



Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 195 - settembre/dicembre 2008

INDICE

Editoriale	p. 3
Il nuovo Statuto	p. 5
SULL'AMICIZIA	
C. Natali, <i>L'amicizia secondo Aristotele</i>	p. 13
G. Catapano, <i>Consensio, benivolentia, caritas: Agostino e i tre elementi dell'idea ciceroniana di amicizia</i>	p. 29
F. Brezzi, <i>Philia e dono: dall'identità singolare verso un nuovo legame sociale</i>	p. 43
Didattica della filosofia	
B.M. Ventura, <i>Innovazione nella tradizione. Attualità del testo filosofico</i>	p. 59
A. Grotti, <i>Il reticolo delle idee 3. La Rete come oggetto di studio della filosofia</i>	p. 77
Convegni e informazioni	p. 84
Le Sezioni	p. 95
Recensioni	p.100

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

Editoriale

Cari Soci,

in questo numero del nostro «Bollettino» trovate, alle pagine 4-9, il testo del nuovo Statuto della nostra società, che accoglie le modifiche proposte dal Direttivo alla assemblea del 24 febbraio 2008 e dalla medesima approvate. L'approvazione è giunta al termine di un processo di revisione avviato dal precedente Direttivo della SFI e che il Presidente Mauro Di Giandomenico ha impostato e diretto con misura e tenacia a un tempo. Ho voluto quindi chiedergli di apporre, accanto alla mia, la sua firma sul documento ufficiale redatto alla presenza del notaio avv. Giovanni De Matteis.

Richiamo la vostra attenzione sugli articoli che presentano le modifiche di maggiore rilievo: articoli 2 e 3 (gli scopi della Società e le sue attività), articolo 4 (i membri della Società e l'istituzione della nuova figura del socio junior), art. 5 (costituzione e attività delle sezioni), art. 16 (durata delle cariche e rieleggibilità). Si tratta di modifiche introdotte con lo scopo di assicurare alla nostra Società una struttura più funzionale allo svolgimento delle sue attività istituzionali, sia nel mondo della scuola, sia nel dibattito culturale e civile del Paese. Inutile che sottolinei quale importanza, in questa prospettiva, ha il coinvolgimento attivo e propositivo delle sezioni locali e il coordinamento delle loro numerosissime iniziative con il lavoro del Direttivo Nazionale.

Concludo queste poche righe comunicandovi con molta soddisfazione che, nel corso del Congresso Mondiale "Rethinking Philosophy Today", tenutosi a Seoul dal 30 luglio al 5 agosto 2008, il prof. Riccardo Pozzo dell'Università di Verona e membro del Direttivo Nazionale è stato eletto nel Consiglio Direttivo della "Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie".

Stefano Poggi

STATUTO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

TITOLO PRIMO

Costituzione – sede – durata – scopo

Art. 1

L'Associazione di docenti e cultori di discipline filosofiche col nome di "Società Filosofica Italiana", dotata di personalità giuridica dal 1992 e senza fini di lucro, è disciplinata dal presente Statuto.

L'Associazione ha sede in Roma.

La durata della Società è illimitata.

Art. 2

Scopo della Società è di promuovere:

a) la ricerca filosofica sul piano scientifico; b) un idoneo ordinamento delle strutture culturali didattiche e pratiche della ricerca filosofica; c) la valorizzazione e la tutela della professionalità dei docenti di filosofia e la loro qualificazione; d) l'incontro e la collaborazione fra i cultori italiani delle discipline filosofiche e la costituzione di centri locali di studio; e) l'incontro e la collaborazione fra i cultori italiani delle discipline filosofiche e quelli di altri paesi; f) lo sviluppo e la diffusione della cultura filosofica nella Società civile, con particolare attenzione alla formazione filosofica dei giovani.

Art. 3

Per il raggiungimento di tali scopi, la Società prevede e promuove: riunioni periodiche locali, convegni e congressi nazionali ed internazionali, edizioni di collezioni e di opere, istituzione di corsi di alta formazione permanente e ricorrente, assegnazione di borse di studio, concorsi a premi, partecipazione ad Associazioni filosofiche a carattere internazionale ed ogni altro mezzo atto a conseguire il suo fine.

TITOLO SECONDO

I Soci

Art. 4

Possono essere membri ordinari della Società:

a) i docenti di discipline filosofiche nelle università; b) i docenti di discipline filosofiche nelle scuole secondarie; c) i laureati in discipline filosofiche; d) i cultori di discipline filosofiche che abbiano documentato la loro attività con preciso interesse per gli studi filo-

sofici, in seguito a motivata presentazione di due Soci ed a delibera del Consiglio Direttivo. Possono aderire alla Società enti pubblici e privati sulla cui ammissione delibera il Consiglio Direttivo.

Possono essere Soci junior gli studenti dei corsi di laurea in discipline filosofiche, nonché gli studenti degli Istituti secondari superiori, su indicazione dei propri docenti di Filosofia. I Soci junior partecipano a tutte le attività della Società senza diritto di voto.

Art. 5

I Soci residenti in una stessa città o in città vicine possono riunirsi per formare, in seguito al riconoscimento del Consiglio Direttivo, delle Sezioni della Società Filosofica Italiana, regolamentate dallo Statuto della stessa Società.

Le condizioni per il riconoscimento delle Sezioni sono: a) che esse raggruppino almeno quindici Soci ordinari; b) che diano garanzia di un'attività continuativa.

Le Sezioni che nell'ultimo triennio non abbiano raggiunto il numero minimo di iscritti e non abbiano avuto attività continuativa sono dichiarate estinte su delibera del Consiglio Direttivo.

L'iscrizione alla Società avviene, di regola, attraverso le Sezioni; esse devono, però, comunicarla subito alla segreteria centrale, che provvede a rilasciare le tessere personali.

Art. 6

I Soci hanno l'obbligo di concorrere, moralmente e praticamente, al conseguimento degli scopi della Società, partecipando all'attività promossa dalla stessa e versando la quota annuale fissata dal Consiglio Direttivo.

La quota deve essere versata dal Socio, di regola tramite le Sezioni, sul conto corrente intestato alla Società, indipendentemente da quote eventualmente richieste dalle Sezioni.

Art. 7

I Soci hanno il diritto di fruire di tutte le iniziative promosse dalla Società e di ricevere gratuitamente il Bollettino Sociale.

Art. 8

Le dimissioni di un Socio devono essere comunicate per lettera entro il mese di ottobre, trascorso il quale il Socio si intende impegnato per l'anno successivo.

Qualora un Socio non ottemperi agli obblighi Sociali per due anni consecutivi, decade d'ufficio da membro della Società.

TITOLO TERZO

Gli Organi

Art. 9

Sono organi della Società: a) l'Assemblea dei Soci; b) il Consiglio Direttivo; c) il Presidente; d) il Collegio dei Revisori dei conti.

Il Regolamento attuativo può prevedere ulteriori forme di organizzazione.

A) L'Assemblea

Art. 10

L'Assemblea è costituita dai Soci che siano in regola con gli obblighi Sociali per tutti gli anni a partire da quello della iscrizione e compreso quello in cui l'Assemblea è convocata. Non hanno diritto di voto i Soci che risultino iscritti per la prima volta nel medesimo anno per il quale l'Assemblea è convocata.

Art. 11

L'Assemblea ordinaria si riunisce almeno una volta all'anno. Ad essa compete: a) l'approvazione della relazione morale e finanziaria presentata dal Consiglio Direttivo; b) la determinazione del programma di attività della Società; c) la nomina del nuovo Consiglio Direttivo e dei Revisori dei conti; d) l'esame degli altri argomenti che siano all'ordine del giorno.

Art. 12

L'ordine del giorno dell'Assemblea viene fissato dal Consiglio Direttivo in carica. Le proposte che i Soci intendono far porre all'ordine del giorno dell'Assemblea devono essere presentate almeno due mesi prima della data di convocazione tempestivamente comunicata. Le proposte fatte da almeno trenta Soci dovranno essere inserite nell'ordine del giorno.

Art. 13

Le deliberazioni dell'Assemblea vengono prese a maggioranza assoluta di voti, ma con la presenza, in proprio o per delega, di almeno la metà degli associati, se in prima convocazione, e di qualunque numero degli associati se in seconda convocazione.

Le modifiche dello Statuto richiedono il voto favorevole della maggioranza assoluta dei Soci e dovranno essere approvate ai sensi delle vigenti disposizioni legislative. Per lo scioglimento della Associazione occorre il voto favorevole dei tre quarti dei Soci. In sede di elezione del Consiglio Direttivo, resteranno eletti i candidati che avranno riportato il maggior numero di voti; ogni Socio potrà votare un massimo di quattro nomi.

Dei lavori dell'Assemblea dovrà essere redatto verbale e trascritto sull'apposito registro.

Art. 14

L'Assemblea dei Soci potrà essere convocata in sessione straordinaria per decisione del Consiglio Direttivo o per richiesta motivata di almeno un decimo degli associati.

Art. 15

Le convocazioni dell'Assemblea sono fatte mediante avviso a tutti i Soci almeno un mese prima del giorno fissato per la riunione. I Soci potranno farsi rappresentare da altri Soci mediante delega individualmente sottoscritta; il Socio non potrà comunque rappresentare per delega più di tre Soci.

B) Il Consiglio Direttivo

Art. 16

Il Consiglio Direttivo della Società è composto di undici membri eletti dall'Assemblea al suo interno. Al fine di garantire una più larga partecipazione di personalità della cultura filosofica, il Consiglio Direttivo a maggioranza dei 2/3, può cooptare nuovi membri fino ad un massimo di tre. Il Consiglio Direttivo elegge, nel suo seno, un Presidente e due Vice-Presidenti, immediatamente rieleggibili nella stessa carica, di durata triennale, una sola volta. Nomina altresì un Segretario-tesoriere, che potrà essere scelto anche al di fuori del Consiglio Direttivo, del quale, in tal caso farà parte con voto consultivo.

I Consiglieri potranno essere rieletti per altri due mandati consecutivi. In caso di tre assenze alle riunioni, consecutive e non giustificate, il membro eletto decade d'ufficio dalla sua carica e viene sostituito dal primo dei non eletti.

Il Consiglio Direttivo dura in carica tre anni. Nel caso che, nel corso del triennio, venga a cessare dall'Ufficio qualche membro del Consiglio Direttivo, questi si completerà aggregandosi altri Consiglieri, quali risultano dall'ordine successivo della votazione in cui il Consiglio stesso è stato eletto.

Art. 17

Al Consiglio Direttivo spetta: a) di promuovere l'attività della Società in conformità al programma stabilito dall'Assemblea; b) di raccogliere ed amministrare i fondi della Società; c) di mantenere i rapporti con le altre Associazioni filosofiche italiane e di altri paesi. Il Consiglio Direttivo si riunisce su convocazione del Presidente almeno due volte all'anno; la convocazione straordinaria si avrà se richiesta da almeno tre dei suoi membri. Il Consiglio Direttivo delibera a maggioranza dei presenti; per la nomina delle cariche è necessaria la maggioranza dei membri; non è ammesso il voto per delega. A parità di voti, prevale quello del Presidente. Dei lavori del Consiglio dovrà essere redatto verbale e trascritto sull'apposito registro.

Art. 18

Il Consiglio Direttivo si riunisce almeno una volta all'anno estendendo la convocazione ai Presidenti delle Sezioni della Società Filosofica Italiana. Questi vi parteciperanno con voto deliberante.

C) Il Presidente

Art. 19

Il Presidente rappresenta di fatto e legalmente la Società, coordina ed esegue le deliberazioni del Consiglio Direttivo.

In caso di dimissioni o di mancanza del Presidente, il Consiglio Direttivo elegge, a maggioranza assoluta degli aventi diritto, il nuovo Presidente, che dura in carica per tutto il mandato residuale.

Il Segretario-tesoriere collabora col Presidente e tiene gli atti amministrativi e contabili della Società.

D) I Revisori dei conti

Art. 20

I Revisori dei conti, nominati in numero di tre dall'Assemblea, hanno il compito di vigilare e controllare, in qualsiasi momento, la gestione economica e finanziaria della Società, di riferire all'Assemblea, con osservazioni e proposte, in ordine ai bilanci ed alla loro approvazione. I Revisori dei conti durano in carica tre anni.

TITOLO QUARTO

Art. 21

L'esercizio sociale dura un anno, dall'1 gennaio al 31 dicembre.

Art. 22

Il patrimonio è costituito: a) dai contributi dei Soci; b) dai proventi di pubblicazioni e di iniziative varie della Società, nell'ambito dei suoi scopi; c) da donazioni e contributi di privati; d) da eventuali donazioni e contributi dello Stato e di enti.

Art. 23

Alla fine di ogni esercizio il Consiglio Direttivo redige il bilancio consuntivo e lo sottopone all'Assemblea ordinaria dei Soci con una relazione che illustra l'attività svolta.

Art. 24

I libri sociali (libro Soci, libro giornale, libro degli inventari, libro delle deliberazioni dell'Assemblea, libro delle deliberazioni del Consiglio Direttivo) prima di essere messi in uso devono essere vidimati ai sensi dell'Art. 2215 del Codice Civile.

TITOLO QUINTO

Scioglimento e liquidazione

Art. 25

Intervenendo in qualsiasi momento causa di scioglimento, la Società passerà alla fase di liquidazione. Per tale evenienza, l'Assemblea dei Soci, tempestivamente convocata, nominerà l'organo della liquidazione determinandone i poteri.

TITOLO SESTO

Clausola finale

Art. 26

Per tutto quanto non espressamente contemplato nel presente Statuto, si fa riferimento alle norme in materia del Codice Civile ed alle altre leggi in vigore.

F.to: Prof. Stefano Poggi

Presidente S.F.I.

F.to: Prof. Mauro Di Giandomenico

Ex-Presidente S.F.I.

F.to: Dr. Giovanni De Matteis

Notaio

SULL'AMICIZIA

In attuazione di quanto deliberato dal Consiglio Direttivo, il terzo fascicolo di ogni annata avrà carattere monografico e sarà dedicato a un tema di notevole rilevanza nell'attuale dibattito teorico. Il tema qui affrontato è *Sull'amicizia*.

La Redazione

L'amicizia secondo Aristotele

Carlo Natali

1. Come è possibile formulare una teoria etica dell'amicizia? *Philia* ed amicizia sono la stessa cosa?

A differenza dalla filosofia contemporanea, la filosofia antica ha sempre considerato l'amicizia come uno dei temi tipici della ricerca morale¹. Il pensiero antico partiva dall'idea, generalmente condivisa, che la *philia* sia un bene, e che debba essere studiata appunto perché uno dei compiti della filosofia morale è quello di stabilire quali siano i veri beni per l'uomo, e di definirne la natura. Noi quindi potremmo dire che l'amicizia è un oggetto di studio tale da poter essere affrontato sensatamente nel quadro di una concezione morale eudemonistica, categoria in cui si può far rientrare gran parte delle etiche filosofiche antiche, mentre le etiche di tipo deontologico trovano maggiore difficoltà nell'analizzare questo tema. Infatti gran parte delle etiche moderne si interessano principalmente all'universalità delle regole morali ed alla loro applicabilità a tutti i soggetti umani, o a tutti gli esseri viventi, e quindi è più difficile per esse trattare dell'amicizia, che è un rapporto personale e privato: oggi noi intendiamo per amicizia in senso proprio un «reciproco affetto, costante ed operoso, tra persona e persona, nato da una scelta che tiene conto delle conformità dei voleri e dei caratteri, e da una prolungata consuetudine»².

Lo stesso Kant, cui si deve una delle poche analisi filosofiche moderne dell'amicizia ancora citate e studiate, si concentra soprattutto sulle difficoltà e sulle contraddizioni del concetto³. Anche prospettive diverse dall'etica deontologica ebbero poco interesse per il fenomeno: ad esempio Kierkegaard sostenne che il valore dell'amicizia è un'idea pagana, cui

¹ A partire dal *Liside* di Platone, a vari filosofi sono attribuiti dei trattati *peri philias*, sull'amicizia; tra i discepoli diretti di Platone: Speusippo, Senocrate, Filippo di Opunte ed Aristotele. Per la scuola peripatetica abbiamo la *Grande etica*, attribuita ad Aristotele ma molto probabilmente successiva, che esamina il tema dell'amicizia (II 11-17), con una trattazione molto vicina a quella dell'*Etica Eudemia*. A Teofrasto è attribuito un trattato *peri philias* in tre libri, di cui Gellio riporta ampi estratti (I 3 8-14 e 21-29). Un compendio di etica peripatetica tramandoci sotto il nome di Ario Didimo (I sec. a.C.) presenta un breve riassunto anche della teoria dell'amicizia (Stobeeo, p. 143, 1-16, ed. Wachsmuth). Trattarono dell'amicizia gli Stoici Cleante e Crisippo (cfr. Diogene Laerzio, IV 4 e 12; VII 174; Suid. s.v. *Philosophos*; Plutarco, *de stoic. rep.*, 1039b). Per le teorie epicuree, cfr. *Kyriai doxai* 27; *Sentenze vaticane* 23, 52, 78; Cicerone, *de finibus*, I 66-67. Abbiamo frammenti di una *Lettera sull'amicizia* scritta da Plutarco (fr. 167 Sandbach). In latino ci resta il trattato di Cicerone *Laelius de amicitia*, molto influenzato nelle sue dottrine dall'ambiente politico e nobiliare romano.

² G. Devoto-G.C. Oli, *Vocabolario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze 2008, I ed. 1970, s.v.

³ *Metafisica dei costumi*, Parte II, §§ 46-47; a questo testo, più che ad Aristotele, si ispira J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano 1995, nonostante faccia frequente riferimento alle due *Etiche* di Aristotele.

il cristianesimo dovrebbe rinunciare⁴. Ciò ha fatto sì che l'amicizia uscisse dal panorama del pensiero etico del secolo XX, e lo studio di essa ad opera dei filosofi antichi apparisse solo come una curiosità storica. Solo quando si ebbero periodi di rinascita di interesse per il pensiero etico antico si ricominciò a discutere dei problemi e del valore morale dell'amicizia; ciò avvenne, ad esempio, nel Rinascimento, soprattutto con Montaigne (*Sur l'amitié, Essais* I 28), il quale sottolineò l'aspetto personale, individuale, irripetibile del rapporto di amicizia⁵. Negli anni più recenti, proprio per questa ragione, si è avuto un ritorno di interesse per il problema filosofico dell'amicizia, soprattutto nella produzione di lingua inglese⁶.

Ma si potrebbe dubitare che la *philia* (lat. *amicitia*) di cui parlano i filosofi antichi e l'amicizia in senso moderno siano la stessa cosa. Il termine *philia* appare piuttosto tardi nella letteratura greca; esso è assente in Omero e nei poeti più antichi, come pure nei Tragici, ed appare per la prima volta in Teognide (VI sec. a.C.). In Omero invece appare il termine *philos*, nel senso di ciò che è caro a qualcuno, che gli è utile e di cui si fida. Esso può essere applicato agli amici in senso proprio, ma anche alle armi, alle parti del corpo, come le mani, o alle facoltà, come il *thymos*, o ai membri del gruppo familiare. Secondo alcuni studiosi, in origine *philos* era un aggettivo possessivo, e vi sono passi omerici in cui esso indica semplicemente ciò che appartiene al soggetto. Anche nei periodi successivi *philos* indica soprattutto ciò che è "caro" a ciascuno, anche oggetti, attività e possessi, come i cavalli (da cui il nome *Philippos*), il vino (da cui il termine *philoinos*, ubriacone), la cultura (da cui il termine celebre di *philosophos*⁷). È

⁴ S. Kierkegaard, *Gli atti dell'amore. Meditazioni cristiane in forma di discorso*, Rusconi, Milano 1983, pp. 195-212: Kierkegaard considera l'amore cristiano come un "dovere" dato che è verso tutti e si fonda sull'abnegazione, a differenza dell'amicizia pagana che si fonda sull'affinità.

⁵ È frutto di questa rinascita di interesse anche il primo libro di filosofia occidentale apparso in Cina, nel 1596: una raccolta di massime sull'amicizia intitolata *Jiaoyou lun*, opera del missionario gesuita Matteo Ricci. Lo scritto ebbe grande successo tra i letterati locali. Ricci era fortemente influenzato dal Neostoicismo rinascimentale, e nel suo scritto raccolse soprattutto citazioni da Aristotele, Cicerone, Seneca ed Epitteto. Se ne veda una recente traduzione italiana con commento: F. Mignini (a cura di), *Matteo Ricci. Dell'amicizia*, Quodlibet, Macerata 2005.

⁶ Ad esempio, la classica *Encyclopaedia of Philosophy*, Macmillan, New York-London 1967, non ha una voce specifica sull'amicizia; invece la più recente *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, Routledge, London 1998, vol. III, pp. 794-797, ha un utile contributo di N.K. Badwhar, che ha curato anche la raccolta di saggi *Friendship. A Philosophical Reader*, Cornell U.P., Ithaca-London 1993. In italiano si trova solo la voce di E. Centineo-F. Peratoner, *Amicizia*, in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. I, pp. 341-345. Per una storia sintetica e completa del concetto ci si deve rivolgere, come d'abitudine, all'*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, s.v. *Freundschaft*, Schwabe, Basel-Stuttgart 1972, vol. II, pp. 1106-1114.

⁷ Sul termine e il concetto di *philia* nel mondo greco vedi F. Dirlmeier, *Philos und Philia im vorhellenistischen Griechentum*, Dissertazione dottorale, München 1931; nella nostra lingua vi è un ottimo panorama di L. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Einaudi, Torino 1993; vedi anche la raccolta di saggi a cura di E. Spinelli, *Amicizia e concordia: etica, fisica, politica in età preplatonica*, Euroma, Roma 2006. Gli studi antropologici, dalla prima parte del secolo XX in poi, hanno visto nell'amicizia antica soprattutto un fenomeno sociale e non un rapporto volontario ed emotivamente colorato; per una reazione tendente a rivalutare gli aspetti personali e derivanti da una scelta del rapporto di amicizia nel mondo antico, cfr. D. Konstan, *Friendship in the Classical World*, Cambridge U.P., Cambridge 1997.

un uso che si mantiene anche oggi, quando ci serviamo del prefisso *filo-* per indicare chi è favorevole a qualcosa o qualcuno: filoserbo, filantropo, etc. Non mancano usi metaforici e più ampi del termine, ma l'amicizia in senso proprio pare implicare quel tipo di rapporto. Quindi quando il termine *philia* appare nei testi greci esso può venire applicato, a seconda dei contesti in cui è usato, a tutto ciò che comporta legami non ostili tra due parti: c'è *philia* anche tra alleati politici (Teognide, vv. 31-128) o tra città legate da trattati di aiuto reciproco (questo significato è prevalente in Erodoto e Tuciddide, ed appare anche nelle iscrizioni antiche che parlano di "amicizia ed alleanza", *philia kai symmachia* tra le città⁸). Una fonte di età ellenistica, riportando il pensiero degli Stoici, afferma: «La *philia* è comunanza di vita ... rientrano nella *philia* la familiarità, che è amicizia fra conoscenti; la consuetudine, che è amicizia tra persone abituate le une alle altre; la compagnia, che è amicizia per scelta, come tra coetanei; l'ospitalità, ch'è amicizia fra stranieri. Vi è anche un'amicizia ereditaria, quella fra parenti, e una amorosa, quella dell'amore»⁹. Appare quindi ragionevole l'opinione secondo cui la *philia* antica non corrisponde esattamente al moderno concetto di amicizia. Per questo alcuni interpreti di lingua inglese hanno proposto di tradurre *philia* con "love", ma questa scelta pare aprire più problemi di quanti non ne risolva¹⁰. Aristotele da parte sua riconosce l'ampia sfera di significati del termine *philia*, ma propone di disporli in serie gerarchica, distinguendo le forme più compiute di amicizia da quelle più superficiali.

2. La riflessione sull'amicizia prima di Aristotele

La riflessione di Aristotele non nasce dal nulla, ma parte da una serie di indagini a lui precedenti. L'etica tradizionale, riassunta in Esiodo, nelle massime dei Sette Savi e in parte rispecchiata anche nei frammenti etici di Democrito, si occupa soprattutto di problemi pratici: come riconoscere il vero amico, come comportarsi con lui, cosa attendersi dagli amici. Abbiamo quindi detti come «Venera gli amici» (Solone); «È irragionevole dire bene dei nemici e male degli amici» (Pittaco); «Coltiva l'amicizia» (Id.). A Democrito sono attribuiti detti come «Amici non sono tutti i parenti, ma solo quelli

⁸ Erodoto, III 82, 35; Tuciddide, I 137, 4 e in molti altri luoghi; sull'uso politico e diplomatico di *philia*, cfr. la raccolta di documenti di G. Panessa, *Philiai. L'amicizia nelle relazioni interstatali dei Greci*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1999.

⁹ Ario Didimo in Stobeo, II p. 74, 5-10 (ed. Wachsmuth, trad. Viano modificata, cfr. C. Natali (a cura di), *Ario Didimo, Diogene Laerzio. Etica Stoica*, Laterza, Roma-Bari 1999).

¹⁰ Cfr. G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton U.P., Princeton 1973, p. 4; M. Nussbaum, *La fragilità del bene*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 597 e 638-640; si vedano su questo punto le giudiziose osservazioni di A.W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1989, p. 11: la *philia* greca può estendersi sia ad indicare legami affettivi molto forti, come gli affetti familiari e i rapporti di amore, sia ai casi di pura conoscenza causale. Essa quindi si estende più ampiamente della nostra amicizia in due direzioni opposte.

che hanno i nostri stessi interessi», «È facile trovare amici nella buona fortuna, difficilissimo nella cattiva sorte», che hanno un suono prevalentemente pratico, ma nelle sue massime si trova già sottolineato l'elemento della libera scelta e dell'accordo sincero tra amici¹¹. Tradizionalmente la prima riflessione sull'amicizia in ambito filosofico viene ascritta a Pitagora ed Empedocle, ma i testi che abbiamo sono troppo scarsi per attribuire loro una vera e propria dottrina dell'amicizia¹². Una riflessione sull'amicizia come bene per l'uomo venne fatta in ambiente socratico, e Senofonte, nei *Memorabili*, dedica tutta una serie di capitoli ai rapporti di *philia* (II 2-6), intendendo con essi i rapporti tra madre e figlio, quelli tra fratelli, ed i rapporti tra amici non legati da parentela. Per questi ultimi Senofonte racconta che Socrate insegnava ai suoi discepoli come farsi degli amici, come comportarsi con loro, e come esaminare chi è degno di essere considerato amico (II 4-6). L'utilitarismo che affiora in queste pagine è spiegato dall'intento di Senofonte, di mostrare come Socrate fosse stato utile alla città e fosse capace di condurre i propri discepoli ad un comportamento virtuoso, in modo da confutare l'accusa a lui fatta, di corrompere i giovani (I 2).

Anche Platone ci riporta un dialogo socratico sull'amicizia, il *Liside*, in cui Socrate indaga il termine *philos* e si chiede chi sia l'amico, quali cause abbia l'amicizia, e come si generi. Tra le autorità tradizionali Socrate ricorda filosofi come Empedocle, cui attribuisce la tesi che il simile ama il simile, e poeti come Esiodo, cui attribuisce la tesi che il dissimile ama il dissimile (214a, 215c). Nel dialogo Platone usa vari esempi, come il rapporto tra genitori e figli, l'amore per cose inanimate, quello tra buoni e quello tra cattivi, l'amicizia tra medico e malato, ma il centro del suo interesse pare essere il rapporto di amicizia tra cittadini liberi non legati da parentela. Inoltre Platone connette in modo abbastanza stretto *eros* e *philia*, mentre Aristotele esclude dalla sua concezione dell'amicizia e dell'affetto ogni sottotono erotico. La ricerca di Aristotele, come probabilmente quella degli altri Accademici autori di trattati *peri philias*, prende le mosse da questo testo platonico, cui fa molti riferimenti (*Etica Eudemia*, 1235a 4-20; *Etica Nicomachea*, 1155a 32-b 8¹³).

¹¹ Cfr. Sette Sapienti, test. 3 b ed e; Democrito, fr. 107 e 106 (Diels-Kranz). Su Democrito, cfr. E. Spinelli, "Un comune sentire": amicizia e filosofia in Democrito, in Id., *Amicizia e concordia*, cit., pp. 95-116.

¹² Per Pitagora cfr. Giamblico, *Vita pitagorica*, 230; Empedocle pare avere usato nei suoi frammenti il termine *philie* o *philotes* per indicare la forza cosmica che unisce gli elementi simili, cfr. fr. 17 e test. 28 (Diels-Kranz).

¹³ Il confronto di Aristotele con il *Liside* è sviluppato soprattutto da L.S. Pangle, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge U.P., Cambridge 2003.

3. I trattati aristotelici sull'amicizia

Di Aristotele ci sono pervenuti due trattati sull'amicizia, di grande estensione: nell'*Etica Nicomachea* (EN) alle otto pagine dell'edizione Bekker del testo greco, dedicate all'identificazione del bene umano con la felicità e questa con una vita attiva secondo virtù della parte razionale dell'anima (1094a 1-1102a 4), si contrappongono ben diciassette pagine dedicate all'amicizia. In tutto sono dedicati all'amicizia un libro intero dell'*Etica Eudemia* (EE), il VII, e due libri dell'*Etica Nicomachea* (VIII-IX). Un quinto delle opere etiche di Aristotele è dedicato a questo tema, il che non è poco. Un ampio esame dell'amicizia si trova infine in *Retorica*, II 4.

L'intento di Aristotele è quello di esaminare l'amicizia come bene umano e come componente della felicità. Inoltre egli intende contrapporsi alle dottrine di alcuni Accademici che avevano ammesso solo una specie di amicizia, quella tra i buoni, e vuole dare una panoramica completa delle forme di *philia* ammesse dai costumi del suo tempo. Questo triplice intento spiega, come nota giustamente Fraisse, la complessità e la lunga articolazione delle sue analisi del fenomeno¹⁴. Per raggiungere il suo scopo Aristotele si propone di prendere in considerazione tutte le idee correnti sull'amicizia, implicite nel linguaggio e nei costumi, di esaminarne le difficoltà e le contraddizioni, in modo da poter stabilire una teoria filosofica che sia in accordo con quanto è evidente, e salvare quello che di buono vi è nelle teorie dei predecessori (EE, 1235b 13-18; EN 1155a 32-1156a 5). Il metodo seguito da Aristotele quindi è quello che i critici di oggi chiamano "metodo dialettico", consistente nello stabilire le opinioni autorevoli, sviluppare e chiarire le ambiguità e le contraddizioni in esse nascoste, per giungere alla fine ad una teoria accettabile da parte del pubblico, filosoficamente fondata e non paradossale (EN 1145b 2-7; EE 1216b 26-1217a 17). Questa indagine ha, secondo Aristotele, anche uno scopo pratico, infatti egli afferma che scopo della *politike technè* è stabilire tra i cittadini rapporti di *philia*, da cui facilmente deriva anche il rispetto della giustizia nei rapporti reciproci (EE 1234b 22-25; EN 1155a 22-28).

L'ordinamento delle due discussioni è abbastanza simile; il testo dell'*Etica Eudemia* appare più logicamente coerente ed ordinato, quello dell'*Etica Nicomachea* è più ricco e vario, ma più ripetitivo e disordinato. Vi sono tracce che fanno pensare ad un'origine indipendente di quest'ultimo testo, e ad un suo successivo adattamento alla raccolta di *logoi* a noi pervenuta con il titolo di *Etica Nicomachea*¹⁵.

¹⁴ J.C. Fraisse, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Vrin, Paris 1974, p. 279; L.S. Pangle, *op. cit.*, p. 16.

¹⁵ Sui problemi dell'origine e composizione del testo cfr. C. Rowe, *The "Eudemean" and "Nicomachean" Ethics. A Study in the Development of Aristotle's Thought*, Cambridge Philological Society, Cambridge 1971. Abbiamo espresso la nostra opinione su queste questioni nell'articolo intitolato *O Logos peri philias. Notas sobre a natureza e os propósitos dos livros VIII-IX da Ética Nicomacheia*, «Journal of ancient philosophy», 2 (2008), reperibile nel sito www.filosofiaantiga.com.

Vediamo in breve la struttura delle due opere, in modo da avere un'idea dei problemi affrontati da Aristotele.

1. Interesse del tema dell'amicizia e sua connessione con i problemi del bene umano e della felicità; accenno al rapporto tra amicizia e giustizia (EE 1234b 18-1235a 4; EN 1155a 1-31).
2. Le opinioni autorevoli sull'amicizia e le aporie cui esse danno luogo (EE 1235a 24-b 23; EN 1155b 1-16).
3. Soluzione dell'aporia; vi sono tre specie di amicizia, distinte in relazione alla causa finale («tre sono le cause per cui [di'ha] la gente ama qualcosa», 1155b 27): amicizia in vista dell'utile, del piacere, del bene o perfetta. Vengono esclusi i sensi metaforici del termine, come quello usato da Empedocle e in generale dai fisici per indicare le forze cosmiche (EE 1235b 24-1236a 32; EN 1155b 16-1156a 5).
4. Confronto delle tre specie di amicizia tra loro; solo l'amicizia perfetta implica che si vuol bene all'amico per lui stesso; le altre specie vogliono il bene dell'amico solo in quanto egli è utile o piacevole; i giovani sono portati soprattutto all'amicizia per il piacevole, i vecchi all'amicizia per l'utile, le persone di mezza età all'amicizia migliore. L'amicizia perfetta è più stabile delle altre, è più rara, ingloba in sé anche l'utile e il piacevole. Differenza tra *philia* e *philesis* (= sentimento d'affetto): la prima è uno stato dell'animo stabile e abituale, la seconda è un *pathos* momentaneo (EE 1235b 24-1238b 15; EN 1156a 6-1158a 36).
5. Nuova distinzione: finora si è parlato di amicizia tra uguali; ma si dà amicizia anche tra superiori ed inferiori (genitori/figli, governanti/governati, anziani/giovani etc.). Anche in questo caso si distinguono i tre fini, quindi in tutto le forme principali di amicizia sono sei (EE 1238b 15-1239b 2; EN 1158b 1-28).
Da questo punto in poi la trattazione dell'*Etica Eudemia* e quella dell'*Etica Nicomachea* divergono parzialmente. Seguo d'ora in poi la scansione degli argomenti presente in EN¹⁶.
6. Confronto tra amicizia e giustizia rispetto al problema dell'uguaglianza (EN 1158b 29-1159b 23).
7. Amicizia e giustizia in vari ambiti: i rapporti familiari, i gruppi di amici. Ogni comunità comprende un tipo particolare di rapporto di amicizia ed un tipo specifico di giustizia. Confronto tra i rapporti familiari e le forme di governo della città (EN 1159b 24-1162a 33¹⁷).

