, come il luogo dal quale riflettere sul male in quanto vissuto, senza far perdere a esso la sua terribile realtà, mentre alla seconda la constatazione che il male è affrontabile, e lo è stato di fatto e lo è nella nostra civiltà occidentale, ha fatto chiedere chi sia colui che per vocazione e professione accompagna i malati nel duro percorso che la malattia staglia.

Per gettare uno sguardo più profondo sul male, però, è necessario andare al di là della prospettiva esistenziale individuale, come ha mostrato Michele Di Cintio, dato che

le grandi tragedie dell'umanità «possono essere comprese e spiegate solo a partire da una consapevole conoscenza di quali concezioni della storia sono sottese alle scelte e alle azioni di ogni civiltà». Rimanendo ancorati al tessuto concreto che intesse le esistenze degli uomini, l'intervento del medico Marco Venturino ha preso il via dall'esperienza nelle corsie di un ospedale per malati oncologici, dove il male e la sofferenza che provoca possono essere letti nei loro molteplici volti come accade ad un raggio di luce nel passare attraverso un prisma. Senza uscire dal contesto sociale, un punto di vista originale è stato offerto poi da Danilo Bano con la sua riflessione sul consumo opulento, in cui il male è stato considerato come «non conformità a ciò che dovrebbe essere l'agire retto in relazione all'uso di beni». Considerando l'uomo come uomo tra gli uomini non è possibile non chiamare in causa il punto di vista del diritto e della filosofia politica, sui quali, in sinergia, hanno offerto il loro contributo Gianfranco Maglio e Giuseppe Goisis. Il diritto, ha argomentato il primo, rinvia ad un fondamento etico e antropologico e, nel dare una risposta al male, permette di realizzare nello stesso tempo un profondo bene dell'esistenza. Cinque sono i volti del male, alimentati dalla politica, individuati da Goisis: l'*alienazione*, il *genocidio*, l'*ingiustizia* come distruzione dell'alterità, l'*oggettivazione* e la *guerra*. Ma insieme alla diagnosi negativa è emersa anche l'idea che il male si può combattere, consapevoli tuttavia, nello stesso tempo, del rischio meduseo della fascinazione che esso può esercitare.

A questa importante giornata di studio, di cui sono in corso di pubblicazione gli atti presso l'Editore Il Poligrafo di Padova, a cura della Sezione stessa, ne è seguita una seconda, martedì 3 aprile 2007. Nell'Aula Magna dell'Istituto Tecnico "F. Algarotti" a Venezia si sono tenuti infatti i lavori del convegno *Filosofia e civiltà della complessità*, organizzato collaborando con l'Ufficio Scolastico Regionale per il Veneto nella persona dell'Ispettore Tecnico Michele Di Cintio. Sul tema si sono confrontati studiosi di varie discipline, rendendo possibile un dialogo da punti di vista diversi sui processi e sulle sfide lanciate dai cambiamenti in atto nel mondo.

I lavori sono stati aperti da Franco Riva, che nel suo intervento *Viaggio, globalizzazione e alterità* ha evidenziato innanzitutto il parallelismo e la stretta relazione tra viaggio e pensiero, ma anche tra pensiero e racconto, perché in entrambi i casi si può parlare di una situazione iniziale alla quale subentra qualcosa che provoca una rottura. E come ci sono "viaggi non viaggi" ci possono essere anche "pensieri non pensieri": quelli dell'io che viaggia senza mai uscire veramente da sé e che nel pensare ritorna a sé. Rischio duplice – ma in realtà unico – quello del viaggio e del pensiero, che riporta all'originario della dimensione etica.

Massimiliano Costa si è soffermato invece su *Complessità e formazione*, osservando innanzitutto come l'incertezza implichi il rischio e richiami il concetto di razionalità limitata, capace di fare i conti con l'errore. Né la logica incrementale né il mono-razionalismo riescono a dare una spiegazione della complessità, ma il nuovo concetto di multira-

zionalità, in cui le decisioni si intersecano dando vita a nuove forme di razionalità, frutto di diverse relazioni tra soggetti e anche tra varie forme di sapere.

Interrogandosi su *Il problema dell'etica nella civiltà complessa*, Michele Di Cintio ha affermato che, poiché nelle attuali società multietiche il dialogo interculturale è difficile e spesso conflittuale, ci si trova di fronte ad un vero e proprio problema etico a dimensione planetaria, in cui la difficoltà maggiore è quella di riuscire ad integrare senza assimilare. Lo studioso nella sua proposta teorica ha individuato nel radicamento nella storia la premessa indispensabile in cui trovare una con-divisione in cui non si può prescindere da giustizia, solidarietà e corresponsabilità.

Paolo Balboni nel suo intervento *Interculturalità e complessità: un modello per sopravvivere* ha focalizzato l'attenzione sul fatto che in un mondo sempre più complesso, in cui le differenze sono sempre più in contatto e si contagiano, confrontano e contaminano, necessita una competenza comunicativa *inter-culturale*, cioè capace di stare nelle differenze senza confonderle né isolarle. Tale competenza, che si evolve troppo rapidamente, non può essere insegnata, ma si può comunque proporre un modello di osservazione da utilizzare nelle più diverse situazioni.

Giuseppe Goisis, chiedendosi se *La politica può rappresentare la complessità?*, ha rilevato che attualmente la politica rispetto al fenomeno della globalizzazione da una parte sembra destinata all'impotenza, dall'altra sullo sfondo della complessità si staglia l'ossessione per il dominio. In una realtà così complessa la rappresentanza dice di un tentativo di opporsi allo stato nazionale, che si mostra sempre più debole ma anche sempre più invasivo nella vita delle persone. Anche di questa giornata di studi verranno pubblicati gli atti presso l'Editore Il Poligrafo di Padova.

Rimanendo alle attività della Sezione nel corso del 2007, il 9 marzo al Liceo "Marco Polo" a Venezia si è svolto un incontro-dibattito su *Metafisica e nichilismo*, in occasione della pubblicazione dei volumi di V. Possenti, *Terza Navigazione* (Armando) e *Essere e libertà* (Rubbettino). Ne hanno discusso P. Bettiolo dell'Università di Padova, G. Goisis e V. Tarca, entrambi dell'Università di Venezia.

La pubblicazione del volume di V. Possenti, *Il Principio-persona* (Armando) è stata invece l'occasione per organizzare un dibattito su *Dignità della persona o produzione dell'uomo? Biopolitica e tecnica*. L'incontro si è tenuto lunedì 16 aprile presso la Libreria Mondadori a Venezia ed è stato organizzato in collaborazione con Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze dell'Università di Venezia, con l'Istituto Superiore di Scienze Religiose S. Lorenzo Giustiniani e con la Società Italiana di Studi Kierkegaardiani. Ne hanno discusso il Prof. Giuseppe Goisis dell'Università di Venezia, il Prof. Luis Okulik dell'Istituto di Diritto Canonico S. Pio X e il Prof. Vittorio Possenti, Direttore del Centro Interdipartimentale di Ricerca sui Diritti umani (Cirdu).

Va inoltre ricordato che ormai da tempo la Sezione veneziana offre la sua collaborazione ai comuni di Isola Vicentina e nell'ultimo periodo anche di Malo, in provincia di

Vicenza, per l'organizzazione di incontri su tematiche che possono interessare un ampio pubblico. Ultimo in ordine di tempo – e terzo di un ciclo – l'incontro che si è tenuto in quest'ultima località vicentina il 23 febbraio 2008, in occasione del quale il Prof. G. Goisis è intervenuto sul tema della famiglia. La presenza, numerosa e partecipata, ha messo in evidenza che i cittadini considerano preziose le occasioni di riflessione e di discussione profonde offerte dalle amministrazioni locali. E che si tratta quindi di un sentiero da non abbandonare.

Maria Pastrello

RECENSIONI

T. Kouremenos-G. M. Parássoglou-K. Tsantsanoglou (Edited with Introduction and Commentary by), *The Derveni Papyrus*, Studi e Testi per il Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini 13, Leo S. Olschki, Firenze 2006, pp. XIV-307.

Il 15 gennaio 1962, durante dei lavori stradali presso Derveni, una località appartenente all'antico distretto macedonico di Mygdonia a circa dodici km a nord di Tessalonica (Salonico), un bulldozer scoprì una serie di sepolture. Grazie al confronto con alcune iscrizioni della vicina città di Lete la necropoli scavata conterrebbe tombe databili al VI-IV sec. a.C. Sui frammenti di una pira funeraria posta sulla lastra di copertura della tomba A venne trovato un rotolo papiraceo carbonizzato; il defunto della tomba A (datata alla fine del IV sec. o, al più tardi, agli inizi del III sec.), di sesso maschile, venne cremato e le ceneri insieme alle ossa vennero sistemate in un cratere bronzeo posto all'interno della tomba. Ciò che colpisce è il fatto che la pira funeraria trovata non servì solo a cremare il cadavere dell'uomo ma anche a bruciare il rotolo di papiro. Il Papiro di Derveni, quindi, risulta di enorme importanza perché è il primo papiro filosofico greco trovato in Grecia.

Le 26 colonne del papiro contengono un commento in prosa redatto da un ignoto autore di un poema molto probabilmente orfico o comunque legato all'orfismo; da ciò si ritiene che il defunto cremato nella tomba in cui il papiro venne rinvenuto fosse legato all'orfismo. Le parti del papiro giunteci, seppure nel loro stato irrimediabilmente lacunoso e frammentario, contengono l'interpretazione allegorica e filosofica di un poema sulla teogonia orfica.

Nella col. I sono menzionate le Erinni, nella col. II oltre alle Erinni sono citate anche le Eumenidi, che alla col. VI 9-10 vengono identificate con le anime. Alla col. III sono ricordati alcuni trasgressori verosimilmente puniti da Dike tramite le Erinni/Eumenidi; la col. IV contiene un frammento di Eraclito (22 B 3 e 94 DK) in cui si dice che il sole è dell'ampiezza di un piede umano. Alla col. V un personaggio ignoto parla in prima persona plurale nei riguardi di alcuni "miscredenti", che per l'appunto non credono nell'Ade. Nella col. VI si parla di preghiere e sacrifici che addolciscono le anime e di canti dei Magi che, tramite un rito sacrificale forse alle stesse Eumenidi identificate con le anime, sono in grado di allontanare i demoni qualora questi siano diventati di impedimento. Secondo i curatori dell'edizione nulla escluderebbe che i *magoi* in questione, sulla base di un luogo platonico (*resp.* 364b-365a), possano essere interpretati essenzialmente come indovini ciarlatani e mendicanti che commerciano i *sacra* a fini di lucro. È pur vero, tuttavia, che i Magi, ad esempio ai §§ 41-42 del *Boristenitico*, sono considerati da Dione di Prusa non solo come corrispondenti dei filosofi greci ma come personalità sapientissime che interpretano razionalmente i miti; per questo Dione sottolinea come a torto i Greci reputino i magi degli ingannatori.