¹⁶ Le differenze principali secondo C. Rowe, *op. cit.*, p. 54, sono: la discussione sull'amicizia verso se stessi in EE precede la discussione dei rapporti tra amicizia e giustizia, e in EN invece la segue; EN omette una breve discussione sui rapporti tra vari tipi di amicizia presente in EE (1244a 20-b 6) ed aggiunge invece due problemi di cui non vi è traccia in EE: dobbiamo rompere l'amicizia se l'amico cambia? (1165a 36-b6) e si deve amare soprattutto se stessi o l'altro? (1168a 28-1169b 2).

¹⁷ In questa sezione il concetto di *philia* è esteso al massimo: Aristotele ricorda che si dicono *philoï* anche i compagni di viaggio e i commilitoni. Egli accetta questo modo di dire in base al principio generale che nella misura in cui si crea una comunità (*koinonia*) si hanno sempre rapporti di giustizia ed amicizia (1159b 26-31).

8. Le liti tra amici; accadono soprattutto nell'amicizia che tende all'utile; come valutare i benefici tra amici; come comportarsi quando uno degli amici è superiore all'altro; la soluzione è l'applicare l'uguaglianza per proporzione (EN 1159b 29-1164b 21).
9. Problemi ed aporie varie: si deve sempre ubbidire al padre o a volte no? Si deve mantenere l'amicizia verso chi cambia? Confronto tra i rapporti di amicizia verso se stessi e verso l'altro; come si comporta la massa (EN 1164b 22-1166b 28).
10. Forme di rapporto simili all'amicizia: benevolenza e concordia (EN 1166b 29-1167b 16: questa sezione pare fuori posto, perché interrompe l'elenco dei problemi ed aporie).
11. Ulteriori problemi ed aporie: perché i benefattori amano i beneficiati più che quelli, questi? Si deve amare più se stessi o l'altro? L'egoismo è sempre un male? Distinzione di due sensi, buono e cattivo, del termine *philautos*, (=egoista). L'uomo felice ha bisogno di amici o no? Quanti amici si devono avere? Si ha più bisogno di amici nella cattiva sorte o nella buona? Problemi relativi ad amicizia e convivenza (1167b 17-1171a 13).
12. Il trattato si conclude con una citazione di un verso di Teognide: «Da uomini nobili, apprendi nobili azioni» (v. 35, 1172a 14¹⁸).

4. La distinzione delle specie dell'amicizia nelle due Etiche

Aristotele applica allo studio dell'amicizia una mossa che si trova anche in altri libri dell'etica, la distinzione di vari significati del termine, cui corrispondono nella realtà enti diversi. Allo stesso modo in EN V vengono distinte due forme principali di giustizia, generale e particolare, cui poi si aggiunge l'esame di molte altre forme secondarie di giustizia: commerciale, familiare, naturale, convenzionale etc. In EN VII, nella sezione dedicata all'*akrasia* o debolezza del volere, Aristotele distingue una forma principale, la debolezza del volere legata al piacere fisico, ed una serie di forme secondarie: debolezza del volere per eccessivo desiderio di beni stimabili (come onore e vittoria), bestialità, eccessiva aggressività. Inoltre Aristotele, in molti casi, distingue da alcune forme di stato abituale dell'animo, come le varie specie di giustizia, altri stati d'animo che non rientrano nel concetto generale ed hanno solo qualche somiglianza con esso: per esempio l'equità rispetto alla giustizia, e il senno e la perspicacia rispetto alla saggezza. Anche in EN VIII-IX ed EE VII Aristotele, dopo aver distinto una forma principale e due forme secondarie di amicizia, ricorda due rapporti, concordia e benevolenza, che amicizia non sono, ed inoltre il sentimento di affetto, o *philotes*, che è uno stato emotivo e non un rapporto stabile tra due persone.

¹⁸ È un modo di concludere che si trova in altri libri di Aristotele che in origine costituivano un trattato indipendente, come il libro XII della *Metafisica*.

Si pone quindi un problema definitorio molto complesso. Aristotele ammette in questi casi l'esistenza di alcuni enti che, nonostante le loro differenze, possono essere fatti rientrare tutti nello stesso insieme, e distingue da questi degli altri enti che, pur essendo simili ai primi, non possono essere inclusi nell'insieme dato. Si tratta quindi di trovare un criterio per distinguere i primi dai secondi.

Il punto di partenza in indagini di questo tipo è linguistico. L'indagine, tuttavia, non è semplicemente linguistica, perché Aristotele cerca la definizione reale del termine, quella che descrive la natura dell'ente sottostante, e non solo la definizione nominale di esso, quella che ne descrive l'uso nel linguaggio corrente. Aristotele si chiede se "amicizia" sia un termine del tutto equivoco (o "sinonimo", in linguaggio aristotelico) come il termine "cane", che può designare sia un animale sia una costellazione, o invece abbia un solo significato (cioè sia "omonimo", in linguaggio aristotelico). Il caso più semplice di omonimia che tra specie diverse è quello in cui un termine è genericamente omonimo, cioè indica il genere, come "animale". Il termine "animale" infatti si applica a varie specie viventi (pesci, mammiferi, uccelli) ognuna delle quali realizza in modo diverso l'essere-un-animale; ma la definizione di animale vale nello stesso modo per ognuna delle specie. Aristotele però rifiuta la possibilità di dare una definizione "per genere e specie" dell'amicizia (cfr. EN 1155b 10-15; EE 1236a 15-17). Essa verrebbe ad essere la definizione intensionale di questa relazione, e risolverebbe in modo semplice e chiaro il problema, esprimendo le condizioni necessarie e sufficienti per includere le varie forme di rapporto in un insieme chiaramente delimitato; ma questa strada non può essere percorsa. Il motivo che Aristotele adduce è che le varie forme di amicizia da esaminare non si trovano tutte sullo stesso piano dal punto di vista logico ed ontologico, ma alcune sono "prime" rispetto ad altre, mentre le specie di un genere stanno tutte sullo stesso piano. D'altra parte Aristotele non vuole considerare *philia* un termine del tutto equivoco, e nemmeno il concetto di "somiglianze di famiglia", tipico di Wittgenstein, potrebbe essere applicato a questa situazione, dato che Aristotele ammette delle caratteristiche comuni a tutte le specie di amicizia¹⁹.

Nelle due *Etiche* troviamo due soluzioni diverse a questo problema. Nell'*Etica Eudemia* Aristotele pone tra le varie forme di amicizia un tipo di rapporto *pros hen*, in cui le varie accezioni fanno tutte riferimento ad un termine primo. Gli interpreti di lingua inglese usano chiamare *focal meaning* questo tipo di connessione. Egli dice: «È dunque necessario che vi siano tre tipi di amicizia, e che non siano definiti tutti secondo una sola definizione o come specie di uno stesso genere, né che tra di esse vi sia solo il nome in comu-

¹⁹ È appena il caso di ricordare che nel concetto di "somiglianze di famiglia" i termini sono connessi da una serie di caratteristiche comuni a molti di loro, ma senza che vi sia una sola caratteristica comune a tutti, come appunto avviene tra i membri di una stessa famiglia. La situazione che Aristotele vuole descrivere si trova a metà tra questi due estremi.

ne. Infatti esse sono dette “amicizia” in relazione a un solo termine primo, come avviene del caso del termine “medico”, infatti diciamo “medico” sia un’anima sia un corpo sia uno strumento, sia un’attività, ma, a parlare in senso proprio, “medico” è solo ciò che lo è in senso primo, e di cui abbiamo una definizione: per esempio “strumento medico” è quello di cui potrebbe servirsi il medico; ma nella definizione di “medico” non è inclusa la definizione di “strumento”» (1236a 15-21). Questo stesso rapporto si dà tra i generi dell’essere: nella *Metafisica* Aristotele dice che l’essere non è un termine puramente equivoco, ma si dice in molti sensi, che però sono tutti in riferimento ad un solo significato primo, la sostanza. Allo stesso modo, egli spiega, “medico” si dice di ciò che possiede la medicina, o la produce, o ne deriva (IV 2). Il *focal meaning* quindi è una delle nozioni centrali dell’ontologia aristotelica.

Nell’*Etica Nicomachea*, invece, Aristotele si astiene dal fare riferimento al *focal meaning*. Egli, per prima cosa, stabilisce che vi sono delle caratteristiche comuni a tutti i tipi di amicizia: l’essere benevoli, il desiderare reciprocamente il bene l’uno dell’altro, e il farlo in modo non celato (1156a 3-5). La mancanza di una di queste condizioni comporta l’esclusione di una certa relazione dall’insieme chiamato “amicizia”: per esempio la “benevolenza”, in cui si vuole il bene di un altro senza che vi sia contraccambio, non è una forma di amicizia (1155b 33-1156a 1; 1166b 29-1167a 21). In secondo luogo Aristotele distingue l’amicizia *teleia*, perfetta, dalle altre forme, e stabilisce tra loro un rapporto di *homoioma* (somiglianza): «Questa è l’amicizia perfetta... quella che invece ha per causa il piacere ha somiglianza con questa, infatti anche i buoni sono reciprocamente piacevoli, e lo stesso vale per quella che ha per causa l’utile, infatti anche i buoni sono utili reciprocamente» (1156b 35-1157a 3); «dobbiamo chiamare “amici” anche persone del genere [=quelli per l’utile e quelli per il piacere], di modo che le specie di amicizia saranno più d’una, e, in senso prioritario e fondamentale [*protos kai kyrios*], chiameremo “amicizia” quella che si dà tra i buoni in quanto buoni, mentre le altre per somiglianza [*kath’homoioteta*]» (1157a 29-32). Infine Aristotele più volte qualifica come “amicizie per accidente” (*kata symbebekos*) le due forme inferiori: «quindi queste amicizie sono tali per accidente, e non si generano in quanto l’amato è amato per quello che è, ma perché gli uni ne traggono un vantaggio e gli altri un piacere» (1156a 17-19); «questi saranno amici in senso assoluto [*haplos*], gli altri lo saranno per accidente e in quanto somigliano ai primi [*kata symbebekos kai toi homoiosthai toutois*]» (1157b 4-5). In questo modo Aristotele cerca di mettere ordine nel complesso fenomeno della *philia* greca.

5. I punti più discussi dalla critica moderna. Ancora sulle tre specie di amicizia

La critica moderna si è concentrata soprattutto su alcuni punti di questo vasto insieme di testi. Da un certo punto di vista quindi i libri sull’amicizia rimangono ancora

tra le parti meno esplorate dell'etica di Aristotele²⁰. In primo luogo vi è stata un'ampia discussione sulla distinzione delle forme di amicizia. L'interpretazione tradizionale, che si trova già nel più antico commentatore di Aristotele, Aspasio (II sec. d.C.), e prosegue poi fino ai giorni nostri, soprattutto nella letteratura critica di lingua francese, identifica il rapporto di "somiglianza" descritto nell'*Etica Nicomachea* con il rapporto *pros hen* descritto nell'*Etica Eudemia*²¹. Altri critici moderni²², però, hanno osservato che nel *focal meaning* si ha, tra l'altro, una forma di priorità logica, per cui la nozione del termine primo è in qualche modo inclusa in quella dei termini dipendenti, ma non viceversa. Ciò rende difficile l'applicazione della spiegazione al caso dell'amicizia: la definizione dell'amicizia in senso proprio, che consiste nell'amare l'amico per lui stesso, non appare chiaramente essere inclusa nella definizione delle altre forme di amicizia, che consistono nell'amare l'amico in quanto è piacevole o in quanto è utile. Quindi la spiegazione dell'*Etica Eudemia*, secondo costoro, deve essere considerata provvisoria e non definitiva. Inoltre si è notato che il rapporto *pros hen* non è mai citato nell'*Etica Nicomachea*, infatti difficilmente esso potrebbe applicarsi al caso dell'amicizia, perché questo rapporto non pone un limite preciso tra cosa può essere considerato "amicizia" e cosa non lo è: in base al *pros hen* anche la benevolenza potrebbe essere considerata amicizia. Alcuni, come Percival e Fortenbaugh, pensano quindi che la "somiglianza" corrisponda piuttosto ad un rapporto di analogia. Tra le forme di amicizia, però non si avrebbe una analogia di proporzione, in cui $A:B = C:D$, come nel famoso esempio «La giovinezza è l'alba della vita». Si avrebbe piuttosto una analogia simile all'*analogia attributionis* medievale, in cui il primo termine incarna il significato in senso prioritario, e gli altri lo realizzano solo in senso derivato. I critici che sostengono questa posizione affermano che le tre caratteristiche proprie di ogni forma di amicizia, citate prima, sono da considerarsi come condizioni necessarie ma non sufficienti, e che quindi le forme

²⁰ Tuttavia la recente monografia di S. Stern-Gillet, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, S.U.N.Y. Press, Albany 1995, quella di L.S. Pangle, *op. cit.*, e il commento di M. Pakaluk, *Aristotle. Nicomachean Ethics books VIII and IX*, Clarendon Press, Oxford 1998, danno una buona panoramica delle questioni principali.

²¹ Aspasio, in *Ethica Nicomachea*, ed. Heylbut, Berlin 1889, p. 160, 27-32; R.A. Gauthier-J.Y. Jolif, *Aristotele. L'Ethique à Nicomaque*, Pubbl. Univ. de Louvain-Nauwelaerts, Paris-Louvain, 1970², vol. II, pp. 668-669; J.C. Fraisse, *op. cit.*, pp. 228-229; J.F. Balaudé, *Introduction*, a Aristote, *Ethique à Nicomaque, livres VIII-IX. Sur l'amitié*, Librairie Générale Française, Paris 2001, pp. 79-80.

²² J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, Methuen, London 1900, p. 365; J. Percival, *Aristotle on friendship*, Cambridge U.P., Cambridge 1940, pp. 22-23; M. Van Straaten-J. De Vries, *Notes on the VIII and IX Books of Aristotle's Nicomachean Ethics*, «Mnemosyne» 13 (1960), pp. 205-206; W.W. Fortenbaugh, *Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance and Focal Meaning*, «Phronesis» 20 (1975), pp. 57-59; A.D.M. Walker, *Aristotle's Account of Friendship in the Nicomachean Ethics*, «Phronesis» 24 (1979), pp. 180-196; J. Cooper, *Aristotle on the Forms of Friendship*, in Id., *Reason and Emotion*, Princeton U.P., Princeton 1999, pp. 312-335; A.W. Price, *op. cit.*, pp. 131-161; M. Pakaluk, *op. cit.*, pp. 68-69; L.S. Pangle, *op. cit.*, pp. 39-48; T. Calvo-Martinez, *La unidad de la noción de philia en Aristoteles*, «Metexis» 20 (2007), pp. 63-82.

inferiori sono analoghe all'amicizia perfetta, ma non sono veramente amicizia; esse sono solo degli abbozzi dell'amicizia vera.

Altri invece, come Walker, e soprattutto Cooper, rifiutano di vedere una qualche forma di analogia tra le varie specie di amicizia, ed hanno considerato le tre condizioni sopradette come necessarie e sufficienti: basta che si diano queste tre caratteristiche per avere amicizia. Mentre Walker pare esitante nel considerare le due forme inferiori di amicizia delle amicizie vere e proprie, Cooper ha fortemente insistito sul fatto che in ognuna delle tre forme di amicizia l'amico vuole il bene dell'altro per lui stesso, non in modo egoistico o strumentale e sulla base di una lunga frequentazione. L'esempio che egli fa è quello di un uomo d'affari che, attraverso un rapporto frequente e vantaggioso con un cliente, diviene suo amico, o quello di due amanti che cominciano ad apprezzarsi non solo per il piacere fisico che si danno reciprocamente, ma anche per il loro carattere. A questi casi Cooper aggiunge anche la *philia politike*, di cui Aristotele parla nell'*Etica Eudemia* (1242b 22-3): essa lega i concittadini tra loro, in quanto ognuno vuole il bene dell'altro per lui stesso, in quanto riconosce che il bene di tutti è utile anche a sé. Un'obiezione a questa interpretazione potrebbe essere il fatto che le due forme inferiori di amicizia sono dette "accidentali" da Aristotele; ma, secondo Cooper, Aristotele le denomina in questo modo non perché esse non siano amicizie vere e proprie, ma perché l'essere utile e l'essere piacevole non è una caratteristica essenziale di una persona, è transeunte, e legata alle circostanze: accade di essere utile e piacevole, non per la propria interna natura. Le amicizie accidentali quindi sarebbero, per così dire, amicizie vere che si producono per cause accidentali; quest'ultima spiegazione è stata accettata anche da Pakaluk, nel suo commento recente ad EN VIII-IX.

La soluzione trovata da Cooper è importante perché salvaguarda quello che è l'intento fondamentale della classificazione di Aristotele, l'ammettere le due forme inferiori tra le amicizie vere e proprie, pur sottolineando la loro imperfezione rispetto all'amicizia perfetta che si ha solo tra buoni. In questo senso la teoria aristotelica dell'amicizia si trova a superare l'impasse descritta da Kant, per cui l'amicizia è una idea necessaria in quanto è oggetto di dovere (*Pflicht*), ma risulta praticamente irrealizzabile a causa di numerose contraddizioni ed opposizioni psicologiche, che dipendono dalla sua irraggiungibile perfezione.

Gli studiosi successivi hanno accettato la posizione di Cooper solo in parte. Price ritiene che le forme inferiori di amicizia sono caratterizzate tutte dal volere il bene dell'amico, ma che solo quella perfetta vuole il bene dell'amico per lui stesso, e lo stesso fanno Pangle e Pakaluk. Entrambi però ammettono che le due forme inferiori siano amicizie vere e proprie e non solo amicizie apparenti. Più di recente Calvo ha sostenuto che nelle amicizie inferiori si ha un uso del termine "amicizia" modificato rispetto a quello proprio, attraverso l'aggiunta di specificazioni come "in vista dell'utile" e "in vista del piacere". In questo senso la virtù completa è logicamente precedente alle altre forme di amicizia, mentre le altre hanno solo una somiglianza generica con essa. Quindi tutte le forme di amici-

zia consistono nel desiderare il bene dell'amico, ma solo quella perfetta lo desidera per quello che l'amico è.

La discussione sulle forme di amicizia è interessante non solo dal punto di vista del contenuto, ma anche, e forse soprattutto, dal punto di vista logico-metafisico, perché mostra come Aristotele cerchi costantemente, a partire dal linguaggio comune, di descrivere una serie di strutture ontologiche che rendano conto dei fenomeni e insieme li razionalizzino, con una mescolanza originale di descrittivo e normativo. Tra il considerare *philia* solo quella tra buoni, come faranno poi gli Stoici, e l'accettare tutti gli usi correnti di *philia*, Aristotele percorre la strada intermedia di una ricerca della natura della nozione, e di una gradazione della definizione risultante, tale da permettergli di delimitare chiaramente cosa è, sia pure in modo imperfetto, amicizia, da ciò che non lo è.

6. I punti più discussi dalla critica moderna. Altri problemi

Più legate al problema morale ed al contenuto della nozione di amicizia sono le discussioni degli altri punti su cui si è concentrata la critica contemporanea. Essi sono: il rapporto tra felicità ed amicizia, il rapporto tra amicizia e conoscenza di sé, il problema se in Aristotele sia davvero possibile amare l'amico per se stesso, il tentativo aristotelico di fondare l'amicizia sull'amore di se stessi. In questa sezione procederemo in modo molto rapido, limitandoci ad accennare ai problemi ed alle principali soluzioni proposte.

Il rapporto tra amicizia e felicità è posto da Aristotele nella forma di una questione: l'uomo felice è autosufficiente, quindi avrà bisogno di amici o no? Questa questione è discussa nelle due *Etiche* (EE VII 12; EN IX 9), e risolta con argomenti parzialmente differenti. Nell'*Etica Eudemia* Aristotele sottolinea soprattutto, in negativo, la differenza tra l'autosufficienza divina e la condizione umana. Il dio è del tutto autosufficiente, non pensa altro che se stesso, e non ha bisogno di altro per conoscere se stesso. L'uomo invece, pur avendo nella conoscenza, e soprattutto nel conoscere se stessi, l'attività migliore, realizza questa sua attività soprattutto attraverso la conoscenza di un individuo simile a lui, eppure distinto: «dunque percepire l'amico è percepire in qualche modo se stesso e conoscere in qualche modo se stesso» (EE 1245a 35-7). La critica ha molto insistito su questo punto: Aubenque ha notato come l'amicizia sia il sostituto molto imperfetto dell'autosufficienza divina, un *pis aller* attraverso cui l'uomo felice imita il dio. Altri, come Gadamer, Vernant, etc. hanno contrapposto all'introspezione dei moderni, in cui l'io è come un mondo da esplorare indagando se stessi, lo sguardo greco, rivolto essenzialmente verso l'esterno, e in cui la conoscenza dell'io avviene attraverso la conoscenza dell'altro. L'ingiunzione scritta nel frontone del tempio di Apol-

lo a Delfi, «Conosci te stesso», sarebbe realizzabile, per i Greci, solo attraverso il rispecchiamento del nostro io nell'io altrui²³.

Nell'*Etica Nicomachea*, invece, Aristotele adotta un approccio diverso. Non si basa più sul paragone con il dio e fa invece riferimento al suo celebre principio secondo cui l'uomo è *zoon politikon*, animale sociale. Già nel libro I, trattando *ex professo* della felicità, Aristotele cita questo assioma, quando stabilisce che l'autosufficienza, caratteristica tipica dell'uomo felice, non esclude che egli viva una vita di relazione, con parenti amici e concittadini «poiché per natura l'uomo è animale sociale» (1097b 11, cfr. 1099a 34-b 2, in cui gli amici utili sono elencati tra i beni esterni indispensabili alla felicità). In EN IX 9 Aristotele ribadisce questo punto, considerando in modo positivo quella che nell'EE appariva come una insufficienza rispetto all'autarchia divina. Ora egli sostiene che per molti motivi l'uomo felice avrà bisogno di amici. Prima di tutto ci vorranno amici per avere persone rispetto alle quali esercitare le proprie virtù sociali (come generosità, veridicità, cortesia etc.); inoltre essere attivi in solitudine è difficile, mentre è più facile agire in comunità; inoltre la vita solitaria è spiacevole, mentre la vita in comune è piacevole, ed è piacevole osservare le azioni virtuose degli amici come se fossero le nostre. In questo passo Aristotele riafferma che la vita e l'attività umana ha il suo centro nel pensare e nell'autoconsapevolezza, ma non dice più che la percezione di sé passa attraverso la percezione dell'amico (EN 1170a 13-b 14). In questi argomenti manca ogni riferimento all'autocoscienza, tema centrale nell'EE. Alcuni interpreti hanno trasportato nell'EN l'argomento di EE, ma è importante notare come nelle due etiche l'approccio sia diverso²⁴. L'argomento di Aristotele riguarda soprattutto il tipo di felicità incarnato nel *bios politikos*, la vita del cittadino nella *polis*. Infatti egli parla di attività virtuose di tipo sociale, proprie della vita comune degli uomini. Ma anche nella felicità suprema, nel *bios theoretikos* o "vita contemplativa", che è la forma di vita che più si avvicina all'autosufficienza divina, Aristotele ammette che la condizione migliore è quella di chi agisce teoricamente in compagnia

²³ Questa tesi è esposta in modo anche più chiaro nella *Grande Etica*, 1213a 10-26; ha un precedente nell'*Alciadiade primo*, 132c-133c che collega esplicitamente il detto delfico al rapporto tra amici. Cfr. P. Aubenque, *L'amitié chez Aristote*, in Id., *La prudence chez Aristote*, P.U.F., Paris 1963, pp. 179-182; J.P. Vernant, *L'individuo, la morte e l'amore*, Cortina, Milano 2000, pp. 201-202; J.C. Fraisse, *op. cit.*, pp. 238-252; H.G. Gadamer, *Amicizia e conoscenza di sé. Il ruolo dell'amicizia nell'etica greca*, in V. Verra (a cura di), *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 93-109; Id., *Amicizia e solidarietà*, in R. Dottori (a cura di), *La responsabilità del pensare*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 64-74; B. Williams, *Sorte morale*, Il Saggiatore, Milano 1987, p. 27, critica Aristotele per aver voluto ridurre l'amico a puro doppio di se stessi; ma cfr. EE 1234a 34-35: «E tuttavia l'amico vuole essere come un io separato». W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1968, pp. 331-332 obietta che non si possono conoscere i pensieri altrui come se fossero i propri.

²⁴ J.A. Stewart, *Notes on Nicomachean Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1898, vol. II, p. 392, interpreta l'EN alla luce dell'EE; *contra*, R.A. Gauthier-J.Y. Jolif, *op. cit.*, vol. II, pp. 760-762, che tuttavia ritengono superiore la discussione dell'EE; E. Berti, *Le emozioni dell'amicizia e la filosofia*, in Id., *Nuovi studi aristotelici III. Filosofia pratica*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 147-151; J. Cooper, *Friendship and the Good in Aristotle*, in Id., *Reason and Emotion*, pp. 337-355.

di *synergous*, collaboratori e si dedica ad attività intellettuali insieme ad essi (EN 1172a 5; 1177a 34). Non è difficile vedere in questa asserzione un accenno alla vita delle scuole filosofiche, in specie dell'Accademia, anche perché Aristotele, proprio nell'EN, designa Platone e i suoi discepoli con il termine *philoï andres*, persone amiche (1096a13). Un autore recente ha sostenuto che la radice più importante del rapporto amicale in Aristotele «is conversation»²⁵.

In secondo luogo un'obiezione alla teoria aristotelica dell'amicizia è stata rivolta da vari critici, i quali hanno affermato che, nonostante Aristotele sostenga che nell'amicizia perfetta si ama l'amico per se stesso, in realtà ciò che viene amato non è l'individuo nella sua singolarità irriducibile, ma piuttosto il fatto che in lui siano istanziate le virtù e le attività ad esse relative. Quindi, a differenza di Montaigne, Aristotele non amerebbe Etienne de La Boétie come individuo storicamente dato e irripetibile ma solo come un esemplare di uomo virtuoso. A questa posizione critica altri hanno risposto che la concezione moderna dell'amicizia si scontra con la tesi, altrettanto moderna, dell'inconoscibilità dell'altro. L'amicizia diviene, nel pensiero moderno, solo una «magica attrazione» (Goethe) non spiegabile. Invece Aristotele, considerando l'amico virtuoso come l'incarnazione particolare di una essenza universale, riesce a mediare nella sua teoria dell'amicizia tra esigenza di imparzialità e particolarismo etico. La tesi ci pare ben fondata: infatti se è vero che per Aristotele l'individualità è caratterizzata da aspetti accidentali, tuttavia è anche vero che l'essenza non si dà mai, se non in individui concreti. Quindi nell'amicizia migliore non si ama il virtuoso in generale, ma questo personaggio qui, Socrate, che incarna l'eccellenza umana a modo suo²⁶.

Infine Aristotele in EN IX 4 afferma che i rapporti di amicizia (*ta philika*) che si hanno con gli amici, e in base ai quali si definiscono le specie di amicizia, paiono derivare da quelli che si hanno verso se stessi. Aristotele discute questa opinione, e conclude che, mentre non è certo che si possa parlare di amicizia verso se stessi, le caratteristiche che l'uomo virtuoso ha verso se stesso si ritrovano anche nei rapporti che egli ha verso gli altri uomini virtuosi: essere in accordo con sé, volere il proprio bene, vivere con se stesso, rallegrarsi e addolorarsi in relazione a se stesso, dato che l'amico è un altro se stesso (*allos autos*, 1166a 32). Gli interpreti più antichi, come Ross e Gauthier, hanno visto in questa teoria un tentativo da parte di Aristotele di superare l'opposizione tra egoismo ed al-

²⁵ L.S. Pangle, *op. cit.*, p. 191: la "conversazione" di cui parla qui l'autrice deve essere intesa probabilmente in senso ermeneutico, come il muovere dalle differenze verso la fusione di orizzonti e la verità nel rispetto delle differenti soggettività. Sul tema vedi anche N. Sherman, *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford U.P., Oxford 1989, pp. 118-156 (*The Shared Life*).

²⁶ L'obiezione è formulata in modo molto chiaro da G. Vlastos, *The Individual as Object of Love in Plato*, in Id., *Platonic Studies*, pp. 3-42, ma sp. p. 33; cfr. anche A.W.H. Adkins, *Amicizia e autosufficienza in Omero e Aristotele* (1963), in E. Spinelli, *Amicizia e concordia*, cit., pp. 11-44. La critica di queste posizioni si trova in A.W. Price, *op. cit.*, pp. 103-130; S. Stern-Gillet, *op. cit.*, pp. 60-75 e 171-177; D. Konstan, *op. cit.*, p. 76.

truismo, ma hanno giudicato non riuscito questo tentativo. Aristotele infatti non avrebbe saputo superare né l'egoismo psicologico né quello etico. I critici più recenti, anche in questo caso, hanno difeso Aristotele, soprattutto in base alla sua teoria del *kalon*, che imporrebbe di considerare l'altro come se stessi, in modo imparziale. Ma la difesa ad alcuni è parsa andare troppo oltre. Infatti Aristotele pare dare per scontato che si voglia il bene dell'altro, se per l'altro si intende non chiunque in quanto soggetto morale, ma la persona vicina a noi, il parente, l'amico o il concittadino²⁷.

7. Conclusioni

È tempo di tirare le somme. Aristotele considera l'amicizia un bene, e come tale ne fa un oggetto dell'etica. L'amicizia è una componente della vita felice; se l'interpretazione delle forme di amicizia che abbiamo riportato prima è esatta, nella vita felice non si avranno solo amicizie perfette ma, accanto a queste, anche amicizie utili o piacevoli. L'impulso ad essere amici è spontaneo; alcuni rapporti amichevoli sono dati, poiché l'uomo è animale non solo sociale, ma naturalmente portato a fondare una famiglia (EE 1242a 23; EN VIII 1), ma altri, i più importanti, invece vengono scelti. Dal punto di vista politico l'amicizia e la concordia tra i cittadini sono un bene superiore alla giustizia: nella città non si deve solo volere il rispetto rigido dei propri diritti e di quelli altrui, ma si deve avere quel di più di benevolenza verso gli altri e di concordia che facilita la vita comune. Siccome compito dell'etica è cercare non solo il bene del singolo, ma anche, e soprattutto, quello della comunità politica (cfr. EN 1094b 9-10), l'indagine di Aristotele non si estende solo alle amicizie proprie del saggio, o del teoreta, ma comporta anche lo studio delle forme di *philia* correnti nella *polis*, e della valutazione degli obblighi reciproci anche in questi tipi di rapporto. I libri delle due *Etiche* dedicati all'amicizia non sono soltanto una descrizione dell'amicizia perfetta, né un trattato sociologico sui rapporti tra cittadini, ma una

²⁷ R.A. Gauthier-J.Y. Jolif, *op. cit.*, vol. II, p. 747-748; W.F.R. Hardie, *op. cit.*, pp. 327-331; D.J. Allan, *La filosofia di Aristotele*, Lampugnani Nigri, Milano 1973, pp. 164-165, il quale osserva che in Aristotele, in fondo, il saggio sceglie sempre nel proprio interesse; contro questa posizione vedi J. Annas, *Plato and Aristotle on Friendship and Altruism*, «Mind» 86 (1977), pp. 532-554. T. Engberg-Pedersen, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Clarendon Press, Oxford 1983, p. 44, attribuisce ad Aristotele una posizione simile a quella di Nagel: il concetto di *kalon* comporta che si consideri se stessi impersonalmente, e che si applichi a se stessi un fine oggettivamente buono anche se si va contro il proprio interesse soggettivo (cfr. T. Nagel, *La possibilità dell'altruismo*, Il Mulino, Bologna 1994). Obiezioni in A. Madigan, *Eth. Nic. 9.8: beyond Egoism and Altruism*, in J.P. Anton-A. Preus, *Essays in Ancient Greek Philosophy, 4: Aristotle's Ethics*, S.U.N.Y. Press, Albany 1991, pp. 82-90; come anche Annas, osserva che il richiamo che Aristotele fa al *nous* ed al *kalon* per sostenere che il saggio farà sacrificio anche della sua vita per il bene non comporta un richiamo all'universalità e imparzialità delle regole, ma solo all'amore di sé, sia pure ben inteso. Vedi anche S. Stern-Gillet, *op. cit.*, pp. 104-108, D. Konstan, *op. cit.*, p. 77 e K.J. Dover, *La morale popolare greca all'epoca di Platone e Aristotele*, Paideia, Brescia 1983, pp. 453-454, con una posizione non molto diversa.

descrizione delle varie forme di rapporto umano dal punto di vista del bene realizzabile in una società concreta; per questo lo studio dell'amicizia interessa il futuro legislatore.

Aristotele, ovviamente, aveva in mente l'Atene del suo tempo, ma alcune delle sue idee possono essere interessanti anche oggi. Ciò si deve al fatto che, nella ricerca della natura e dell'essenza del legame di amicizia, Aristotele riesce a distaccarsi dai dati storici particolari ed a cogliere alcune caratteristiche permanenti di quel «legame intimo, leale ed affettuoso, che le persone scelgono di stabilire tra loro e che si afferma al di là dei legami di solidarietà innata che derivano al singolo dalla sua appartenenza a comunità di cui è membro automaticamente, come la famiglia, la tribù o la casta»²⁸.

²⁹ Parafraso la definizione di D. Konstan, *op. cit.*, p. 1.

***Consensio, benivolentia, caritas:* Agostino e i tre elementi dell'idea ciceroniana di amicizia**

Giovanni Catapano

In quibuslibet rebus humanis nihil est homini amicum sine homine amico.
Agostino d'Ippona, *Epistula* 130,ii,4

Esattamente mezzo secolo fa, Marie Aquinas McNamara pubblicava la sua tesi di dottorato su *L'amicizia in sant'Agostino*, che resta una monografia classica sull'argomento¹. Introducendo l'ultimo capitolo, dedicato alla teoria agostiniana dell'amicizia cristiana, ella osservava che «a differenza di Cicerone, di Platone o di Aristotile, S. Agostino non ha lasciato alcun trattato sistematico sull'amicizia; né ha tentato di formulare una filosofia dell'amicizia. Egli però vi ha riflettuto spesso, soprattutto per quanto concerneva le sue relazioni [personali]»². A cinquant'anni di distanza, questa constatazione conserva tutta la sua validità. Come spesso accade in Agostino per molti concetti fondamentali³, anche quello di amicizia non ha ricevuto nelle sue opere che trattazioni episodiche più o meno brevi, e tuttavia numerose e tali da lasciar trasparire una concezione sufficientemente organica e articolata⁴.

Per disporre i vari tasselli in un quadro d'insieme sensato e coerente, l'interprete abbisogna di un criterio ordinatore, che si dimostri il più possibile efficace e non estraneo all'orizzonte di pensiero dell'autore. Il criterio in questione assunto da questo articolo è la definizione dell'amicizia fornita da Cicerone nel *Laelius* (VI 20: *Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benivolentia et caritate consensio*). Nelle sole volte in cui Agostino definisce l'amicizia, infatti, ciò avviene ricorrendo espressamente a questa definizione ciceroniana. Circa l'influsso di Cicerone sull'idea agostiniana di amicizia e il confronto in merito tra i due pensatori, la

¹ Cfr. M.A. McNamara, *Friendship in Saint Augustine*, Editions Universitaires, Fribourg Suisse 1958 (trad. it. *L'amicizia in sant'Agostino*, Ancora, Milano 1970, rist. 2000). Per un'introduzione generale al pensiero agostiniano, cfr. la recentissima *Introduzione a Agostino* di M. Bettetini (Laterza, Roma-Bari 2008).

² M.A. McNamara, *L'amicizia* cit., p. 241.

³ Ad esempio quello di giustizia: cfr. Sant'Agostino, *La giustizia*, a cura di G. Catapano, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova, Roma 2004.

⁴ Agostino usa la parola *amicitia* in 168 luoghi di 38 opere diverse (inclusi i sermoni e le lettere), per un totale di 206 occorrenze. Le occorrenze di *amicus* arrivano addirittura a 1198, in 745 luoghi di 67 opere. A ciò bisogna aggiungere 8 occorrenze di *amicalis*. Ricavo questi dati dal CD-ROM *Corpus Augustinianum Gissense*, a cura di C. Mayer (Schwabe & Co., Basel 1996).

letteratura non manca⁵; non mi risulta però che sia stata già effettuata una rubricazione dei più significativi testi *de amicitia* del vescovo d'Ipbona sotto le tre voci che compongono la definizione data da Cicerone: *consensio*, *benivolentia*, *caritas*. È quanto le poche pagine seguenti tentano di fare, con un uso frequente di citazioni testuali che vorrebbero fornire una piccola antologia di brani poco conosciuti al di fuori della cerchia pur ampia degli agostinologi⁶.

Consensio

Agostino utilizza in modo esplicito la definizione del *Laelius* in due luoghi distinti della sua vasta produzione letteraria: brevemente nel dialogo *Contra Academicos*, scritto pochi mesi dopo la conversione nell'autunno-inverno 386-387⁷, e diffusamente nella lettera 258, di datazione incerta e forse successiva all'ordinazione episcopale⁸. Lo scopo di entrambi i testi è il medesimo: dedurre che l'interlocutore (Alipio⁹ nel primo caso, un

⁵ Cfr. L.F. Pizzolato, *L'amicizia in sant'Agostino e il "Laelius" di Cicerone*, «Vigiliae Christianae», 28 (1974), pp. 203-215; T.J. van Bavel, *The Influence of Cicero's Ideal of Friendship on Augustine*, in J. den Boeft-J. van Oort (éd. par), *Augustiniana Traiectina. Communications présentées au Colloque International d'Utrecht, 13-14 novembre 1986*, Etudes Augustiniennes, Paris 1987, pp. 59-72. Cfr. anche M.A. McNamara, *L'amicizia*, cit., pp. 15-18; J.F. Monagle, *Friendship in St Augustine's Biography. Classical Notion of Friendship*, «Augustinian Studies», 2 (1971), pp. 81-92; W. Geerlings, *Das Freundschaftsideal Augustins*, «Theologische Quartalschrift», 161 (1981), pp. 265-274; I. Hadot, s.v. *Amicitia*, in C. Mayer (hrsg. von), *Augustinus-Lexikon*, vol. 1, Schwabe & Co., Basel 1986-1994, coll. 288-289.

⁶ La traduzione dei brani citati è mia. Tutte le opere di Agostino sono tradotte in italiano con testo latino a fronte nella Nuova Biblioteca Agostiniana di Città Nuova (Roma, 1965-2005, 36 voll. in 61 tomi), consultabile anche on-line all'indirizzo <http://www.augustinus.it>. Due buone antologie, una in latino e l'altra in italiano, sono state curate rispettivamente da L.F. Pizzolato (Agostino di Ipbona, *L'amicizia cristiana. Antologia dalle opere e altri testi di Ambrogio di Milano, Gerolamo e Paolino di Nola*, con un saggio di M. Pellegrino, Paravia, Torino 1973) e R. Piccolomini (Sant'Agostino, *L'amicizia. Pagine antologiche*, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova Editrice, Roma 1994). Le informazioni essenziali sulle opere agostiniane si possono reperire in A.D. Fitzgerald (ed.), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. it. a cura di L. Alici e A. Pieretti, Città Nuova, Roma 2007.

⁷ Su questo dialogo mi permetto di rinviare alla mia traduzione commentata nei "Testi a fronte" Bompiani (Agostino, *Contro gli Accademici*, Milano 2005; la sola traduzione è stata ripubblicata in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, Bompiani "Il pensiero occidentale", Milano 2006).

⁸ Agostino infatti si dichiara preso da molti impegni (cfr. *Epistula* 258,1.5): un'espressione che ricorre spesso nella sua corrispondenza del periodo episcopale. Egli fu ordinato vescovo coadiutore d'Ipbona tra il 395 e il 397. La lettera è posteriore al 395 secondo R.B. Eno, s.v. *Epistulae*, in A.D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Eerdmans, Grand Rapids (Mn), Cambridge (U.K.) 1999, p. 304 (trad. it. *Agostino* cit., p. 73). Verso il 395 la pone J. Anoz, *Cronología de la producción agustiniana*, «Augustinus», 47 (2002), p. 254, mentre J. Divjak, s.v. *Epistulae*, in C. Mayer (hrsg. von), *Augustinus-Lexikon*, vol. 2, fasc. 3/4, Schwabe & Co., Basel 1999, col. 1036, la fa risalire agli anni 387-395.

⁹ Concittadino di Agostino, Alipio era stato suo allievo in Africa e l'aveva poi seguito a Milano, condividendo con lui la "conversione" verso un cristianesimo di tipo ascetico. Da allora fu sempre al suo fianco, prima come confratello nella comunità religiosa di Tagaste e poi (dal 394/395) come vescovo della stessa città. Sull'amicizia tra i due, cfr. McNamara, *L'amicizia*, cit., pp. 78-89.

certo Marciano nel secondo), avendo raggiunto una posizione identica a quella di Agostino in materia religiosa, è finalmente in un rapporto di vera amicizia con lui. Nel terzo libro del *Contra Academicos* Alipio – che figura come personaggio al pari dello stesso Agostino –, costretto ad ammettere la *probabilitas* (ossia la ragionevole possibilità) che il sapiente sappia almeno la sapienza e che dunque la verità talvolta possa essere conosciuta con certezza, tenta un'ultima difesa dello scetticismo neoaccademico di Arcesilao e Carneade osservando che confutarli significa dar loro ragione, poiché risulta dimostrato che a nessuna dottrina filosofica, neppure alla loro, bisogna concedere l'assenso. Come Proteo, gli Accademici si lasciano afferrare per poi sfuggire alla presa e potrebbero essere davvero superati solo con l'assistenza di un *numen* che mostrasse agli uomini la verità. Agostino coglie al volo questa allusione a una divinità rivelatrice, giudicandola un'espressione del «miglior genere di filosofia» e dichiarandosi lieto di trovarsi su questo punto così importante in pieno accordo con il suo *familiarissimus*. «Un mio intimo amico, infatti, è d'accordo con me non solo circa la probabilità che è propria della vita umana, ma anche circa la religione stessa, e questo è il segno più evidente di un amico vero, se è vero che l'amicizia è stata definita, nel modo più giusto e ineccepibile, come *l'accordo sulle cose umane e divine unito a benevolenza e affetto*» (*Contra Academicos*, III VI 13).

L'elemento principale dell'amicizia, secondo la definizione che Cicerone ha dato «in maniera verissima» (*Epistula*, 258 1), è dunque la concordanza di opinioni, il *consentire*; esso può dirsi perfetto soltanto quando concerne anche la sfera delle cose divine oltre a quella delle realtà umane. Il concetto è sviluppato per esteso nella lettera 258, in cui Agostino spiega a Marciano perché solo da quando questi ha abbracciato la fede cristiana tra i due sussista una vera amicizia¹⁰. Marciano aveva favorito le ambizioni mondane di Agostino prima della conversione, e dopo di questa aveva continuato a desiderare per lui salute e prosperità terrena, aborrendo però quelle realtà divine che Agostino aveva cominciato a gustare. La *consensio* tra loro, circoscritta dapprima alle *res humanae*, era quindi venuta a mancare anche su queste, poiché Agostino ormai ne aveva ridimensionato il valore in confronto al divino. «Accade così che, tra amici tra cui non esiste un accordo sulle cose divine, neppure quello sulle cose umane può essere pieno e vero. È infatti necessario che stimi le cose umane diversamente da com'è opportuno chi disprezza le divine, e che non sappia amare rettamente l'uomo chiunque non ami Colui che ha fatto l'uomo» (*Epistula*, 258 2).

Con questa argomentazione Agostino non si limita a dire che il disaccordo sul divino implica il disaccordo sull'umano, ma aggiunge implicitamente che, affinché si dia un'amicizia vera, anche la *consensio* dev'essere tale, nel senso che deve realizzarsi intor-

¹⁰ Cfr. S. Poque, *Réflexion d'Augustin sur la conversion de son ami Marcianus* (Ep. 258), «Augustinianum», 27 (1987), pp. 297-301.

no a contenuti oggettivamente *veri*. L'accordo infatti è sì necessario, ma non sufficiente per l'amicizia, in quanto deve accompagnarsi alla benevolenza e all'affetto. Ora, si può amare l'amico nel modo corretto e si può volere il suo vero bene solo se si sa dare alle cose umane il giusto peso, e ciò a sua volta è possibile solo alla luce della verità divina. Prima di conoscere quest'ultima, Marciano non era un *vero* amico di Agostino: non lo era quando desiderava per lui beni che Agostino oramai sapeva incapaci di renderlo felice (allora il loro disaccordo era totale), ma non lo era neppure quando assecondava le brame con cui in realtà Agostino danneggiava se stesso: «Neppure io, allora, ero amico di me stesso, ma piuttosto nemico. Amavo infatti l'iniquità, ed è vera, perché divina, quella massima per cui è stato scritto nei Libri divini: *Chi ama l'iniquità, odia la sua anima*¹¹. Se dunque io odiavo la mia anima, come potevo avere per vero amico uno che mi augurava cose in cui proprio io subivo me stesso come nemico?» (*Epistula*, 258 3). Spingendo Agostino nella direzione sbagliata, Marciano faceva il suo male anziché il suo bene: potremmo dire che, pur essendogli amico sinceramente (soggettivamente), non lo era *veramente* (oggettivamente).

L'idea che l'unanimità sia una componente necessaria ma non sufficiente della vera amicizia si può ricavare anche dalle celebri pagine delle *Confessiones* sul dolore provocato in un Agostino poco più che ventenne dalla morte di un amico carissimo¹². «Bene disse un tale del suo amico che era metà dell'anima sua [Orazio, *Carmina*, I 3 6]. Difatti io sentii che l'anima mia e l'anima di quel mio amico erano state una sola anima in due corpi, e per questo la vita mi faceva orrore, perché non volevo vivere a metà, e forse per questo temevo di morire, perché non morisse del tutto colui che molto avevo amato» (*Confessiones*, IV VI 11). L'unanimità tra Agostino e il suo amico era tale da potersi intendere in senso quasi letterale (*unam ... animam*): un concetto, quello dell'unità spirituale tra gli amici, che già all'epoca di Aristotele era proverbiale¹³ e che si trova ben attestato nella principale fonte di Agostino sull'argomento, Cicerone¹⁴, il quale in *De officiis*, I XVII 56 lo fa risalire addirittura a Pitagora. E tuttavia, per l'autore delle *Confessiones* neppure quell'amicizia era stata vera, «perché un'amicizia non è vera se non quando Tu [Agostino si rivolge qui a Dio] la incolli tra coloro che aderiscono a Te¹⁵ in virtù della carità *versata nei*

¹¹ *Sal* 11(10) 6 nella versione latina utilizzata da Agostino.

¹² Cfr. *Confessiones*, IV IV 7 ss.; J. McEvoy, *Friendship and Mutual Deception in Book IV of the "Confessions" of Augustine*, in K. McGroarty (ed. by), *Eklogai. Studies in Honour of Th. Finan and G. Watson*, Department of Ancient Classics, NUI Maynooth 2001, pp. 3-19; A.-I. Touboullic, *De la mort de l'ami à la présence divine (Conf. IV,iv,7-xii,19)*, «Vita Latina», 153 (1999), pp. 58-69.

¹³ Cfr. *Ethica Nicomachea*, IX 8 1168b 7. Per un confronto tra la concezione aristotelica dell'amicizia e quella agostiniana, cfr. M.R. LaChat, *The Ethics of Personal Friendship in Aristotle and Augustine*, Harvard University Press, Cambridge (Ms) 1980.

¹⁴ Cfr. *Laelius*, XX 81; XXV 92.

¹⁵ *Tibi*, secondo la maggior parte dei codici e l'edizione di L. Verheijen (*Corpus Christianorum, series Latina*, vol. XXVII, Brepols, Turnhout 1981). Una variante preferita dalle edizioni di M. Skutella (Teubner, Leipzig 1934) e M. Simonetti (Fondazione Valla, Milano 1993) legge *sibi*, «tra loro».

*nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo, che ci è stato dato (Rm 5 5)» (Confessiones, IV IV 7). Torneremo nel terzo paragrafo sull'interpretazione della *caritas* come virtù teologale, avente Dio come origine, causa e oggetto principale. Qui è sufficiente osservare che Agostino imputa quell'inconsolabile strazio interiore alla propria incapacità di «amare gli uomini umanamente»¹⁶, accettandone cioè il limite della mortalità: un attaccamento smodato alle cose umane, al quale non poteva porre rimedio l'erronea concezione manichea del divino a cui Agostino allora aderiva e nella quale aveva trascinato il suo amico. Un'unanimità non fondata sulla verità doveva inevitabilmente sfociare in un'intima lacerazione nell'ineluttabile momento della separazione definitiva in questa vita.*

L'unità spirituale nella verità di Cristo è lo scopo fondamentale della comunità monastica secondo la cosiddetta "Regola di sant'Agostino", e più precisamente secondo la parte chiamata *Praeceptum*, la cui paternità agostiniana è riconosciuta anche dalla critica più recente¹⁷. L'unanimità tra i monaci esige anzitutto la comunione dei beni, secondo il modello della comunità cristiana primitiva descritta negli *Atti degli Apostoli* (4 32): «Per questo vi siete riuniti, per abitare unanimi (*unianimes*) nella stessa casa e per avere un'anima sola e un cuor solo rivolti verso Dio (*anima una et cor unum in Deum*)»¹⁸. E non dite nulla vostra proprietà, ma abbiate ogni cosa in comune. [...] Vivete dunque tutti in modo unanime (*unianimiter*) e concorde, e in voi onorate gli uni negli altri Dio, di cui siete stati fatti templi» (*Praeceptum*, 1). La comunione dei beni poteva essere giustificata da esigenze pratiche, come nel caso del progetto di vita ritirata coltivato da Agostino insieme a una decina di amici a Milano quando la sua conversione non era ancora maturata: per abbandonare la professione, occorreva che i più ricchi mettessero il loro patrimonio a disposizione degli altri¹⁹. Tra spiriti unanimi nell'indirizzarsi verso Dio, invece, la comunione dei beni potrebbe essere vista anche come un riflesso della natura stessa dell'inalterabile Verità divina, «verità che non puoi dire tua o mia o di qualche uomo, ma che, come un lume meravigliosamente nascosto e pubblico, è a disposizione e si offre in comune a tutti coloro che scorgono le cose inalterabilmente vere (*incommutabilia vera*)» (*De libero arbitrio*, II XII 33)²⁰.

Oltre ai beni materiali e alla verità su cui consentono, gli amici condividono quanto hanno nell'animo. La mutua confidenza è una caratteristica dell'amicizia²¹, e Agosti-

¹⁶ *Confessiones*, IV VII 12.

¹⁷ Cfr. la voce *Regula* di G. Lawless in Fitzgerald (ed.), *Agostino*, cit., pp. 1194-1196.

¹⁸ Cfr. J. McEvoy, "Anima una et cor unum": *Friendship and Spiritual Unity in Augustine*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 53 (1986), pp. 40-92.

¹⁹ Cfr. *Confessiones*, VI XIV 24.

²⁰ Sull'amicizia monastica secondo Agostino, cfr. gli studi di T. Viñas Román: *La amistad, expresión del carisma monástico agustiniano*, «La Ciudad de Dios», 191 (1978), pp. 383-426; *La verdadera amistad, expresión del carisma monástico agustiniano*, «La Ciudad de Dios», 194 (1981), pp. 25-53; *Vida religiosa y amistad*, «La Ciudad de Dios», 196 (1983), pp. 377-408.

²¹ «Possiamo dire infatti di aver accolto nella nostra amicizia colui a cui osiamo confidare tutti i nostri propositi» (*De diversis quaestionibus LXXXIII*, 71 6).

no ama ricordare in proposito le parole di Cristo stesso nel *Vangelo di Giovanni* (15 15): *Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; vi ho invece chiamato amici, perché vi ho reso noto tutto ciò che ho udito dal Padre mio*²². Il rischio sempre incombente della rottura di un'amicizia sembrerebbe suggerire estrema cautela nel confidarsi con gli amici, per evitare che questi, diventati poi nemici, parlino di noi rivelando segreti che potrebbero risultare imbarazzanti. La vicenda di Girolamo e Rufino, prima intimi sodali e poi acerrimi avversari, è scoraggiante: se un'amicizia come la loro si è potuta trasformare in tanta discordia, di quale si potrà essere sicuri? Eppure Agostino non rinuncia ad abbandonarsi alla carità degli amici, perché, come egli scrive proprio a Girolamo, «sento che lì c'è Dio, nel quale mi slancio sicuro e nel quale sicuro riposo. E in questa mia sicurezza non ho affatto paura dell'incerto domani dell'umana fragilità [...]. Quando infatti sento che un uomo, ardente di carità cristiana e per questa a me fedele, è diventato amico, qualunque mio proposito o pensiero io gli affidi, non lo affido a un uomo, ma a Colui in cui egli rimane per esser tale. *Dio infatti è carità, e chi rimane nella carità rimane in Dio (1 Gv 4 16)*» (*Epistula*, 73 10). Chi poi non vuole che gli ex amici propalino i suoi peccati, non ne commetta: otterrà così di tutelare la sua reputazione «non con il nascondere ciò che ha fatto, ma con il non fare cose da voler nascondere».

Benivolentia

«Dove c'è benevolenza, lì c'è amicizia», afferma Agostino in *De sermone Domini in monte* I XI 31. La *benivolentia*, secondo elemento dell'amicizia nella definizione del *Laelius*, in un altro scritto ciceroniano compare da sola – ma con le caratteristiche del disinteresse e della reciprocità – a costituire l'essenza dell'amicizia: «L'amicizia è la volontà di cose buone nei riguardi di qualcuno, per il bene di colui che si ama e con pari volontà da parte sua». Agostino conosceva perfettamente questo passo del *De inventione* (II LV 166), al punto che i suoi confratelli, a cui egli stesso l'aveva reso noto, lo trascrissero e ne fecero la questione 31 del *De diversis quaestionibus LXXXIII*²³. Le sue riflessioni sulla benevolenza amicale difficilmente potrebbero essere comprese se non sullo sfondo dell'accezione ciceroniana di *benivolentia* come *voluntas rerum bonarum*, dove lo spostamento d'accento dall'intelletto alla volontà rispetto alla greca *eunoia*²⁴ è in qualche modo compensato dal senso stoico di benevolenza come volere-il-

²² Cfr. ad esempio *Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos*, 54 (62); *De diversis quaestionibus LXXXIII*, 68 2; *Enarrationes in Psalmos*, 7 1.

²³ Cfr. *Retractationes*, I XXVI (XXV) 2.

²⁴ Esaminata ad es. da Aristotele in *Ethica Nicomachea*, IX 5 1166b 30-1167a 21.

bene (conosciuto) dell'amico piuttosto che semplice voler-bene, secondo quanto ha giustamente rilevato Luigi Pizzolato²⁵.

In primo luogo, la benevolenza è per Agostino un atto della volontà. Ciò significa che essa è qualche cosa di profondamente interiore, di cui all'esterno si possono dare tutt'al più segni o indizi²⁶, ma che non può essere percepita con immediata evidenza. Essa appartiene al novero di quelle realtà invisibili che è necessario credere senza vedere, sicché, se ci si rifiutasse per principio di prestar fede a ciò che non si può vedere direttamente, l'amicizia diverrebbe impossibile. Questo argomento, di cui Agostino si serve in più luoghi²⁷, è svolto con la massima ampiezza all'inizio del trattato *De fide rerum invisibilium* (I 2-III 5): «Ma chiunque tu sia, che non vuoi credere se non quel che vedi, ecco, tu vedi con occhi corporei i corpi presenti, e i tuoi atti di volontà e di pensiero, poiché sono nel tuo animo, li vedi con l'animo stesso: dimmi, ti scongiuro, con quali occhi vedi la volontà del tuo amico nei tuoi riguardi? Nessun atto di volontà (*voluntas*), infatti, può essere visto con occhi corporei. O vedi invece con il tuo animo anche ciò che accade nell'animo altrui? E se non lo vedi, in che modo ricambi la benevolenza amicale, se non credi quel che non puoi vedere? O forse vorrai dire che vedi la volontà dell'altro mediante le sue opere? Dunque vedrai gli atti e udrai le parole, ma circa la volontà dell'amico dovrai credere quel che non può essere visto né udito».

Benché funzionali all'intento apologetico di difendere la ragionevolezza della fede nelle Scritture²⁸, queste parole mettono in luce un tratto della caratterizzazione dell'amicizia come benevolenza reciproca che Cicerone non aveva evidenziato, ossia il ruolo fondamentale della fiducia. Essa è anteriore a qualsiasi "prova" di amicizia, come quelle che si possono ricevere nei pericoli e in generale nelle avversità. Se l'amicizia potesse sussistere solo dopo il verificarsi di situazioni infelici, allora sarebbe tutt'altro che desiderabile; l'amicizia invece è possibile anche prima di esse o senza di esse, grazie al fatto che cre-

²⁵ Cfr. L. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Einaudi, Torino 1993, p. 113 (Agostino è trattato alle pp. 296-319). Per lo stoicismo antico, cfr. SVF III 432: «La benevolenza è volontà di cose buone <per un altro> per il bene di lui stesso».

²⁶ Agostino ne ha dato una vivida descrizione in *Confessiones*, IV VIII 13-IX 14: «conversare e ridere in compagnia e accondiscendere benevolmente gli uni ai desideri degli altri, leggere insieme libri dalle dolci parole, scherzare insieme e insieme essere onorati, dissentire di tanto in tanto senz'odio come si fa con se stessi e con tale rarissimo disaccordo condire i moltissimi accordi, insegnare o imparare qualcosa gli uni dagli altri, sentire con dispiacere la mancanza degli assenti e accogliere con gioia quelli che arrivano: con questi e altri segni del genere, che dal cuore di quelli che amano e sono riamati procedono attraverso il volto, la lingua, gli occhi e mille gesti graditissimi, attizzare negli animi la fiamma (dell'amicizia) e farne di molti uno solo. Questo è quel che si ama negli amici, e lo si ama al punto che la coscienza umana si sente in colpa se non ha amato chi ricambia il suo amore o se non ha ricambiato l'amore di chi l'ama, cercando dal suo corpo nient'altro che le testimonianze della sua benevolenza (*indicia benivolentiae*)».

²⁷ Cfr. *De utilitate credendi*, X 24; *Sermo*, 49 4.

²⁸ Un tema caro ad Agostino, presente anche nei sermoni da poco scoperti a Erfurt (cfr. il cap. 1 del *Sermo Erfurt* 5, da me tradotto in «Il Sole 24 Ore Domenica» del 13 Aprile 2008, n° 102, p. 29)

diamo nella benevolenza altrui e la ricambiamo. Quanto alle cosiddette “prove”, esse, anziché rendere superflua la fiducia, la rafforzano a tal punto che è proprio con gli occhi della *fides* che ci sembra quasi di “vedere” quel che crediamo.

La benevolenza, dal canto suo, in quanto tale vorrebbe non avere alcun bisogno di manifestarsi con gesti di soccorso. Un bravo medico, aveva detto Plotino in un trattato forse non ignorato da Agostino²⁹, si augura che nessuno abbia bisogno della sua arte³⁰; ciò vale a maggior ragione per la benevolenza degli amici: «L’amicizia è una forma di benevolenza, tale per cui talvolta prestiamo aiuto a coloro che amiamo. E se non vi fosse aiuto da prestare? La sola benevolenza basta a chi ama. Non dobbiamo infatti desiderare che vi siano miseri per poter esercitare le opere di misericordia. Tu dai il pane all’affamato, ma sarebbe meglio se nessuno avesse fame, e tu non dessi ad alcuno» (*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus*, 8 5). L’amore per chi non ha affatto bisogno del nostro aiuto è più genuino, perché non può essere dettato dalla volontà di affermare la nostra superiorità sull’altro. *Opta aequalem*, «desideralo eguale», è il primo imperativo della benevolenza.

Il disinteresse tipico dell’amicizia implica altresì che essa non vada ricercata in vista dei vantaggi che se ne potrebbero ottenere. Chi abbandona una persona caduta in disgrazia dimostra certamente di non esserle amica (l’amicizia non si può “provare”, ma l’assenza di amicizia sì³¹); però anche chi le rimane fedele calcolando di esserne poi ricompensato non lo fa per amicizia, come Agostino spiega nel sermone 41 illustrando il senso autentico del versetto del *Siracide* (22 23) *Mantieni fedeltà con il prossimo nella sua povertà per godere anche dei suoi beni*. La ragione del disinteresse tra veri amici sta nel comune rapporto con la verità: «La vera amicizia non va pesata con i vantaggi temporali ma bevuta con amore gratuito. Nessuno infatti può essere veracemente amico dell’uomo, se prima non lo è stato della verità stessa; e se questo non avviene gratuitamente, non può avvenire in alcun modo» (*Epistula*, 155 1).

Dal senso stoico-ciceroniano di benevolenza come desiderio del vero bene dell’amico, evidenziato sopra, Agostino ricava un altro requisito dell’autentica amicizia, ossia l’avversione per i vizi degli amici. Chi vuole il bene di qualcuno, ne detesta il male e si adopera per eliminarlo; e poiché il male peggiore è quello che colpisce la parte migliore dell’essere umano, ossia l’animo, i veri amici non dovranno assecondare i peccati e gli errori gli uni degli altri, ma ammonirsi e correggersi reciprocamente. «Allora tu ami l’amico, se odierai ciò che nuoce all’amico. [...] Sii dunque simile a un medico. Il medico non ama l’ammalato, se non odia la malattia. Per liberare il malato, perseguita la febbre. Se

²⁹ Cfr. G. Van Riel, *Augustine’s Will, an Aristotelian Notion? On the Antecedents of Augustine’s Doctrine of the Will*, «Augustinian Studies», 38 (2007), p. 263.

³⁰ Cfr. *Enneadi*, VI 8 (39) 5 19-20.

³¹ «Se tenevo uno per amico quand’era ricco e ora che è povero non lo tengo più per amico, vuol dire che non lui tenevo per amico, ma il suo oro» (*Sermo*, 41 1).

amate i vostri amici, non amate i vizi dei vostri amici!» (*Sermo*, 49 5-6³²). Amore per le persone e odio per i vizi devono sempre ispirare la correzione fraterna tra i monaci, secondo la Regola³³. Propria dell'amicizia è perciò la franchezza, la *libertas* o *sinceritas* che si oppone all'adulazione, «nemica dell'amicizia» (*Epistula*, 110 2), e che Agostino invoca spesso nelle sue lettere per esercitarla in prima persona o per sollecitarla dai suoi corrispondenti³⁴. La saggezza pagana e le Scritture su questo concordano: Catone (citato da Cicerone in *Laelius*, XXIII 90) aveva osservato che spesso i nemici che ci rimproverano sono più utili degli amici che hanno paura di farlo, e aveva ragione, perché i difetti che i primi ci rinfacciano talvolta sono veri³⁵; analogamente, nel libro dei *Proverbi* (27 6) si legge che *sono più fedeli le ferite dell'amico che i baci volontari del nemico*³⁶.

Agostino ha espresso forse nel modo migliore l'idea che «la carità percuote, l'initività blandisce» in due omelie sulla *Prima lettera di Giovanni*, la settima e la decima, predicata l'una il 20 aprile 407 (sabato di Pasqua) e l'altra pochi giorni più tardi. L'omelia 7 contiene il celeberrimo motto «Ama e fa' quello che vuoi», che però va inteso come criterio per la correzione di chi si ama³⁷. L'omelia 10 applica questo principio al caso degli amici: «Mantenete dunque l'amore, e state tranquilli. Perché temi di far del male a qualcuno? Chi fa del male a chi ama? Ama, non è possibile che tu faccia se non del bene. Ma per caso rimproveri? È l'amore che fa questo, non la crudeltà. [...] Un tale odia il suo nemico, e finge amicizia nei suoi confronti: lo vede fare qualcosa di male e lo loda. Vuole farlo precipitare, vuole che se ne vada alla cieca per gli abissi delle sue brame, augurandosi che non faccia ritorno; [...] applica l'unzione della sua adulazione. Lo odia, ecco, e lo loda. Un altro vede il suo amico che fa qualcosa del genere, e lo richiama; se quello non lo ascolta, pronuncia parole anche di rimprovero, lo riprende, ci litiga: talvolta si arriva a questa necessità di litigare. Ecco che l'odio blandisce e la carità litiga» (*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus*, 10 7³⁸).

³² Cfr. *Epistula*, 151 12: «Gli sarai tanto più amico, quanto più sarai nemico dei suoi misfatti».

³³ Cfr. *Praeceptum*, 4.

³⁴ Cfr. *Epistulae*, 63 1; 82 IV 33; V 36; 155 III 11; 202/A II 4. Nessuna opera di Agostino contiene tante occorrenze del lemma *amicitia* quanto l'epistolario (ben 39 su un totale di 206); lo studio delle lettere è pertanto decisivo per comprendere il pensiero agostiniano sull'amicizia. Cfr. V. Nolte, *Augustins Freundschaftsideal in seinen Briefen. Unter Hereinbeziehung seine Jugendfreundschaften gemäss den philosophischen Schriften und den Confessionen*, Rita Verlag und Druckerei, Würzburg 1939; D. Pagliacci, *Amicizia e vita morale. Una rilettura delle Lettere di S. Agostino*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Università degli Studi di Perugia», 27-28 (1989/1990-1990/1991), pp. 303-314.

³⁵ Cfr. *Epistula*, 73 II 4.

³⁶ Cfr. *Epistula*, 82 IV 31.

³⁷ «Una volta per tutte ti viene dunque insegnato un breve precetto: ama, e fa' quello che vuoi (*dilige, et quod vis fac*): se taci, taci per amore; se gridi, grida per amore; se correggi qualcuno, correggilo per amore; se lo risparmi, risparmi per amore; dentro vi sia la radice dell'amore, da tale radice non può germogliare se non il bene» (*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus*, 7 8).

³⁸ Cfr. anche *Sermo*, 49 4.

La benevolenza, infine, rende vulnerabili. Se vogliamo il bene dei nostri amici, non possiamo non temere che qualche male li colpisca né possiamo non soffrire quando ciò accade. Il calore di un'amicizia fedele, la maggiore consolazione che ci sia data dalla compagnia con gli altri esseri umani, è esso stesso fonte di turbamento e di dolore. Nel libro XIX del *De civitate Dei* Agostino si serve di questo dato della condizione umana come di un argomento per confutare i filosofi che ritengono possibile la felicità durante la vita terrena. Bersaglio polemico del vescovo d'Ippona sono anzitutto gli Accademici "antichi" (ossia non scettici), i quali secondo Varrone, dipendente a sua volta da Antioco di Ascalona, «dicono che questa vita felice è anche sociale, in quanto ama i beni degli amici per se stessi come i propri, e vuole per gli amici, per il bene degli amici stessi, ciò che vuole per sé» (*De civitate Dei*, XIX 3). Agostino tuttavia include nella sua critica anche quei filosofi, presumibilmente Stoici³⁹, che vorrebbero rimediare alla fragilità del bene dell'amicizia con l'impassibilità nei confronti della sorte degli amici. A suo giudizio, si tratta di una soluzione non solo disumana ma di fatto impossibile: «Chi proibisce la tristezza (per la morte degli amici), proibisca, se può, le conversazioni amichevoli, vieti o spezzi (*interdicat... vel intercidat*) il sentimento amicale, faccia a pezzi con una spietata insensibilità della mente i legami di tutti i rapporti umani oppure stabilisca di farne uso in modo che da essi nessuna dolcezza invada l'animo. Ma se questo non può in alcun modo accadere, come potrà mai succedere quest'altro, ossia che non ci sia amara la morte di colui di cui ci è dolce la vita?» (*De civitate Dei*, XIX 8). Il fatto che l'amicizia sia esposta inevitabilmente al rischio del lutto non significa però che questo debba essere disperato come fu quello del giovane Agostino per il suo amico di Tagaste. Se l'amicizia si fonda sulla comunione con Dio, infatti, l'amico non viene perduto: «Felice chi ama Te e l'amico in Te e il nemico per Te⁴⁰! Il solo a non perdere nessuna persona cara, infatti, è colui per il quale tutti sono cari in Chi non viene perduto» (*Confessiones*, IV IX 14). Si può perdere Dio solo se Lo si abbandona; se invece si resta uniti a Lui, in Lui si può sempre ritrovare, al di là del confine della morte, chi in Lui si è amato.

Caritas

La cristianizzazione agostiniana del concetto ciceroniano di amicizia, già emersa in vari punti a proposito delle nozioni di *consensio* e *benivolentia*, si palesa con la massi-

³⁹ Anche Plotino però aveva espresso idee simili: cfr. ad es. *Enneadi*, I 4 (46) 7-8, sull'imperturbabile felicità del saggio persino di fronte alle sventure dei propri familiari.

⁴⁰ Per il senso di questa frase nel suo contesto, cfr. G. Krieger, "Selig, wer Dich liebt und den Freund in Dir". *Augustin und die Freundschaft*, in M. Fiedrowicz (hrsg. von), *Unruhig ist unser Herz. Interpretationen zu Augustins Confessiones*, Paulinus Verlag, Trier 2004, pp. 41-58.

ma evidenza nella concezione della *caritas* amicale. Dei tre nomi usati da Cicerone per definire l'amicizia, *caritas* era certamente quello che più si prestava ad essere inteso nelle accezioni proprie del vocabolario cristiano, e non c'è da sorprendersi che Agostino abbia applicato al caso dell'amicizia le sue considerazioni generali su un'idea così centrale nel suo pensiero⁴¹. La relazione tra amore e amicizia è stata abbondantemente studiata dagli agostinologi⁴²; mi limiterò pertanto a segnalare alcuni aspetti che il lettore interessato potrà approfondire con l'ausilio di una copiosa bibliografia⁴³.