A partire dalla col. VII fino alla col. XXVI il papiro ospita un commentario esegetico e allegorico ad alcuni versi appartenenti ad un poema più antico, generalmente considerato orfico; la col. VII parafrasa l'*incipit* del poema orfico in versi. L'autore asserisce che, seppure la poesia risulti agli uomini oscura, quella di Orfeo non voleva trasmettere inganni ma grandi contenuti sotto forma di enigmi. Non si esclude, pertanto, che l'autore del commentario allegorico nelle parti che seguono non si prefigga proprio il compito di spiegare in termini più fruibili razionalmente gli enigmi dei versi di Orfeo che celano verità grandi e importanti. Tale poema orfico che l'ignoto autore commenta descriveva molto probabilmente una teogonia; tale poema, parzialmente ricostruibile in virtù del commentario, si apre con la piena sovranità di Zeus (col. VIII). Nella col. XIV si dice che, dopo una sorta di "età del fuoco" (col. IX), che i curatori – forse non del tutto correttamente – identificano con il regno di Urano, Crono è definito *Nous* in quanto è causa dell'aggregazione degli enti. Il potere di far aggregare gli enti proprio di Crono (col. XIV) viene poi attribuito a Zeus (col. XV), sebbene venga chiarita sia qui che nella col. XVI l'importanza del sole come ciò che permette la generazione per il fatto che gli enti che sono ora (*ta nyn onta*) provengono da quelli che esistono necessariamente (*ek ton hyparchonton*). Sempre nella col. XVI si dice che queste cose che esistono (*[ta nyn] onta* secondo i curatori dell'edizione ufficiale che seguono qui la *lectio* di Jourdan, *[ta hyparch]onta* secondo l'edizione di Janko prima e di Betegh poi) non possono sussistere senza il *Nous* che, per l'appunto, permette la loro aggregazione. Considerando il contesto sembrerebbe, però, alquanto apprezzabile la *lectio* proposta da Jourdan e i curatori, in quanto poco prima si dice che il *Nous*, seppure figura unitaria, ha il valore di tutte le cose, come se le altre non fossero nulla: il *Nous* non è le altre cose ma si distingue da queste proprio perché soprintende alla loro aggregazione; per questa ragione fra il *Nous* e le cose ora esistenti c'è una relazione di dipendenza ontologica. Tale dipendenza ontologica può sussistere solo fra il *Nous* e i *[ta nyn] onta*; l'autore del commentario, infatti, non avrebbe avuto alcun motivo di affermare una dipendenza fra il *Nous* e *ta hyparchonta* quando poco prima ha sostenuto che queste realtà sussistono da sempre (*ta onta hyperchen aei*): ciò che è necessariamente da sempre non può contrarre un rapporto di dipendenza da qualcos'altro. Nella col. XVII si dice che l'aria esisteva prima degli esseri che sono ora, pertanto l'aria potrebbe almeno logicamente identificarsi o quanto meno essere in relazione con i *ta hyparchonta* che sussistono da sempre. In seguito il commentatore identifica lo Zeus del poema orfico che sta commentando con l'aria; considerando che Zeus veniva precedentemente identificato con il *Nous*, quest'ultimo formerebbe un binomio inscindibile con l'aria. Alla col. XIX si dice che tutte le cose esistenti (*ta eonta*) sono definite Zeus in quanto l'aria domina su tutto ciò che è. Nella col. XXIV si tratta di come la luna appaia ai mortali mentre alla col. XXV viene ribadita l'importanza del sole come "organo" generatore: se dio non avesse voluto le realtà esistenti non avrebbe costituito il sole. Qui viene poi descritto il moto di piccolissime "particelle" elementari presenti nell'aria invisibili di giorno (per

via della luce del sole) ma alquanto visibili di notte; il commentatore spiega che queste fluttuano nella necessità. È di nuovo evidente che in questa cosmologia sussiste un ordine necessario e per questo teleologico: se tali particelle non si muovessero nella necessità si unirebbero reciprocamente costituendo quelle che hanno la medesima *dynamis*, un unico agglomerato, come nel caso del sole.

Molteplici sono state le interpretazioni proposte dagli studiosi in merito all'identificazione dell'ignoto commentatore; S. G. Kapsomenos, il primo editore del papiro, propose Epigene, H. Kahn Eutifrone, W. Burkert identificò l'autore in Stesimbrotto di Taso e R. Janko propose, da un lato, Diogene di Apollonia, dall'altro, Diagora di Melo. G. Betegh è del parere che l'autore sia un sacerdote orfico che interpreta la dottrina orfica sulla base del pensiero naturalistico e meccanicistico di Anassagora; D. Obbink, invece, sulla scia di A. Henrichs, ritiene che l'autore sia un oppositore dell'orfismo tradizionale in quanto reputa Orfeo un'autorità di rilievo non in campo religioso ma cosmologico (d'altronde secondo Obbink l'atteggiamento dell'autore verso gli dei olimpici tradizionali è quello di un non credente). I curatori della presente edizione, ferma restando l'impossibilità di fornire un nome certo e sicuro, attribuiscono il papiro ad un pensatore legato alla speculazione anassagorea di tardo V sec. a.C.; nel corso dell'*Introduzione* i curatori sottolineano come l'autore del papiro si iscriva almeno *de iure* nella scia parmenidea per cui non esiste generazione *ex nihilo* ma ciò che è ora dipende da enti eternamente (pre)sussistenti, esattamente come credono Empedocle (che somiglierebbe all'autore del papiro soprattutto per gli aspetti rituali), Anassagora, Leucippo e Democrito (ma oltre alla presenza della teleologia, il fatto che le particelle elementari possono scorgersi di notte escluderebbe *de iure* e *de facto* gli atomisti dal novero dei possibili autori) e Diogene di Apollonia (che, tuttavia, a differenza di Anassagora, usa *Noesis* invece di *Nous* per definire il principio che regge e governa il cosmo, sebbene riconosca nell'aria l'*arche*). I curatori non escludono neppure Archelao di Atene, probabile maestro di Socrate e discepolo di Anassagora, che è del parere che dio è aria e intelletto (60 A 12 e 18 DK).

Tra le varie attribuzioni un pensatore che, per quanto ne sappia chi scrive, è poco considerato è un altro allievo di Anassagora di cui conosciamo ben poco, ossia Metrodoro di Lampsaco la cui esegesi allegorica di Omero (già iniziata dallo stesso Anassagora come si legge in Diogene Laerzio II 11 = 61 A 2 DK) fu certamente celebre se Platone la ricorda all'inizio dello *Ione*. Taziano (61 A 3 DK) testimonia come secondo Metrodoro (che ben si iscrive nella corrente razionalistica – e dunque allegorica – anassagorea di fine V sec. a.C.) Era, Atena o Zeus non sono le divinità cui si innalzano recinti o templi, ma sono ipostasi della natura e disposizioni degli elementi (*phyhseos hypostaseis* e *stoiceion diacosmeseis*); ancora più interessante è la notizia di Sincello (61 A 6 DK) che asserisce che gli anassagorei (secondo Diels dietro questo nome si celerebbe proprio Metrodoro) interpretano gli dei del mito nel senso che Zeus è la mente (*nous*) e Atena l'arte (*techne*).

L'analisi ermeneutica condotta dai tre curatori risulta nel complesso plausibile; sarebbe forse stata preferibile una maggiore cautela nella contestualizzazione eccessivamente razionalistica del commentario orfico. Se l'autore del commentario fosse *solo* un filosofo/cosmologo razionalista di V secolo, legato ad ambienti anassagorei, come si è chiesto Laks di recente, a qual pro "salvare" un poema orfico allegorizzandolo? È senz'altro plausibile credere che il nostro autore ritenga che la ritualità orfica sia depositaria di un contenuto filosofico e razionale: lo Zeus dell'orfismo è l'allegoria del *Nous*/aria. Ciò, tuttavia, non significa che il contenuto sacrale dell'orfismo venga abbandonato. Troppo spesso ci si dimentica di due elementi importanti ossia, da un lato, che il Papiro di Derveni è stato trovato all'interno di una tomba, dall'altro, che, accanto alla necropoli è stato rinvenuto un santuario sacro a Demetra e Kore divinità della vita, della rigenerazione e delle messi: Plutarco e Demetrio del Falero riferiscono che gli Ateniesi definivano i morti *demetreioi* e, come ricorda W. Burkert, cospargevano le tombe di grano.

Francesco Verde

Lucio Anneo Seneca, *Anticipare la morte o attenderla. La lettera 70 a Lucilio*, a cura di Giuseppe Scarpat, Paideia, Brescia 2007, pp. 114.

Giuseppe Scarpat torna ad occuparsi di Seneca dopo i suoi pregevoli ed ormai classici contributi dedicati allo studio dell'epistolario del filosofo romano (cfr. *La lettera 65 di Seneca*, Brescia 1970²; *Due note alla Lettera 70 di Seneca*, Brescia 1976), ma anche al confronto con il variegato panorama culturale circostante (cfr. *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*, Brescia 1977). Il volume propone il testo latino della lettera 70 con una nuova traduzione, mostrando particolare attenzione soprattutto a tre passaggi fondamentali, corrispondenti ai termini *praenavigare*, *fortuna suspecta* e *sordida exempla*. Il testo è corredato da un'ampia introduzione, un puntuale commento ed un'appendice finale. Nell'introduzione l'autore affronta il difficile problema della morte e del suicidio in Seneca, riferendosi anche ad altre opere, in particolare al *De brevitae vitae*, al *De providentia* e naturalmente ad alcune lettere. I temi nodali risultano essere tre: la cosiddetta morte prematura, l'apocatastasi e un possibile aldilà, il dualismo di matrice platonica.

Il primo problema che Scarpat tenta di sciogliere è la considerazione della morte in Seneca: secondo il filosofo romano la morte non è mai prematura, perché ognuno vive il tempo giusto; è più importante concentrarsi sul "vivere bene" e, quando questo non sia possibile, al massimo sul "morire bene". A ciò sono connessi due nodi tematici cari al filosofo: da un lato il vivere bene richiama il tema del *De brevitae* ed il fatto che gli uomini spesso perdono tempo in vane occupazioni; invece di vivere preferiscono costeggiare la vita (*praenavigare*) e solo in vecchiaia dedicano tempo a se stessi. Dall'altro si afferma

la possibilità del suicidio nel momento in cui è minata la libertà dell'uomo (*De providentia*). Scarpat pone una questione interessante in seno al pensiero senecano, e più in generale alla dottrina stoica: come si concilia la possibilità del suicidio con il precetto, esposto da Cleante e tradotto da Seneca, secondo il quale l'uomo deve fare propria la volontà del fato (*ducunt volentem fata, nolentem trahunt*)? Lo studioso cerca di ricostruire la posizione senecana e la conclusione è che il saggio deve lottare tutta la vita per liberarsi dalla schiavitù dei beni di fortuna, ma se ad un certo punto non è più in grado di esercitare la sua libertà deve spezzare le catene ed uscire dalla vita con un gesto violento come quello del suicidio. Dunque il suicidio è ammesso quando l'alternativa è la morte della libertà umana e quindi dell'individuo in senso pieno, come lo intende Seneca. Scarpat approfondisce questo tema nell'appendice finale, che riporta un suo breve articolo del 1991, in cui egli analizza il termine *fortuna suspecta* presente nell'epistola 70: le traduzioni precedenti, rendendo *suspecta* con "sospetta", fanno presagire che il suicidio sia ammesso non appena la fortuna diventa "sospetta", ovvero non favorevole, ma questo contrasterebbe con l'idea senecana che il saggio lavori tutta la vita per diventare indifferente agli scherzi della fortuna. Egli quindi propone di tradurre il termine, avvalendosi anche di altri luoghi senecani in cui esso compare, come "inaffidabile", "rischiosa", per cui si deve ricorrere al suicidio solo quando si presagisce chiaro il rischio di non essere in grado di sostenere gli attacchi tempestosi della fortuna.

Un secondo problema sollevato da Scarpat è la possibilità che Seneca elogi il suicidio perché crede che esista un aldilà migliore. In realtà il filosofo romano ritiene che non esista una vita ultraterrena; tutt'al più è possibile l'apocatastasi, ovvero la rinascita ciclica del mondo e dei suoi individui, esattamente com'erano. Seneca quindi si allontana dall'idea di metemempsiosi pitagorica, ma anche dall'ideale del martirio cristiano.