La carità che appartiene all'autentica amicizia brilla di una purezza che conferisce al rapporto amicale una sorta di primato nelle relazioni umane, e possiede una forza tale da rendere il vincolo tra amici più stretto dei legami di sangue⁴⁴. Senza la *mutua caritas* che costituisce l'essenza dell'amicizia, neppure i rapporti tra coniugi, parenti e affini possono sussistere, «perché anche in questi esiste comunque un accordo amichevole» (*De fide rerum invisibilium*, II 4⁴⁵). Anzi, il matrimonio e il rapporto sessuale sono stati istituiti da Dio proprio in vista dell'amicizia: Egli ha voluto che il genere umano discendesse per riproduzione dalla prima coppia al fine di favorire l'unione amichevole tra gli uomini⁴⁶. «Bisogna osservare che Dio ci dà alcuni beni che vanno ricercati per se stessi, come la sapienza, la salute e l'amicizia⁴⁷, e altri che sono necessari per qualcos'altro, come l'insegnamento, il cibo, la bevanda, il sonno, l'unione coniugale e l'accoppiamento. Di questi infatti alcuni sono necessari per la sapienza, come l'insegnamento, alcuni per la salute, come il cibo e la bevanda e il sonno, alcuni per l'amicizia, come il matrimonio o l'accoppiamento; su ciò infatti si basa la propagazione del genere umano, nel quale il rapporto amicale è un gran bene» (*De bono coniugali*, IX 9).

L'amicizia ha preso il nome dall'amore, Agostino ripete da Cicerone⁴⁸. Ora, la legge fondamentale dell'amore per Agostino esige, com'è noto, di proporzionare l'amore stesso al grado di bontà dell'oggetto amato: i beni più grandi vanno amati di più, i beni più

⁴¹ Per una sintesi della dottrina agostiniana dell'amore, cfr. l'omonima voce di T.J. van Bavel in Fitzgerald (ed.), *Agostino*, cit.

⁴² Per rendersene conto rapidamente, basta interrogare la ricchissima banca dati bibliografica nel sito <http://www.augustinus.de>, inserendo come chiavi di ricerca "amicitia" e "caritas".

⁴³ Segnalo in particolare i seguenti studi: L.F. Pizzolato, *Interazione e compenetrazione di amicizia e carità in Sant'Agostino*, in *Forma futuri. Studi in onore del Card. M. Pellegrino*, Bottega d'Erasmus, Torino 1975, pp. 856-867; M.G. Mara, *Amore e amicizia in S. Agostino*, in *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, 3 (1993), pp. 315-332; L. Alici, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Città Nuova, Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 1999, pp. 113-134.

⁴⁴ Cfr. *Epistula*, 84 1.

⁴⁵ Sulla famiglia come «società di amici», cfr. D.X. Burt, *Friendship and Society. An Introduction to Augustine's Practical Philosophy*, Eerdmans, Grand Rapids (Mn), Cambridge (U.K.) 1999, pp. 77-98.

⁴⁶ Cfr. *De bono coniugali*, I 1. «L'amicizia comincia dal coniuge e dai figli, e procede sino agli estranei. Ma se consideriamo che abbiamo avuto un solo padre e una sola madre, chi sarà estraneo?» (*Sermo*, 299/D 1).

⁴⁷ Cfr. *Epistula*, 130 VI 13; *Sermo*, 299/D 1.

⁴⁸ Cfr. *Contra duas epistulas Pelagianorum*, I 1 e Cicerone, *Laelius*, VIII 26.

piccoli vanno amati di meno. Dio, che è il bene supremo, va amato perciò al di sopra di ogni cosa, il prossimo – inclusi gli angeli – va amato al pari di noi stessi. Ecco allora che, se da un lato è «giustissima la nota legge dell’amicizia, con cui si prescrive che, come non si apprezza l’amico meno di se stessi, così non lo si apprezzi di più» (*Soliloquia*, I III 8; cfr. Cicerone, *Tusculanae disputationes*, III XXIX 73), dall’altro lato per avere amico Cristo bisogna amarlo più di se stessi⁴⁹, e l’amicizia per il mondo, intesa come amore sregolato per esso, è invece inimicizia verso Dio⁵⁰. Essendo amore ordinato, secondo il principio dell’*ordo amoris*, la *caritas* si oppone alla *concupiscentia*, e questa di conseguenza inquina l’amicizia, come Agostino sperimentò da ragazzo, quando nel suo cuore «il sereno dell’affetto non si distingueva dalla nebbia della libidine» (*Confessiones*, II II 2; cfr. III I 1; *Sermo*, 299/D 7).

L’amore di Dio con tutte le nostre forze e del prossimo come noi stessi è, secondo l’insegnamento di Gesù, la sintesi delle Scritture: se vi è accordo su e in questa *gemina caritas*, come la chiama il *De doctrina christiana* (I XXXVI 40), allora – scrive Agostino a Marciano⁵¹ – si realizza davvero quella *consensio* sulle cose divine e umane in cui consiste l’amicizia. Per adempiere la legge di Cristo, cioè il “comandamento nuovo” dell’amore reciproco, l’Apostolo Paolo esorta a “portare i pesi gli uni degli altri” (*Gal* 6 2). Agostino commenta queste parole nella questione 71 del *De diversis quaestionibus LXXXIII* e ne trae delle indicazioni relative all’amicizia⁵². «Nulla infatti dà prova di un amico come il portare il peso dell’amico», ossia come sopportare i suoi difetti finché non se ne sia liberato. Per questa ragione, e per il fatto che «non c’è essere umano che non possa avere un qualche bene che tu ancora non hai, per quanto nascosto», non bisogna rifiutare la proposta di amicizia di una persona di cui vediamo i difetti ma non i pregi. Il cristiano deve imitare Cristo, che ha amato gli uomini quando erano ancora peccatori per ricondurli all’amicizia con Dio.

Dio ci ha amati per primo, e anche noi dobbiamo fare altrettanto con il nostro prossimo perché diventi nostro amico, sapendo che «non vi è invito più grande all’amore che precedere nell’amare, e troppo duro è quell’animo che, se non voleva spendere amore, non vuole neanche ricambiarlo (*dilectionem si nolebat impendere, nolit rependere*). [...] È evidente che non vi è causa più grande, da cui l’amore viene fatto cominciare o aumentare, del fatto che chi non ama ancora si accorge di essere amato, oppure del fatto che chi ama per primo spera di poter essere riamato o ne ha già la prova. E se ciò accade anche negli amori turpi, quanto più puramente nell’amicizia? Che cos’altro evitiamo infatti per non

⁴⁹ Cfr. *Enarrationes in Psalmos*, 131 6.

⁵⁰ Cfr. *Confessiones*, I XIII 21; *Sermones*, 125, 11; 162 3; 260/C 7.

⁵¹ Cfr. *Epistula*, 258 4 e vedi sopra il paragrafo sulla *consensio*.

⁵² Cfr. A.-M. La Bonnardière, *Portez les fardeaux les uns des autres. Exégèse augustinienne de Gal. 6,2*, «Didaskalia. Revista de Faculdade de Teologia de Lisboa», 1 (1971), pp. 201-215.

offendere l'amicizia, se non che l'amico pensi che non l'amiamo o che l'amiamo meno di quanto egli ci ami?» (*De catechizandis rudibus*, IV 7).

Il precetto di amare per primi vale anche, anzi soprattutto, nei confronti dei nemici, e si giustifica per la comunanza di natura di ogni essere umano⁵³. «Amate tutti gli uomini, anche i vostri nemici, non perché sono fratelli, ma affinché lo siano, perché ardate sempre di amore fraterno, sia verso chi è diventato fratello, sia verso il nemico, affinché diventi fratello con l'amore. Dovunque amate un fratello, voi amate un amico» (*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus*, 10 7). L'amicizia pertanto abbraccia tutti coloro a cui si deve amore, ossia, potenzialmente, ogni uomo, anche se in senso stretto si attua soltanto quando l'amore è ricambiato⁵⁴.

«Impetrate da Dio di amarvi a vicenda», raccomanda infine il vescovo d'Ippona al suo gregge⁵⁵. Questa esortazione è tutt'altro che irrilevante per la sua dottrina dell'amicizia. La *caritas* è infatti un dono di Dio, riversato nei cuori – secondo la *Lettera ai Romani* (5 5) – per mezzo dello Spirito Santo, il quale può essere detto l'amicizia o meglio la carità del Padre e del Figlio⁵⁶. Ciò vuol dire che anche l'amicizia, nella misura in cui è carità, è in ultima analisi un dono, una grazia che ha la sua origine remota nella bontà divina. Come ha notato la McNamara, questo «è il cuore del concetto agostiniano dell'amicizia nonché la sua grande novità: Dio solo unisce due persone. In altri termini, l'amicizia sfugge al controllo dell'uomo»⁵⁷. Già Cicerone aveva parlato dell'amicizia come di un dono «dato all'uomo dagli dèi immortali» (*Laelius*, VI 20); Agostino, con la sua teoria dell'amore, ha conferito a quest'affermazione un po' retorica una portata teologica che il grande oratore latino non avrebbe potuto certo sospettare.

⁵³ Cfr. *Sermo*, 299/D 1: «Ogni uomo è prossimo ad ogni uomo. Interroga la natura. È uno sconosciuto? È un uomo. È un nemico personale (*inimicus*)? È un uomo. È un nemico pubblico (*hostis*)? È un uomo. È amico? Rimanga amico. È nemico? Diventi amico».

⁵⁴ Cfr. *Epistula*, 130 VI 13.

⁵⁵ Cfr. *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus*, 10 7.

⁵⁶ Cfr. *De Trinitate*, VI V 7.

⁵⁷ M.A. McNamara, *L'amicizia*, cit., p. 251.

***Philia* e dono: dall'identità singolare verso un nuovo legame sociale**

Francesca Brezzi

1. Introduzione

Di fronte al termine *philia* la riflessione contemporanea mostra cifre contraddittorie e complesse: da un lato è un concetto che viene da lontano, reso significativo da una lunga tradizione – come non pensare ad Aristotele e ai capitoli VII e VIII dell'*Etica Nicomachea* – via via presente anche nei secoli successivi, dall'altro tuttavia, come è stato rilevato, analizzare la storia dell'amicizia nel pensiero moderno significa indagare la ragione filosofica di un silenzio, che contrasta proprio nei confronti della trattazione classica¹.

Complessità ancora perché alcuni autori sottolineano l'universalità dell'amicizia e quindi la sua necessità, per altri, invece, essa rappresenta unicamente una emozione, un sentimento, che non può quindi essere oggetto di una indagine filosofica rigorosa, né utilizzabile nel contesto politico, e si richiamano a Hannah Arendt, ma su questo aspetto ritorneremo. Gli uni, sulla scia di Aristotele ne mostrano il profondo radicamento nell'essere umano, gli altri ne caratterizzano la soggettività individuale. Tutti sembrano convenire nell'affermare la duplicità del concetto che ora ci interessa, riprendendo da Benveniste, ma anche da Derrida non solo l'ambivalenza di *hostis* (ospite e nemico, come è noto), ma altresì, più urgente per noi, le oscillazioni di senso di quei termini che nel lessico etico-politico rinviano alla reciprocità, allo scambio, comunque alla relazione con l'altro².

Da quanto fin qui osservato emerge, infine, come la difficoltà maggiore consista nella "porosità" stessa del termine, o meglio nella sua "prismaticità", nel suo essere presente in vari ambiti semantici, cognitivi e pratici: infiniti sentieri si dipartono, una volta che si voglia focalizzare un concetto che possiamo subito definire enigmatico, e che, come tale, costituisce una sfida per la riflessione, una scommessa da giocare fino in fondo. Se può essere interessante il richiamo alla "scommessa della distanza", disegnata da Elias Canetti in *Massa e potere*, in cui l'autore scava nel chiaroscuro di distanza e amicizia, di solitudine e legame so-

¹ Cfr. G. Stelli, *Note sul tema dell'amicizia nella filosofia moderna, in particolare in Hume e nel primo Fichte: il fondamento metafisico di un silenzio*, in M. D'Avenia-A. Acerbi (a cura di), *Philia. Riflessioni sull'amicizia*, Edusc, Roma 2007, p. 196.

² Benveniste, come è noto, sottolinea che tutti i termini riconducibili alla amicizia presenti nell'ambito geo-culturale indoeuropeo contengono una originaria ambivalenza. Cfr. E. Benveniste, *Le vocabulaire indo-européen*, 2 voll., Minuit, Paris 1969 (tr.it. Einaudi, Torino 1975, in particolare I vol., pp. 335-353). Cfr. altresì M. P. Fimiani, *Premessa*, in Id. (a cura di), *Philia*, La Città del Sole, Napoli 2001, p. 7 che rileva come il lemma *philia* abbia condensato valori doppi e contraddittori, aprendo forti questioni teoriche e concettuali.

ziale, di identità e differenza, presente nell'odierno spazio pubblico, a tale suggestione in questa sede, tuttavia, affianchiamo scommessa nel senso del *pari pascaliano*.

Tessitura articolata e multiforme quella che si schiude alla nostra riflessione, dunque, che richiede delle preve limitazioni, per quanto riguarda il presente saggio: non potendo seguire gli inesauribili percorsi teoretici e pratici, già in altre occasioni trattati³, e qui tenuti sullo sfondo, vorremmo concentrare l'attenzione sull'identità antropologica che può supportare – e a sua volta esprimere – il legame intrinseco tra *philia* e dono, per disegnare un modo nuovo di concepire il legame sociale. L'irruzione della *philia* nelle città dei nostri inquieti tempi⁴, consente di superare non solo la dicotomia amico-nemico, ma anche il dissidio inclusione-esclusione, aprendo a una politica della relazione, in cui etica e politica non si scontrano, ma si intrecciano.

2. *Philia*: un interminabile cammino, gli ostacoli da superare

Termine polisemico ed anche storicamente dinamico la *philia* come si rivela nella lunga storia delle interpretazioni, ma talune costanti, alcuni fili sotterranei sono rinvenibili in autori significativi, ai quali ora faremo riferimento unicamente con dei colpi di sonda in vista del nostro fine, cioè la caratterizzazione del soggetto che attua una prassi amicale.

Aristotele è la prima autorità cui richiamarci, perché raramente ritroveremo una analisi della *philia* così feconda e prismatica⁵. Autore già presente in questo volume, qui ricordiamo soltanto come per lo Stagirita la *philia* sia un'attività abituale del soggetto, ma insieme l'anello di congiunzione tra virtù etiche e dianoetiche. Vorremmo, tuttavia, rilevare l'elemento di relazionalità, che connota la *philia*, in tutte le sue molteplici manifestazioni: «Aristotele rifiuta il solipsismo etico e gnoseologico... attraverso l'amico, *alter ipse*, conosciamo noi stessi nella nostra intima alterità... Ci si conosce attraverso l'esperienza del conoscere gli oggetti esterni, si è virtuosi praticando attivamente e amicalmente la virtù e confrontandosi con altri amici virtuosi»⁶.

³ Ci permettiamo di rinviare al nostro testo *Antigone e la philia*, Franco Angeli, Milano 2006², in cui abbiamo re-interrogato il mito di Antigone, quale cifra di una *serie di contraddizioni*, che continuano a lacerare l'essere umano e la storia, con l'intenzione di superare le tradizionali interpretazioni di esso in chiave dicotomica o essenzialista, e proponendo la *philia*, atto di un individuo non più scisso fra ragione e passione, come nuovo modo di abitare la *polis*.

⁴ Tempi nei quali – come giustamente osserva Fimiani – «con la caduta delle grandi polarità, le democrazie occidentali e le forme della politica si alimentano del conflitto generalizzato...dove non sono più distinguibili il nemico e la vittima, il combattente e il carnefice, e nasce il bisogno di interrogare insieme il senso dell'amicizia, ma anche quello del conflitto» (p. 9).

⁵ Ho analizzato più ampiamente la concezione aristotelica in collegamento con l'interpretazione di Martha Nussbaum in *La philia, cifra di una nuova cittadinanza*, in M. D'Avenia-A. Acerbi (a cura di), *Philia.*, cit., pp. 449-472.

⁶ A. Illuminati, *De Amicitia*, in M. D'Avenia-A. Acerbi (a cura di), *Philia.*, cit., p. 53.

Relazionalità, essere due in uno, che tuttavia non scade mai nella dipendenza, ma esalta invece l'autonomia, caratteristiche che scopriamo altresì in Cicerone, non solo, ma può essere interessante indagare il passaggio-trasformazione (né facile, né indolore, secondo F.P. Adorno) dell'amicizia dal mondo greco-romano al mondo cristiano, argomento vastissimo che possiamo connotare solo spazialmente: se nella filosofia classica la *philia* è sempre espressione di un legame orizzontale, nella spiritualità cristiana si accompagna la dimensione verticale che raggiunge le vette (e gli abissi) dell'*agape*⁷.

Il cammino potrebbe continuare ricordando molti altri autori (Leibniz e Kant, per esempio), ma è soprattutto nella filosofia del Novecento che il tema della *philia* irrompe con cifre altre per tentare di risolvere alcune "impasses" drammatiche, che la riflessione si trova dinanzi, riproponendone altresì alcune nuove, come vedremo. Per il primo aspetto le aporie sono riassumibili nella crisi del *logos* o della *ratio*, nella decostruzione della metafisica, – secondo la nota interpretazione heideggeriana –, crisi che tuttavia qui affrontiamo solo in relazione al tema che ci interessa. Opportuna al nostro scopo la lettura di R. Schurmann⁸, il quale evidenzia come nell'età della "chiusura della metafisica", nel secolo del dominio della tecnica, anche la *praxis* ha perso la sua legittimazione fondativa, finora sostenuta dalla teoria; da qui, la "decostruzione dell'agire"⁹, che apre tuttavia un campo di possibilità a partire da alcune domande quasi banali: quale *ethos* per i nostri inquieti tempi? Quale *ethos* di fronte alla globalizzazione della tecnica?¹⁰

Ricordiamo quanto sostenuto dal primo MacIntyre¹¹, che ha palesato non solo il fallimento del progetto morale elaborato sia dagli Illuministi che da Kant, progetto che mirava a identificare una serie di precetti morali universali, giustificabili razionalmente, mentre il mondo in cui viviamo è espressione di frammenti isolati e parole di difficile uso, ma ha individuato altresì la frattura tra ontologia ed etica, o meglio l'affermarsi di una ragione calcolistica non idonea a dar conto né dell'essenza uomo, né del suo *telos*. Pertanto – secondo MacIntyre – il fallimento di una fondazione razionale dell'etica deriva dalla confutazione da parte delle "concezioni" diverse in cui essa stessa si incarna. In altre parole

⁷ Ricchissima la bibliografia sul tema, per una visione panoramica si veda F.P. Adorno, *Amicizia, parrhesia, amor proprio tra Pascal e Nicole*, in M. D'Avenia-A. Acerbi (a cura di), *Philia.*, cit., pp. 91-104, e molti articoli del volume collettaneo *Philia. Riflessioni sull'amicizia* sono dedicati al mondo e agli autori cristiani. Giustamente Adorno, che ribadisce quanto già da noi evidenziato, e cioè l'incapacità di fornire una definizione univoca del rapporto amicale, rileva come sarebbe errata sia una comprensione di continuità, sia una che ponga una frattura, più equilibrata una lettura che colga «i piegamenti di senso e di scopo che globalmente l'etica romana e quella greca subiscono in ambito cristiano» (p. 92).

⁸ R. Schurmann, *Dai principi all'anarchia*, Il Mulino, Bologna 1995.

⁹ Si veda l'intelligente saggio di Roberto Fai, *La singolare comunità*, in M. D'Avenia-A. Acerbi (a cura di), *Philia.*, cit., p. 199

¹⁰ Questa sembra la domanda di M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare*, Guanda, Parma 1987, pp. 134 e ss.

¹¹ A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988.

si avverte la difficoltà di fondare la normatività di fronte alla parcellizzazione dispartata e fragile delle proposte¹².

Nella riflessione sull'identità – è il nostro tema – l'impervietà è aumentata dalla messa in discussione dei paradigmi tradizionali, in seguito alle “rotture” di Nietzsche e Heidegger, ma altresì dopo le “scoperte” di Marx e Freud, sì che il quadro offre quella che potremmo forse in generale chiamare una “decostruzione” dell'identità soggettiva, nella quale sembrano impegnate molte tendenze del pensiero contemporaneo e che costituisce il primo problema della morale.

Se per la filosofia l'identità costituisce un luogo privilegiato di aporie, questo non vuol dire che la questione sia vuota, ma che possa restare senza risposta. Il cammino della dissoluzione del soggetto (particolarmente sentita nell'ambito francese – si pensi a Foucault, a Lacan, a Camus e Sartre, Derrida) sembra giungere ad un punto di non ritorno con l'amara constatazione di Foucault stesso, secondo il quale l'uomo non costituisce «né il più antico né il più assillante problema che la coscienza umana abbia dovuto affrontare...l'uomo è un'invenzione dell'archeologia del nostro pensiero...esso sarà cancellato come una figura di sabbia sulla riva del mare»¹³.

Non solo Foucault, anche il filone della “fenomenologia esistenziale” (Levinas e Ricoeur fin dagli anni '50) avverte l'urgenza di tali questioni: dopo “lo smantellamento del soggetto di conoscenza” – il *cogito* – e dopo la critica all'egocentrismo della tradizione occidentale, questi filosofi cercano un percorso di salvaguardia dell'alterità dell'altro, che diventerà (in Ricoeur per esempio) progressivamente anche l'emergenza dell'alterità in me. Un io centrato su di sé non consente di pensare l'altro, né di riconoscerlo, pertanto dall'esigenza di rendere ragione dell'alterità nasce il tentativo di sciogliere il nodo dei rapporti interpersonali e del legame tra l'etica e la conoscenza.

Da questo esito estremo tuttavia, la filosofia è ripartita, in collegamento anche con la scienza, per ripensare il soggetto; del resto, lo stesso Foucault nelle pagine sopra ricordate sottolineava altresì la necessità di meditare nel vuoto lasciato dalla scomparsa dell'uomo¹⁴.

Il compito dell'indagine filosofica, attenta anche ai risultati delle altre scienze, consisterà nel riallacciare i molteplici fili, che mettono a fuoco il cammino del sogget-

¹² «Avida di teorizzazione etica, la nostra epoca vive nondimeno sotto il segno di un'etica spesso problematica», così in J. Russ, *L'etica contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 7. In termini molto generali la studiosa alla indubbia *crisi* che caratterizza il nostro tempo, affianca lo sforzo teoretico e pratico di notevole rilevanza che ne è scaturito, per cui si può parlare sia di etica come riflessione sui fondamenti del nostro agire, sia di etiche regionali o applicate, ovvero focalizzare le scelte concrete che il soggetto si trova ad affrontare.

¹³ M. Foucault, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967, p. 396.

¹⁴ «Tale vuoto non crea una mancanza e non costituisce una lacuna da colmare: è niente di più e niente di meno che lo spiegamento di *uno spazio* (e sottolineo questo termine) dove è nuovamente possibile pensare». M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 353.

to alla ricerca di se stesso, in una conquista dell'identità nella quale esso compie un cammino di autorealizzazione.

Dall'io monade – sia consentito quasi un gioco di parole – all'identità nomade: così potrebbe essere individuata una delle vie del pensiero contemporaneo: l'identità collettiva frantumata dà luogo anche a identità singole rinnovate, nel senso di una dinamicità e una trasformazione, senza necessariamente giungere agli estremi della distruzione totale dell'identità¹⁵.

A quello che sembrava un punto di non ritorno, la riflessione risponde con un “pensare ancora”: se lo stesso Foucault manifesta la necessità di “liberarsi definitivamente dall'umanesimo”, accettare tale invito «significa operare una radicale virata in termini di politica: quest'ultima cesserebbe di essere la realizzazione dello stesso disegno, vale a dire la riconduzione in termini dialettici del differente al medesimo. [...] Gli uomini si predisporrebbero ad un rapporto in grado di nascere e di mantenersi in vita a partire dall'interruzione, da quell'esteriorità che il vincolo civile come discontinuità, iscrizione dell'azione umana nel campo della libertà»¹⁶. Si schiude allora la riproblematizzazione non solo del soggetto, ma anche della società e dello spazio politico.

Cammino non facile né pacifico, come lo stesso itinerario di Foucault ha manifestato, che tende – è soprattutto nel Novecento che lo possiamo rilevare – a teorizzare un'estetica dell'esistenza di cui il pensatore francese ha parlato, con preciso riferimento a *aisthesis*, tale che privilegi «l'aspetto soggettivo del percorso e della costruzione di sé rispetto alla dimensione universale della legge e della norma»¹⁷; personalmente colgo cifre di tale tragitto nella valorizzazione di una cultura del sentimento – come si esprime Charles Taylor –, essenziale per la realizzazione dell'identità: la *philia*, in particolare, può sostanziare un individuo non già a-patico, egocentrico, insulare, ma relazionale, *reciprocus*, autonomo e libero. Così dicendo si ri-assumono proprio le caratteristiche che Aristotele attribuiva alla *philia*, ma siamo altresì ricondotti alle difficoltà iniziali relative sia alla polisemanticità di questo concetto, sia alle sue diverse mutazioni di senso.

Tutti gli studiosi sono concordi nell'evidenziare la ricchezza del termine, il suo essere una galassia concettuale feconda di stretti intrecci, ma anche di separazioni, con altri

¹⁵ Ci riferiamo a posizioni che non condividiamo, pur riconoscendone la significatività, quali il pensiero di Derek Parfit, per esempio e un filone del femminismo statunitense – le riflessioni di Donna Haraway, Teresa de Lauretis e Judith Butler. In queste proposte, a mio parere, si perde non solo il soggetto o l'esistenza concreta, ma si autolimita tutta la riflessione sull'identità, negando ogni possibile prolungamento etico e aggirandosi nel riduttivismo fattuale. Ho trattato più diffusamente questo tema in *Identità*, in M. Finazzer Flory (a cura di), *La parola contesa*, Baldini Castoldi, Milano 2005, pp. 155-180.

¹⁶ F. Garritano, *Ripensare l'uomo e lo spazio politico*, in M. D'Avenia-A. Acerbi (a cura di), *Philia*, cit. p. 211.

¹⁷ E. Pulcini, *Incluse nella polis: le ragioni della Passione*, in *Il potere di unire*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 155.

concetti come amore, cittadinanza, fiducia intimità; “disponibile” in tal senso ad essere colta da varie discipline, «non ultime quelle scientifiche, l’amicizia è incapace di farsi costringere dentro steccati rigidi custoditi da impenetrabili guardie confinarie»¹⁸.

Philia, quale «un diagramma variabile di forze che si combinano in modi diversi nella geometria della *polis* atenesiese»¹⁹: con tali espressioni anticipiamo il nostro percorso, in quanto disegnata l’identità amicale vogliamo ricercare la sua vicinanza al dono, per riuscire a cogliere entrambi come le possibili fondamenta del legame sociale.

2.1 Cos’è l’amicizia? Chi è l’amico?

Tuttavia un ostacolo si frappone, le critiche – paradossalmente pertinenti – di un pensatore quale Jacques Derrida, il filosofo che ha scritto il fondamentale *Politiche dell’amicizia* nonché *Donare il tempo*²⁰, solo per citare due testi che immediatamente balzano in primo piano in una produzione vastissima, che non è possibile in alcun modo esaminare. Così come non posso avventurarmi ad analizzare la forza teoretica di un pensiero che, al di là delle banalizzazioni e delle definizioni frettolose e stereotipate (pensatore della decostruzione, della *differance*, etc.), introduce nella domanda filosofica luoghi nuovi: se infatti alla richiesta da dove? si ricevono segni di differenza, il destino della filosofia non più metafisica è ancora incerto, il verso dove? è oscuro, forse altro. Pensatore complesso e radicale, Derrida si situa in posizione ineludibile all’interno delle grandi aporie contemporanee, degli interrogativi urgenti del nostro tempo e rappresenta uno dei possibili itinerari nell’odierno pluralismo speculativo e culturale: se contro il *logos* si fa strada la ragione nomade il problema diventa quello, e non unicamente per Derrida, come abbiamo detto, di giustificare l’alterità dell’altro, coinvolgendo in quest’opera l’io smarrito, fragile e spezzato dei nostri tempi. Ma è solo dopo aver attraversato questi interrogativi che emerge il nesso profondo esistente tra il tema della differenza e le dinamiche etiche ad esso sottese²¹.

Ma il Nostro è anche il pensatore che maggiormente mette in guardia di fronte a questi temi, o meglio ad una facile caduta nell’uso retorico di essi, – amicizia e poi, come

¹⁸ E. Resta, *Amicizie paradossali*, in M. D’Avenia-A. Acerbi (a cura di), *Philia*, cit., p. 43.

¹⁹ F. Fusillo, *Philia/Stasi*, in M. D’Avenia-A. Acerbi (a cura di), *Philia*, cit., p. 146. In questo saggio si esamina la *philia* nel mondo greco disegnandola come spazio di relazioni anche conflittuali che non si “scindono” tuttavia in una *stasi*, infatti l’autore analizza due momenti cruciali del processo di democratizzazione della *polis* (Solone e Clistene), attraverso il diverso articolarsi di *koinonia* e *politeia*, concetti che per Aristotele costituiscono il piano della *polis*.

²⁰ J. Derrida, *Politiche dell’amicizia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995; Id., *Donner le temps*, Galilée, Paris 1991 (tr. it. *Donare il tempo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996).

²¹ È superfluo ricordare come nel più ampio dibattito sulla crisi della filosofia sistematica e nella discussione odierna sul cammino della speculazione post-heideggeriana, Derrida e i suoi vari percorsi abbiano via via assunto una centralità nel panorama teoretico (e non solo europeo) venendo a costituire un punto di riferimento essenziale anche negli ambiti limitrofi delle scienze umane.

vedremo, dono –, intrecciati anche nella loro “impossibilità”, che andrà letta tuttavia come un “eccedenza”, un *a-venire*.

Si è fatto riferimento a *Politiche dell'amicizia*, in cui il filosofo ripercorre a suo modo “facendo e sfacendo” quello che abbiamo definito il lungo errare del concetto, la storia dell'amicizia nella tradizione occidentale, quindi nella cultura greca-romana-cristiana, dal *Liside*, che terminava in maniera aporetica, ai giorni nostri, soffermandosi ovviamente su Aristotele, ma operando soprattutto per decostruire un concetto facilmente identificato con quella e, cioè, fraternità.

Derrida ci spiazza in quanto dopo aver in qualche modo segnato egli stesso l'itinerario – in gran parte condiviso, con mutuazioni reciproche, dal pensiero novecentesco – che partendo dalla decostruzione del soggetto cartesiano si apre all'alterità, quasi al termine di *Politiche dell'amicizia* dichiara l'impossibilità del *dire* l'amicizia, l'incapacità per il soggetto di errare su tale piano di astrazione e formalizzazione vuota; è necessario sostituire all'interrogativo: cos'è l'amicizia? il quesito: chi è l'amico? chi è lui? chi è lei? per tornare all'esperienza vissuta, vivere l'amicizia ogni volta, e ogni volta diversa, incerta, complessa²².

«O miei amici, non c'è nessun amico, significa forse prima di tutto e finalmente questo debordamento del presente da parte dell'inconfutabile futuro anteriore, che sarebbe il movimento e il tempo stesso dell'amicizia»²³.

Pars destruens e construens, tuttavia, si alternano nel filosofo: se da un lato con Blanchot ripete che il rischio dell'amicizia è la fusione e l'indistinzione, mentre la politica e quindi la comunità politica deve fondarsi sull'intervallo, sul riconoscimento e accettazione delle differenze, dall'altro esprime la paradossalità e dell'amicizia e della democrazia: «In altri termini non c'è democrazia senza rispetto delle singolarità o dell'alterità irriducibile, ma non c'è neanche democrazia senza “comunità degli amici”, senza calcolo della maggioranza, senza

²² Impossibile ricordare le interpretazioni di questo preciso itinerario derridiano che lo collega in un intreccio fecondo con altri autori quali Lévinas, Blanchot, Bataille, Nancy, ecc. Rinviamo alle acute analisi di Claudia Dovolich in *Per Jacques Derrida. Amicizia e ospitalità*, in *Amicizia e ospitalità. Da e per Jacques Derrida*, Babelonline/print, 2, Mimesis, Milano 2006, pp. 47-63 (tutto il volume è fecondo per questo tema, con saggi di J.L. Nancy, G. Baptist, R. Esposito, C. Resta, ecc.). Notevole altresì il saggio di R. Fai, *La singolare comunità*, in M. D'Avenia-A. Acerbi (a cura di), *Philia*, cit. pp. 191 e ss. (ricco anche di riferimenti bibliografici).

²³ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 293 e più avanti «tutte le categorie e tutti gli assiomi che hanno costruito il concetto dell'amicizia nella sua storia sono stati sottoposti alla minaccia di una rovina: il soggetto, la persona, l'io, la presenza, la famiglia e la familiarità, l'affinità, la convenienza e la prossimità, il parente, il cittadino e la politica, persino l'uomo – e naturalmente il fratello, figura che capitalizza tutto» (ivi, p. 346). Acutamente Roberto Esposito in una interpretazione – dialogo – con Derrida, per rispondere alla domanda cos'è l'amicizia – «ben sapendo che non esiste per essa una risposta semplice ... meglio ogni risposta è afferrata nel vortice che vorrebbe riempire, spinta lungo una linea di orizzonte il cui senso è abitato dal non senso fino a fare tutt'uno con esso» –, assume il problema dal lato del suo rovescio e sintetizza ciò che amicizia non è per il filosofo francese (e per lui stesso): non è amore, (*eros*), non è fraternità, non è tolleranza. Il confronto diventa sottile divergenza quando Esposito suggerisce l'identificazione di *philia* con comunità, laddove Derrida, come è noto, «pone un problema di fondo relativo all'uso del termine». Cfr. R. Esposito, *Amicizia e comunità*, in *Amicizia e ospitalità. Da e per Jacques Derrida*, cit., pp. 57-58.

soggetti identificabili, stabilizzabili, rappresentabili e uguali tra loro. Queste due leggi sono irriducibili l'una all'altra. Tragicamente inconciliabili e per sempre offensive»²⁴.

Lasciamo temporaneamente in sospeso il serrato argomentare derridiano per riprenderlo più tardi, dopo aver focalizzato l'altro concetto – che ora interessa – il dono.

3. *Philia* e dono: l'identità amicale

Se giustamente (e un po' apoditticamente) M.P. Fimiani inizia un suo saggio dichiarando: «non c'è dubbio che il dono sia figura dell'amicizia»²⁵, noi abbiamo scelto di seguire questa sorta di intreccio tra i due concetti, perché esso indica un percorso possibile di quel “pensare ancora” richiesto dalla impervietà della speculazione etica nel nostro tempo, come sopra indicato.

Tralascio di rilevare come anche la riflessione sul dono costituisca una trama di connessioni con alcune caratteristiche, già notate in relazione alla *philia*: l'ambivalenza e la ricchezza.

Aporeticità dell'argomento che abbiamo di fronte, la sua impossibile univocità, da un lato, ma insieme, le suddette peculiarità manifestano la dovizia di possibili sentieri, di pensabili percorsi offerti – donati – con autorevolezza dalla riflessione del Novecento. Di più la versatilità di questa figura, è rinvenibile con declinazioni diverse in differenti discipline (antropologia e etnologia culturale, scienze economiche, sociologia teorica, politiche di genere, estetica, oltre naturalmente la ricerca filosofica in senso stretto).

Scendendo nei contenuti, innanzi tutto, si può attestare che *philia* e dono mostrano il volto di una sconcertante inattualità nel contesto contemporaneo, aspramente caratterizzato da violenze, conflitti drammatici, difficoltà di incontro con l'altro (per quanto riguarda la *philia*), dall'esaltazione dell'homo *oeconomicus* o *faber*, protagonista dell'odierno mondo tecnologizzato, dall'altro lato, soggetto che in quanto tale è alienato non unicamente nel mondo del lavoro, ma nella perdita di orizzonti storico-culturali, vincolato come è al chiuso presente, all'attuale routine. L'individuo contemporaneo, atomisticamente chiuso in una logica identitaria ha perso la propria connotazione interiore, ha reciso il legame con la trascendenza.

Tuttavia per quel gioco di chiaroscuri, che si è detto caratterizzare il nostro tempo, ad uno sguardo più attento, *philia* e dono emergono come cifre di un soggetto “riproblematizzato”, e di conseguenza, senza soluzione di continuità – questa la nostra ipotesi e la nostra speranza – presenti nel tessuto sociale contemporaneo.

²⁴ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 35.

²⁵ M.P. Fimiani, *La forza delle cose*, in M. D'Avenia-A. Acerbi (a cura di), *Philia*, cit. p. 275.

Affrontando il dono si deve tuttavia osservare che, se nel 1924 con il *Saggio sul Dono* Michel Mauss ha posto le basi di questa tematica inserendo il dono nella cultura del suo tempo, insieme – quasi un paradosso – lo studioso stesso constatava una certa marginalità dell’argomento, mentre oggi possiamo asserire come la riflessione sul dono abbia generato una molteplicità di sentieri teorici e pratici, direi che tratteggiano le possibili, ma anche essenziali, cifre della post-modernità. Non potendo soffermarci sul livello teorico, continente vastissimo²⁶, ricordiamo unicamente come sia stato con correttezza sostenuto che il codice del dono disegni l’ambito in cui si gioca la partita dell’ontologia contemporanea: la filosofia del Novecento è attraversata dal dono, sia come nuova dimensione dell’essere, che comporta una radicale ridefinizione dell’ontologia, sia come superamento, oltrepassamento di quella (Lévinas e Marion), da cui il problema dell’al di là dell’essere. Proprio nel secolo appena trascorso dono e donazione sono stati associati all’essere in maniera radicale, offrendo in tal modo alcune chiavi di rinnovamento dell’ontologia e della tradizione metafisica²⁷.

Sintetizzando si può affermare che la manifestazione dell’essere nella sua verità è una donazione, quindi il concetto di verità caratteristico del dono presuppone un essere che si dà e un soggetto non autarchico, verità che viene da altrove, di cui non siamo padroni, ma testimoni. In molti filosofi la cifra della gratuità dell’essere, dono, quindi come generosità dell’Assoluto, sovrabbondanza, collegato e collegabile con altre categorie filosofiche “forti” come il tempo (Derrida), la parola, la Scrittura.

Richiamiamo una indicazione di Ricoeur che situa il dono all’incrocio di due assi cartesiani, uno orizzontale che raffigura la reciprocità e uno verticale la gratuità: se l’ontologia del dono tratteggia questo secondo piano, l’indagine trapassa poi alla dimensione orizzontale, al versante antropologico, sul quale a noi preme condurre l’indagine²⁸.

Nuovi interrogativi si ripropongono: può il dono essere assunto quale espressione della condizione umana, di più atto a cogliere l’essenziale dell’essere uomo, categoria antropologica dunque, che dice qualcosa dell’identità? Può esso aiutare a trovare una possi-

²⁶ Oltre a Mauss e ai numeri della rivista M.A.U.S.S., ricordiamo unicamente gli autori e le autrici più significativi: J.T. Godbout, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1993; A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998. Di J.L. Marion tanti sarebbero i testi da ricordare, segnaliamo solo *Etant Donn e*, PUF, Paris 1997 (tr. it. *Dato che*, SEI, Torino 2001); E. Pulcini, *L’individuo senza passioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2001; M. Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l’argent, la philosophie*, Du Seuil, Paris 2002; E. Pulcini, *L’utile e il dono. I fondamenti emotivi del legame sociale*, in M. D’Avenia-A. Acerbi (a cura di), *Philia.*, cit. pp. 263 e ss.; S. Zanoardo, *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007; G. Ferretti (a cura di), *Il codice del dono*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2003.

²⁷ Pensiamo a filosofi quali Husserl, Heidegger, Marcel, Buber, Jaspers, Pareyson, Bloch e L evinas che vogliono evitare la deriva nihilistica della crisi dell’ontologia, deriva considerata da altri pensatori come unico sbocco.

²⁸ P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris 2004 (tr. it. *Percorsi del Riconoscimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005). Ho approfondito questo tema nella riflessione di Ricoeur nel saggio: *Riconoscimento e dono, una tessitura complessa*, in D. Iannotta (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo, etica, giustizia, convivenza*, Effat a, Cantalupa, 2008, pp. 108-123. Più in generale, mi permetto di rinviare al mio: *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma-Bari 2006.

bile risposta alla domanda che aleggia da più secoli, ma che oggi forse si è fatta più urgente: chi sono io?

Ancora si dovrà scavare nel dono e nel donare, passando dalla pensabilità del dono alla sua prassi: a Mauss, che – come accennato – constatava una marginalizzazione del dono, rispondono gli autori che a lui comunque si collegano come Godbout, Caillé e Boltanski, ma anche Hénaff, giustamente, sostengono che rimozione non significa scomparsa²⁹.

L'antropologia del dono parte dal quesito: perché si dona? Quesito che nasce da una forma di dono molto singolare come il dono ad estranei, o dono all'altro a venire, come sostiene Derrida (e vi ritorneremo), implicante una gratuità senza reciprocità, presente per esempio anche in Jonas quando traccia il concetto di responsabilità e cura verso le generazioni future, dono gratuito per eccellenza.

Ma si deve focalizzare, oltre alla gratuità, la libertà, che consente di disegnare un nuovo soggetto: alla possibilità del dono iscritto nella nostra condizione ontologica si aggiunge la scelta personale, che siamo liberi di compiere o meno, non solo, ma essa è rivelatrice metaforicamente di altre caratteristiche dell'essere umano, ed esprime altresì il significato o la dimensione simbolica del dono: mira e proponimento di donare, affettività di esso per rispondere alle spinte dell'individualismo esasperato e rompere l'isolamento, ritrovare un *legame di appartenenza*, un *legame con l'altro* in quanto cifra significativa dell'identità dell'Io. Se il dono mostra l'altro come specchio della nostra incompiutezza e insufficienza, quasi donatore di senso della nostra esistenza³⁰, in positivo tuttavia emergono le caratteristiche del dono già intraviste a livello ontologico: *la sua relazionalità*, il suo appartenere ad una *struttura di reciprocità*, su cui si sofferma l'analisi di Hénaff, che allarga la sua riflessione dal dono reciproco al riconoscimento – termine egli dice mai usato da Mauss –, riconoscimento nel senso di identificare l'altro, accettarlo e onorarlo.

Riassumendo i vari fili dell'argomento ritengo che il soggetto che dona presenti categorie simili a quanto è emerso mediante la *philia*: un individuo non disimpegnato, o isolato, ma vincolato e riconoscente, soggetto che riconosce la dipendenza e valorizza l'asimmetria.

Abbiamo scelto Derrida come interlocutore, pertanto dopo le ambiguità di *philia* si possono cogliere le aporie del dono secondo il filosofo francese: se si è detto che le ci-

²⁹ Si pensi al dono rituale e familiare, al dono di organi, di sangue, di tempo, di vita, espressioni queste tutte tenute insieme da una logica diversa dalle logiche dominanti che costituiscono l'ossatura della società moderna, ovvero lo scambio mercantile, la dimensione economica e poi quella politica. Rinvio all'indispensabile volume di Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, cit., in cui dopo un ampio affresco storico dei vari tipi di dono, se ne individuano i sensi.

³⁰ È interessante ricordare l'etimologia di *communitas* messa in luce da Roberto Esposito: *cum munus*, la comunità non è una proprietà o un territorio da difendere e separare rispetto a coloro che non ne fanno parte, ma un vuoto, un debito o un dono nei confronti degli altri, che ricorda anche la nostra alterità da noi stessi. Il dono, secondo lo studioso, interrompe il processo immunitario della modernità e dell'individualismo indicando agli uomini il dovere che li vincola gli uni agli altri, svuotandoli della loro soggettività ed esponendoli al "contagio della relazione" (Cfr. R. Esposito, *Communitas*, Einaudi 1998).

fre di quello sono la libertà, la gratuità e il disinteresse, ciò non comporta che esso sia privo di motivazione e di scopo, da qui la critica derridiana a Mauss, nelle concezioni del quale il Nostro rinviene ancora aspetti economicistici. Egli ritiene che nel dono non deve esserci né ritorno, né scambio, neppure simbolico, né reciprocità sì da parlare infine di impossibilità del dono, in tal modo si avvicina alla logica dell'*agape* (e il filosofo si richiama, pertanto, ad Abramo, quale figura della dissimmetria assoluta), negando quindi ogni valenza sociale e antropologica su cui insistono non solo gli esponenti del M.A.U.S.S., ma anche l'impegno teologico stesso.

«Se la figura del circolo è essenziale all'economico, il dono deve rimanere aneconomico...deve mantenere nei confronti del circolo un rapporto di estraneità. È forse in questo senso che il dono è l'impossibile. Non impossibile, ma *l'*impossibile. La figura stessa dell'impossibile. Esso si annuncia, si dà a pensare come l'impossibile»³¹.

Dono incondizionato, o assoluto, senza riconoscimento, pensabile – simile eppur diverso da *philia* – solo a condizione di non essere tale, di non presentarsi in quanto dono, ma solo come dono all'estraneo a venire, dono che accade o avviene al di là del possibile: «ci vuole del caso, dell'occasionalità dell'involontario, cioè dell'incoscienza e del disordine e ci vuole della libertà intenzionale, e un accordo – miracoloso, gratuito – di queste due condizioni, l'una con l'altra»³². Ma non negazione *tout court* del dono: Derrida, come di consueto, decostruisce la tela presentata e in un celebre confronto proprio con J.L. Marion, con evidenti richiami alla critica lévinasiana dell'intenzionalità fenomenologia o meglio dell'incontro *noemi-noesis* così argomenta: «il dono non esiste come tale, se per esistenza si intende il fatto di essere presente e di essere identificato intuitivamente come tale... Ma non ho concluso che non c'è dono... quest'ultimo deve essere l'esperienza di questa impossibilità e deve apparire come impossibile. L'evento chiamato dono è completamente eterogeneo all'identificazione teoretica, all'identificazione fenomenologia»³³.

4. Amicizia politica? Per una prassi politica rinnovata

L'ultimo interrogativo che si pone, dopo aver seguito i percorsi intrecciati di *philia* e dono, che hanno disegnato una antropologia rinnovata è così formulabile: oltre l'eti-

³¹ J. Derrida, *Donare il tempo*, cit., p. 9. Su questo tema si veda il saggio di C. De Martino, *Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, in *Amicizia e ospitalità. Da e per Jacques Derrida*, cit., pp. 33 e ss.

³² J. Derrida, *Donare il tempo*, cit., p. 124.

³³ J.D. Caputo-M.J. Scanlon, *On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean Luc Marion. Moderated by Richard Kearney*, in J.D. Caputo-M.J. Scanlon (edd.), *God, The Gift and Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1999, p. 59. In relazione al rapporto Lévinas-Derrida si veda J. Derrida, *Violence et Métaphisique*, in Id., *L'écriture et la différence*, Du Seuil, Paris 1967.

ca si può proseguire verso un'altra politica, che sia alternativa – come l'etica – al paradigma basato unicamente sull'utile?

Avendo già trattato il tema della *philia* come *ethos condiviso* in vista di una cittadinanza compiuta, qui si vuole approfondire ulteriormente questa mappa tematica per formulare una domanda urgente dei nostri tempi, che tuttavia sembra ripetere il quesito: che cosa fonda il legame sociale? Per rispondere al quale negli anni '30 nacque il Collège de Sociologie a Parigi con tutta la ricca messe di possibili soluzioni.

Come afferma giustamente Pulcini quell'interrogativo si ripropone con ulteriori e diverse difficoltà di risposta e rappresenta una sfida per la riflessione etico-politica contemporanea. In un'epoca, come la nostra in cui sono crollate le grandi soggettività collettive (partiti e sindacati), così come di fronte alla caduta di *Weltanschauungen* forti, il rischio è la chiusura nel privato, l'arroccamento (o il ripiegamento) sul sé identitario, chiuso alle differenze, che intraprende proprio un percorso di odio o inimicizia nei confronti dell'altro, lo straniero. Significativamente a tal proposito Bodei dopo aver segnalato come inizialmente la democrazia abbia "sostituito" l'odio politico (nazionalistico, razziale, o di classe), "lasciando pubblicamente da parte il conflitto sui valori ultimi e concentrandosi sulle questioni penultime", oggi – pericolosamente – proprio quei valori assoluti sembrano confermarsi, da qui la necessità, o meglio la ripetuta – e ritrovata – ambivalenza dei termini in questione, sì che ogni società deve mantenere «aperte alcune porte, prevedere cioè dei meccanismi opposti e complementari di inclusione dell'alterità»³⁴.

La *philia* si configura quale uno di questi meccanismi e pertanto deve nuovamente rientrare nell'*agora* se è vero, come scrive Blanchot in morte di Foucault, che presso i Greci e persino presso i Romani essa resta il modello di quanto vi è di meglio nelle umane relazioni, non solo ma nel mondo antico costituiva il cemento della città, il presupposto di ogni vita politica³⁵. Blanchot, Foucault, tornano agli autori di riferimento, e ancora Derrida il cui nodo teorico avevamo lasciato in sospeso; nel momento in cui egli rifiuta l'amicizia come base e fondamento di una possibile *politeia* in nome di una amicizia senza dipendenze, amicizia non gerarchica, insieme colloca la *philia* sul confine mobile del separare e del congiungere, sulla barriera dell'individuo e della comunità³⁶.

³⁴ R. Bodei, *Odio e amicizia*, in M. D'Avenia-A. Acerbi (a cura di), *Philia*, cit., p. 74 e ss.

³⁵ Alcuni studiosi, ben focalizzano una "estromissione" della *philia* dal piano politico in cui si trovava in Grecia al mondo privato nella cultura e nei sistemi sociali moderni nei quali ha assunto le connotazioni dell'*amicizia*; (cfr. E. Resta, *Amicizie paradossali*, cit., p. 44. Anche F. Piro in *Amicitia e socialitas: una difficile separazione*, ivi, p. 106, sottolinea come nel lessico della politica l'amicizia sia stata sostituita dal concetto di "ragion di stato" e l'amicizia, caratterizzata sempre più con elementi di irrazionalità è considerata un legame puramente personale. Cfr. anche F. Fusillo, *Philia/Stasi*, cit., pp. 145 e ss.

³⁶ Ancora il filosofo considera l'amicizia come espressione di continue metamorfosi, dettate dal tempo, ma condizione a sua volta di quello, da accogliere come un'eredità sempre suscettibile di essere arricchita.

Il nodo che Derrida illumina con impareggiabile profondità, unita ad un senso di tragicità, può essere così formulato: come agire, quando la legge della comunità particolare in cui si vive è *in contrasto* con un ordine di giustizia universale? E quindi come conciliare nella vita politica, nella comunità tale opposizione? Come gestire *il conflitto*, che si crea in conseguenza di ciò, tra chi esercita il potere e chi decide di attenersi ad una giustizia diversa e più ampia? E come e perché *l'essere umano, natura debole e forte insieme*, vive di questi dissidi? Come salvaguardare le asimmetrie, le differenze e insieme garantire l'uguaglianza e le istanze universali? Vari filosofi si sono posti tali domande chiedendosi – a cominciare da Max Weber (seguito per esempio da Ricoeur, ma anche da Hannah Arendt) come conciliare il sogno non impossibile di combinare il gerarchico con il conviviale, come comporre la relazione verticale di dominio e la relazione orizzontale del vissuto condiviso.

Qui può intervenire l'ultima voce con cui dialoghiamo, Hannah Arendt, per l'apunto, pensatrice ormai riconosciuta nella sua autorevolezza, che affrontiamo solo limitatamente a questo tema: l'irruzione delle passioni nel politico, concentrandoci sul piccolo prezioso testo: *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing*³⁷, che riproduce, come è noto, il discorso pronunciato in occasione dell'assegnazione del prestigioso premio Lessing nel 1959: la sconosciuta pensatrice, allieva di Heidegger, che aveva lasciato la Germania nel 1933, ed era approdata negli Stati Uniti, è diventata ormai una intellettuale famosa, autrice di numerosi libri, discussi e ammirati, opere che hanno offerto un'elaborazione teoretica molto approfondita, nella quale si sono ampliate le prospettive che arricchiscono la speculazione, sia nel suo complesso che nei vettori particolari.

Il testo, pur nella sua brevità, è uno scrigno dovizioso di tesori concettuali, di quelle «fermenta cognitionis» che la studiosa ritiene necessario spargere, imitando Lessing, per risollevarsi «dal campo di rovine» in cui l'umanità si trova. Scrigno da cui emergono questioni come il problema della verità e quello della libertà, il rapporto pensiero e azione, l'importanza delle passioni, ma anche la loro «pericolosità» e altro ancora. La stessa autrice, tuttavia, sembra considerare centrale il plesso tematico espresso dal concetto di amicizia, che completa in maniera mirabile e «costruttiva», a mio parere, il discorso sull'amore su cui si era concentrata, giovane studiosa nell'elaborare la propria tesi di laurea. L'autore di riferimento è sì Lessing, ma l'itinerario teoretico di Arendt ripercorre molti secoli dall'antichità greca e romana, passando per Rousseau – da cui si distanzia – e giunge ai nostri giorni. Il filo del discorso arendtiano è, come al solito, lineare e composito insieme, ma il *telos* è individuabile in quel nodo politico, sopra ricordato, «il labirinto del politico», di cui ha parlato Weber.

³⁷ H. Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006. Mi permetto di rinviare al mio saggio *Una donna che viene da lontano*, in *Babelonline/print*, 3 (2007), in cui metto a confronto questo testo arendtiano con il giovanile saggio *Il concetto di amore in S. Agostino* (1929) e di conseguenza il rapporto della filosofa con i due autori, Agostino e Lessing.

Da un lato quindi il disincanto e la franca accettazione della «fragilità delle basi dell'ordine pubblico», la precarietà dei suoi concetti – libertà, fraternità, uguaglianza – e del suo linguaggio – la retorica della competizione –; instabilità, che racchiude pur tuttavia proprio nel livello politico una grande forza: la responsabilità dei cittadini ai quali è affidata tale fragilità estrema delle democrazie moderne, private di ogni garanzia assoluta³⁸. Dall'altro lato, Arendt trova nell'etimologia di azione/agire l'*archein*, quale iniziare e condurre avanti; pertanto se l'azione è «la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazioni di cose materiali, essa corrisponde alla condizione umana della pluralità»³⁹, da qui la visione inflessibilmente morale dell'agire politico.

In tale agire Arendt ri-legge il concetto di amicizia evidenziandone il valore politico, quale ci proviene dai Greci, in particolare da Aristotele, che parla della amicizia tra i cittadini come una delle condizioni di benessere della città⁴⁰. L'amicizia allora assume nelle pagine di Arendt un valore prismatico illuminando anche il concetto di umanità e insieme il radicarsi di quella nel mondo; per il primo aspetto Arendt sostiene che dove si realizza un'amicizia pura, lì si «produce una scintilla di umanità in un mondo divenuto inumano»⁴¹. Ma l'amicizia quale virtù politica, a differenza dell'amore, che per Arendt è cifra di un'esistenza trascendente la realtà, esprime il rapporto con il mondo, con le cose, con gli uomini.

In Lessing, quasi in uno specchio, (come in Agostino) Arendt vede se stessa: non necessariamente e non sempre si sentiva in armonia o in pace con il consorzio umano che la circondava, ma «sfidando pregiudizi e dicendo la verità» non perse mai la relazione con il contesto e la situazione in cui era immersa, anzi, come Nathan il saggio, che era dispo-

³⁸ Non concordo, pur apprezzando i contenuti, con la tesi del denso saggio di Laura Bazzicalupo, *Arendt: la passione della compassione*, in M. D'Avenia-A. Acerbi (a cura di), *Philia.*, cit., pp. 131-142, in cui l'autrice lucidamente ripercorre alcuni momenti salienti della speculazione arendtiana per sostenere come essa sia «esageratamente e paradossalmente fredda contro ogni forma di amore o di amicizia nella politica», in quanto la filosofa coglie nella Rivoluzione francese il momento genetico di tale irruzione con l'affermazione del concetto di fraternità, con tutti i rischi connessi, sintetizzati nel pericolo della trasformazione della fratellanza in fratricidio: fraternità oltre la politica, troppo in alto o troppo in basso. Fragile posizione, questa di Arendt, cartesiana in una pensatrice anticartesiana – nota Bazzicalupo; personalmente sarei meno drastica in questo giudizio, se pensiamo all'interesse giovanile della filosofa per il concetto di amore in Agostino, tema della sua tesi di laurea, come è noto, ma soprattutto se apriamo il testo citato su Lessing. Nell'ambito delle passioni, focalizzando lo specifico tema della compassione, può essere significativo cogliere il confronto Arendt/ Nussbaum, come si vede nel bel saggio di Paolo Costa, *La compassione entro i limiti della ragione*, «La società degli individui», 6 (2003), pp. 131-148, in cui si illustra come se per l'una la compassione è un momento prepolitico, e l'altra invece elabora una poderosa e articolata teoria delle emozioni, rilevanti per la *polis*. Sulla compassione in M. Nussbaum ci permettiamo di rinviare al nostro saggio *L'occhio della pietà. Giustizia, compassione, philia*, in *Amicizia e ospitalità. Da e per Jacques Derrida*, cit., pp. 137-147.

³⁹ H. Arendt, *Vita attiva. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1964, p. 128.

⁴⁰ La filosofa aggiunge acutamente: «per i Greci l'essenza dell'amicizia consisteva nel discorso. Essi sostenevano che solo un costante scambio di parole poteva unire i cittadini in una *polis*...e chiamavano filantropia questa umanità che si realizza nel dialogo dell'amicizia, poiché essa si manifesta nella disponibilità a condividere il mondo con altri uomini» (H. Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, cit., p. 86).

⁴¹ Ivi, p. 83.

sto a sacrificare la verità all'amicizia, la studiosa auspica «il dono dell'amicizia, con l'apertura al mondo, infine con l'amore genuino per il genere umano»⁴².

Amicizia come prisma si è detto, altre dimensioni si intravedono e nuove mappe concettuali vengono disegnate, di lancinante attualità: l'amicizia, per Hannah Arendt rinvia, infatti, alla spontaneità, che, in opposizione al conformismo – tipico dei totalitarismi⁴³ –, dice anche critica all'autoritarismo in nome del valore delle mediazioni sempre in *fieri*; non solo, ma essa consente una prassi di reciprocità, che Arendt, anticipando ancora il dibattito contemporaneo, chiama anche ospitalità. La *polis* è spazio relazionale, l'*in-fra* che unisce e separa insieme, si potrebbe definire quale il meditare ampio di cui parlava Kant, ripreso con acutezza e originalità da Arendt: se il filosofo auspicava un pensiero dal punto di vista altrui, la filosofa, con forte esigenza pratica e politica, aggiunge: «essere e pensare con la mia propria identità *dove io non sono* (n.s.)»; non generica immedesimazione, né accattivante empatia, ma dal sé fare spazio all'altro, con la propria identità intraprendere il viaggio politico e pubblico verso la diversità in me e fuori di me, accettando il cambiamento di ciascuno/a che ne deriverà.

Alla domanda: “chi sei?” Arendt dichiara di non rispondere più “sono un'ebrea”, ma con Lessing attesta “sono un essere umano”, di più se ci poniamo dalla parte degli uomini, «dal punto di vista di un'umanità che non abbia perso il solido terreno della realtà, ...si deve poter dichiarare “sono tedesco, ebreo e amico”»⁴⁴.

Ed oggi, nel nostro mondo ancora dilaniato da odi etnici, pur dopo Auschwitz, Lessing «con la sua coscienza ferma e integralmente libera» potrebbe smascherare ogni dottrina che rendesse in via di principio impossibile l'amicizia tra gli uomini, niente gli impedirebbe di «dialogare con un maomettano convinto, un ebreo pio o un cristiano credente. Questa era l'umanità di Lessing»⁴⁵.

5. Conclusioni

Philia e dono delineano l'itinerario che dalla differenza giunge alla non-indifferenza⁴⁶, espressione che accomuna molti autori del Novecento, percorso che consente di su-

⁴² Ivi, p. 89.

⁴³ «La spontaneità, cioè la capacità dell'essere umano di dare inizio coi propri mezzi a qualcosa di nuovo che non si può spiegare con la reazione all'ambiente e agli avvenimenti» (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni Comunità, Torino 1999, p. 624).

⁴⁴ H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, cit., p. 82

⁴⁵ Ivi, p. 96.

⁴⁶ Espressione che non a caso ho usato per un saggio relativo a Emmanuel Lévinas, *Dalla differenza alla non-indifferenza: l'etica di E. Lévinas*, in C. Di Marco (a cura di), *Percorsi dell'etica contemporanea*, Mimesis, Milano 1999, pp. 31-52.

perare ormai vuote contrapposizioni⁴⁷, per proporre sentieri ancora non sufficientemente esplorati; nuovi concetti irrompono come fiducia, responsabilità, riconoscimento ed infine ospitalità, che costituiscono le pietre angolari dell'edificio – l'etica rinnovata –, di cui siamo in cerca, ma consentono altresì di compiere il passo ulteriore, affrontare il problema politico – e si intravede una prassi politica –, come sentiamo risuonare, pur con tutti i limiti del cosmopolitismo settecentesco, nel Kant della *Per la pace perpetua*⁴⁸.

Gli interrogativi tuttavia non sono tutti risolti: se alla sequela di Aristotele chiamiamo amicizia politica quella che lega gli uomini di una medesima città, e tale legame, grazie agli studi sul dono appare “antropologicamente” fondamentale, oggi dopo le vicende drammatiche del Novecento – le esperienze del terribile – è ancora possibile ricreare un ordine simbolico che sostanzia la coesione, in altre parole il legame sociale?

Antoine Garapon, magistrato attento alle tematiche “filosofiche della giustizia” si chiede se possono tali sentimenti – *philia*, riconoscimento, mutualità – “fare istituzione?”⁴⁹ E risponde che si deve tentare un'uscita morale ad un problema politico, ad una difficoltà politica. Ci ritroviamo in queste espressioni e in questi percorsi, in quanto introdurre *philia* e dono all'interno del politico comporta il pensare «i mezzi politici per la realizzazione di una siffatta prospettiva etica, che ri-sistema la politica al di là dell'interesse calcolato o del patto securitario».

Ci piace concludere con una significativa citazione di Simone Weil, che esprime suggestivamente il gioco di vicinanza e distanza che sostanzia l'amicizia: «una certa reciprocità è essenziale all'amicizia. Se da uno dei due versanti è interamente assente ogni benevolenza, l'altro deve sopprimere l'affezione in se stesso per rispetto al libero consenso, cui non deve desiderare di portare attentato... I due amici accettano completamente di essere due e non uno, essi rispettano la distanza, che tra loro instaura il fatto di essere due creature senza annettersi l'essere stesso che gli è necessario come nutrimento... Non c'è amicizia che là dove la distanza è mantenuta e rispettata.

⁴⁷ Pensiamo tra tanti al confronto tra liberali e comunitaristi, che ha generato un complesso dibattito, che non è possibile in questa sede affrontare.

⁴⁸ Osservazioni a questo proposito in J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lèvinas*, Jaca Book, Milano 1998.

⁴⁹ A. Garapon, *La giustizia in tre dimensioni: distributiva, correttiva e ricostruttiva*, in D. Iannotta (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo, etica, giustizia, convinzione*, cit., pp. 211-229. Dello stesso autore ricordiamo *L'éthique reconstructive*, Ed. du Cerf, Paris 1996.

⁵⁰ Simone Weil, *Oeuvres*, Gallimard, Paris 1999, p. 755 e più avanti «ci sono due forme dell'amicizia: l'incontro e la separazione. Esse sono indissolubili. Esse racchiudono entrambe lo stesso bene, il bene unico, l'amicizia. Quando infatti, due esseri che non sono amici sono vicini, non c'è l'incontro. Quando sono lontani non c'è separazione. Racchiudendo lo stesso bene, esse sono ugualmente buone» (ivi, p. 698).

Innovazione nella tradizione. Attualità del testo filosofico. Considerazioni sull'edizione sperimentale del progetto nazionale

Bianca Maria Ventura

La fase sperimentale della vita di un progetto ha come obiettivo principale quello di porre a confronto le ipotesi di ricerca che ne hanno sostanziato l'ideazione ed i risultati della sua prima realizzazione. È proprio sulla base di tale comparazione che si dà vita alla progettazione delle edizioni ordinarie.

I risultati che vengono qui proposti, essendo di natura meramente *quantitativa* – frutto dell'elaborazione del questionario compilato dalle scuole partecipanti alla fase sperimentale durante la realizzazione del progetto – non consentono, però, di svolgere tale operazione nella sua interezza. Sarebbe utile, infatti, avvalersi anche delle risultanze dell'analisi *qualitativa*¹; quest'ultima, però, è stata svolta solo in alcune scuole e non nella totalità del campione sperimentale. Ciò che è emerso, pur di estrema rilevanza se accolto come stimolo alla riflessione, non ha, dunque, valore rappresentativo. I dati di cui si dispone attengono alla doppia area del *dichiarato*² e dell'*agito*³. È possibile che, a conclusione della sperimentazione, le due non risultino totalmente identiche ed anche questa ulteriore comparazione è oggetto di studio, finalizzato alla nuova progettazione. È, infatti, la *narrazione-documentazione-socializzazione* dei percorsi e degli esiti, attuata in forme diversificate ed in tempi diversi⁴ dalle singole scuole, ciò che consente di *dare anima* ai dati quantitativi e dunque di arrivare alla *qualità* del progetto per saggiarne la reale efficacia formativa.

¹ Diversamente dal monitoraggio di tipo quantitativo, che si fonda soprattutto sulla raccolta dei dati, quello di tipo qualitativo si basa sulla relazione e privilegia l'incontro "in presenza" ed "in situazione". I dati quantitativi, precedentemente raccolti, acquistano nell'incontro tra persone – "soggetti con storia" – la ricchezza e la vivacità della circostanza, dell'evento, dell'esperienza personalmente vissuta.

² Ciò che viene dichiarato nel progetto ai fini dell'approvazione dal parte del Collegio dei Docenti e dell'inserimento nel Piano dell'Offerta Formativa.

³ Ciò che le scuole realmente realizzano, a cui si accede attraverso forme di osservazione partecipata.

⁴ Tale fase, pur essendo conclusiva della fase sperimentale, coincide in alcune situazioni con la fase di *lancio delle attività* dell'edizione ordinaria (2008-2009).

Pur nell'esiguità dei dati a disposizione, le considerazioni che seguono cercano, da un lato, di ricostruire il senso del progetto, così come è stato proposto dal Direttivo della Società Filosofica Italiana alla scuola e all'università, e, dall'altro, di dare conto dello sforzo interpretativo, ideativo e operativo svolto da scuola e università nella fase sperimentale.

1. Le ragioni del progetto

1.1. *Innovazione nella tradizione*: la doppia direzione di senso

Il cuore del progetto nazionale è il ritorno alla lettura del testo filosofico. Il termine *ritorno* sottolinea la sua doppia direzione di senso, implicita nel suo stesso titolo: *Innovazione nella tradizione*. Il recupero della tradizione filosofica – dei suoi problemi, linguaggi e metodi – non indica solo un ancoraggio alle radici, ma soprattutto sottolinea lo sforzo di conferire vita ulteriore a ragioni antiche, attraverso la generazione di significati nuovi. Ciò che alimenta il dibattito filosofico e scientifico contemporaneo, infatti, è il confronto continuo con la tradizione e con le sue questioni decisive, le sue soluzioni, le sue incompiutezze. Guardare al passato significa allora mettere maggiormente a fuoco il presente. Di qui la proposta progettuale – «La lettura del testo filosofico come esperienza del pensiero e come strumento critico per la comprensione della realtà presente» – articolata nelle seguenti azioni e nei seguenti significati:

- *Incontro tra gli studenti e il testo filosofico*: lo studente può essere condotto, dalla lettura di pagine spesso straordinarie, al confronto diretto con alcune delle questioni filosofiche più persistenti e rilevanti. La lettura diretta dà, infatti, modo di accostarsi a tali questioni là dove esse vengono ad essere poste per la prima volta oppure riprese e approfondite con la vivacità, l'intensità e la profondità dell'argomentare delle grandi figure del pensiero filosofico.
- *Esercizio della memoria*: il ritorno al passato, attraverso la pagina scritta, consente l'individuazione, l'analisi, la messa a punto, la ricostruzione delle linee lungo le quali sono emersi e maturati i nodi problematici che più mostrano di sollecitare l'attenzione del dibattito contemporaneo.
- *Esercizio del pensiero critico e della responsabilità personale*: la lettura diretta di pagine in cui la riflessione filosofica ha trovato alcune delle sue forme più alte e rigorose costituisce per i giovani del tempo presente un prezioso ed efficace strumento di difesa contro le facili seduzioni di maestri improvvisati o interessati. È il luogo di esercizio dell'autonomia di pensiero, della valutazione critica e della responsabilità di *pensare in proprio*.
- *Esercizio del dialogo intergenerazionale*: l'incontro con il pensiero dell'altro, attraverso la lettura di un "grande" testo filosofico promuove la consapevolezza storica delle grandi questioni filosofiche e scientifiche che la discussione dei nostri giorni, spesso solo giornalistica, tende a presentare come vedute radicalmente innovatrici in grado di di-

spensare tesi ed argomentazioni di immediata fruibilità. Al contrario, affinché il dialogo tra generazioni sia proficuo e guidi alla costruzione di significati per la vita, occorre immergersi costantemente nel movimento bidirezionale: dall'attuale al passato, dal passato all'attuale.