Una terza problematica affrontata da Scarpat riguarda il linguaggio che Seneca utilizza quando illustra i modi in cui è possibile darsi la morte: egli abusa del termine *exire* e dei suoi derivati, facendo trasparire un dualismo di fondo, di matrice platonica, fondato sui noti passi del *Cratilo* e del *Fedro*. In conclusione lo studioso si sofferma sugli esempi che Seneca propone di morti felici perché nate dalla necessità di liberazione: il filosofo romano sorvola sugli esempi illustri a lui molto cari, come quello di Catone, e si concentra sui *sordida exempla*, ovvero sulle storie che circolavano circa suicidi di persone comuni.

Lo studio di Scarpat è ben curato soprattutto nella traduzione e nel commento analitico, ricco sia filologicamente che da un punto di vista storico-filosofico. Lo studioso mostra una notevole sensibilità nel tentare di rendere al meglio il linguaggio senecano, il quale richiede attenzione ai singoli termini, visto il rischio che si corre di cadere in facili semplificazioni. Esempio di tale acume interpretativo sono le riflessioni sul termine *prae-navigare* e sul senso di *fortuna suspecta*. Scarpat inoltre è riuscito ad aprirsi anche ad una visione d'insieme, tentando di collocare la trattazione della lettera 70 nel clima della Roma neroniana, in cui i suicidi illustri per sfuggire alla persecuzione dell'imperatore erano

molteplici. Seneca stesso con la lettera 70 può aver voluto dare una giustificazione ad un suo possibile suicidio, consapevole della precaria relazione con Nerone (cfr. p. 21).

Gli unici aspetti che ritengo Scarpato abbia trattato in modo troppo cursorio, pena il rischio di qualche fraintendimento, riguardano i rapporti con i cristiani e con alcuni nodi tematici del platonismo. Nel primo caso Scarpato afferma che Seneca, nel rifiutare qualsiasi forma di vita dopo la morte, si contrappone ai pitagorici e ai cristiani: per i primi sospendendo il giudizio, mentre per i secondi ho forti perplessità che il filosofo avesse in mente i martiri cristiani quando negava il valore del suicidio in vista della vita eterna. Ritengo infatti che Seneca non abbia potuto rendersi conto della peculiarità del cristianesimo, e lo abbia considerato semplicemente una setta interna all'ebraismo, tanto che nella sua opera si trovano critiche aspre agli ebrei, ma nemmeno un fugace riferimento ai cristiani. Questo per altro è un punto sul quale mi sono trovata in disaccordo con Scarpato già leggendo il suo libro *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*, perché anche in quel saggio si ipotizzavano dei rapporti tra Seneca ed il cristianesimo, a mio avviso non suffragati dalle fonti senecane. Ritengo che le concezioni apparentemente in sintonia con il pensiero cristiano presenti nei testi di Seneca (quali quella di *coscientia*, fratellanza universale e divinità personale) si rivelino, ad un esame più attento, frutto della rielaborazione di elementi squisitamente filosofici (stoici e pitagorici) operata da Seneca nel contesto della sensibilità culturale propria dell'età imperiale, di cui del resto la stessa inculturazione del messaggio cristiano è per certi aspetti espressione. Nel secondo caso credo che il problema del rapporto tra anima e corpo nel filosofo romano sia una questione molto complessa, in quanto esistono diversi luoghi in cui emerge un forte dualismo, ma esistono anche luoghi in cui, fedele al dettato stoico, Seneca afferma che l'anima è materiale (*Ep.* 57, 7-8; *De tran. an.* 2,11) oppure che di essa non si può sapere nulla (*Quaest. Nat.* VII 25,1-2). Credo che su entrambi gli aspetti si dovrebbe essere più cauti, per non avvalorare le convinzioni, non fondate sui testi, che Seneca abbia avuto rapporti con i cristiani e sia stato, almeno per il tema dell'anima-corpo, così smaccatamente platonico: il rischio è di perdere la peculiarità del suo pensiero, fatta di sfumature, come quelle che emergono dal suo linguaggio e che Scarpato ha, del resto, ben messo in evidenza.

Daniela Turcato

P. Hadot, *La filosofia come modo di vivere conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, Einaudi, Torino 2008, pp. 273.

Il libro si apre con una introduzione di J. Carlier nella quale viene tracciato una sorta di scheletro analitico degli argomenti che verranno poi ampliati nelle interviste che compongono il testo.

Nella prima intervista, *Tra le sottane della Chiesa*, Carlier ripercorre insieme ad Hadot gli anni dell'infanzia e della formazione del filosofo francese presso il seminario di Reims quando ancora bambino si trovò a provare quella sensazione che poi, con le parole di Romain Rolland, chiamerà "sentimento oceanico", ossia quella sensazione di essere immerso nel mondo che si rivela intensamente presente e che per Hadot segnò la propria vocazione filosofica. Nella stessa intervista si parla anche del tempo della guerra, nel quale egli dovette andare a lavorare fuori dal seminario e scontrarsi con un mondo completamente diverso da quello in cui era fino ad allora vissuto. Si arriva all'ordinazione sacerdotale del '44 con il "giuramento antimodernista" che allora era obbligatorio e che Hadot si rimprovera di aver pronunciato. Tutta l'intervista è percorsa da un attrito tra le profondità delle esperienze filosofiche (ad un passo da una sorta di mistica razionale) e i meri cerimoniali religiosi ai quali Hadot assisteva e che lo portarono, alla fine degli anni '40, a chiudere con la vita religiosa per dedicarsi unicamente a quella di filosofo.

Proprio da questo punto riprende la seconda intervista *Ricercatore, docente, filosofo*. In essa si ripercorre l'iter che partendo dagli studi su Vittorino, passando per quelli su Wittgenstein, di cui Hadot fu tra i primi estimatori in Francia, lo portarono ad avvicinarsi ai testi di Plotino e dei filosofi dell'ellenismo romano, fino alla scoperta dell'importanza ermeneutica di accostarvisi come a degli esercizi spirituali. L'intervista si chiude parlando dei rapporti con Foucault, nonché del sistema universitario francese e della tranquilla vita da pensionato condotta da Hadot che intervalla le ore di studio ai giochi con il nipote.

Di tutt'altro livello la terza intervista *Il discorso filosofico*, nella quale A.I. Davidson interroga Hadot in merito alla difficoltà d'interpretazione dei testi antichi. Hadot chiarisce l'importanza di contestualizzare il testo, ossia di capire se esso fosse essoterico o esoterico, se fosse stato pensato come appunti per una lezione o come promemoria personale, poiché un errore di attribuzione in tale ambito può portare al totale travisamento dei contenuti.

Tale tema viene ampliato nella quarta intervista *Interpretazione, obiettività e fraintendimenti* dove ci si interroga sull'importanza di comprendere l'intenzione dell'autore per interpretare correttamente un testo mantenendo una certa obiettività e come sia possibile conciliare tale rigore con il valore attuale, personale e formativo che le ricerche del passato devono avere per la vita attuale. Hadot risolve il problema ammettendo che benché non si debba stravolgere un testo antico per fargli dire ciò che fa più comodo nel presente esso può non di meno essere fonte di stimolo, suggerendo idee e atteggiamenti attuali o qualche disposizione interiore. In un quadro simile acquistano valore anche un certo tipo di fraintendimenti che possono essere fonte di nuove idee, pur dovendo essere riconosciuti, magari in seguito, come storicamente inattendibili.

Nella quinta intervista, *Esperienza unitiva e vita filosofica*, Davidson interroga Hadot sui suoi interessi in merito al misticismo. Viene qui ripreso l'argomento del "sentimento oceanico" e si procede ad interessanti raffronti tra la mistica di Plotino, quella ebraica e cristiana, quella orientale e quella rintracciabile nel *Tractatus* di Wittgenstein. Si affron-

tano i problemi di differenza tra la scoperta del vero io e la trasformazione nel vero io notando come in molte filosofie, anche geograficamente lontane, si trovi espressa spesso l'idea di una trasfigurazione del soggetto.

Nella sesta intervista, *Il discorso filosofico come esercizio spirituale*, si affronta direttamente il problema di cosa sia un esercizio spirituale chiarendo innanzitutto la sua indipendenza da specifiche pratiche religiose. Inoltre ci si sofferma a tracciare la distinzione tra sistema ed esercizio filosofico. Riprendendo Goldschmidt Hadot sostiene che mentre un sistema filosofico mira ad informare, un esercizio filosofico mira a formare colui che lo compie. A tale proposito Hadot spende qualche parola criticando l'idea foucaultiana di pratiche del sé, sostenendo che a differenza di quanto sembra voler dire il suo collega il sé non si pratica né si scrive, ma si praticano esercizi per modificare il sé. Questo punto verrà poi ripreso più ampiamente nella prima parte dell'appendice.

In linea con questi discorsi nella settima intervista, *La filosofia come vita e come ricerca della saggezza*, viene approfondito il discorso sui vari stili di vita nelle differenti scuole tardo-antiche per poi legarle ad autori più moderni quali Kant, Thoreau e Nietzsche. Davidson interroga Hadot sul rapporto tra pratica e discorso filosofico, notando il problema che qualsiasi tipo di esercizio spirituale per il proprio perfezionamento sembrerebbe consistere in una forma di egoismo. Hadot risponde con le parole di Seneca sostenendo che l'edificazione di se stessi passa attraverso la cura degli altri, poiché sottomettersi alla ragione significa, quasi necessariamente, rinunciare all'egoismo. Tuttavia proprio a tale proposito egli afferma che il saggio, ossia colui che riesce a praticare tale abnegazione, deve essere percepito come una figura trascendente alla quale guardare per migliorarsi, senza abbattersi per i continui fallimenti nel tentativo di un'emulazione volutamente impossibile.

Nella settima intervista viene presentato una sorta di *excursus Da Socrate a Foucault: una lunga tradizione*, dove un Socrate diviso tra uomo storico e figura del saggio ideale intreccia i suoi pensieri con Montaigne, Nietzsche e Bergson attorno all'asse della prova di maturità di Hadot «La filosofia non è una costruzione di sistemi, ma la risoluzione presa una volta per tutte di guardare ingenuamente in sé e intorno a sé». Si arriva a parallelismi tra la distinzione di essere ed ente in Heidegger e Plotino. Si tratta delle differenze tra metafisica e pratica esistenzialista parlando di Diogene e Sartre e della mistica insita nel *Tractatus* di Wittgenstein fino ad arrivare all'incontro personale di Hadot con Foucault. Ma si citano anche dei non filosofi le cui opere sono non di meno legate a quel tipo di attività che Hadot definisce "spirituale", quali Klee e Beethoven, nonché ad autori orientali come Tchuang Tseu. In altre parole una tradizione cronologicamente lunga e geograficamente larga che secondo Hadot ha tentato, con le rispettive differenze, di rendere possibile quel già citato "sentimento oceanico" che rappresenterebbe il fine di ognuna di esse.

Segue l'ottava intervista *Inaccettabile?* nella quale Carlier chiede ad Hadot se non sia inaccettabile una scelta di vita che sacrifichi le passioni per amore di una presunta ve-

rità. Hadot sostiene che occorre accostarsi ai testi antichi con un senso storico, poiché spesso essi sono densi di iperboli che davvero sembrano inaccettabili se prese fuori dal contesto formativo nel quale furono pronunciate. Tuttavia il filosofo francese chiude mostrando la consapevolezza che in ogni epoca c'è stata e ci sarà un'opposizione tra i costumi e le convenzioni della vita quotidiana e il modo di vita dei filosofi, che scandalizza o indigna o fa ridere i non filosofi.