La progettazione delle scuole si è ispirata in modo assai fedele all'idea centrale del progetto nazionale. Riporto qui l'interpretazione che ne ha dato un docente liceale, protagonista, con la sua classe, della sperimentazione 2007-2008.

Quella della lettura diretta del testo è una tradizione purtroppo andata in gran parte perduta nei tempi odierni. La lettura e il commento del testo filosofico era, come è noto, la parte fondamentale del metodo didattico della cosiddetta scolastica: la *lectio*, seguita poi dalla *quaestio* e dalla *disputatio*, dei filosofi nelle università del Medioevo. Un metodo tutt'altro che barbarico, ripetitivo e privo di originalità, come poi la successiva tradizione umanistica vorrà far credere. Questo metodo, lungi dall'essere "scolastico" nel senso deterioro che usualmente viene attribuito a questo termine, cioè fondato sul puro verbalismo e su ragionamenti circolari privi di contenuto, stimolò la ricerca e lo spirito critico, preparando il terreno per una nuova immagine del mondo, quella che poi sostituì quella degli antichi filosofi greci – ma solamente dopo che fu riscoperto il valore del loro metodo e la qualità delle loro indagini – con la nuova filosofia e la nuova scienza che sarà sviluppata nei secoli successivi; lo spirito e anche i contenuti di questo nuovo sapere sono spesso anticipati nelle parafrasi, nei commenti e nei *quodlibeta* dei maestri del pensiero medievale. La *lectio*, infatti, non consiste nella mera lettura e commento del testo al fine di precisarne la *littera*, cioè la struttura grammaticale e il significato letterale delle frasi, ma nello specificare il *sensus* del discorso filosofico, cioè il suo significato logico e il suo contenuto scientifico, al fine di individuare delle *quaestiones*, cioè quei problemi i cui tentativi di soluzione rappresentano la motivazione di fondo del pensiero critico e razionale. La filosofia, infatti, ricordava Popper qualche tempo fa comincia con problemi e finisce con problemi. Che cosa dunque è cambiato? È quasi certo che il metodo scolastico sia stato messo a punto in una realtà storica e culturale caratterizzata dalla povertà economica e dalla cronica mancanza di libri, cioè dei supporti materiali in cui ricercare il sapere tramandato dal passato, attraverso i quali era resa accessibile la tradizione culturale più profonda e significativa. Oggi viviamo in una realtà che da questo punto di vista è radicalmente mutata. Viviamo in una società opulenta e i libri di sicuro non mancano, forse ce ne sono anche troppi. Ma i nostri alunni non li leggono più, forse presi dal *divertissement*, forse dalla semplice mancanza di interesse per i problemi filosofici e scientifici. Come rimediare, dunque? Anzitutto, perché coinvolgerli nella lettura? E poi, come è possibile farlo, con quali motivazioni e con quali strumenti? Quale senso dare alla lettura, e in particolare alla lettura dei classici del pensiero? Per quanto distretti dalla società dei consumi, i nostri alunni – come tutti gli uomini – sono dotati dal-

la natura di un senso di curiosità e di meraviglia rispetto al mondo in cui vivono, su cui si può intervenire con successo, proprio perché ancora spontaneo e quasi incorrotto dai bisogni dell'esistenza quotidiana. Si tratta di coltivare questa disposizione naturale guidandoli verso le cose che contano davvero, verso la comprensione del senso della vita, verso l'individuazione dei problemi fondamentali dell'esistenza e del loro essere in un cosmo misterioso, se vogliamo anche terribile e nel contempo meraviglioso e affascinante. Questa esperienza può essere fatta anche attraverso l'incontro col pensiero dei grandi filosofi della tradizione occidentale, che proprio da questo senso di meraviglia hanno cominciato il loro percorso verso quella mèta, fatta di riflessioni e spiegazioni razionali che costituiscono la vera natura dell'impresa filosofica, che è il sapere o sapienza⁵.

L'“innovazione nella tradizione”, dunque, va intesa come

[...] capacità di ciò che è stato trasmesso nella tradizione filosofica di farsi forza di innovazione, dinamica creativa che affronta il presente e le sue criticità in modo attivo, trasformativo: capacità attivata da percorsi di incontro dialogico – ad esempio la lettura dei testi filosofici in una relazione educativa dinamica di apprendimento – che rendono possibile lo sviluppo di energie teoriche e pratiche⁶.

Va intesa anche come rinnovata fedeltà della scuola ad un suo antico dovere, quello di attuare una mediazione efficace e metodologicamente fondata tra gli studenti e i “grandi maestri”.

La lettura di un'opera filosofica originale [...] consente all'alunno – ovviamente per mezzo della necessaria opera di stimolo culturale, di aiuto “tecnico” e mediazione critica del suo docente di classe – di conoscere direttamente il contesto problematico e le tesi del filosofo, di sperimentare la forza e la coerenza logica delle sue argomentazioni, ed anche di constatare in prima persona eventuali aporie ed errori. La lettura diretta del testo filosofico, insomma, rende possibile una serie di operazioni didattiche che normalmente non sono possibili mediante il solo ausilio del manuale di storia della filosofia usualmente adottato. Basti pensare, in breve, alla quantità e qualità dei problemi che possono essere estrapolati dal testo e infine formalmente discussi tra docente e alunni e anche tra alunni [...].⁷

La relazione con il testo filosofico, il modo di procedere nell'interpretarlo, [...], solleci-

⁵ S. Sassaroli, Seminario *Innovazione nella tradizione. L'incontro con il filosofo attraverso la lettura del testo*, Ancona, 4.12.2008, <http://195.96.216.180/irre/download/bianca1/LEGGERE%20I%20CLASSICIB.pdf>

⁶ C. Danani, Seminario *Innovazione nella tradizione. L'incontro con il filosofo attraverso la lettura del testo*, Ancona, 4.12.2008, <http://195.96.216.180/irre/download/bianca1/C.DANANI%20I%20punto%20di%20vita%20del%27universit%E0.pdf>

⁷ S. Sassaroli, *loc. cit.*

ta allora l'esercizio di un duplice sorvegliamento. Possiamo chiamare l'interpretazione del senso "interpretazione esplicativa", quella che riguarda piuttosto la verità la chiameremo "interpretazione valutativa" (nella terminologia di Janos Petöfi).

Per l'interpretazione esplicativa valgono in larga misura le stesse indicazioni che debbono guidare ogni interpretazione esplicativa di testi: riferimento al contesto, attenzione alle pre-comprensioni dell'interprete, analisi di forma/struttura contenuto vitalità differenze.

Per l'interpretazione valutativa si tratta invece di non esimersi dal compito di mettere alla prova, e quindi di valutare, il tenore "filosofico" delle argomentazioni di un testo filosofico, il che ovviamente implica che tali argomentazioni – implicite o esplicite che siano – vengano accuratamente individuate. Si tratta di esaminare non semplicemente la coerenza di un testo (che è solo un presupposto indispensabile) ma la portata veritativa degli argomenti addotti, fatta alla luce della pretesa di radicalità che caratterizza la filosofia: questo coinvolge l'interprete in modo integrale: non solo nelle sue abilità ma anche nelle sue disposizioni, è un impegno teorico e pratico insieme.

L'impegno valutativo non è presunzione di giudicare da un punto di vista superiore. È un modo di esercitare il dialogo alle sue massime profondità: se, come dice Gadamer, il dialogo è quella esperienza in cui si è disposti a far valere anche contro di sé la verità che da esso emerge [...]⁸.

La relazione con il testo filosofico – e l'esercizio del pensiero che essa richiede – dà un contributo decisivo alla formazione personale.

In una sua recente pubblicazione, Alexandre Jollien – narrando la sua esperienza filosofica – sottolinea come per lui l'incontro con i filosofi sia andato di pari passo con la conoscenza e la costruzione di sé: «Apro un libro e una voce mi parla, mi trasmette il suo insegnamento»⁹. A Dama Filosofia rammenta: «Ti ricordi della nostra lieta complicità? [...] le ore che abbiamo condiviso sono tra le più belle della mia esistenza. Mi svegliavo in tua compagnia e nel cuore della notte eri ancora al mio fianco. Insieme abbiamo percorso i secoli, esplorato mille contrade [...] Ti ho seguito con passione in questo universo popolato da Anassimandro, Zenone, Socrate, Platone, Aristotele, Sant'Agostino, [...] Accanto a te, cara amica, ho cercato di dispormi ad ogni incontro come ad un'occasione per essere più libero»¹⁰.

1.2. Attualità del testo filosofico: obiettivo o presupposto?

La vicinanza tra il bisogno di conoscenza e di libertà dei giovani e la lezione dei grandi maestri del passato, che Alexandre Jollien descrive in modo così intimistico ed appassionato, è un presupposto del progetto nazionale: il testo filosofico parla, la sua

⁸ C. Danani, *loc. cit.*

⁹ A. Jollien, *Cara Filosofia. Lettere di un giovane filosofo ai grandi maestri*, Angelo Colla Editore, Vicenza 2008, p. 8.

¹⁰ Ivi, pp. 11-12.

voce è irresistibile, dunque la sua lettura è un “imprescindibile” nell’insegnamento-apprendimento liceale ed universitario della filosofia, un aspetto centrale dell’esperienza filosofica che va conservato, sostenuto, potenziato.

Per il docente di filosofia, però la questione è: tale vicinanza (attualità del testo filosofico) si offre allo studente in modo spontaneo ed immediato oppure costituisce essa stessa una finalità formativa? Una cosa è certa: il riconoscimento dei “molti maestri”, della loro lezione, l’ascolto della loro parola sono tra i più ambiziosi obiettivi d’apprendimento. E tuttavia c’è qualcosa che spinge spontaneamente verso il testo filosofico i giovani di oggi come quelli di ieri ed è la domanda su di sé e sul mondo, la quale, quando non soffocata da soluzioni semplicistiche, comode e stereotipate, si trasforma in prepotente ricerca di senso. Questa è la ragione per cui il presupposto dell’attualità del testo filosofico – da cui muove il progetto – ne diventa anche finalità educativa complessa, secondo la seguente articolazione in obiettivi formativi e competenze da acquisire o potenziare:

<i>Obiettivi formativi</i>	<i>Competenze da acquisire/potenziare</i>
<ul style="list-style-type: none"> • Padronanza degli strumenti e dei metodi della lettura significativa • Padronanza dei linguaggi specifici della cultura scientifica, filosofica, dell’arte, del mito, della poesia e di ogni altra forma di comunicazione • Consapevolezza della complessità del pensiero dell’altro e della personale responsabilità interpretativa • Impegno in ordine alla comprensione-valorizzazione del patrimonio culturale della collettività espresso nel testo scritto • Attribuzione di significato alle proprie scelte di pensiero e di vita • Riconoscimento delle ragioni dell’altro 	<ul style="list-style-type: none"> • Saper problematizzare • Saper analizzare/interpretare • Saper selezionare • Saper argomentare • Saper universalizzare/concettualizzare • Saper contestualizzare/storicizzare/attualizzare • Saper dialogare

Poiché nell’ipotesi progettuale il potenziamento della lettura del testo filosofico risulta essere il frutto di un’azione concertata tra scuola ed università, gli obiettivi formativi per gli studenti – espressi in termini di conoscenze e di competenze – non sono gli unici ad essere perseguiti.

Questi, in sintesi, i risultati attesi:

- Riscoperta, da parte dei docenti e degli studenti, del valore della lettura diretta dei testi filosofici nella costruzione delle conoscenze e potenziamento del gusto della lettura significativa e critica nei giovani, attraverso la costruzione di amicizie intellettuali e la valorizzazione del dialogo transgenerazionale.
- Innalzamento del livello di professionalità dei docenti di filosofia, attraverso il poten-

ziamento delle seguenti competenze: *competenze tecniche*, relative alla lettura, analisi, interpretazione del testo filosofico; *relazionali*, relative all'ascolto, accoglienza, partecipazione empatica al lavoro degli studenti; *motivazionali*, relative alla decodifica dei sentimenti, emozioni, provocazioni cognitive attivate dalla lettura; *valutative e autovalutative*, relative ai processi di insegnamento-apprendimento.

- Incremento della collaborazione tra scuola e università (continuità didattica tra i due segmenti del processo formativo e interazione reciproca sul piano della ricerca scientifica ed educativa nella forma della ricerca azione).

2. L'edizione sperimentale 2007-2008

2.1. Il campione di scuole

La sinossi sottostante riproduce il campione di scuole che hanno partecipato all'edizione sperimentale del progetto. Si tratta di un campione numericamente molto contenuto¹¹ che si è costituito per autocandidatura. Come si evince dalla colonna *Attività svolta*, ogni istituzione scolastica si è mossa in modo autonomo nella progettazione dei percorsi. Questo è uno degli elementi di flessibilità previsti dal progetto stesso, al fine di consentire a tutti l'inserimento delle attività nell'ambito della progettazione dei Consigli di Classe e dei Dipartimenti di riferimento¹², tenendo conto delle diverse realtà locali. I percorsi formativi ricorrenti sono *testuali* o *tematico-testuali*: la differenza tra gli uni e gli altri è più nominale che sostanziale: un approfondimento su questo aspetto verrà svolto nel prossimo numero, in cui si darà conto dell'analisi svolta sulle progettazioni di classe o d'istituto.

¹¹ Fuori di campione, alcune scuole di altre regioni si sono "cimentate" nella fase sperimentale del progetto.

¹² Cfr. *Gafico* 7, p. 77.

REGIONI	CLASSI	ALUNNI	DOCENTI <i>d'aula</i>	ISTITUZIONI SCOLASTICHE	ATTIVITÀ SVOLTA
ABRUZZO	N°4	N°50	N°2	Liceo Scientifico statale <i>GALILEI</i> (PEPSO3000N) PESCARA	Ciclo di conferenze *: (G.W.F. Hegel, <i>La coscienza che intende e che nega</i> ; Locke, <i>Lettera sulla tolleranza</i>) TESTI: J. Locke: <i>Lettera sulla tolleranza</i> * La partecipazione al ciclo di conferenze è stata condivisa con il Liceo Classico D'ANNUNZIO e L'Istituto Magistrale MARCONI di PESCARA
CAMPANIA	N.°14	N°152	N°5	Liceo Ginnasio Statale <i>FRANCESCO DE SANCTIS</i> (SAPCD40008) SALERNO	Percorso tematico testuale: Attualità della tradizione = <i>Aisthesis e Logos nel testo filosofico</i> TESTI: M. Heidegger, <i>L'origine dell'opera d'arte da Sentieri interrotti</i>
				Liceo Scientifico Statale <i>G. DA PROCIDA</i> (SAPS020006) SALERNO	Percorso tematico testuale: Attualità della tradizione <i>Estetica ed Etica</i> TESTI: Selezione antologica
EMILIA ROMAGNA	N°24	N°460	N°20	Liceo Scientifico Statale <i>ALDO MORO</i> REGGIO EMILIA	Percorsi tematici testuali: -il problema della conoscenza; -il rapporto uomo-natura; -l'etica e il problema della responsabilità; il linguaggio e il mondo; -il problema scientifico nel suo sviluppo storico e nella sua articolazione teorica. -i problemi e le prospettive di integrazione culturale nelle società contemporanee. TESTI: Platone <i>Il Menone</i> ; J.G. Fichte, <i>La missione del dono</i> ; G. F.W. Hegel, <i>Il più antico frammento di sistema</i> ; A. Schopenhauer, <i>Il mondo come volontà e rappresentazione</i> (III libro); F. Nietzsche, <i>La nascita della tragedia</i> ; B. Spinoza, <i>L'Etica</i> ; W. Benjamin, <i>Tesi sulla filosofia della storia</i> ; L. Wittgenstein, <i>Tractatus logico-philosophico</i> ; E. Melandri, <i>Contro il simbolico</i> ; J.P.Sartre, <i>L'esistenzialismo è un umanismo</i> ; Epitteto, <i>Il Manuale</i> ; F. Nietzsche, <i>La letteratura delle macerie. Le Considerazioni inattuali</i> ; S. Freud, <i>Il disagio della civiltà</i> ; J.S. Mill, <i>On Liberty</i> ; I. Kant <i>Per la pace perpetua</i> ; T. Hobbes, <i>De cive</i> ; D. Hume, <i>Dialoghi sulla religione naturale</i>
				Liceo Classico Statale <i>ARIOSTO</i> REGGIO EMILIA	
				Liceo Scientifico Statale <i>SPALLANZANI</i> REGGIO EMILIA	
				Liceo Classico Statale <i>M. GIOIA</i> PIACENZA	
				Liceo Scientifico Statale <i>RAMBALDI-VALERIANI</i> IMOLA	
				Liceo Classico Statale <i>MINGHETTI</i> BOLOGNA	
				Liceo Classico Statale <i>TORRICELLI</i> FAENZA	
Liceo Classico Statale <i>GIULIO CESARE</i> RIMINI					
MARCHE				Liceo Scientifico Statale <i>LUGI DI SAVOIA</i> (ANPS02000X) ANCONA	Percorso tematico testuale: <i>Il problema mente corpo nel pensiero moderno da Cartesio a Kant come anticipazione del dibattito attuale sul rapporto mente-cervello</i> TESTI: Selezione di brani tratti dalle seguenti opere e proposti agli alunni per una lettura analitica e comparata: R. Cartesio, <i>Il discorso sul metodo</i> ; R. Cartesio, <i>Meditazioni metafisiche</i> ; T. Hobbes, <i>Obiezioni alle meditazioni di Cartesio</i> ; B. Spinoza, <i>Etica</i> ; G. W. Leibniz, <i>Nuovo sistema della natura e della comunicazione delle sostanze e dell'unione tra l'anima e il corpo</i> ; J.O. de la Mettrie, <i>L'uomo macchina</i> ; D. Hume, <i>Trattato sulla natura umana</i> I. Kant, <i>La critica della ragion pura</i> . Testi contemporanei: J.R. Searle, <i>Il mistero della coscienza</i> . Cortina Editore; J. P. Changeux, P. Ricoeur, <i>La natura e la regola, alle radici del pensiero</i> ; A.R. Damasio, <i>L'errore di Cartesio, emozione, ragione, cervello</i> .

MARCHE	N°9	N°189	N°7	Liceo Classico Statale VITTORIO EMANUELE (ANPC060007) JESI (AN)	Percorso testuale: <i>Rileggere Cartesio: Il discorso sul metodo</i> Lettura del testo filosofico <i>Discorso sul metodo</i> di Cartesio, come esperienza del pensiero e come strumento critico per la comprensione della realtà presente. Analisi delle questioni emergenti, con particolare attenzione ai problemi: € della conoscenza € del metodo e dei linguaggi della scienza € del rapporto mente – corpo e dell'intelligenza artificiale TESTI: R. Cartesio, <i>Il Discorso sul metodo</i> Testi contemporanei (Dennett, Searle, Eccles, Popper, Damasio, Edelman, Chomsky, Fodor, Pinker).
				Liceo Classico Statale GIACOMO LEOPARDI, (MCPC09000R) Indirizzo Psicopedagogico RECANATI (MC)	Percorso tematico testuale: <i>Pensare la democrazia. La questione della partecipazione e suoi aspetti sociologici. Percorso di filosofia politica</i> TESTI: Selezione antologica da: Hanna Arendt, <i>Vita attiva</i> ; Maria Zambiano, <i>Persona e democrazia</i> ; José Ortega y Gasset, <i>Meditazioni sul Chisciotte: La ribellione delle masse</i>
				Liceo Scientifico Tecnologico VITO VOLTERRA (ANTF020002) ANCONA	Percorso tematico testuale: <i>Metodo. Regole del conoscere e problemi della scienza</i> TESTI: Selezione antologica : F. Bacone, <i>Novum organum</i> ; Gli Aforismi sulla interpretazione della natura (1°,2°, 3°, 4° aforisma) Una lingua per la scienza (59°, 60° aforisma); <i>Nuova Atlantide</i> La città di Atlantide; La descrizione dei fini e dei mezzi della casa di Salomone G. Galilei, <i>Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo</i> : Intelletto umano e intelletto divino; L'esperienza del grande naviglio; La critica del finalismo antropocentrico; Matematica ed esperienza nello studio del moto dei proiettili; <i>Il Saggiatore</i> : L'interpretazione matematica del mondo R. Cartesio, <i>Discorso sul metodo</i> : La necessità del metodo per progredire nella ricerca della verità; Le principali regole del metodo T.Hobbes, <i>De corpore</i> : Metodo geometrico e ipotesi fisiche; I. Newton, <i>Principia mathematica</i> (3° libro); Le regole del filosofare
VENETO*	N° 13	N°173	N°14	NEW CAMBRIDGE INSTITUTE Liceo paritario linguistico – scientifico (vipl02500q – vips00500q) ROMANO D'EZZELINO (VI)	Percorsi tematici testuali: - Aristotele: La <i>Metafisica</i> come conoscenza teorica al più alto grado - La ragione nella cultura illuministica. la risposta di I. Kant alla domanda: che cos' è l'illuminismo - La scoperta del mondo mentale. una piccola sfaccettatura: <i>L'interpretazione dei sogni di Freud</i>
* Ha partecipato all'edizione sperimentale del progetto anche il Liceo psicopedagogico o MONTANARI di VERONA, con un percorso testuale imperniato su <i>Il Simposio di Platone</i> . La sinossi non ne riporta i dati, perché non pervenuti.				Liceo Scientifico Statale PRIMO LEVI (VRPS10000T) SAN PIETRO IN CARIANO (VR)	Percorso tematico testuale: <i>La sociologia e la filosofia della conoscenza di G. Simmel: un problema metodologico</i>
				Liceo Scientifico paritario PARINI VEPS00500C VENEZIA MESTRE (VE)	Percorso tematico: <i>Il metodo scientifico</i>
				Liceo Classico, Linguistico, Scientifico Tecnologico CORRADINI THIENE(VI)	Percorsi testuali: I. Kant: <i>Critica della Ragion Pura</i> ; R. Cartesio, <i>Discorso Sul Metodo</i>
				Istituto Superiore d'Istruzione Statale ASIAGO (VI)	Percorso tematico testuale: <i>J. Locke. Saggio Sull'intelletto umano</i> e il Problema gnosologico
				I.S.I. Statale LEONARDO DA VINCI CEREA (VR)	Percorso testuale: G. Galilei, <i>Dialogo sui massimi sistemi</i>

2.2. Le risorse professionali (intra ed extrascuola)

La tabella sottostante dà conto della tipologia e del numero delle risorse professionali impiegate nella realizzazione della fase sperimentale del progetto.

REGIONE	DOCENTI UNIVERSITARI	ESPERTI DIDATTICA	ALTRO (specificare)
ABRUZZO	N° 1	-----	-----
CAMPANIA	N° 5	-----	-----
EMILIA ROMAGNA	N° 5	N° 5	-----
MARCHE	N° 5	N° 1	-----
VENETO	N° 1	-----	N° 1 (tecnico per la scansione dati)

Si tratta di un dato importante per attuare una comparazione tra didattica sperimentale e didattica ordinaria. Quest'ultima si avvale perlopiù dell'azione del docente disciplinare *d'aula*, così denominato proprio perché la sua attività si svolge prevalentemente all'interno dell'aula scolastica¹³. Eventuali accordi transdisciplinari vengono concordati nell'ambito della programmazione del Consiglio di Classe, ma sostanzialmente la scuola non esce da se stessa. È pur vero che risulta ormai consolidata la sinergia tra esperienza formativa scolastica e le opportunità offerte dal territorio (convegni, seminari, eventi culturali cittadini, ecc.). Tale sinergia, però, nel progetto *Innovazione nella tradizione* è pensata dagli ideatori – ed accolta dai docenti “sperimentatori” – non più come occasionale, piuttosto come costituente e fondamento del progetto stesso.

Le collaborazioni che ci proponiamo, perciò, sono volte a favorire la continuità educativa attraverso un efficace collegamento tra scuola e università: che mostri la relazione tra realtà diverse – l'Università e la Scuola Superiore, appunto –, quindi senza dimenticare l'importanza di segnare l'originalità delle diverse tappe nella continuità della formazione lungo tutto il corso della vita. Una continuità educativa che si lascia tracciare per tappe, dunque: le tappe vanno segnate per evitare il senso di ripetizione, la banalizzazione, l'acquiescenza, per favorire la percezione del cammino: le tappe sono soglie da cui, grazie a ciò che si è acquisito, ci si sporge al nuovo con capacità creativa. Non si tratta, anzi si deve scongiurare il pericolo, di far diventare l'Università un po' più liceo o il Liceo un po' più Università. Un approccio particolarmente indovinato, nella costruzione di questa continuità nella originalità, è certamente la

¹³ Per un approfondimento sulla pluralità di occasioni e ambienti di apprendimento, cfr. F. Frabboni, *Sette frecce per l'arco della didattica*, in F. Frabboni-M. Baldacci, *La qualità della didattica nella scuola che cambia*, Franco Angeli, Milano 2001.

collaborazione nel lavoro di interpretazione del testo filosofico. Perché se la filosofia ha una propria peculiarità, il testo filosofico è il luogo di questa peculiarità. E la relazione con esso attiva attitudini e abilità rilevanti per la formazione all'età adulta e nell'età adulta¹⁴.

Non meraviglia, dunque, che un più solido ed efficace rapporto tra scuola ed università compaia tra i risultati attesi dalla realizzazione del progetto, tanto che alcune scuole lo hanno assunto come oggetto di valutazione del proprio percorso¹⁵.

In alcune realtà scolastiche il lavoro del docente d'aula non è stato supportato soltanto da docenti universitari, ma anche da esperti di didattica disciplinare e dei processi di apprendimento. A questi ultimi è stato affidato il compito di ideare e realizzare azioni di sostegno alla didattica ordinaria, con intenti innovativi e soprattutto migliorativi nei confronti dell'esistente. Pur senza approfondire in questa sede il tema, è importante sottolineare come la sinergia tra competenze professionali diverse renda l'agire didattico una grande occasione di crescita per tutti i soggetti in gioco.

2.3. Le risorse del territorio

Alla voce «Tipologia», il progetto si descrive così: «*Progetto in partnership interistituzionale*».

La tabella sottostante visualizza come il coinvolgimento nella realizzazione del progetto di enti, istituzioni ed agenzie educative sia debole rispetto alle ipotesi progettuali, le quali insistevano non solo sul sostegno (culturale ed economico) del territorio, ma soprattutto sulla condivisione della responsabilità educativa, nell'esercizio della quale la scuola si trova spesso ad essere ancora molto sola. Fondamentali sono, a questo proposito, le strategie di comunicazione-documentazione delle proprie azioni da parte della scuola, condizione imprescindibile per il loro riconoscimento sociale.

REGIONE	ENTI LOCALI	AGENZIE FORMATIVE	SPONSOR	ALTRO (specificare)
ABRUZZO	-----	-----	-----	Sezione SFI
CAMPANIA				Sezione SFI
EMILIA ROMAGNA	Assessorato all'istruzione della Regione Emilia Romagna	-----	-----	Istituto Banfi di Reggio Emilia, Sezione SFI, Rete dei Licei
MARCHE	-----	Agenzia Scuola (ex IRRE Marche)	-----	Sezione SFI
VENETO	-----	-----	-----	-----

¹⁴ C. Danani, *loc. cit.*

¹⁵ Cfr. *Grafico 10*, p. 78.

2.4. *Comunicazione della partecipazione della scuola al progetto e socializzazione degli esiti*

Quando la scuola partecipa con alcune sue classi o con gruppi di studenti ad un progetto sperimentale, svolge – in modo assistito – una sua funzione specifica, quella della ricerca e sperimentazione didattica, prescritta dagli artt. 4, 5, 6 e 8 del DPR 275/99 (*Regolamento recante norme in materia di autonomia delle istituzioni scolastiche*). La domanda allora è: qual è la percezione sociale di ciò? Chi nel territorio di appartenenza ne viene a conoscenza? La scuola è in grado di comunicare efficacemente le proprie intenzioni e le proprie azioni in modo tale che dal territorio le vengano fornite nuove risorse a sostegno dei suoi compiti? Un primo livello di comunicazione è quello dell’inserimento di ogni progetto educativo attuato all’interno del Piano dell’Offerta Formativa, per almeno due ordini di ragioni:

- Il P. O. F. rappresenta l’identità stessa d’istituto ed è il modo con cui ogni scuola si presenta e comunica – a studenti, genitori, territorio – i suoi intenti educativi, le modalità e gli strumenti attraverso cui intende realizzarli.
- All’interno del P. O. F. ogni progetto concorre, con la propria specificità, ad un agire educativo unitario e condiviso. Acquista continuità e forza, non resta episodico e solitario.

Il *Grafico 1* mostra come su 64 classi, solo 9 non hanno inserito il progetto *Innovazione nella tradizione* nel loro Piano dell’Offerta formativa e la ragione di ciò risiede nel fatto che la proposta progettuale è giunta alla scuola in ritardo rispetto ai tempi dell’elaborazione del P.O.F. Questa circostanza, del tutto prevedibile in fase sperimentale, non ha più ragione di manifestarsi nella programmazione ordinaria.

Dall’elaborazione delle risposte fornite alla domanda del questionario «Sono state attivate forme di comunicazione circa la partecipazione della scuola al progetto nazionale?», maggiore risulta il numero delle classi che, pur avendo inserito il progetto nel Piano dell’Offerta Formativa, non ne hanno attuato alcuna forma di ulteriore comunicazione (*Grafico 2*). Il livello di comunicazione delle 44 classi che hanno dato risposta affermativa è rappresentato dal *Grafico 3*.

Il *Grafico 4* rappresenta il livello territoriale della socializzazione degli esiti della sperimentazione, scelto dalle classi partecipanti al progetto. Nelle ipotesi progettuali, la socializzazione degli esiti – soprattutto della fase sperimentale – è un aspetto di grande rilevanza, perché è il luogo in cui attuare un confronto critico sull’esperienza vissuta ed anche per creare delle esemplarità riproducibili in contesti diversi. La socializzazione degli esiti è anche un modo di dar conto ad altri del proprio operato e di uscire dall’autoreferenzialità di cui spesso è accusata la scuola. La comunicazione ad altri del proprio vissuto, inoltre, obbliga ad un ripensamento sulle proprie scelte ed azioni e produce un più profondo livello di consapevolezza professionale.

2.5. *Scelte e criteri*

L’indagine sui criteri che hanno guidato la scelta delle classi con le quali realizzare il progetto sperimentale ha prodotto i risultati riportati nel *Grafico 5*, dal quale si

evinces che le indicazioni del dirigente scolastico hanno rilevanza solo se sostenute dalla disponibilità dei docenti. Quest'ultima sembra essere la condizione fondamentale della sperimentazione nella scuola, più rilevante della stessa disponibilità degli studenti. In alcune realtà scolastiche, in cui i dati "freddi" del questionario sono stati "riscaldati" dall'incontro *in situazione*, è emerso, da parte degli studenti, un forte desiderio di partecipare, fin dalla fase ideativa, alla costruzione dei progetti di cui poi saranno protagonisti. Per loro è molto importante conoscere le "ragioni" di ciò che viene loro proposto e per questo ogni volta tocca ai docenti d'aula il compito – difficile ed estremamente delicato, ma necessario – di trasformare in azioni e contenuti di apprendimento le curiosità, spesso confuse e inesprese dei loro studenti. Sulla base di quanto detto fin qui, è possibile individuare nella condivisione progettuale l'area della qualità del campione sperimentale, poiché, come si legge nel *Grafico 6*, in tutte le classi partecipanti al progetto, i docenti d'aula – anche coloro che vi hanno aderito per propria personale disponibilità o sulla base della designazione del dirigente – ne hanno concertato con gli studenti le modalità di sviluppo.

La scelta dei testi, come si evince dal *Grafico 7* si è rivelata, nella maggior parte dei casi coerente con la programmazione di Dipartimento e di Consiglio di classe. I docenti perlopiù hanno ricavato il percorso testuale o tematico testuale all'interno del curriculum annuale, disciplinare o pluridisciplinare.

2.6. Elementi di innovazione

Come si è brevemente ricordato nelle pagine precedenti, la sfida innovativa del progetto nazionale è abbastanza articolata e complessa, perché tocca gli oggetti di cultura, le modalità del loro trattamento ai fini didattici, il loro potenziale formativo e la loro natura di *medium* relazionale. Dal questionario emergono solo alcuni elementi di innovazione organizzativa. Questo aspetto, anch'esso presente nel DPR 275/99, all'*art. 5 (Autonomia organizzativa)* è ancora spesso trascurato nella scuola. Le esigenze della didattica sono spesso subordinate a quelle degli spazi scolastici e del tempo scuola, scandito in un orario settimanale che resta perlopiù invariato per l'intero anno scolastico. Il *Grafico 8* mostra sia la flessibilità oraria, sia l'apertura del gruppo classe e la conseguente formazione di gruppi di lavoro, come circostanze che nella maggior parte dei casi ricorrono *talvolta*, «all'occorrenza». A questo livello, dunque, la realizzazione del progetto ha richiesto, come procedura non ordinaria, un'organizzazione diversa dei tempi e dei gruppi di lavoro.

2.7. La valutazione: oggetti e strumenti

Il questionario somministrato alle classi pone la questione di come valutare il percorso, attraverso due domande: la prima, volta a saggiare l'intenzione dei docenti di utilizzare o meno le tradizionali forme di *valutazione di processo* (monitoraggio e ripensa-

mento metacognitivo); la seconda, volta a conoscere gli oggetti di valutazione scelti per la verifica dei risultati raggiunti.

Il *Grafico 9* mostra ricorrenze equivalenti per il monitoraggio e per il ripensamento metacognitivo, quasi ad indicare che il rapporto tra i due non è di alternativa, ma di completamento, essendo basato il primo più sull'osservazione dei fenomeni e sulla loro interpretazione, il secondo più sull'introspezione e analisi di sé.

Il *Grafico 10* mostra come il *livello di apprendimento* raggiunto dagli studenti sia il criterio ricorrente con cui le classi intendono valutare l'efficacia del progetto e l'adeguatezza dei risultati raggiunti agli obiettivi prefissati. Interessante è, come già sottolineato, l'abbinamento di questo fondamentale criterio con l'altro relativo alla *collaborazione scuola-università* a livello di didattica e di ricerca. Ricorre altresì il criterio – complesso per i suoi molti livelli di incidenza (motivazione ad apprendere, esercizio della ragione logopatica, formazione dell'autostima) – della *soddisfazione degli studenti*. Infine, di grande interesse risulta la risposta aperta: «capacità di trasformare le conoscenze acquisite in competenze specifiche, quali l'utilizzo delle diverse tipologie di metodo» – che figura accanto alle risposte chiuse «livello di apprendimento raggiunto» e «soddisfazione degli studenti» – con la quale un docente d'aula esprime il parere che l'efficacia del progetto possa essere valutata non solo dal livello delle conoscenze acquisite e dal livello di soddisfazione degli studenti, ma anche dalla loro raggiunta capacità di trasformare il *sapere acquisito in fare esperto*.

Il problema della valutazione lascia alcune questioni aperte, meritevoli di ulteriore approfondimento: *la valutazione delle competenze* (la valutazione scolastica – ed ancor più quella universitaria – si è rivolta soprattutto ai contenuti disciplinari, molto meno alle competenze da loro attivate o potenziate); *l'individuazione condivisa di un sistema di indicatori degli oggetti di valutazione* (apprendimenti e soddisfazione degli studenti, collaborazione e continuità tra scuola-università). Un contributo di pensiero e di pratiche è quello che viene chiesto anche in questa direzione alle scuole e ai dipartimenti universitari coinvolti nella sperimentazione.

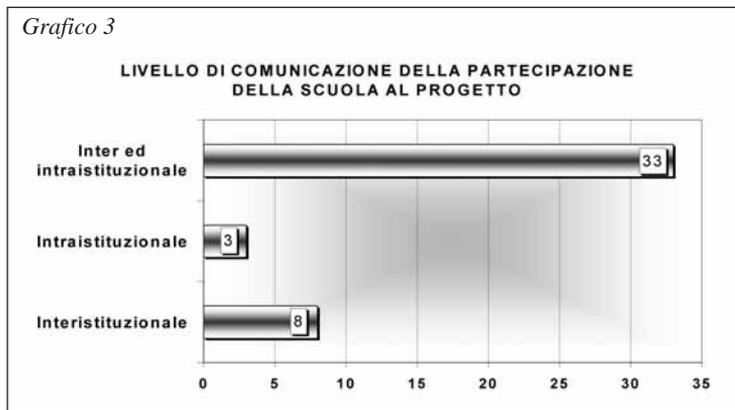
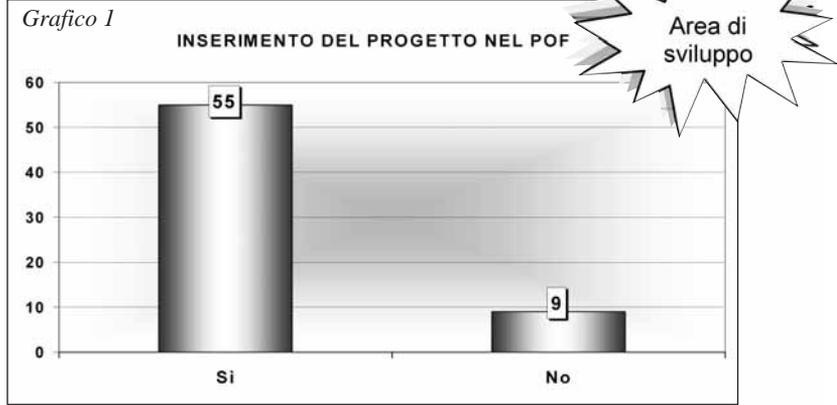


Grafico 4

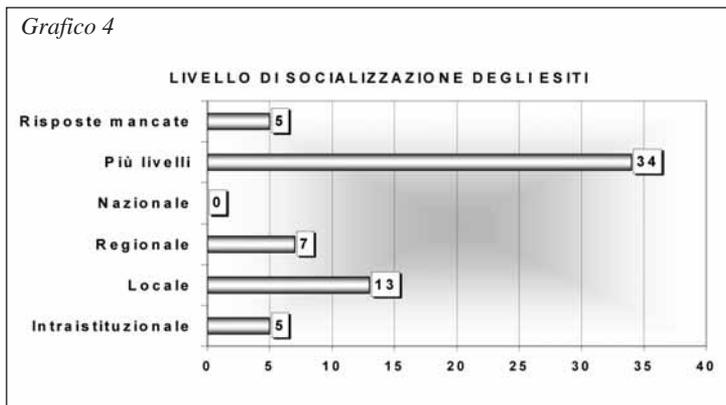


Grafico 5

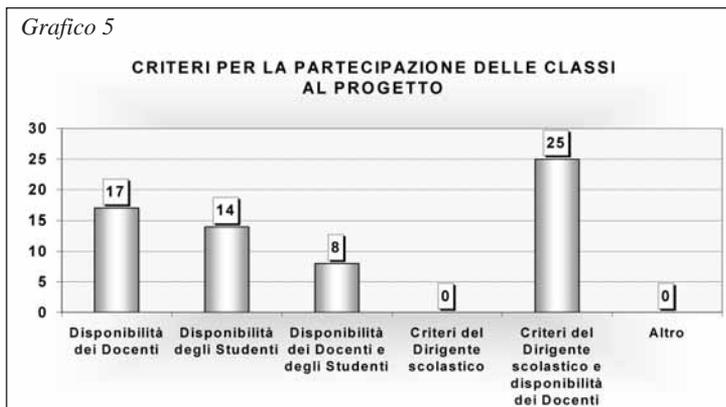


Grafico 6

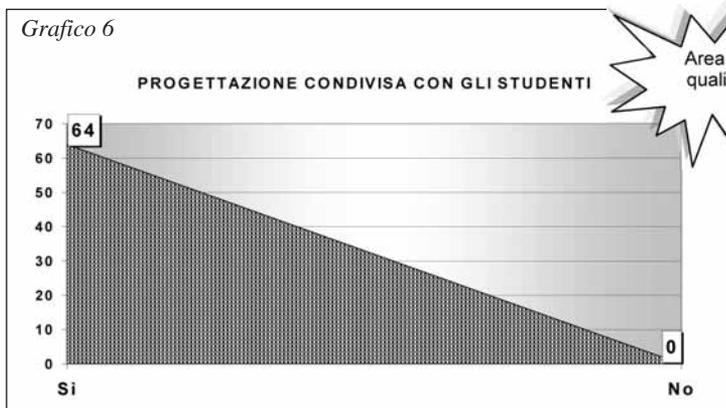


Grafico 7

CRITERI PER LA SCELTA DEI TESTI FILOSOFICI

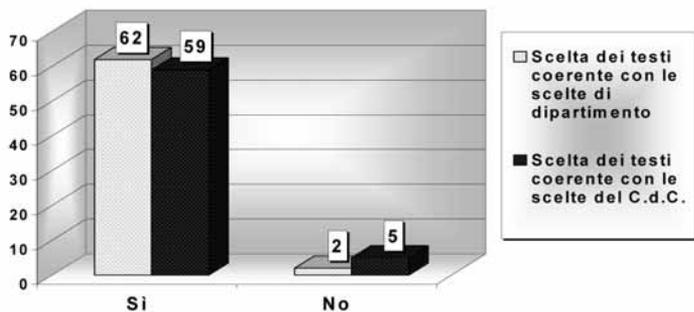


Grafico 8

INNOVAZIONE NELL'ORGANIZZAZIONE DELLA DIDATTICA

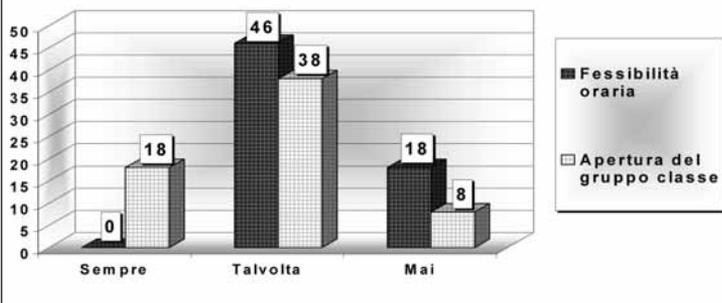


Grafico 9

VALUTAZIONE DI PROCESSO

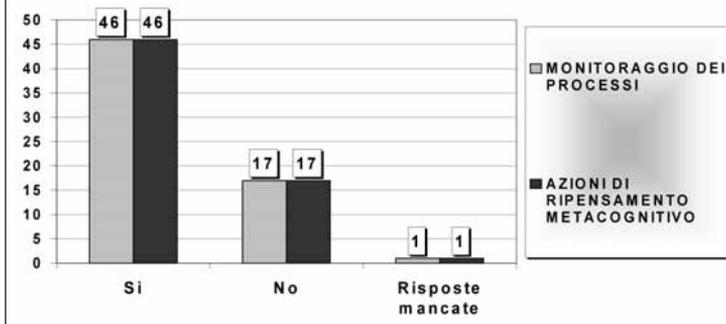
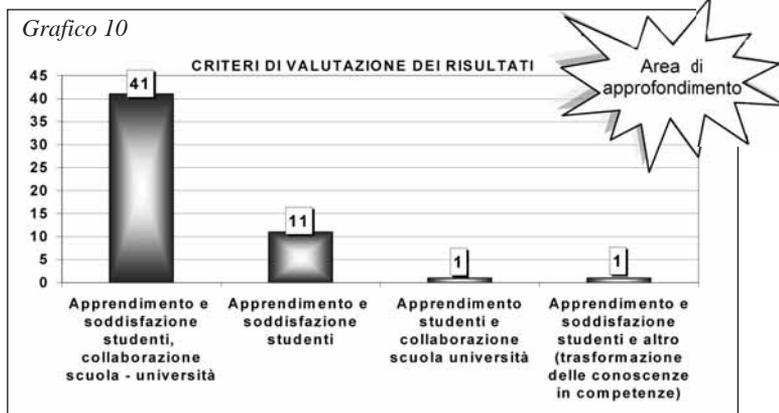


Grafico 10



Il reticolo delle idee.

3

Anselmo Grotti

La Rete come oggetto di studio della filosofia

Scrittura e pensiero

Segnalo il contributo di Marco Sassetti *Le biblioteche islamiche della Mauritania*, in Cenni-Lalli-Magionami, *Zenit e Nadir II. I manoscritti dell'area del mediterraneo: la catalogazione come base della ricerca. Atti del Seminario Internazionale-Montepulciano luglio 2007*, ThesanTurani, Siena 2007, pp. 153-206.

Si tratta di un esempio molto interessante di come un argomento, di per sé molto specialistico e anche piuttosto “ostico”, possa avere un inquadramento più ampio e utile anche in un contesto scolastico. La riflessione sul ruolo giocato dal processo comunicativo e dal suo supporto (tecnologicamente individuato nel papiro, nella pergamena, nella carta, nel digitale) diviene riflessione filosofica non solo sul linguaggio ma anche sul parlante.

Sassetti definisce il manoscritto come “oggetto portatore di testo”. La tecnologia della scrittura produce trasformazioni del *format* mentale (McLuhan). Il discorso orale è rivolto, in un punto dello spazio e del tempo, a uno specifico destinatario. Invece la parola scritta lo fissa, in un certo senso indefinitamente. Il discorso si trasforma in testo. Il passaggio del supporto da pergamena arrotolata a *codex* migliora la “portabilità” del sistema, mettendo a disposizione le informazioni in modo più semplice e rapido. Le differenti scelte “tecnologiche” degli alfabeti suggeriscono *brainframes* diversificati: il latino cristiano usa le vocali e privilegia la sequenzialità, l'analisi, la vista/teoresi). L'arabo calligrafico e musulmano è solo corsivo, consonantico, è rafforzativo della memoria orale del testo e non sostitutivo. Non a caso in questo ambito la stampa a caratteri mobili è rifiutata per secoli. L'ebraico, che condivide con l'arabo il carattere consonantico, diviene compatibile con la stampa poiché utilizza il maiuscolo “quadrato”.

Se il mondo prima della stampa era audio-tattile, dopo Gutenberg diviene *visivo*, come nella élite intellettuale della classicità greca e latina. Il Rinascimento teorizza la *prospettiva*, facendo corrispondere al termine greco *ottica* proprio la parola *perspectiva*, “scienza della visione”. La prospettiva era in fondo già utilizzata nella pittura di Pompei, dove era diffusa la scrittura *capitale quadrata lapidaria*. Nel XV secolo Felice Feliciano da Verona sostiene che il miglior candidato all'uso della stampa è il carattere dell'alfabeto derivato dal Lapidario Romano.

Che cosa è il libro? Ci sono state molte risposte, per lo più poetiche, come ad esempio (in <http://fumoepietra.splinder.com>):

“I libri sono fiumi che portano al mare della conoscenza”;

“Il libro è una finestra che si apre su ciò che potrebbe essere”;

“Il libro è un aeroplano che ci paracaduta in mondi che altrimenti non potremo mai visitare”;

“I libri sono fiaccole che illuminano il nostro cammino”;

“I libri sono come certi incontri: cambiano la vita”.

La risposta di Sasseti è di un altro genere:

“Il libro è un accumulatore di energia potenziale a base di carbonio – componenti primari della carta e dell’inchiostro – così come oggi definiamo il computer come il moderno format dell’informazione a base di silicio” (p. 156).

Il poeta Marziale (II sec. d.C.) ha lasciato un testo famosissimo in cui esprime il proprio stupore per il *codex*, un supporto maneggevole, in cui si potevano comprimere “opere letterarie lunghissime come l’Iliade o l’Odissea, Virgilio o i libri di Tito Livio, trasferiti dai rotoli nella moderna tecnologia dei fogli squadrati, piegati e cuciti assieme, che moltiplicavano la superficie utile alla scrittura e le modalità di scrittura, e così scriveva... *i codici non ingombrano le biblioteche, sono adatti ai viaggi e si possono leggere tenendoli con una sola mano mentre per il rotolo ne occorrono due...*” (p. 157).

La mente occidentale, secondo De Kerckove, si è abituata a suddividere le informazioni in elementi discontinui e ad assemblarli grazie al *format* della scrittura alfabetica così come è stata sviluppata dal greco antico. Ong mette in evidenza come la scrittura sia l’invenzione che più di ogni altra cosa ha trasformato la mente umana. La lettura nell’antichità latina è vista come un esercizio fisico (si prescriveva la lettura ad alta voce a pazienti astenici) e intellettuale (occorre “raccolgere” (“*legere*”) il significato, così come si arano i solchi e si raccolgono le fascine.

La scrittura antica è dunque un supporto alla memoria, ed è fatta per essere letta ad alta voce. Per McLuhan il cubicolo di lettura del monaco medievale è di fatto una “cabina di audizione”.

Nella cultura musulmana la caratteristica “uditiva” è ancora più accentuata. “Corano” significa infatti “lettura ad alta voce”. Il *codex* si diffonde nel mondo islamico proprio nel VII secolo, per cui si ha un archetipo di “libro-oggetto” che “formatta” la percezione del mondo. Il Corano è allo stesso tempo un “libro orale” e un archetipo increato. La sua scrittura è non solo sacra, ma perfetta, immutabile, intraducibile (almeno per gli scopi religiosi). La Bibbia, al contrario, nel mondo cristiano è continuamente tradotta, in un processo che continua sino ai giorni nostri (uso liturgico compreso).

Questo non significa che nel mondo arabo non ci fosse un estremo interesse per i libri e i libri tradotti. Tra il X e il XII secolo in Europa le biblioteche contenevano mille o duemila codici, mentre a Baghdad si contavano più di centomila opere. La stessa Bibbia viene tradotta in arabo, e il più antico manoscritto conosciuto su carta viene

realizzato a Baghdad nell'870. È stato più volte fatto notare (ad es. da Casati) come alla fine del medioevo l'ottanta per cento della produzione mondiale di libri fosse indiano e cinese.

Un ruolo non irrilevante, secondo Sasseti e molti altri, è stato svolto dall'affermarsi in Europa di un nuovo tipo di libro, di una diversa mentalità, di un modo specifico di organizzare il mondo, l'esperienza, la tecnologia. Nel XIII secolo accade in Occidente qualcosa di importante per la storia della scrittura. In precedenza i codici venivano copiati soprattutto ponendo attenzione a risparmiare spazio, perché il supporto è molto costoso. Nel 1214, a Parigi, accade un fatto nuovo. Stefano Laungton suddivide la Bibbia in capitoli, in brani, dà una struttura al testo che rende visibile il suo sviluppo. I libri vengono realizzati utilizzando una formattazione: paragrafi, indici, impaginazione più chiara. È l'Università con le sue esigenze di insegnamento, formalizzazione, strutturazione che preme per questo cambiamento. La stampa a caratteri mobili esalta questa strutturazione, per cui "il libro divenne la tecnologia più diffusa, interiorizzata... un accumulatore di energia" (p. 167). La vera differenza della civiltà occidentale è l'alfabeto fonetico sequenziale. Non a caso le altre forme di scrittura (araba, cinese, giapponese) sono state utilizzate a lungo da una sola cultura. L'alfabeto arabo, secondo questa impostazione, è strutturalmente legato all'aspetto estetico: "il mezzo è il messaggio". La stampa a caratteri mobili è stata a lungo osteggiata nel mondo musulmano, perché faceva perdere al Corano il carattere di testo "manoscritto". Nel 1538 Alessandro Pagano a Venezia prepara la stampa in arabo del Corano, ma senza successo. Occorrerà attendere Napoleone perché i caratteri mobili giungano in Egitto. Solo nel secolo scorso il Corano è stato stampato, e comunque non può essere editato senza la certificazione di un gruppo di Ulema: in fondo si tratta pur sempre di un "libro orale" convertito in caratteri a stampa.

Ed è curioso che sia stata la comunicazione tramite il supporto digitale a farci capire l'importanza del medium "libro", una importanza talmente onnipresente sinora da essere diventata invisibile.

Mutazioni continue della scrittura: Oliviero Ponte di Pino, *I mestieri del libro*, Tea, Milano 2008. L'autore, che proviene da trent'anni di editoria, scrive capitoli come "500 anni di libri", "Il caso Amazon", "Autore ed editore: matrimonio d'amore o di interesse?", "La struttura delle case editrici", "Come si sceglie un libro", "il libraio"... Ponte di Pino ha anche un suo sito web: <http://www.trax.it/olivieropdp/>. Segnalo, tra le altre cose, una sorta di "Enciclopedia personale": testi, ma anche link su argomenti di varia umanità. Anche visivamente permette di rappresentare le modalità di organizzazione della conoscenza ai tempi della Rete. Ironica e ricca di rimandi la proposta sul buon uso della "intelligenza collettiva" nel predisporre una filosofia per il XXI secolo strutturata per algoritmi (quasi un richiamo a Leibniz).

Eric McLuhan: dal villaggio al cyberspazio

Eric McLuhan, figlio di Marshall McLuhan, è stato recentemente in Italia. “Vita e Pensiero” (3, 2008) ne riporta l’intervento.

McLuhan usa la suggestiva metafora del trapasso raccoglitore/cacciatore. Nel mondo che abbiamo conosciuto sino a pochi decenni fa (e che a sua volta era nato con la scrittura e la stampa) l’informazione era “contenuta” nell’ambiente. Oggi l’informazione “è” lo stesso ambiente.

Le osservazioni di McLuhan si prestano a qualche considerazione. Nell’epoca dei “raccoglitori” l’informazione va ricercata, messa da parte, archiviata, accumulata. Si accumulano manoscritti, libri, immagini. Ma anche dischi, prima di vinile e poi digitali, e così via. Chi di noi non ha accumulato nella sua biblioteca i testi per lui più rilevanti? Saggi, romanzi, manuali; ma anche dizionari, guide, enciclopedie, atlanti... Questo vale anche per le riviste, le fotocopie di articoli, capitoli, interventi... Abbiamo accumulato anche 33 giri, cd, dvd, magari rincorrendo in continuazione il mutare del supporto fisico abbiamo fatto felici le major comprando la stessa opera in più formati. Beethoven in vinile e in cd, Kubrick in Vhs e in dvd, e così via...

Si noti che a fare la differenza non è ancora direttamente il tipo di formato, analogico o digitale. Dal nostro punto di vista non fa grande differenza che l’archivio sia costituito da ritagli di giornale, audiocassette, 45 giri, cd, dvd, e neanche file memorizzati sul computer, su di un hard disk esterno, su di una memoria flash, una pen drive, un ipod o un altro supporto. La mentalità del raccoglitore permane anche quando siamo così “evoluti” che non archiviamo la pagina strappata di un quotidiano ma il file html di un sito web. Siamo sempre “raccoglitori”.

In che modo diveniamo “cacciatori di informazione”? Quando abbandoniamo l’idea stessa della raccolta. Torniamo a McLuhan: quando l’informazione «costituisce il nostro ambiente globale, il raccoglierla è priva di senso. Tutto è disponibile istantaneamente e ovunque. La navigazione e la caccia sono capacità essenziali dei nomadi: come i loro antenati del Paleolitico, i nostri neonomadi si recano in forma *elettrica* (*electric*) dove possono trovare la selvaggina»¹.

Non si tratta più di accumulare, mettere da parte, ma di prendere direttamente l’informazione solo quando ci serve. In un contesto di banda larga sufficientemente diffusa, non tengo in casa i film archiviati, ma li guardo direttamente in Rete. A questo punto però il cambiamento non è soltanto “tecnico”, ma comporta delle modificazioni in due processi di profondità crescente:

- la fruizione dell’informazione cambia, perché la sua immediata disponibilità rende più facile l’intersezione con altre informazioni e più difficile la concentrazione. Si tende a privilegiare il link piuttosto che insistere sul dato specifico

¹ E. McLuhan, *Dal villaggio al cyberspazio: una sfida per la fede*, «Vita e Pensiero», 3 (2008), p. 82.

- più radicalmente, inizia un processo di trasformazione della percezione del sé. I libri raccolti nel mio studio in un certo senso rappresentano la mia identità, contribuiscono a formarla e a rafforzarla. L'identità personale è il risultato di un lento e complesso processo di strutturazione dei dati di coscienza. Nelle società arcaiche si è sempre attribuito a "forze" molteplici il "motore" dei comportamenti e degli stati d'animo. Queste forze in non pochi casi erano in conflitto tra loro e comunque sviluppano il loro percorso senza nessuna preoccupazione di coerenza e di riduzione ad unità. Perfino i messaggi generati da parti diverse del cervello venivano interpretati come provenienti da realtà esterne. Il percorso di progressivo assoggettamento a un principio unitario conosce molte tappe intermedie: la dottrina delle pluralità delle anime in Platone (pluralità che deve essere armonica e guidata dalla giustizia), la pluralità delle funzioni dell'anima in Aristotele (anima però tendenzialmente unitaria), il concetto unitario di persona nel cristianesimo.

Nella modernità si è detto di nuovo che l'io è un "insieme di rappresentazioni", che per abitudine avvengono assieme, sono contigue, e quindi per "tradizione" vengono associate. L'insieme delle idee, dei contenuti mentali, dei concetti che "leggo" più frequentemente (perché presenti nella mia "biblioteca", frutto del paziente lavoro di "raccolta" delle informazioni, costituiscono il mio "io". Nel secolo scorso autori come Dennett hanno parlato di un io "dalle molteplici versioni".

Questa mutazione antropologica pone delle questioni di grande interesse anche da un punto di vista religioso. McLuhan nota che «la Chiesa ha sempre sostenuto la dottrina delle anime individuali e della salvezza personale, che presuppone l'identità privata e la responsabilità individuale [...]. L'identità individuale privata non può più essere data per scontata nel mondo ad alta partecipazione di internet e delle tecnologie interattive. In questa situazione anche l'idea di salvezza individuale perde molto del suo significato e del suo interesse»².

McLuhan individua otto caratteri di quella che chiama "massa elettrica":

- È "incorporea". Nella Rete siamo particelle di informazione, non corpi.
- Non abbiamo un "luogo". Possiamo essere allo stesso tempo ovunque. Le "masse" della radio, della televisione, della Rete... sono forme "dialettali" di una realtà unica e pervasiva.
- Non abbiamo obiettivi o mete distanti, tipici dell'esistenza "incarnata". Il nomade elettrico è "rapito nell'estasi dell'essere", senza i condizionamenti del mondo fisico.
- Non abbiamo una sensibilità "privata", ma indossiamo "fantasie di vita e identità di gruppo" (come hanno ben capito i pubblicitari, che hanno spostato l'attenzione dal prodotto allo stile di vita, dalla vendita aggressiva alle forme partecipative).
- Ogni nuovo medium incorpora in sé i precedenti.

² *Ibid.*

- I neonomadi non riconoscono confini.
- È la velocità pura che crea la massa, non i numeri.
- Il cyberspazio è la casa del gruppo, non dell'individuo.

Scrive McLuhan: «Notiamo con quale facilità i ragazzi cambiano le identità, nei videogiochi come su You Tube, Myspace, Msn e altri. Si possono rivelare nel *role play* perché il loro senso di identità è molto fluido e duttile. Il *role play* è la loro prima natura ed è una costante di preferenza propria dell'emisfero cerebrale destro.

L'individualismo che risulta dalla separazione intellettuale del conoscitore dal conosciuto è una funzione specifica dell'alfabeto fonetico [...]. Nessun'altra forma di scrittura, sillabario o pittogramma ha il potere di frammentazione dell'alfabeto fonetico occidentale. Il suo messaggio di oggettività e distacco ha posto la base della consapevolezza privata individuale»³.

Il *social networking* si fa sempre più ampio: si veda l'esperienza di Twitter che mette in Rete le attività quotidiane dei partecipanti in forma atomica. I "nativi digitali" che esperienza del sé costruiranno in questo contesto?

Di seguito una riflessione su di una semplice esperienza che può intrecciarsi con le riflessioni sin qui esposte.

Una esperienza antropologica: la redazione delle tesine della maturità

Ho avuto la ventura di svolgere le funzioni di presidente di commissione di esame di stato. Una sezione di liceo classico, un'altra sezione di liceo scientifico. Alcune tesine sono una raccolta di passi (letterari e scientifici) su di un certo argomento, altre riportano tutta una serie di considerazioni anche con esiti (dal punto di vista dell'impaginazione) imponenti: 80, 100 pagine. Una certa esperienza maturata negli anni permette di identificare facilmente frasi che non "suonano" come scritte direttamente dagli studenti. Basta prenderne una e affidarla a un motore di ricerca. Risultato: identificazione della pagina web da cui il brano è stato tolto. Di peso. Senza citazione, senza rielaborazione, senza chiedersi la qualità della fonte. Naturalmente con eccezioni: ci sono stati casi eccellenti di utilizzo saggio e documentato delle risorse di rete. Ho provveduto a stampare la pagina web relativa, unendola nel punto giusto alla tesina. Terminato l'esame, rassicurato il candidato che la parte ufficiale si era conclusa, ho chiesto se riconoscesse tesina e sito web, e quale motivo lo avesse spinto a proporre alla commissione di leggere delle pagine che lui non aveva scritto (e presumibilmente neppure letto se non qualche rigo, giusto per rendersi conto della plausibilità dell'argomento).

L'osservazione antropologicamente interessante è che assolutamente tutti i candidati si sono stupiti della domanda. Naturalmente occorre depurare la reazione da una com-

³ *Op. cit.*, p. 87.

prensibile strategia di difesa, nonché inquadrare tale fenomenologia nell'ambito tradizionale della "copia" di informazione che è sempre avvenuta. Detto questo però sarebbe superficiale ignorare che c'è qualcosa di più. Per queste generazioni non c'è bisogno di "racogliere" l'informazione. Studiare vuol dire in fondo fare propria l'informazione, rielaborarla, inquadrarla in un orizzonte di senso legato alla mia formazione, al mio essere, ai miei obiettivi. I candidati all'esame di stato di questi anni sono inconsapevolmente in transito verso un'altra tipologia umana. Stanno mutando in "cacciatori": sanno che la selvaggina c'è, è disponibile, basta prendere in mano il fucile e sparare. Google riporterà al cacciatore, da cane efficace e fedele, la preda informativa sotto forma di link.

Si tratta di una pratica che la scuola deve contrastare, accettare, o assecondare? Anche in questo caso la differenza la fa lo *stile*: la banalizzazione, la pigra e sottomessa accettazione del "dato" oppure la capacità creativa, la ristrutturazione profonda – ben difficile senza una adeguata riflessione filosofica.

CONVEGNI E INFORMAZIONI

Il ventiduesimo congresso mondiale di filosofia

Iniziata a Parigi nel 1900 e giunta alla ventiduesima edizione, la serie dei congressi mondiali di filosofia ha avuto cadenza quadriennale prima della seconda guerra mondiale e quinquennale dopo. A decidere dell'assegnazione è l'assemblea generale della *Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie*. Con Seoul, il congresso mondiale si è tenuto per la prima volta in Asia. Nel quarto di secolo precedente è stato a Montréal (1983), Brighton (1988), Mosca (1993), Boston (1998) e Istanbul (2003). Ogni assegnazione ha premiato la vitalità filosofica di una nazione. Non per nulla, del resto, alla *Società Filosofica Italiana* il congresso è stato affidato già tre volte: a Bologna nel 1911, a Napoli nel 1924 e a Venezia nel 1958. Nel 2013, il ventitreesimo congresso mondiale sarà in Grecia, ad Atene, nella culla della filosofia.

Nel bel campus della "Seoul National University", nella settimana compresa tra il 30 luglio e il 5 agosto 2008, 2100 partecipanti provenienti da ottantotto nazioni hanno discusso in 229 sezioni articolate in cinquantaquattro gruppi tematici. *Rethinking Philosophy Today*, il titolo del congresso (che sul programma appare in inglese, coreano, francese, tedesco, russo, spagnolo e cinese; peccato per il portoghese e l'italiano) per certi versi rinvia a una dimensione altamente speculativa, la *noesis noeseos*, il pensiero di pensiero di *Metafisica Lambda*, per altri a un'altra orgogliosamente eraclitea, ripensare la filosofia vuol dire infatti ripensare il pensiero, che vale quanto far scorrere ciò che scorre. Il compito è nobile: ripensare la natura, i ruoli e le responsabilità della filosofia e dei filosofi nell'età della globalizzazione per individuare problemi, conflitti, iniquità e ingiustizie legati allo sviluppo di una civiltà ormai planetaria, multiculturale e tecno-scientifica. Ma la scelta di un titolo così generale esprime anche la ricerca di un complesso equilibrio tra l'esigenza di integrare tradizioni di pensiero eterogenee e la salvaguardia della specificità storica e concettuale della ricerca filosofica.

Il 3 agosto, l'assemblea generale della FISP ha eletto il nuovo comitato direttivo, composto da trentotto membri, tra i quali Bhuvan Chandel (Indian Institute of Advanced Study) in rappresentanza dello *All Indian Philosophical Society*, Ernest Lepore (Rutgers University) e David Schrader (University of Delaware) per la *American Philosophical Association*, Kenichi Sasaki (Nihon University) per lo *Japan National Committee for Philosophy of the Science Council of Japan*, Günter Abel (Technische Universität Berlin) per la *Deutsche Gesellschaft für Philosophie*, Didier Deleule (Université Paris X-Nanterre) per la *Société Française de Philosophie*, Tomás Calvo-Martinez (Universidad Complutense) per la *Sociedad Académica de Filosofía*, Ilkka Niiniluoto (Helsingin Yliopisto) per la *Suomen Filosofinen Yhdistys*, Jacob Dahl Rendtorff (Roskilde Universitetscenter) per il *Filosofisk Forum*, Stelios Virvidakis (Ethnikon kai Kapodistriakon Panepistêmion Athenôn) per la *Hellênikê Philosophikê Etaireia* e infine Riccardo Pozzo (Università di Verona) in rappresentanza della *Società Filosofica Italiana*. L'assemblea ha eletto William McBride (Purdue University) presidente della FISP per il quinquennio 2008-2013, mentre Luca Maria Scarantino (École des Hau-

tes Études en Sciences Sociales/International Council for Philosophy and Humanistic Studies) è stato nominato segretario generale. Nella sua prima riunione, il comitato direttivo ha provveduto a nominare vicepresidenti della FISP Marietta Stepanyants (Russian Academy of Sciences), Herta Nagl-Docekal (Universität Wien) e Betül Çotuksöken (Maltepe Üniversitesi).

Tre le *endowed lectures* previste per il congresso. La *Ibn Roshd Lecture*, è stata tenuta da Ioanna Kuçuradi (Hacettepe Üniversitesi) sulla teoria della conoscenza, la *Kierkegaard Lecture* da Mark C. Taylor (Columbia University) sull'estetica e la *Maimonides Lecture* da Tu Weiming (Harvard University) sulla filosofia cinese. Delle quattro sessioni plenarie, la prima è stata dedicata alla filosofia politica (*Rethinking Moral, Social and Political Philosophy: Democracy, Justice and Global Responsibility*) e ha visto la partecipazione di Nkolo Fo (Université de Yaoundé) e Tong Shinjun (Beijing Normal University); la seconda è stata dedicata alla storia della filosofia (*Rethinking History of Philosophy and Comparative Philosophy: Traditions, Critique and Dialogue*) con Tomonobu Imamichi (University of Tokyo), Jean Greisch (Institut Catholique de Paris), Enrique Dussel (Universidad Nacional Autónoma de México) e Jung Hwa-Yol (National Taiwan University); la terza all'estetica (*Rethinking Metaphysics and Aesthetics: Reality, Beauty and the Meaning of Life*) con Tanella Boni (Université d'Abidjan), Jean-Luc Marion (Université Paris IV-Sorbonne), Kenichi Sasaki (University of Tokyo) e Gerhard Seel (Universität Bern); e infine la quarta alla filosofia della scienza (*Rethinking Epistemology, Philosophy of Science and Technology: Knowledge and Culture*) con Evandro Agazzi (Università di Genova), Jaegwon Kim (Brown University), Ernest Lepore (Rutgers University) e Bertrand Saint-Sernin (Université Paris IV-Sorbonne).

Tra gli italiani intervenuti, Paola Giacomoni (Università di Trento) ha considerato il valore cognitivo del desiderio, che in Hegel apre la via a una nuova nozione di ragione non opposta alla passione; Riccardo Pozzo (Università di Verona) ha proposto un'interpretazione epistemica della logica trascendentale; e Diego Marconi (Università di Torino) è intervenuto sul ruolo svolto dalla relatività contestuale per la semantica.

Il divario tra filosofi continentali e analitici continua a farsi sentire, e basta pensare alla stessa Corea del Sud, nella quale una nuova generazione di professori educata nell'America del Nord su temi di filosofia analitica si contrappone (provocando rivolgimenti di grande momento nei vari comitati) a una generazione più matura educata in Europa nella tradizione della filosofia idealistica e della fenomenologia. Questa contrapposizione tuttavia perde rilievo, se si considerano gli sviluppi dei principali approcci teoretici tenendo presente l'interazione tra locale e globale. Il punto di vista più appropriato per apprezzare il congresso mondiale è quello degli studi comparatistici, che consentono di osservare gli sviluppi dei principali approcci teoretici su scala globale e locale, dando conto dell'interazione, variabile secondo le regioni geo-culturali, tra filosofia e altre forme di spiritualità. Il fatto che il congresso mondiale si riunisca per la prima volta in Asia è uno stimolo in più per riflettere criticamente sul retroterra culturale, le tradizioni filosofiche, le interpretazioni e le identità sociali e culturali dei paesi asiatici. Un approccio globale non può prescindere dal lavoro effettivo delle singole comunità di ricercatori. Il fatto che il congresso mondiale si riunisca per la prima volta in Asia, ha ricordato il presidente del comitato organizzatore Myung-Hyun Lee (Seoul National University), è uno stimolo in più

per riflettere criticamente sul retroterra culturale, le tradizioni filosofiche, le interpretazioni e le identità della realtà asiatica. Una migliore conoscenza apre la strada a una più efficace integrazione tra le prospettive dell'Oriente e dell'Occidente. A una migliore conoscenza reciproca tra le diverse comunità filosofiche mira, del resto, anche la recente iniziativa dello *International Council for Philosophy and Humanistic Studies* in collaborazione con l'Unesco, la FISP e le singole società filosofiche nazionali sullo stato della filosofia nel mondo, con l'obiettivo di individuare le principali tendenze e la presenza delle principali tematiche di interesse a livello locale e globale.