Nella nona intervista Carlier spinge Hadot verso un tema classico della filosofia antica (ma non solo) e dal quale l'intervista prende il nome: *Solo il presente è la nostra felicità*. Hadot indica subito un esercizio creato per valorizzare il momento presente, chiave di volta di tutte le scuole tardo antiche, ma anche di un certo tipo di cristianesimo. Tale esercizio porta ad una concezione della vita libera dal peso del passato e dal timore del futuro, concedendo di assaporare pienamente l'unico momento che offra occasione di felicità ed il solo di cui si possa fruire: il presente. A questo esercizio egli affianca quello che chiama "sguardo dall'alto" e che consentirebbe di ridimensionare i propri timori ponendo la loro presunta grandezza di fronte alla vastità del cosmo.

Dopo una nota conclusiva costituita da ringraziamenti e da alcune pagine di citazioni che vanno da Seneca a Cézanne e da Tchouang Tseu a Hugo von Hofmannsthal, il libro si chiude con un'appendice composta da un'ultima conversazione tra Hadot e Davidson *Che cos'è l'etica?* seguita da un articolo dello stesso Davidson *Etica, filosofia ed esercizi spirituali da Plotino a Wittgenstein*. In *Che cos'è l'etica?* Davidson interroga Hadot su possibili legami tra la sua idea degli esercizi spirituali e il perfezionismo di Cavell. L'idea di Hadot è che l'etica sia da considerare come una ricerca di uno stato o di un livello superiore dell'io che miri alla pratica di un'attività (senza nulla togliere all'importanza di un sistema teorico che la sorregga) e che questa sia una chiave d'interpretazione valida tanto per gli stoici quanto per gli autori trattati da Cavell (Kant compreso).

A tale proposito Hadot conclude facendo riferimento al lavoro svolto da Foucault negli anni '80, notando che la fondamentale differenza nel loro modo di accostarsi ai problemi della soggettività si riscontra nella volontà di Foucault di concentrarsi su un certo atteggiamento dell'individuo, da lui chiamato *estetica dell'esistenza*, che pone il condurre una vita "bella" come fulcro della cura di sé stessi che la filosofia dovrebbe rappresentare. Differentemente da ciò Hadot sottolinea che i propri interessi sono volti maggiormente verso una dimensione cosmica dell'umanità, ossia verso una concezione dell'individuo come parte armonica dell'universo della quale egli prende coscienza attraverso un certo tipo di esercizi e di esperienze.

Nell'articolo che segue Davidson accosta il Plotino di Hadot all'Emerson di Cavell per arrivare a Wittgenstein, proponendo una visione dell'etica come ri-orientamento del soggetto verso il proprio io attraverso una serie di esercizi al fine di "conseguire il genio".

Con questo articolo si conclude un testo che, nonostante ponga grande attenzione all'antichità e al senso storico, forza l'attenzione del lettore verso il quotidiano; infatti, per

dirla con Raymond Ruyer, benché «nessuno, eccetto lo specialista, si interessi molto alle considerazioni esplicative dello stoicismo, tratte dalla fisica di Eraclito, o a quelle della morale epicurea o dell'atomismo democriteo, come atteggiamenti, lo stoicismo e l'epicureismo sono tuttora vivissimi».

Giorgio Diotallevi

A. Taraborrelli (a cura di), *Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper, conte di) Scritti morali e politici*, UTET, Torino 2007, pp. 628.

Il volume a cura di Angela Taraborrelli ripropone, in una nuova traduzione, gli scritti di Anthony Ashley Cooper, terzo conte di Shaftesbury (1671-1713) contenuti nelle *Characteristicks of Men, Manners Opinions, Times* (1711), ossia la *Lettera sull'entusiasmo* (1708), *Sensus Communis. Saggio sulla libertà di spirito e di umorismo* (1709), *Soliloquio, ovvero consigli a un autore* (1710), *Saggio sulla virtù o merito* (1711), *I Moralisti. Una rapsodia filosofica* (1709). Delle cinque *Riflessioni Miscellanee* (1711, una serie di osservazioni e approfondimenti sulle tematiche affrontate negli scritti precedenti), viene tradotta soltanto la terza, che mancava nella ormai classica edizione degli *Scritti Morali* di Shaftesbury a cura di Paolo Casini, Laterza, Roma-Bari 1962. Una scelta, quest'ultima, volta soprattutto a mettere in luce il tema del cosmopolitismo, cui la curatrice ha dedicato specifici studi con particolare attenzione per Kant, e di cui mostra la centralità negli scritti dell'Inglese.

Nel 1711, Shaftesbury dava alle stampe l'*editio princeps* delle *Characteristicks* in tre volumi con l'intento di fornire una visione unitaria e organica delle sue riflessioni di carattere politico e morale. Nell'opera emergeva innanzitutto il tema della vita pubblica che caratterizzò direttamente l'esistenza di Shaftesbury, attivo e influente protagonista della scena politica inglese posteriore alla *Glorious Revolution* nei ranghi dei *whig* filorepubblicani, e che trovava il modello prediletto nell'ideale socratico di filosofia attiva e partecipazione alla sfera pubblica. Attraverso una riformulazione del concetto di *politeness* – inteso principalmente come modello comportamentale di una *élite* intellettuale incentrato sulla “buona educazione”, sulla “raffinatezza” ed “eleganza”, ma anche sulla “civiltà” e la “civilizzazione” – lo sforzo di Shaftesbury era teso a conciliare le *virtuous manners* tipiche del neo-repubblicanesimo *whig* di matrice harringtoniana, che si richiamava alla sobrietà dei costumi antichi come modello virtuoso, e *polite manners*, che rappresentavano l'emergere di un nuovo ceto politico-intellettuale, anch'esso afferente alla corrente *whig*, in cui l'idea di libertà si legava all'espandersi del commercio e alle opportunità di speculazione economica, seppure a potenziale danno del sobrio modello di virtù repubblicana. Tale programma di conciliazione riceveva forte impulso dagli scritti di un altro protagonista del primo Settecento inglese, Joseph Addison, trovando in seguito piena realizzazione soprattutto nella Scozia della seconda metà del Settecento.

Il progetto di Shaftesbury era peraltro teso alla creazione di un nuovo modello etico che egli esprimeva in questi termini: «È stato il principale fine e intento di questi volumi [le *Characteristicks*] affermare la realtà di una bellezza e di un'attrattiva nella morale come negli oggetti naturali, e dimostrare la ragionevolezza di un gusto proporzionato e di una scelta risoluta nella vita e nei costumi» (p. 22). Utilizzando una varietà di stili e registri lontani da un'impostazione accademica, che permettesse una maggior diffusione dell'opera soprattutto fra i ceti intellettuali, fra i *Gentlemen* del suo tempo, l'autore rimodellava così il quadro delle *manners* privilegiando tre nozioni fondamentali: il senso comune, il gusto o facoltà di giudizio e il cosmopolitismo. Quest'ultimo si pone, a giudizio della curatrice, come coronamento dell'istanza di sociabilità che è fra i tratti caratteristici del pensiero di Shaftesbury.

Così, nella *Letter concerning Enthusiasm*, egli distingue fra entusiasmo socievole e fanatico. Il primo è un'istanza positiva, una sorta di ispirazione "divina e nobile", virtù stessa rettamente orientata e regolata dalla natura, indagata dall'autore attraverso l'esplorazione di tematiche che troveranno grande fortuna in età romantica. L'analisi del fanatismo è volta invece a riaffermare la libertà di critica e pensiero contro l'autorità religiosa costituita e la superstizione; alla diretta e dichiarata influenza di Henry More va senz'altro affiancata in questo caso, come segnala la curatrice, quella indiretta e non dichiarata di Locke, pur criticato in altra sede. Contro l'entusiasmo fanatico non rimane che l'arma del ridicolo, l'esame di se stessi e il buon umore, temi al centro di *Sensus communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour*, in cui si recupera il tema della socievolezza naturale (questa l'accezione precipua del termine "senso comune") e delle affezioni naturali. Accanto alla libertà di *wit* – lo "spirito arguto" che molta fortuna avrà nelle discussioni settecentesche – e di *humour* come principali veicoli espressivi nei casi in cui la libertà risulti imbrigliata nelle strette maglie della censura e dell'autorità, e strumenti essi stessi di raffinamento delle *manners*, Shaftesbury riafferma la centralità delle *natural affections*. Significativi a questo proposito i rilievi mossi a Hobbes il quale, a dispetto della sua morale egoistica, manifesterebbe invece tutti i sintomi di una naturale socievolezza in ragione della sollecitudine e dello zelo mostrati nel rendere nota agli altri la sua dottrina e nel convincerli della sua fondatezza. Colui che si è appena scoperto un lupo – esclama Shaftesbury – perché dovrebbe darsi tanta pena per comunicarlo agli altri? (p. 165). Il *sensus communis* dunque, come rileva la curatrice, è in Shaftesbury «un senso di comunanza civile, essendo insieme *common affection*, senso di comunanza, e *sense of partnership*, quella coscienza d'essere in società con altri che si riconoscono come eguali» (p. 40).

Se nel *Soliloquy, or Advice to an Author*, il tentativo era di conciliare giudizio morale ed estetico pur evitando l'appiattimento del primo sul secondo – ossia una degenerazione delle *good manners* in pura e semplice affettazione, capriccio ed esteriorità – nell'*Inquiry concerning Virtue or Merit* Shaftesbury mira a una vera e propria teoria morale ponendosi due obiettivi convergenti: fondare un'etica autonoma indipendente dalla religione, e avvicinare il non credente alle verità del teismo. La moralità è generata dalle ope-

razioni della riflessione intellettuale su alcune *natural affection* di carattere sociale dando luogo a un *moral sense* capace di distinguere fra bene e male, ma che per discernere adeguatamente ha bisogno di raffinamento ed educazione. Contro i modelli di morale eteronoma – propugnati in particolare da Hobbes e Locke – Shaftesbury ribadisce la realtà delle distinzioni morali svincolandole dalla dipendenza con l'autorità esterna (la legge, Dio) e ribadendo la facoltà di scelta autonoma e responsabile da parte del soggetto morale.

In *The Moralists, a philosophical Rhapsody*, vengono approfonditi i temi precedenti con una particolare attenzione per la questione “estetica” che trova compimento nel noto “inno alla natura” pronunciato dal personaggio Teocle (qui alle pp. 522-523) che avrà notevole fortuna nella letteratura tedesca della seconda metà del diciottesimo secolo (sicuramente in Herder, forse anche in Goethe) e che anticipa buona parte dei successivi temi romantici. Infine, l'ideale cosmopolitico, che affiora qua e là nelle *Characteristicks*, riceve un'attenzione tutta particolare nella terza delle *Miscellaneous Reflections*. Sullo sfondo di un marcato teleologismo, l'idea cosmopolitica si realizza attraverso la consapevole trasformazione e il raffinamento di una *natural affection*, rivolta inizialmente a pochi, in istanza universalistica in cui prevale un amore disinteressato per l'intera umanità. L'ideale cosmopolitico, che nella terza *Miscellany* assume un connotato decisamente politico, è realizzazione di una comunità universale al di là dei particolarismi territoriali e del patriottismo legato al possesso del suolo, che realizzi pienamente e in modo sovranazionale l'istanza di socievolezza. Solo in quanto cittadino del mondo l'uomo sviluppa tale istanza rendendosi il soggetto in cui si incontrano l'appartenenza comunitaria e l'autonomia morale: «Il cosmopolitismo shaftesburiano va dunque inteso non solo come atteggiamento e stile di vita, come quello incarnato dai virtuosi, ma anche come modo di pensare. Esso denota apertura al libero rapporto con il mondo e capacità di accogliere idee e lumi da ogni parte della terra, è il segno di una mentalità allargata, “largeness of mind”, attraverso cui gli uomini possono giudicare al meglio ciò che in ogni genere è perfetto, e conforme a un giusto criterio oltretutto a un gusto autentico» (p. 72). Su questa linea di pensiero Shaftesbury, anticipando Kant, auspica in vita l'istituzione di una comunità politica mondiale in cui, come si esprime in una lettera a un suo corrispondente, l'aiuto reciproco fosse alla base di «un mondo più umano di quanto non sia stato finora».

Bene ha fatto dunque la curatrice a riproporre gli scritti dell'Inglese scegliendo come chiave di lettura quest'ultimo tema, e integrandolo nella sua analisi con i fondamentali studi di John Pocock sul rapporto fra “costumi” (*manners*) “virtù” e “commercio” in Inghilterra a cavallo fra Sei e Settecento e quelli recenti di Lawrence Klein e Laurent Jaffro, rispettivamente sulla cultura della *Politeness* e sull'etica della comunicazione, della quale Shaftesbury sarebbe un precursore. A ben vedere, attraverso l'ulteriore filtro della lente cosmopolitica, l'opera di Shaftesbury presenta ancor oggi grande incisività e attualità non mancando di aggiungere ulteriore fascino a un'età, quella dell'illuminismo, che ha ancora molti spunti da offrire.

Emanuele Levi Mortera

B. Le Bovier de Fontenelle, *Della ragione, e di altro. Opuscoli*, a cura di Franco Crispini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 174.

Edita da Rubbettino nel 2007, la raccolta *Della ragione, e di altro. Opuscoli* di Bernard Le Bovier de Fontenelle, a cura di Franco Crispini, è un insieme di frammenti e opuscoli che ripercorrono alcuni momenti dell'evoluzione del pensiero di Fontenelle e che sono, al contempo, di agevole e gradevole lettura anche per i non addetti ai lavori e ricchi di rimandi a quelle imprescindibili componenti che richiamano la filosofia dell'illuminismo e che emergono dalla densa *Introduzione* dello stesso Crispini, il quale si sofferma, nel dettaglio e con uno stile accurato, sugli aspetti più rilevanti degli *Opuscoli* di Fontenelle, di cui oltre al commento offre anche la traduzione in italiano.

Con estremo rigore scientifico, Crispini ricostruisce l'evoluzione di questi brevi scritti, che si presentano come appunti composti in periodi diversi della vita di Fontenelle e, per questo, di difficile datazione. Il tentativo di Crispini è quello di ripercorrere alcune idee chiave della filosofia di Fontenelle, il quale cerca di delineare il ruolo che la ragione umana, a cavallo tra Seicento e Settecento, ricopre nelle discussioni filosofiche di diversa natura. A partire da questo, Crispini delinea i contenuti degli *Opuscoli* che vanno dalla funzione delle leggi del pensiero, alla natura e alla formazione delle idee; dalle riflessioni sulla pazienza, l'istinto, l'esistenza di Dio, la felicità, alle questioni relative alla libertà dell'anima, alla possibilità di una vita futura, alla storia, all'origine delle favole. Seguendo una tendenza storiografica che risale a Marcialis (1978), Crispini si chiede se Fontenelle possa essere considerato empirista, prekantiano, critico di Locke e si sofferma sui contenuti delle sue opere che non lo rendono «né teologo né filosofo» (p. 7), ma spingono a pensare ad un uomo alla continua ricerca dei mezzi di cui si dispone «per entrare in possesso di una idea delle cose reali, per costruire un edificio conoscitivo» (*ibidem*).

Crispini manifesta un certo interesse per il *Discorso sulla pazienza*, di cui propone una sottile interpretazione rielaborando le stesse riflessioni di Fontenelle e soffermandosi sulle miserie umane e sulla «naturale insofferenza che si prova di fronte ai dolori, ai mali, alla infelicità» (p. 12) e anche sullo stato di impazienza, tipicamente umano, che nasce da un continuo stato di agitazione e di sdegno per le sofferenze alle quali il genere umano è sottoposto. Egli sottolinea l'atteggiamento illuminista di Fontenelle che si palesa sia nell'analisi che offre dell'impazienza e della pazienza sia quando parla della religione il cui discorso scivola verso osservazioni sulla morale stoica e cristiana, la prima, che è considerata una «morale da schiavi», la seconda, quella cristiana, che valorizza la pazienza e che viene letta «come quella che considera la rivolta da cui ci si trattiene non "inutile" ma "ingiusta" in quanto non ad un "destino" cieco ci si ribellerebbe bensì ad una intelligenza saggia e amorevole» (p. 14).

Dalla ricostruzione di Crispini emerge l'idea che Fontenelle ha della filosofia intesa come l'arte di distinguere le idee, correlandole e raffrontandole tra di loro (cfr. p. 16).

Le tematiche fontenelliane richiamano il cartesianesimo, ma se ne vogliono sottrarre negli esiti; tuttavia, in ultima istanza, vi rimangono, per alcuni aspetti, inficiati. Fontenelle tocca temi quali l'atomismo, il corpuscolarismo, le leggi del moto e della materia per riconsiderare la prospettiva meccanicistica, all'interno della quale si colloca il *Sur l'instinct* che mette in campo argomenti quali l'analogia tra uomini e bestie, il rapporto tra materia, movimento e pensiero e confluiscono in una accesa polemica con l'automatismo cartesiano e con le vedute malebranchiane.

Quella di Fontenelle è, dunque, una «ragione in atto» (p. 39) che vagliando le ipotesi sulla realtà, seleziona quelle che la spiegano con un approccio scientifico e che «si sostanzia di casualità, abitudine, memoria, in un contatto continuo con le “disposizioni” del corpo» (p. 38).

In ultima istanza, la lettura di questo saggio risulta di un certo interesse, anche perché, da quanto scritto nell'*Introduzione* si evince un aspetto dello stesso Crispini. Infatti, se ci si sofferma sui suoi scritti e sui suoi interessi, si capisce il perché di questa scelta, caduta proprio su un illuminista come Fontenelle: anche Crispini, come Fontenelle non cerca risposte risolutive e definitive, ma si affaccia ad una analisi della ragione e della vita che procede nel tentativo di esplorare gli svariati nodi teorici che gli si pongono dinanzi e ne vuole ricostruire il percorso e le vittorie, unitamente alle sconfitte, senza mai avere la pretesa di una veduta sistematica e conclusiva.

Giuditta Bosco

J. Hansel (ed.), *Levinas à Jérusalem*, Klincksieck, Paris 2007, pp. 418.

Il volume curato da Joëlle Hansel è il risultato delle giornate di studio tenutesi fra il 20 e il 23 maggio 2002 presso l'Università Ebraica di Gerusalemme, dedicate al tema *Levinas à Jérusalem: interprétations philosophiques et perspectives religieuses*. Suddiviso in tre sezioni rispettivamente dedicate alla fenomenologia, al rapporto fra etica e politica, e all'ebraismo, il volume copre l'insieme delle riflessioni proprie dell'opera di Levinas. Oltre al confronto con *Totalità e Infinito* e *Altrimenti che essere* – opere maggiormente frequentate dalla critica – il volume ha il pregio di attirare l'attenzione anche su quei testi degli anni Trenta e Quaranta spesso lasciati in secondo piano o considerati come semplice matrice in cui intravedere le tematiche proprie delle opere della maturità. Abbandonato tale approccio, tendente ad occultare il carattere evolutivo del pensiero levinasiano, il volume mette in luce i mutamenti propri di un pensiero che, dagli esordi fino alle opere degli anni Settanta, presenta importanti e decisivi momenti di cambiamento.

Il saggio di X. Tilliette apre la prima sezione del volume, dedicata al rapporto di Levinas con la fenomenologia. Tilliette si sofferma sulla problematica presenza della no-

zione di soggettività in una filosofia che tematizza la priorità dell'altro proprio a partire dalla messa in questione della soggettività autonoma e sovrana propria della tradizione filosofica. J. A. Barash mette in evidenza le differenze che intercorrono fra il tentativo di Levinas e quello di Merleau-Ponty di pensare diversamente l'intersoggettività: il primo attraverso la via dell'etica e della responsabilità per l'altro, il secondo nel presentare in chiave filosofica il concetto di *incarnazione*, cercando di superare il dualismo fra corpo e spirito. R.A. Cohen, rifacendosi alla celebre controversia fra Heidegger e Cassirer, mette in luce tanto la decisa presa di distanza di Levinas dall'antiumanesimo heideggeriano, quanto la profonda vicinanza a Cassirer e ad un umanesimo volto a difendere una dimensione del senso propria dell'umano. J. Hansel, esaminando il rapporto che intercorre fra soggettività ed essere in *Dell'evasione e Dall'esistenza all'esistente*, fa emergere le profonde differenze che separano la concezione levinasiana dell'io dal *cogito* della tradizione filosofica. E. Neppi, prendendo le mosse dai molti riferimenti levinasiani alla letteratura, mette in evidenza le affinità presenti fra la critica dell'ontologia operata da Levinas e la crisi che attraversa la letteratura moderna. A partire dalla tendenza a prendere in prestito categorie proprie della teologia in vista di una determinazione in chiave etica, E. Robberechts prende in esame il concetto di creazione, mostrando come tale principio di origine biblica si rifletta sull'intera struttura di *Totalità e Infinito*.

La seconda sezione del volume affronta il problema della relazione fra etica e politica: come giustificare la presenza di un pensiero politico in una filosofia in cui l'affermazione del primato dell'etica va di pari passo con la critica dei due attributi fondamentali della politica, ovvero della *retorica* sul piano del discorso, e della *violenza* sul piano dell'azione? E ancora, come può essere superata la sproporzione che intercorre tra l'infinito della responsabilità per l'altro e la misura che regola l'ordine politico? A partire dall'apparente inconciliabilità di etica e politica prende le mosse il saggio di G. Hansel che, seguendo l'evoluzione dell'approccio levinasiano alla politica, distingue fra *Totalità e Infinito* in cui l'etica è rottura con l'ambito della politica e *Altrimenti che essere* in cui l'ordine dell'etica esige la razionalità della politica. M-A. Lescourret mettendo a confronto l'etica levinasiana con le concezioni morali proprie di alcuni fra i più importanti pensatori anglo-americani, mette in luce come la concreta applicazione dell'imperativo etico segua l'obbligo di occuparsi, prima di ogni altra cosa, dei bisogni materiali dell'altro, evitando così la tendenza di ridurre l'etica al sapere, per legarla direttamente al Bene. F. Mies analizza la posizione levinasiana nei confronti del sionismo e della nascita dello Stato di Israele, tentando di rendere conto del passaggio dall'iniziale ostilità nei confronti del sionismo al giudizio positivo del dopoguerra, giudizio motivato dall'idea che la creazione dello Stato di Israele, tutt'altro che semplice rifugio per il popolo ebraico, trovi la sua più alta giustificazione nell'instaurazione di una struttura politica tale da permettere realizzazione della dottrina della giustizia sociale propria dell'ebraismo. J-M. Salanskis presenta la nozione levinasiana di politica attraverso un'analisi fenomenologica volta a mettere in

luce la presenza di un orizzonte di senso condiviso, un “ethos” della politica alla base dei comportamenti degli uomini. J-F. Rey mette in evidenza la sostanziale identificazione di politica e giustizia negli scritti filosofici e nelle letture talmudiche levinasiane.

Oggetto della terza sezione è il rapporto fra scritti filosofici da un lato e scritti ebraici e letture talmudiche dall’altro. Se da un lato Levinas ha ritenuto di dover porre una distinzione fra questi due registri, dall’altro deve essere sottolineato come talvolta sia stata introdotta dagli interpreti una troppo netta, e non sempre giustificata, separazione fra i due aspetti dell’opera del filosofo francese. Superando quegli approcci che tendono, da un lato, a mettere in secondo piano il riferimento ebraico nell’elaborazione dell’etica e, dall’altro, a considerare l’ebraismo come fonte unica per la comprensione dell’etica levinasiana, gli scritti raccolti in questa terza sezione muovono da una ispirazione comune: leggere Levinas in quanto filosofo, senza dimenticarne le origini ebraiche e, allo stesso tempo, trattare l’aspetto ebraico del pensiero levinasiano senza trascurarne la dimensione filosofica. In tal senso B. Gross analizza il linguaggio levinasiano mettendo in luce le profonde analogie che legano scritti filosofici e scritti ebraici. P. Elbhar prende in esame la relazione che intercorre fra Levinas e Leibowitz a partire dalle ragioni che portano entrambi ad un atteggiamento scettico nei confronti della storia, scetticismo che si traduce nel rifiuto, da parte di Leibowitz, di assegnare un senso religioso agli eventi storici, e nella messa in questione, da parte di Levinas, di qualsiasi teodicea. Sempre per quanto concerne la relazione di Levinas con figure di primo piano dell’ebraismo contemporaneo, il saggio di S. Malka mette a confronto il pensiero di Levinas e quello del grande maestro lituano R.I. Salanter, facendo emergere la comune priorità data all’incontro con l’altro. M.B. Smith analizza i molteplici significati che la nozione di religione assume nell’opera di Levinas: dai primi testi in cui rimanda ad una dimensione soprannaturale, fino alle opere della maturità in cui tale nozione designa innanzitutto la relazione con l’altro. Il saggio di S. Wygoda si sofferma sull’approccio di Levinas all’*Halakha*, mostrando come per il filosofo francese sia da considerare non come elenco di ciò che è permesso o vietato, bensì come insieme di prescrizioni che istituiscono una distanza fra l’uomo e le proprie inclinazioni naturali, distanza che si rivela come condizione necessaria per una autentica relazione con l’altro.

Tommaso Ercolani

A. Tagliapietra, *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 433.

La seconda edizione di un’opera, e in particolare di un’opera prima, è sempre, suppongo, un momento significativo nella carriera di un autore; essa può offrire la prova dell’avvenuto riconoscimento accademico-editoriale, sancendo l’esistente, oppure

l'occasione per rivedere, accrescere, eventualmente modificare, o addirittura rinnegare, il proprio lavoro. Wittgenstein, ad esempio, desiderava che le *Philosophische Untersuchungen* fossero accompagnate dalla ripubblicazione del *Tractatus logico-philosophicus*, l'opera prima i cui "gravi errori" le *Ricerche* avevano il compito di mettere in luce. Andrea Tagliapietra, a quasi diciassette anni dalla prima edizione della *Metafora dello specchio* e a vent'anni dalla sua stesura, non rinnega nulla di quanto aveva scritto nella sua opera giovanile; ma certamente, dopo lunghe ricerche nella tradizione filosofica, artistica e religiosa della cultura occidentale, egli ha approfittato della seconda edizione per tornare a riflettere seriamente sul suo lavoro, il quale ora risulta in varie parti corretto e accresciuto di due saggi, qui posti in appendice: *Attraverso lo specchio. Per una metafora della metafora*, e *Shakespeare e l'essenza rispecchiante dell'uomo*. Credo che il bisogno di rivedere e ampliare il lavoro svolto sia parte della natura della ricerca filosofica di Tagliapietra la quale, al contrario del *Tractatus*, non intende tracciare dei limiti al linguaggio, né tanto meno costruire un sistema del sapere il quale, come già sapeva Adorno, nascendo dal bisogno antropologico di fagocitare il diverso, schiaccia, annulla, neutralizza il particolare nel cammino trionfale del pensiero identificante; la ricerca di Tagliapietra ha certamente a che fare con il linguaggio, la metafora essendo emblematica della stessa natura del linguaggio («le metafore sono possibili perché la struttura del linguaggio è intrinsecamente metaforica» p. 381); ma, più in particolare, la sfida consiste nel cercare nella metafora dello specchio «lo sfondo stesso ove si gioca la contesa tra verità e l'errore. [...] Questo sfondo originario, che precede la separazione esclusiva tra la verità e l'errore, ma che vive nella prospettiva dell'istituirsi della loro tensione, diviene allora il punto di riferimento di un copioso insieme di usi della metafora dello specchio, impiegata come *metafora della duplicazione del mondo*. È il raggruppamento che specchio come metafora della *coscienza*, della *mente*, del *pensiero* e dello stesso *linguaggio*» (pp. 368-69). Che l'uso della metafora dello specchio, nella storia culturale che va dalla mitologia greca alle neuroscienze moderne (alludo in particolare ai cosiddetti "neuroni-specchio", che *La metafora* non manca di analizzare), sia copioso, lo sta a dimostrare appunto il volume di Tagliapietra, davvero impressionante per la quantità e la diversità dei luoghi che riesce a indagare. Ma non si creda la cosa si esaurisca in un catalogo enciclopedico: non si tratta solo di individuare nella metafora dello specchio un punto di inaspettata convergenza dei vari filoni nostra storia culturale; l'andamento del *La Metafora* si dispone piuttosto secondo una figura chiusa, circolare. Dallo specchio di Dioniso, con cui si apre il volume (*Dioniso: la maschera e lo specchio*), si giunge allo specchio dell'"ultimo discepolo del dio Dioniso" – Friedrich Nietzsche (*La metafora oltre il soggetto*). Qual è il senso di questo circolo? «Lo specchio del fanciullo, lo specchio di Zarathustra, ripete, dunque, gli esiti estranianti del simbolismo dionisiaco: il dio si guarda nello specchio e vi vede riflesso il mondo. Similmente Zarathustra si guarda nello spec-

chio e non vede riflesso se stesso: lo specchio di Zarathustra rimanda “il ghigno deforme di un demonio” che non è soltanto “l’immagine deformata della sua dottrina” che l’oggetto riflettente restituirebbe, quasi a integrare, nella visione, il punto di vista degli altri, dei “nemici diventati potenti”. Il demone nello specchio è quell’*Altro* che Zarathustra stesso è: il riflesso dello specchio spezza l’incantesimo dell’identico rivelando la disequazione originaria del rispecchiamento, la sapienza aurorale nascosta nelle pieghe più profonde dell’enigma dell’io, a cui i racconti combinati di Dioniso Zagreo e di Narciso avevano alluso secondo le modalità del mito» (p. 343). La metafora dello specchio, dunque, rappresenta non già la mera reduplicazione dell’identico ma la “disequazione originaria del rispecchiamento”: rispecchiandosi l’io evoca l’altro, quell’altro che egli stesso è, quell’altro in cui egli solo può vivere. Contrariamente a un’immagine un po’ troppo vulgata del narcisismo, Tagliapietra mostra, assai persuasivamente, che «il mito di Narciso contiene [...] non la tragicità dell’autoaffermazione, ma la tragicità di un amore che non riesce mai a incontrare l’altro, e che, tuttavia, si illude e, illudendosi, si perde contraddittoriamente all’inseguimento dell’*altro* che egli stesso è divenuto [...]. Lo specchio di Narciso è, dunque, lo specchio non percepito» (pp. 378-79). Lo specchio, nella sua essenza, non chiude l’identità ma, al contrario, la espone alla necessità dell’incontro con l’altro. Pensiamo anche al “mito” genesiaco: Dio forma la ‘ishah dalla costola dell’adam, rendendo così l’identità di quest’ultimo strutturalmente bisognosa della presenza dell’altra. E questa è la *glassy essence* dell’uomo in generale di cui Shakespeare ci parla in *Misura per misura* (cfr. la *Appendice seconda* al volume). Se la metafora ha a che fare con l’essenza dell’uomo (Blumenberg), la metafora dello specchio, metafora della metafora, coglie la peculiare dinamica dell’apertura-per-la-chiusura, dell’essere aperto in vista di se stesso da parte dell’essere umano. Del resto, questo movimento non è per nulla garantito, essendo sempre esposto alla possibilità di volgersi in “falso movimento”; in particolare, ciò accade quando l’“essenza rispecchiante dell’uomo” non sia riconosciuta. «Ne traiamo l’immediata osservazione che lo specchio può ingannare soltanto quando non è riconosciuto nella sua funzione riflettente. Così il filone *decettivo* della metaforica dello specchio finisce per tradurre, in diversa misura a seconda dei contesti, questo misconoscimento degli effetti del rispecchiamento, sottolineando, in tal modo, non la chiusura del circolo speculativo, ossia l’*exitus-reditus* dell’immagine – bensì la fuga moltiplicativa, potenzialmente senza fine, dei doppi non riconosciuti e disintegrati dall’unità» (p. 379). In questo senso, la riflessione filosofica, declinata come “storia simbolica”, ovvero come comprensione storica di quell’animale ontologicamente bisognoso di simboli che è l’uomo, non è semplicemente un passatempo per intellettuali annoiati, una forma di collezionismo erudito forse interessante ma in ultima istanza fatuo, ma un utile, forse indispensabile strumento per costruire la propria esistenza in senso autentico, trovando nello specchio, ossia nella reduplicazione dell’io, la vera sorgente dell’alterità necessaria.

Tutto ciò, naturalmente, lascia pensare che l'uomo possa e voglia intraprendere un simile cammino. Che egli non sia, come invece afferma la tradizione agostiniana, da Agostino stesso a Pascal, mosso unicamente dall'*amor sui*, dalla *concupiscientia*, ossia ermeticamente chiuso all'altro. Già nel racconto genesiaco citato sopra, dunque in una situazione pre-lapsaria, è Dio, non l' 'adam, a sentire il bisogno che l'uomo non sia solo. Probabilmente è vero che il mito di Narciso parlava della ricerca dell'altro, che solo per la mancata consapevolezza dell'essenza specchiante si trasforma in cattiva reduplicazione di sé; è tuttavia significativo che la storia della ricezione del mito abbia visto in esso solo quest'ultima possibilità. In altre parole, nonostante la poderosa testimonianza del *La Metafora*, c'è il rischio che, se qualcos'altro non interviene dall'esterno, l'uomo sia votato alla cattiva infinità del narcisimo volgare e non alla scoperta autentica di se stesso auspicata dal mito. Come notava Karl Barth discutendo la concezione jaspersiana delle situazioni-limite, gli esseri umani sono tali che, potendo, anche dopo il giudizio universale riprenderebbero, come se niente fosse accaduto, a giocare a biliardino in un qualche bar del millennio. Del resto, ciò è perfettamente noto a Tagliapietra, che a lungo si è occupato della tradizione apocalittica, dall'*Apocalisse* del veggente Giovanni, a quella di Gioacchino da Fiore fino alla *Fine di tutte le cose* di Immanuel Kant, benché in un senso a mio avviso assai diverso e forse incompatibile con quello agostiniano. Sarebbe utile discuterne, anche se forse si rischierebbe di non aver compreso proprio uno degli insegnamenti principali della tradizione apocalittica, ossia che spazio e tempo sono limitati e che, di conseguenza, il discorso deve avere un termine.

Enrico Cerasi

L. Dewan, *Wisdom, Law, and Virtue: Essays in Thomistic Ethics*, Fordham University Press, New York 2008, pp. 690.

Nato nel 1932 e ancora attivo presso il *Dominican College* di Ottawa, Lawrence Dewan è tra i più autorevoli filosofi domenicani nordamericani. Questa raccolta di ventisette saggi, il più vecchio dei quali apparve a stampa nel 1971 e il più recente venne presentato a un convegno nel 2004, si affianca all'ultima monografia di Dewan, *Form and Being* (Catholic University of America Press, Washington 2006).

Un primo gruppo di saggi presenta considerazioni universali al livello della metaetica. Dewan si sofferma dapprima sul rapporto tra sapienza e vita umana come chiave per la comprensione del soprannaturale (pp. 7-31). Segue una collocazione della sapienza come perno sul quale ruota la teoria fondazionistica dell'etica di San Tommaso (pp. 32-57). La metafisica è dunque la via per definire la dignità dell'uomo (pp. 58-

67), così come la verità è la via per la felicità (pp. 68-84). E sempre la metafisica risolve il dissidio tra antimoderni, ultramoderni e postmoderni attraverso l'opzione a favore di ciò che è perenne (pp. 85-98). Il nostro secolo farebbe bene a tenere a mente un insegnamento dell'Aquinate del quale si è finora parlato poco, ma che nei prossimi anni è destinato a grande fortuna: l'edonismo spirituale (pp. 99-121).

Il secondo gruppo di saggi tratta della distinzione reale tra l'intelletto e la volontà (pp. 125-150) sulla base dell'analisi di quell'ossimoro che sono le cause del libero arbitrio (pp. 151-174, 175-196). Di diritto naturale si occupano i saggi del terzo gruppo, su ordine morale e luce naturale (pp. 199-220, 221-241, 242-268). I saggi del quarto gruppo si occupano di casuistica ovvero di giustizia legale, proponendo l'amore tra persone, il bene comune e il bene politico come capisaldi dell'equità (pp. 271-278, 279-311) e affrontando temi dibattuti quali la pena di morte (pp. 312-325), il morire stesso (pp. 326-335) e il suicidio (pp. 336-345). Il penultimo gruppo, dedicato alle varie virtù, considera temi di filosofia della religione e varia spiritualità (pp. 349-357, 358-364), come l'ontologia della preghiera (pp. 365-373), la menzogna (pp. 374-386), la comunanza nella tradizione (pp. 387-399).

Posto sotto la dicitura di poscritto metodologico, l'ultimo gruppo di saggi presenta, accanto a un saggio sulla dottrina generale della tassonomia morale dell'Aquinate (pp. 444-477), uno studio di estrema preziosità: "*Obiectum*": *Notes on the Invention of a Word* (pp. 403-443), già pubblicato in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 48 (1981), pp. 37-96, nel quale Dewan rintraccia la formazione di una dottrina che, già presente senza nome nella *Repubblica* (477c-d), ne riceve uno (*antikeimenon*) nel *De anima* (415a14-23), e però viene reinventata grazie all'uso di *obiectum* da parte di Roberto Grossatesta nel tredicesimo secolo.

Da quanto sopra si sarà capito che questi lavori di Dewan non sono saggi di filosofia e nemmeno di storia della filosofia, bensì saggi di *filosofia cristiana*. Insomma, sebbene le considerazioni filosofiche siano centrali, il contesto che le lega resta quello della Rivelazione. Ciò che hanno di buono i suoi saggi, scrive Dewan certo senza falsa modestia, è quel che contengono di *filosofia perenne* (p. 1). La posizione può stupire, ma sicuramente non è nuova. Dewan vede la storia della filosofia come sviluppo di dottrine fondamentali che sono state individuate e insegnate nel corso dei secoli; come uno sviluppo, peraltro, che va più nella direzione di un progressivo apprezzamento che di una continua sostituzione di concezioni del mondo tra loro. Dewan vede i suoi antenati in Socrate, Platone, Aristotele, Plotino e soprattutto in Tommaso d'Aquino. Anche parlando di temi contemporanei, l'approccio seguito consiste sempre nel porre al centro dell'attenzione Tommaso, le sue fonti e chi ha interpretato e commentato le sue dottrine.

Riccardo Pozzo

AA.VV., *In cammino. Idee e strumenti per l'esperienza filosofica in classe*, a cura di B. Ventura, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 236.

Il volume *In cammino* è il terzo della serie dedicata alla ricerca-azione "Esercitiamo il pensiero", che documenta il processo di ideazione e realizzazione dell'esperienza filosofica in classe, dalla scuola primaria alla secondaria di secondo grado presso alcune istituzioni scolastiche delle Marche. La curatrice, Bianca Maria Ventura, svolge attività di ricerca educativa presso l'IRRE Marche e di insegnamento presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università Carlo Bo di Urbino. È membro del Direttivo Nazionale e della Commissione Didattica della Società Filosofica italiana. La pubblicazione, edita da Franco Angeli di Milano, è presentata dal docente dell'Ateneo urbinato prof. Piergiorgio Grassi, che si augura che questo testo, per originalità e rigore, entri nel circolo della scuola italiana e che abbia molti lettori non solo tra i docenti, ma anche tra tutti coloro che hanno a cuore la dimensione umana della cultura.

L'opera è articolata in tre parti: 1. Per la progettazione, 2. Per la didattica, 3. Per i laboratori e si avvale, tra gli altri, del contributo di Abramo Galassi, Marina Filippini, Maria Sacanna, di Francesca Gasperini, Anna Maria Bevilacqua, Anna Sanchini, Vincenzo Consalvi e, soprattutto di Paolo Coppari, che ha curato gran parte della sezione "A scuola di filosofia" di taglio didattico-metodologico.

La trama narrativa è costituita da tracce che i protagonisti della sperimentazione hanno scelto. Si tratta per lo più di materiali didattici, ricondotti alla radice teorica che li ha ispirati e riproposti con valenza esemplificativa, secondo la seguente classificazione strumentale: *strumenti per la progettazione*, che raccontano come da un'idea condivisa possano nascere una pluralità di progetti i quali, pur diversificarsi tra loro, svolgono funzione equivalente sul piano educativo; *strumenti per la didattica* che dimostrano come l'originalità progettuale dei docenti sia la risposta efficace ai problemi della personalizzazione dei processi di formazione e dell'individualizzazione dell'insegnamento; *strumenti per i laboratori* che si presentano come attività di produzione personale, fondata sull'esercizio del pensiero.

Gli autori hanno voluto denominare il loro percorso *In cammino* per sottolineare il carattere dinamico della loro ricerca e la provvisorietà delle conclusioni cui sono pervenuti.

Il loro intento narrativo è duplice:

attivare un confronto critico con il lettore sulle ipotesi pedagogiche che hanno guidato la sperimentazione;

offrire strumenti didattici riproducibili, con opportuni adattamenti, anche in contesti diversi da quelli che li hanno ispirati.

Doppia fedeltà, doppia appartenenza. Orizzonte di senso - Bianca Maria Ventura introduce il suo scritto "In cammino" parlando di "doppia fedeltà": «alla disciplina-inse-

gnamento – la filosofia, ai suoi fondamenti epistemologici, alla sua storia, ai suoi metodi di indagine e di verifica, ai suoi linguaggi, alla sua percezione sociale – da un lato; ai miei studenti – alle loro difficoltà, alla loro storia personale, ai loro perché – dall’altro. La domanda che mi ponevo allora era: come questi oggetti culturali, significativi in sé, . . . possono acquistare senso per questo studente qui, storicamente determinato, tanto da aiutarlo a diventare se stesso?...

La mia doppia appartenenza riguarda la condizione di soggetto in formazione e a quella *di guida al percorso formativo dell’altro*, lo studente. La domanda che si pone è: *qual è il modo migliore di vivere la relazione educativa?* Gli ambiti della mia riflessione toccavano i temi della *reciprocità relazionale* tra docente e studente e dell’*asimmetria* che è costituita dalla dialettica *alba-tramonto*, secondo la quale il ruolo dell’educatore è destinato a tramontare man mano che la personalità dello studente “sorge” e si delinea nell’orizzonte della sua esistenza possibile.

Dall’idea al progetto. Al cuore della programmazione - Secondo il contributo di Anna Maria Bevilacqua, la programmazione didattica e la progettazione educativa costituiscono per il docente un momento essenziale. Non si può insegnare senza programmare *che cosa, come e per quali scopi insegnare?*

La complessa sequenza di azioni in cui si realizzano la progettazione educativa e la programmazione didattica, richiedono tempo, energia, pazienza e, proprio per questo, accrescono la professionalità del docente e sviluppano la sua creatività. Soprattutto gli consentono di riscoprire ogni volta il “senso” degli oggetti culturali affidati al suo insegnamento: nella prassi didattica, infatti, il valore aggiunto dei contenuti disciplinari è rappresentato dalla loro capacità di aiutare i soggetti in apprendimento a conoscere, migliorare e progettare se stessi, adattarli efficacemente alle circostanze e alle loro trasformazioni.

Molti colleghi, pur convinti della “bontà” di un progetto o sostenuti da idee pedagogiche solide e ben motivate, incontrano una forte resistenza dentro di sé, proprio nel momento in cui si propongono di dare vita a desideri, intuizioni e idee. Quindi il passaggio dall’idea al progetto è vissuto dalla docente ricercatrice con sofferenza.

A scuola di filosofia: dalle esperienze personali alla dimensione filosofica - L’esperienza realizzata da Paolo Coppari in una prima classe (I G) a tempo prolungato della scuola secondaria di primo grado “M.L. Patrizi” di Recanati, si è svolta nell’anno scolastico 2003-2004 dopo una lunga e sofferta gestazione, fatta di lenti avvicinamenti alla materia, ripensamenti e faticose riscritture della programmazione.

Il progetto è nato da una duplice scommessa che molto ha a che fare con la storia personale del docente sperimentatore e con quella del gruppo classe: la prima legata alla possibilità di confrontarsi finalmente con una disciplina, quella filosofica, nella quale si è laureato ma che non ha mai insegnato, la seconda una vera e propria sfida, quella di praticarla in una prima media. Ne è nata un’esperienza unica nel suo genere, formativa per gli studenti e per il docente, in cui gli “apprendisti” e il maestro si sono innamorati tanto

del “potere” della filosofia quanto della sua inafferrabilità. «In classe – scrive Clara, un’alleva di 11 anni – ho provato un universo di sensazioni, quasi niente mi ha turbato e più che risposte alle mie domande ho trovato domande alle mie risposte».

Sul far della sera. Riflessioni conclusive di Bianca Maria Ventura - Il ripensamento sul nostro vissuto professionale arriva sul *fare della sera* alla ricerca sperimentale, ne costituisce un *raffreddamento emotivo*, senza del quale risulterebbe difficile correggersi e migliorarsi. L’oscurarsi dell’orizzonte al tramonto, allora, diventa per noi promessa di nuova luce. Essa ci verrà da chi con pazienza, leggerà i nostri pensieri, valuterà i nostri strumenti e le nostre azioni, si confronterà con le idee che hanno guidato i nostri passi.

In cammino: questo è il titolo che abbiamo scelto per il nostro percorso, perché – spinti da un forte sentimento della realtà, pur con un grande sogno pedagogico nel cuore – abbiamo voluto darci con chiarezza un compito, quello di non fermarci di fronte a ciò che è noto, collaudato, reiterato ed accettato. *Plus ultra*: ancora vogliamo esplorare, spingerci *oltre*.

Abbiamo spesso verificato come in didattica anche il consueto possa essere vivificato da nuove spinte interiori, da nuovi significati *scoperti, attribuiti, condivisi*; soprattutto abbiamo sperimentato – per restare alla metafora del camminare – come sentieri già più volte battuti conducano a mete insperate, se percorsi con spirito diverso e guardati con occhi nuovi.

Giuseppe Dall’Asta

Interpretare la vita come relazione di cura. Ricordo di Rosaria Longo

Alessandra Tigano

Il ricordo è un'immagine che si offre a partire dalla sua assenza, dal suo essere stata presente in un altro tempo. La memoria prende di mira questo 'essere stato' e ad esso desidera essere fedele. Enigmatico è poi anche lo strumento con cui essa opera: il riconoscimento, misterioso 'miracolo' che ci permette di far ritornare in vita un'immagine che ha cessato di esistere nel presente.

P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*

La prima volta che incontrai Rosaria Longo fu in occasione dell'esame di Storia della Filosofia. Una mattina di novembre del 1993. Con diligenza avevo preparato lo studio della parte generale del programma, ma mi ero, soprattutto, appassionata alla lettura del testo monografico: *Esistere ed interpretare. Itinerari speculativi di Luigi Pareyson* di Rosaria Longo, con prefazione di Antonio Pieretti. Quella mattina avevo tre possibilità: potevo essere esaminata dalla Prof.ssa Anna Escher che presiedeva la Commissione d'esame, oppure dal Prof. Francesco Coniglione o dalla Prof.ssa Rosaria Longo. Il caso volle che facessi esami proprio con lei. Temevo di essere colta in fallo dall'Autrice del testo in programma, ma l'esperienza di studio, peraltro casuale, di quel testo era stata nella mia mente così piena di aperture inedite intorno alla questione dell'esserci che l'ansia dell'esame fu presto sostituita dal piacere del confiloso fare con l'artefice di quelle pagine.

Discutemmo del suo Pareyson e delle complesse articolazioni teoriche. Dialogammo intorno al valore del personalismo ontologico come ontologia della libertà. Trovavo originale e formativa la sua prospettiva filosofica, da lei vissuta come impegno personale al servizio della verità inesauribile dell'esserci. Il colloquio andò benissimo, superato con lode. Ad esame ormai registrato mi chiese: «Quando pensa di laurearsi? Ha già chiesto la tesi?». Non le risposi, anche perché non ne ebbi il tempo e la domanda mi colse di sorpresa.

Mi invitò a sedermi nuovamente e con un gesto improvviso di spiazzamento (imparai molto dopo che quello era un tratto caratteristico della sua personalità) scrisse sul mio libro d'esame il suo numero telefonico di

casa e poi aggiunse: «Mi chiami quando vuole. Anche questa sera». Il tono della sua voce, così come il suo sguardo, era deciso, direi quasi perentorio. Certamente affettuoso.

Questo fu l'*initium* del nostro legame. Un legame che è andato subito *oltre* un rapporto formale che, in sede d'esame e nei ricevimenti, si stabilisce tra un docente e un laureando.

Assunse subito la forma dell'accoglienza, vissuta come premessa imprescindibile del confilosofare, condizione indispensabile di quel bellissimo dialogo di prossimità, incessantemente in movimento, che è durato circa quindici anni.

Mi piace ricordare così l'immagine di quel primo incontro che ha lasciato numerose tracce nell'orizzonte presente e futuro della mia vita. Non avrei mai potuto pensare che la lettura di un libro e l'incontro di una persona avessero potuto lasciare segni così importanti nella mia formazione personale e nella costruzione della mia biografia. Solo dopo ho capito il significato di quel gesto: nella vita non esistono le 'cose', ma soltanto le buone relazioni. «L'esistenza, amava dire Sara, è interpretazione». Lei ha vissuto il valore dell'interpretazione della relazione *con* l'altro come possibilità viva e concreta di entrare nel linguaggio dialogico della reciprocità, del rispetto e della parità della stima.

L'intelligenza interpretativa di Sara non è stata mai avulsa dalla ricerca, nella vita vissuta, dell'autenticità delle relazioni umane. L'ermeneutica non è stata per lei un luogo rarefatto di discorsi asettici, visitato da chi vuole volare alto per non sentire l'odore dei problemi reali, ma la sorgente razionale e ontologica di un impegno culturale a difesa della cultura e dei giovani.

Sara ha avuto il coraggio e il merito di coltivare la purezza del *logos* filosofico che si ricerca nelle aule universitarie restituendolo ai suoi studenti come azione relazionale. Il suo sapere non è rimasto chiuso dentro l'istituzione universitaria, poiché Sara, più che privilegiare il monologo solipsistico del professore che trasmette aride conoscenze e che usa un linguaggio difficile che "parla *di*", ha preferito il linguaggio della pratica filosofica che coltiva l'umanità del dialogo che "parla *con*" gli altri. *Vivere con filosofia*, non è solo il titolo accattivante di un volume da lei curato nel 2006.

Fuor di metafora, vivere con filosofia è stata la competenza e la qualità umana che Sara ha perseguito con impegno e passione per ripensare la vita e la filosofia come esperienza di saggezza pratica che si prende cura del pensiero in azione.

Sara ha testimoniato, in prima persona, la restituzione degli autori che sono stati oggetto del suo studio¹. Narrandoli attraverso il filtro dell'ermeneutica filosofica ha rivelato, nello stesso tempo, il suo esserci e il modo in cui ha concepito il suo Sé professionale: come luogo formativo ove si fa esperienza di cura. Era questo il suo metodo, la sua didattica vissuta consapevolmente e intenzionalmente nel vivo dell'azione educativa. Del resto non è un caso se il contributo scientifico di Rosaria Longo alla filosofia contemporanea inizia nel 1972 con la tesi di laurea su *J. Dewey e i fondamenti della pedagogia come filosofia applicata* e prosegue senza interruzioni sino all'ultimo giorno.

Quel che preme qui ricordare è la personalità di una donna che non è distinguibile né separabile dalla sua filosofia. Della donna e della sua ricerca filosofica va colta, ritengo, la dimensione del buon maestro che, come scrive Dante narrando il suo incontro con Virgilio, innanzitutto accoglie il suo discepolo (*Inferno*, XXIX, 100-101). Si preoccupa di lui e lo fa entrare dentro alla relazione educativa per lasciare dire il suo esserci; per sciogliere il distacco della formalità del dialogo e sporgersi all'osservazione piena e diligente dell'allievo che ha di fronte. Per formarlo, dunque. La consistenza umana e professionale di Sara è stata proprio questa: essere se stessa fino in fondo con tutte le sue energie, comprese le sue fragilità umane, ma senza infingimenti. «Eccomi! Io sono così: semplice, diretta, solare, spontanea», sembrava dire dietro ogni suo gesto e ogni sua parola.

Non l'ho mai vista rivolgersi ai suoi allievi con fastidio o con severità. Sempre gentile e pronta ad ascoltarli, li valorizzava e li considerava nella loro 'unicità' di persone. Non l'ho mai sentita lamentarsi nemmeno quando il suo fisico era ormai indebolito dalla malattia. Adesso lo so. Mentiva a fin di bene per proteggere le persone a lei più prossime da una verità troppo dolorosa da sopportare. Lei continuava a progettare, alacre-

¹ Innanzitutto l'attualità speculativa del personalismo e dell'ermeneutica di L. Pareyson, H.G. Gadamer e P. Ricoeur, il problematicismo di E. Garin, le problematiche linguistiche-filosofiche del pensiero di Chomsky e De Saussure, l'impegno culturale e pedagogico di Giuseppe e Lucio Lombardo Radice, le figure dell'anti-hegelismo in Italia, Martinetti e Rensi, la consulenza filosofica di E. Ruschmann, l'attivismo e il costruttivismo di J. Dewey, la *philosophy for children* di M. Lipman, il pensiero di H. Arendt, il connubio cinema-filosofia, le filosofie femministe e il problema dell'emancipazione e della formazione etico-politica della donna. Negli ultimi anni del suo lavoro accademico si è impegnata attivamente nell'ambito dell'associazionismo. È riuscita a riorganizzare la sezione catanese della Società Filosofica Italiana, con un'attenzione particolare alla didattica della filosofia ed al problema delle "pratiche filosofiche" («Bollettino SFI», 182, 2004, p. 7) e ha rinnovato la sezione locale del Centro Italiano Femminile, intervenendo in numerosi incontri, dibattiti, seminari e laboratori, iniziative istituzionali e culturali di grande attualità.

mente, con forza e con coraggio. A questo proposito ricordo l'ultima lezione che Sara ha tenuto all'Università di Piazza Armerina, corso di laurea per "Operatori turistici". Andai a prenderla alla stazione dell'autobus. Faceva molto freddo quel pomeriggio. Il giorno prima, domenica 11 marzo 2007, era nevicato. Fece fatica a scendere, la aiutai e, affettuosamente, la rimproverai. In fin dei conti l'inizio delle lezioni del secondo semestre si poteva rimandare. Mi guardò dritta negli occhi e con un dire sereno, ma deciso (che ormai conoscevo bene) mi disse: «Devo conoscere gli studenti di quest'anno! E poi dobbiamo parlare della giornata di ieri!». Fu un pomeriggio bellissimo. Indimenticabile. Dedicammo la lezione alla lettura e all'interpretazione del mito di Cura in Heidegger. Gli studenti rimasero colpiti dalla chiarezza espositiva e dalla forza comunicativa di Sara. Nel tempo che ci rimase leggemmo gli appunti della giornata precedente che, come presidente del Cif di Catania, aveva organizzato per la Giornata Internazionale della donna. «Pari opportunità, radici cristiane e promozione umana integrale»: questo era stato il tema della giornata. Progettava la pubblicazione degli atti. L'accompagnai all'autobus. Mi ringraziò. Era contenta per il pomeriggio trascorso e prima di salutarmi mi disse: «Ricordati che ti voglio bene! Te l'ho detto tante volte che tu sei una mia amica. Adesso basta con questo 'lei'. Dammi del 'tu'». Poi mi regalò un libro che racconta la storia autobiografica di Somaly Mam, una donna che lotta contro il traffico sessuale di minori in Cambogia (*Il silenzio dell'innocenza*, Corbaccio, Milano 2006).

Nelle nostre lunghe telefonate, nella frequentazione accademica e privata della sua persona non mi ha mai trattato con severità, non ha mai frettolosamente censurato un mio pensiero. Piuttosto mi ha sempre dedicato il suo tempo accompagnandomi nel rifinire l'incertezza dei miei primi scritti. Sara è stata un'interlocutrice preziosa, un'amica sincera, leale e riconoscente, una compagna di viaggi di ricerca importanti, un'inesauribile fonte di articoli e saggi da leggere, di libri da ordinare, di convegni a cui partecipare. Davvero molti e produttivi sono stati i nostri dialoghi che, come autentico filosofare, sono all'origine dei miei lavori di ricerca. La sua è stata la cura di un'educatrice rigorosa e autentica che ha saputo alimentare in me il gusto per la ricerca. La cura è stata la cifra inconfondibile del suo essere una professionista seria della formazione e dell'educazione. La relazione di cura è stato lo stile che ha contraddistinto il suo essere donna. La cura è stato il suo primo e ultimo insegnamento. Il filo conduttore della sua vita.

La sua prematura scomparsa il 23 aprile dello scorso anno, subito dopo una Pasqua vissuta con l'angoscia e la speranza di un epilogo diver-

so per il suo viaggio terreno, ha lasciato un vuoto incolmabile in chi l'ha conosciuta, apprezzata, stimata per la sua passione, il suo impegno, il suo disinteresse. Ciao, Sara, grazie per esserci stata e per avermi restituito la passione per la filosofia pensata e vissuta come interpretazione dell'esistenza umana.

Finito di stampare nel mese di agosto 2008
ad opera della tipografia FERPENTA s.r.l.
via R.G. di Montevercchio, 17 - Roma
per conto di Euroma - La Goliardica