Riccardo Pozzo e Luca Maria Scarantino

**Socrate: *vie privée, vie publique*
Besançon, 15 e 16 maggio 2008**

All'Università di Franche-Comté, nel centro di Besançon, il 15 e il 16 maggio 2008 si è tenuto un Convegno Internazionale dedicato alla figura di Socrate.

L'idea guida del fruttuoso incontro è stata quella di voler indagare sulla vita privata e sulla vita pubblica dell'Ateniese, analizzando questi due aspetti, dunque il "Pubblico" e il "Privato", visti sia nelle loro specificità, ovvero nelle loro differenze costitutive, che nella loro complementarità nell'esistenza di una persona, come Socrate, in cui questo rapporto diventa assai problematico.

Dodici studiosi si sono "passati il testimone" del discorso per evidenziare, di volta in volta, un aspetto particolare di questo tema, andando ad esplicitare qualche passo delle fonti antiche, magari fin'ora poco esplorato, mediante un'analisi atta a rendere conto di tutta la complessità del contesto storico e del paradigma socratico.

La rilettura approfondita e critica delle fonti in greco, con la netta prevalenza di Platone e poi di Senofonte, è stata la base di partenza utilizzata da ogni studioso per proporre le proprie interpretazioni e per argomentarle durante il vivo dibattito che ha seguito ogni intervento.

La seguente relazione si propone di fornire, mediante una panoramica necessariamente sintetica di tutte le lezioni nell'ordine in cui si sono succedute, le linee guida delle ultime tendenze interpretative del tema socratico in questione, in attesa della pubblicazione francese degli Atti ufficiali.

Dopo alcune parole di benvenuto proferite dal prof. Thierry Martin, dell'Università di Franche-Comté, ha aperto i lavori il prof. Dimitri El Murr, dell'Università di Paris I, con una lezione intitolata *Ni dedans, di dehors: Le Socrate de Platon dans les vestibules*. Lanciando come proposta l'idea di una ricerca sistematica sulla topologia dei dialoghi platonici, ha poi svolto una ricognizione del concetto di *prothyron* nei dialoghi platonici: dall'analisi incrociata delle testimonianze classiche e di quelle archeologiche si rileva un'indissolubile ambiguità nel termine, atto a significare sia l'atrio di una casa privata che il vestibolo di un tempio; a questa ambiguità si lega quella di Socrate, spesso descritto da Platone come "alle porte": alle porte del Bene, nel *Filebo* (61a4-b9), all'ingresso della casa a discutere, nel *Protagora* (314c 3-7), fermo all'ingresso, nel *Simposio* (175a7-9).

L'intervento è stato dedicato all'analisi dei testi in questione e alla ripresa neoplatonica della nozione di trovarsi alle "porte del Bene".

La relazione del prof. Pierre Pontier, dell'Università di Paris IV, si è occupata de *La place de Socrate, entre espace privé et ambitions publique*, concentrandosi sull'inizio del *Simposio* senofonteo, considerato come un'esposizione piuttosto realistica dell'ambiente culturale ateniese del tempo grazie ad alcuni dettagli che lo situano in un contesto ben preciso. Socrate, com'è noto piuttosto portato a trovarsi nei luoghi pubblici, sembra esitare prima di entrare nella casa di Callia, dunque prima di entrare in una sfera privata, (ed è interessante rimarcare che troviamo la stessa formula di benvenuto sia nel *Simposio* di Platone che in quello di Senofonte), ma alla fine accetta l'invito, rompendo così le barriere tra pubblico e privato.

L'intervento seguente, del prof. Luis-André Dorion, dell'Università di Montreal, intitolato "*Socrate entremetteur*" dans les écrits socratiques de Xénophon ha evidenziato la funzione d'intermediario che sia Platone che Senofonte attribuiscono a Socrate mostrando al contempo le differenze tra le due fonti: se per Platone infatti egli si presenta come l'intermediario per eccellenza tra la natura umana e quella divina, il *daimonios aner*, un vero mediatore che agisce in senso verticale e metafisico, per Senofonte la sua funzione di mediazione si sviluppa piuttosto in senso orizzontale, ovvero come un legame tra uomini, tra cittadini, legati dalla volontà di diventare virtuosi. Egli appare come impegnato in una sorta di proselitismo educativo: agisce come un *entremetteur pédagogique*, che, sulla base del criterio di competenza (Senofonte, *Economico*, II 15-16), consiglia di volta in volta i migliori maestri. A questo aspetto si aggiunge solo in Senofonte la convinzione che Socrate rivesta anche il ruolo di mediatore politico, in quanto secondo lo storico il buon amministratore è tale sia nel privato che nel pubblico (Senofonte, *Simposio*, IV 60). Il Socrate di Senofonte pare dunque accettare di buon grado la funzione di "tramite" tra l'uomo e la città, ma sempre e solo ad una condizione: che si agisca in direzione di coltivare la virtù (Senofonte, *Simposio*, VIII 42-43).

La lezione del prof. Luc Brisson, del CNRS, intitolata *Socrate: révéler sa vie privée sur la place publique* è stata incentrata prevalentemente sulla lettura e il commento di passi tratti da tre dialoghi platonici: il *Carmide*, il *Sofista*, e il *Cratilo*. L'indagine ha mostrato che il passaggio dalla sfera intima e privata a quella pubblica avviene proprio grazie alla discussione socratica: il *dialegesthai* diviene infatti il luogo privilegiato per esprimersi, e il solo fatto di comunicare il proprio pensiero porta inevitabilmente ad una pericolosa caduta delle barriere che si interpongono tra il proprio sé e gli altri, conducendo ad un notevole avvicinamento della sfera privata alla dimensione pubblica.

Poi è salita in cattedra una donna, la dott.ssa Aurélie Matthey, dell'Università di Lausanne, presentando uno studio su *Socrate et les occasions festives dans le dialogues de Platon*: un'analisi dei riferimenti alle feste religiose, culturali e sportive caratteristiche della Grecia classica che troviamo in alcuni dialoghi platonici, (*Ippia maggiore*, *Ippia minore*, *Gorgia*, *Apologia*, *Simposio*, *Teeteto*, *Protagora*, e *Timeo*) ha mostrato che spesso esse svolgono nell'economia degli scritti un ruolo narrativo di cornice introduttiva. Socrate sembra poco presente nelle grandi occasioni festive pubbliche ma il fatto che Platone faccia riferimento ad esse sembra essere funzionale a sottolineare la profonda differenza tra l'impostazione dialogica socratica e i discorsi ufficiali proferiti dai sofisti e dai poeti.

Ha chiuso la ricca giornata di studi il prof. Jean-François Pradeau, dell'Università di Paris X-Nanterre, con un'originale lezione su *La sexualité selon Socrate*. Se Socrate certo non è un esibizionista, tuttavia sembra presentarsi volentieri come un seduttore: il problema sorge nel momento in cui si va ad interpretare gli scritti platonici e senofonici in cui, anche se Socrate sembra sempre legare la sfera sessuale alla virtù dell'anima, la sessualità non viene affatto rinnegata. In un contesto sociale caratterizzato da una certa dissimmetria amorosa, legata all'idea di pederastia educativa, egli non può essere considerato, secondo Pradeau, un anti-edonista, e alcune allusioni presenti nei testi, spesso considerate come metafore, andrebbero lette invece in maniera più letterale.

Il giorno seguente si è aperto con la relazione del prof. Arnaud Macé, dell'Université de France-Compté, dal titolo *Tramer la publicité politique et la publicité sensible, le Socrate de Platon*. L'intervento ha sottolineato l'"atopia" di Socrate, il suo difficile e contrastato rapporto con la folla, il suo rapporto capriccioso con lo spazio e la sua strana capacità di apparire e scomparire da luoghi pubblici e privati, che ci regala un senso di imprevedibilità e di fuga dalla normalità che lo rende al contempo un personaggio esemplare nella sfera politica. Ma la cosa più importante è che l'abolizione delle frontiere tra privato e pubblico avviene mediante l'appello alla vita virtuosa: è, infatti, grazie alla moralità individuale che l'uomo diviene virtuoso per rendere migliore anche lo spazio pubblico.

Il prof. Vincent Azoulay, dell'Università di Marne La Vallé, ha presentato uno studio dal titolo *Cyrus, disciple de Socrate? Public et privé à l'épreuve de la Cyropédie*. Convinto che la *Ciropedia* senofonica riveli il pensiero dell'autore nella sua dinamicità, ovvero come un pensiero, una riflessione, ancora in movimento, e che questo svolgersi porti con sé l'influenza del maestro Socrate, Azoulay ha mostrato come nell'analisi dell'arte di comandare di Ciro, che è riuscito a regnare su un impero immenso e multiculturale grazie ad un sentimento di legittimità del potere che egli è riuscito ad ispirare nei suoi sudditi, si possa rilevare anche una critica implicita a Socrate: l'Ateniense infatti non è riuscito a farsi amare fuori dalla sua "corte" e per questo ha subito la condanna a morte.

La relazione del prof. Charalampos Orfanos, dell'Università di Toulouse II, si è concentrata sulla fonte socratica più antica, ovvero su Aristofane, con un intervento intitolato *Socrate et les punaises de Strepsiade*. L'opposizione tra sfera pubblica e sfera privata è un elemento costitutivo della *pièce* comica in sé stessa in quanto essa è atta a rendere pubblico un personaggio privato, grazie alla messa in scena teatrale: uno spazio pubblico per eccellenza ma che mette in gioco la finzione di ciò che c'è di più intimo e privato. Le *Nuvole* sono ambientate, allora, proprio in un immaginario spazio privato, il Pensatoio, in cui Socrate sembra quasi nascondersi, vivere come un'ombra, come un fantasma, in mezzo ai suoi discepoli, senza schiavi e in un regime di temperante sobrietà.

Il prof. Mauro Bonazzi, dell'Università di Milano, ha presentato una relazione su *Antifonte, Socrate e i maestri di infelicità*. Attraverso un serrato confronto, effettuato sulla base dei *Memorabili* di Senofonte e di alcuni frammenti di Antifonte, tra l'ideologia di Socrate e quella del sofista in merito alla questione della ricchezza e della temperanza, raggiunta mediante la *karteria*, l'*enkrateia* e l'*autarkeia*, l'intervento è stato volto alla problematizzazione del paradigma socratico nel contesto economico, politico e sociale ateniese. Socrate, promulgando un ideale ascetico che appare qui in-umano, sembra non conoscere veramente l'uomo e i suoi reali bisogni, e perciò la sua filosofia

“in-politica” si rivela avulsa anche dal modello di vita pubblica e privata della *polis*, e dunque incapace di formare i cittadini e di intradarli verso una vita felice.

La prof.ssa Marie-Rose Guelfucci, dell’Università di Franche-Compté, si è concentrata invece sull’analisi di un solo dialogo platonico, con una lezione intitolata *Le Socrate du Ménexène*. Questo scritto, com’è noto, mette in causa la *techne* della retorica politica mediante la messa in scena dell’elemento comico burlesco nel momento in cui è una donna straniera, Aspasia, a scrivere il discorso per i caduti della patria. Interessante notare come in quest’opera Socrate non dialoga come al solito per brevi domande e risposte, ma parla in maniera continua alla maniera dei poeti e dei sofisti.

Ha chiuso il convegno il prof. Paul Demont, dell’Università di Paris IV, con una relazione su *Socrate et l’apragmosyne* basata su testi platonici. Se il paradosso socratico racchiuso nel dichiararsi estraneo dalla vita politica e al contempo nel dimostrarsi come il solo esperto di arte politica nel senso di un’arte capace di migliorare il carattere morale dei cittadini, rimane ancora problematico, certo è che, soprattutto in testi come l’*Apologia* e il *Critone*, *le lecteur ne peut pas échapper à Socrate*: i lettori, infatti, già a partire dalle prime righe vengono dall’autore trasformati in giudici, ed è proprio la capacità di valutare ed esprimere un giudizio che Socrate chiede alle loro coscienze che così non riescono a rimanere tranquille ma sono costrette a pensare.

Giorgia Castagnoli

Filosofia e relazioni umane

Che importanza hanno le relazioni umane per la nostra vita? Quali sono la valenza e il valore della relazione all’interno delle Istituzioni e quali le modalità comunicative autentiche? Quale funzione svolge la relazione per la cura, intesa come cura per se stessi, per gli altri, per l’ambiente? Qual è il ruolo dell’etica nell’ambito delle nostre relazioni interpersonali e di tutto ciò che intendiamo per “bene comune”?

Da queste domande è partito il Corso di laurea magistrale in “Filosofia e etica delle relazioni” della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università degli Studi di Perugia (Presidente Prof. Gaetano Mollo), per proporre tre convegni che, a cadenza annuale, hanno coinvolto le Istituzioni politiche, sociali e formative del territorio umbro in una riflessione la quale, considerato l’odierno sfacciarsi del tessuto sociale, appare quanto mai attuale.

Il primo incontro si è tenuto nel maggio 2006 ed è stato dedicato al tema dell’“Etica delle relazioni”. Ne danno conto gli atti, curati da Gaetano Mollo (*Etica delle relazioni*, Morlacchi, Perugia 2007). Hanno partecipato, nelle quattro sessioni, una trentina di relatori, tra cui Luigi Alici, Emilio Baccarini, Giorgio Bonamente, Fabio Caporali, Ivan Cavicchi, Floriana Falcinelli, Roberto Gatti, Mario Martini, Vincenzo Masini, Antonio Pieretti, Maria Prodi, Aurelio Rizzacasa, Carlo Vinti.

Il convegno successivo, svoltosi nel maggio 2007 e incentrato sul rapporto tra “Relazione e cura”, ha esteso la prospettiva etica della relazione fino a toccare gli aspetti più concreti della cura,

nei suoi diversi aspetti. Le varie prospettive – sotto l’angolazione della cura genitoriale, scolastica, terapeutica, penitenziaria, ambientale e filosofica – sono state delineate da una ventina di relatori, tra cui Paola Bianchini, Floriana Falcinelli, Simonetta Marucci, Valeria Matteucci, Antonio Pieretti, Aurelio Rizzacasa e Fabio Veronesi. Anche gli atti di questo incontro sono stati curati da Gaetano Mollo e pubblicati dall’Editore Morlacchi di Perugia nel 2008, col titolo *Relazione e cura*.

Naturale prosecuzione di questi due convegni è stato l’ultimo, svoltosi nel maggio 2008 e dedicato alla “Cura filosofica”. I rispettivi atti sono in corso di stampa e presentano – tra altre – le relazioni di Walter Bernardi, Paola Bianchini, Giampaolo Bottaccioli, Lino Conti, Roberto Gatti, Domenico Massaro, Antonio Pieretti, Aurelio Rizzacasa e Furia Valori.

I tre convegni sono stati pensati secondo una struttura concentrica che, partendo dal nucleo della vita affettiva e socio-culturale, rappresentato da tutto ciò che ci mette in relazione con noi stessi e col mondo, giungono a focalizzarsi sulla cura filosofica, intesa sia nel suo risvolto più generale di percorso di ricerca di un senso per la propria esistenza, sia in quello più particolare del *counseling* filosofico, disciplina che, a partire dal mondo anglosassone, sta cercando di ricavarci spazi di competenza anche da noi.

Il tema della “cura filosofica”, però, si qualifica primariamente come esito di una riflessione sul tema delle relazioni umane approfondita e di ampio respiro, come quella presentata nei quattro seminari in cui è stato articolato il primo dei tre incontri richiamati. All’interno di ciascuna sezione – “Relazione e istituzioni”, “Relazione e comunicazione”, “Relazione e cura” e “Relazione e etica” – i diversi relatori, ciascuno dalla sua particolare prospettiva e nell’ambito delle sue specifiche competenze, hanno lasciato emergere che la cura e l’impegno non sono aspetti accessori alla relazione umana, ma ne costituiscono l’essenza più propria.

Su questa base, la riflessione filosofica può configurare un’etica delle relazioni tale da costituire se stessa “nelle” e “per mezzo delle” Istituzioni. Queste ultime, infatti, non possono prescindere dalla comunicazione dei sentimenti, dei pensieri e delle esigenze d’amore, di giustizia, d’ordine e di verità, che si concretizzano nella cura per le persone, per le comunità, per gli animali, per le cose e per l’ambiente nel suo insieme. Tale comunicazione, tuttavia, non può attuarsi senza tenere conto degli atteggiamenti di vita e dei compiti etici che, in ogni ambito particolare, ci si assume e si portano avanti.

Il primo convegno, perciò, ha tracciato le linee di un possibile incontro tra etica, relazioni e istituzioni. Proprio dalle conclusioni appena ricordate è emersa l’istanza di approfondire i vari aspetti della “cura”, che, nel secondo incontro, sono stati definiti con particolare riferimento alla cura genitoriale, scolastica, terapeutica, penitenziaria e ambientale. Fattore propulsivo di tutti questi aspetti si è rivelato l’atteggiamento dell’empatia, intesa come la capacità personale e socio-culturale di decentramento e d’immedesimazione, al fine di superare i processi di separazione e di sopraffazione che sono causa dei conflitti. Si comprende, così, come la cura sia necessariamente e virtuosamente legata alla *caritas*, di come cioè vi debba essere uno stretto rapporto tra gratuità e relazioni inter-umane. È in tal senso che l’etica della relazione – che si richiama alla heideggeriana “visione ambientale preveggen- te” – può costituire una continua opportunità per il superamento delle tensioni e per l’instaurazione di

legami sociali autentici. Ne nasce dunque l'urgenza che la cura – intesa come prendersi cura – possa farsi corresponsabilità etica nei rapporti interpersonali e nell'organizzazione sociale.

L'etica delle relazioni, pertanto, ambisce a costruire legami sociali volti alla condivisione di un senso e allo sviluppo della moralità. E se tali elementi sono fattori propulsivi imprescindibili per ogni autentica situazione esistenziale e per un'evoluzione etica all'interno delle Istituzioni e dei sistemi politici, allora si comprende la necessità di un sistema formativo che riesca a porre al centro genuine relazioni umane.

È da tali analisi dell'etica delle relazioni e dei molteplici aspetti della “cura”, che è scaturito il bisogno di affrontare la questione della “cura filosofica”, oggetto di approfondimento del terzo convegno. La riflessione è partita dall'assunto che la cura filosofica concerne la vita nella sua totalità o, meglio, in quanto è considerata alla luce dell'istanza radicale del senso. È in tale prospettiva che il rapportarsi agli altri diventa non solo l'asse centrale della crescita e del completamento della propria individualità, ma anche la condizione essenziale per la sua affermazione. Il senso dell'altro e del mondo stesso passa per tale relazionalità significativa, nella quale va quotidianamente rinnovato il patto d'alleanza tra l'essere umano e la vita. Così, la filosofia ha il compito di aiutare l'uomo a comprendersi, attraverso una ricerca all'interno di se stesso e l'instaurazione di una relazione di senso col mondo, nel quale *si trova* a vivere. Questa è una delle odierne sfide della filosofia e costituisce l'impegno di coloro che di essa alimentano la mente e l'anima.

La filosofia, nella sua accezione esistenziale – ossia, in senso lato, quale arte del plasmare l'animo, di mettere ordine alla propria vita e di regolare le azioni, al fine di indicarci ciò che si deve fare e quello che, invece, è opportuno tralasciare –, aspira a rappresentare un fattore di consapevolezza, di guarigione e di senso. La cura filosofica, in particolare, evidenzia tale aspetto, in relazione a se stessi e agli altri, quale percorso esistenziale di comprensione e significatività. In essa, la riflessione filosofica è chiamata a confrontarsi sulla ricerca come pratica del *saper vivere* e, in tal modo, può acquistare un ruolo di intervento mirato e concreto nell'ambito della relazione di aiuto, delle risorse umane, della comunicazione, del lavoro e delle organizzazioni.

I convegni di Perugia, con i rispettivi atti, pertanto, intendono sollecitare e prospettare le linee di una filosofia “nel” mondo e “per” il mondo, vale a dire di una riflessione che, a partire dal serbatoio del pensiero filosofico, possa orientarsi in direzione della nostra corresponsabilità etico-sociale, della comprensione di noi stessi, del mondo e degli altri. Il fine è lungimirante e, ci sembra, ambisce ad accrescere il livello della consapevolezza personale e collettiva, attraverso una relazionalità etica che sia sana e di respiro planetario, che sia dedicata alla cura e alla promozione di relazioni affettive solidali e sempre ravvivate da una produttiva tensione all'altro.

Marco Bastianelli

Eleatica 2008-2009 e Winter School sui Presocratici

La prima edizione di *Eleatica* ha avuto luogo ad un passo dall'antica Elea – nella sede della Fondazione Alario, ad Ascea Marina (SA) – nel 2004, con lezioni di Giovanni Cerri (“L’Orientale” di Napoli, poi III Università di Roma), Renzo Vitali (Università di Urbino) e Marian Wesoly (Università di Poznan) sul tema “Parmenide scienziato”.

Nel 2006, è seguita una edizione più strutturata, con un solo docente (Néstor-Luis Cordero, Università di Rennes 1), un tema almeno apparentemente analogo (“Parmenide scienziato?”) e la previsione di raccogliere lezioni magistrali e dibattito in un volume. Analoga è stata anche l’edizione 2007, con lezioni magistrali di M. Laura Gemelli Marciano (Università di Zurigo) su Parmenide e Zenone.

È ora la volta di *Eleatica 2008-2009*, dedicata a Zenone e in programma per i giorni 15-18 gennaio 2009 nella stessa sede. Questa volta le lezioni magistrali (“Zenone e la fisica”, “Zenone e la matematica”, “Zenone e la logica”) saranno tenute da Jonathan Barnes (Sorbonne).

In contemporanea avranno luogo alcuni eventi degni di nota:

- Presentazione del volume di Atti di *Eleatica 2006* (Academia Verlag);
- Conferimento della prima cittadinanza onoraria di Elea-Velia al Prof. Cordero;
- Assegnazione del Premio “Eleatica” per tesi di laurea specialistica;
- Presentazione del Premio Zenone dedicato a simulazioni informatiche della corsa di Achille e della tartaruga;
- Inaugurazione della Mostra intermediale sulla civiltà classica (simulazioni al computer, rappresentazioni stereoscopiche etc.);
- Lancio del programma “Eleatica per le scuole”.

Intanto ad Ascea l’otto gennaio prenderà il via un altro evento di rilievo, la *Winter School* “Non solo gli Eleati – Not just the Eleatics”, diretta da Livio Rossetti (Università di Perugia).

Si tratta di una sessione residenziale di due settimane, pensata per chi vorrebbe guardare più da vicino ai Presocratici. Un nutrito collegio di docenti è impegnato a passare in rassegna l’intera stagione della filosofia presocratica e le problematiche ad essa connesse, con particolare attenzione per il ruolo svolto dai Presocratici nello sviluppo della civiltà occidentale nel suo complesso.

La lista dei co-docenti include Omar Alvarez Salas (UNAM, Messico), Scott Austin (Texas A & M University), Miriam Campolina (UFMG, Belo Horizonte), Néstor Cordero (Università di Rennes 1), Gabriele Cornelli (Università di Brasilia), Rachel Gazolla (PUC, São Paulo), Anna Jellamo (Università della Calabria), Marcello Lamatina (U. Macerata), Andrei Lebedev (Università di Creta e Accademia Russa delle Scienze), Flavia Marcacci (Università Lateranense, Roma), Serge Mouraviev (Mosca-Ginevra), Stefania Nonvel Pieri (Università di Parma), Dmitri Panchenko (San Pietroburgo e CAS, Helsinki), Cristina Rossitto (Università di Padova), Mostafa Younesie (Università di Modares, Teheran) e Marian Wesoly (Università di Poznan) e altri. Le sessioni saranno caratterizzate dal bilinguismo (italiano-inglese).

A questo insieme di eventi hanno accordato il loro patrocinio la SFI nazionale e locale così come altre istituzioni: la neonata International Association for Presocratic Studies, il Ministero per

i Beni Culturali, l'Università di Salerno, l'Università di Brasilia, l'Istituto Italiano Studi Filosofici. Per informazioni più dettagliate e per un contatto con la Fondazione Alario di Ascea Marina (Sa): <http://eleatica.fondazionealario.it> - info@fondazionealario.it - tel. 0974-971197.

Stefania Giombini

Ancora su Eleatica 2007

Dopo la pubblicazione sul numero 193 del «Bollettino» della breve cronaca su Eleatica 2007, ho avuto modo di ritornare sugli argomenti dibattuti con la relatrice Laura Gemelli; dal confronto sono emerse alcune precisazioni, qui di seguito riportate.

La studiosa ha parlato solo di allegoria esistente al tempo di Parmenide unicamente come forma esegetica e non compositiva; per quanto riguarda la metafora, essa viene definita come tale solo a cominciare da Aristotele e per questo, per gli autori a lui precedenti, è più corretto parlare di «immagini».

Inoltre non ha detto che l'incubazione a Velia veniva praticata dai *pholarchoi* all'interno dell'*Asklepieion* (anche perché l'edificio a terrazze di cui rimane traccia nella città, ammesso fosse un tempio dedicato ad Asclepio, non è stato edificato prima dell'età ellenistica). I medici *pholarchoi* in realtà sono da mettere in relazione con il culto di Apollo *oulios*, anche se in Grecia la pratica dell'*incubatio* nel culto di Asclepio era già nota nel V secolo a.C.. L'incubazione infatti non era praticata solo negli *Asklepieia*, come testimoniano la tredicesima Olimpica di Pindaro in cui viene descritta un'incubazione presso un altare di Atena e un passo di Erodoto (8, 134) in cui si fa riferimento al santuario di Anfiarao.

Per quanto riguarda l'esperienza dell'essere, non si tratta di semplice stato «mentale», ma di «stato» in generale, perché esperienza che non coinvolge solo la mente, ma tutta la persona nella sua globalità.

Inoltre Gemelli non ha detto esplicitamente che «il discepolato di Zenone è paragonabile a un discepolato Zen», ma che i paradossi zenoniani hanno qualcosa in comune con i koan, i paradossi che vengono proposti ai propri allievi dai maestri Zen.

Vorrei soffermarmi brevemente sulla questione dei medici *pholarchoi*, perché nella precedente ricostruzione avevo cercato di coniugare le caute parole della Gemelli con l'ipotesi, che personalmente ritengo più che plausibile, che Parmenide fosse stato anche un medico, e probabilmente fondatore di una scuola di medicina.

Il materiale epigrafico rinvenuto nella cosiddetta II *insula*, così come le notizie contenute nelle *Vita di Ippocrate* e *Vita di Galeno* pubblicate da Musitelli, sembrano confermare quello che una certa tradizione dossografica (in particolare Aezio e Censorino) ci ha tramandato: che Parmenide è stato anche uomo di scienza, perfettamente inserito nel dibattito scientifico del suo tempo, che si è occupato di importanti questioni cosmologiche e biologiche, nelle quali probabilmente cer-

cava di applicare «il suo metodo, la sua logica». Da qui forse è possibile far derivare la notizia della fondazione da parte sua di una scuola di medicina, di stampo razionalista, di contro ad altre scuole di matrice empirista o addirittura magica. È significativo infatti che nelle iscrizioni rinvenute Parmenide venga definito *ouliades* ma non *pholarchos*, forse proprio ad indicare una sua estraneità rispetto alle pratiche religiose, tra cui rientra senz'altro l'*incubatio*, probabilmente in origine praticata in un tempio dedicato ad Apollo *oulios*, e successivamente, a partire dal III secolo, nell'*Asklepeion* della città.

Mettere insieme queste notizie ci consente di ricostruire un'immagine di Parmenide sicuramente più in linea con quello che era il suo contesto culturale, rispetto al quale comunque presentava sicuramente quella nota di originalità colta sia da Platone che da Aristotele.

Accogliere questi elementi ci consente inoltre di dare un maggiore spessore alle dottrine presentate da Parmenide nella seconda parte del poema, la cosiddetta *doxa*, che per troppo tempo è stata considerata una sorta di strana appendice che mal si combinava con gli importanti contenuti della dottrina della Verità: ripensare il valore scientifico delle *opinioni dei mortali in cui non c'è vera credibilità* forse potrà fornire importanti elementi per comprendere meglio e risolvere alcuni importanti nodi teoretici presenti anche nella *ben rotonda Verità*.

Francesca Gambetti

LE SEZIONI

Lucana

Anche nell'anno scolastico-accademico 2007/2008 questa Sezione ha svolto una notevole attività, consistente in 6 convegni di studio. Gli incontri hanno avuto luogo presso l'Istituto Tecnico Comm. "L. Loperfido" di Matera. Il ciclo ha avuto inizio il 24 ottobre 2007, in cui è stato trattato il tema "La cultura europea: identità e differenze". La prof. Carolina Santeramo, socia attenta partecipante a vari convegni nazionali, ha dato un taglio preminentemente filosofico alla sua relazione, sostanziata di riferimenti a vari pensatori contemporanei, tra cui Cacciari, Reale, Steiner, Derrida ed Habermas. Assai rilevante l'istanza di un nuovo umanesimo imperniato sul metodo del dialogo, per "smussare" ogni barbarie, soprattutto quella fondamentalista. Dall'ampia ed approfondita relazione e dagli interventi puntuali di A. Maria Mangieri, Michele Cascino, Sotirico Bekaob, Antonella Manupelli, Michele Tuzio, Francesco Vespe e Giuseppe De Rosa, è emersa netta la convinzione che l'identità dell'Unione Europea dev'essere fondata su valori condivisi (quali, ad esempio, la dignità dell'uomo, la libertà civile, la giustizia sociale) mentre dev'essere consentita la varietà delle opinioni su problemi quali la laicità, i rapporti tra le religioni, la bioetica ecc. Conseguentemente va riconosciuto che le radici dell'Europa sono molte e multiformi. All'incontro hanno dato rilievo rappresentanti di autorità politiche ed amministrative.

Il 20 novembre è stato trattato il tema "La filosofia come strumento di dialogo tra le culture", tema che si è posto in sintonia con la delibera dell'Unione Europea di considerare il 2008 l'anno europeo del dialogo interculturale e questa Sezione ne ha anticipato la celebrazione. Il dialogo è indispensabile oggi più che mai sia per la compresenza, quasi in ogni nazione civile, di etnie e concezioni di vita diverse, sia perché l'umanità non sopporta più gli scontri sanguinosi, che ora sacrificano soprattutto tante vittime innocenti e possono assumere dimensioni catastrofiche. Lo strumento di dialogo interculturale più efficace e propizio è la Filosofia, la quale propone e non impone, è esente da dogmi di sorta e riconosce a tutti pari dignità. Su ciò si è soffermato approfonditamente il relatore Mario De Pasquale, già coordinatore nazionale della Commissione didattica della SFI. Egli ha altresì puntualizzato la necessità di conciliare l'identità con le diversità. Dopo gli interventi interessanti di Pietro Venezia, Giovanni Francione, Michele Tuzio ed Emanuele Ricciardi, ha concluso brillantemente Mario Manfredi dell'Università di Bari, il quale tra l'altro ha proposto di non insistere sulle questioni antinomiche legate al passato ed alla tradizione bensì di privilegiare le progettualità, l'analisi dei bisogni, delle esigenze dell'umanità presente ed ancor più di quella futura.

Il convegno del 22 gennaio 2008 è stato dedicato alla trattazione dei "Rapporti Cinema Filosofia". Argomento, questo, salito alla ribalta della speculazione solo da pochi decenni, in relazione all'importanza che il cinema (e con esso tutto il mondo mediatico) è venuto assumendo non solo nelle manifestazioni, ma anche nell'evoluzione della nostra civiltà. Lo ha ben posto in risalto Giovanni Invitto dell'Università

di Lecce nella sua dotta ed insieme ariosa relazione. Invitto, che è uno dei maggiori specialisti in materia, dopo un rapido *excursus* storico ha considerato le dicotomie vero-falso, realtà-mito, che animano le opere filmiche, concludendo con l'affermare che «il messaggio maggiore della Filosofia al cinema, ai suoi autori ed ai suoi spettatori, è di creare uno spazio dentro di sé per evitare che la forza delle immagini sia un ulteriore fenomeno di violenza in una società in cui la violenza nelle sue forme anche gentili è al potere». Matera è particolarmente legata al mondo del cinema perché è luogo preferito dai registi da quando Fernando Arrabal nel 1975, girando "L'albero di Guernica", disse che «ogni angolo di Matera è un set a cielo aperto». Il dott. Luciano Veglia, studioso locale della filmografia, specie di quella prodotta a Matera, ne ha analizzato l'*animus* speculativo ed ha sostenuto che da un lato Matera offre una realtà storico-urbanistica eccezionalmente adatta alle riprese cinematografiche, dall'altro lato molti talenti materani si sentono attirati alla produzione cinematografica nelle più varie funzioni. A tale scopo Veglia ha auspicato che sia favorita una "Film Commission", agenzia finalizzata ad apprestare condizioni ottimali per lo sviluppo delle risorse umane ed imprenditoriali su accennate. Per ottenere ciò è invocata una legge regionale sul cinema, e il vicepresidente della Commissione regionale per le Attività Produttive avv. Pasquale De Lorenzo è opportunamente intervenuto ad assicurare la presentazione dell'invocata legge, capace di promuovere le più impegnative e qualificate intraprese per la produzione di film e fiction degni di esportazione. La discussione, cui hanno partecipato Giuseppe De Rosa, Antonio Gallitelli, Maria A. Manfredi, Rossella Zagaria e Giovanni Caserta, ha rimarcato l'aspirazione vivissima alla su accennata legge regionale.

Il 1° febbraio il prof. Antonio Uricchio dell'Università di Bari ha egregiamente relazionato su "La globalizzazione: aspetti e problemi", tema considerato preliminarmente dalla vicepresidente del Consiglio regionale prof. Rosa Mastro Simone, che ne ha rilevato gli aspetti positivi e quelli negativi della globalizzazione. Alla base è indispensabile che la globalizzazione sia oggetto di norme giuridiche a carattere internazionale. Appunto l'illustrazione di ciò è stata compiuta pregevolmente da Antonio Uricchio. Dopo secoli in cui ogni Stato è stato sovrano assoluto nei suoi ordinamenti giuridici – egli ha considerato – ora questa sovranità è in fase di sgretolamento; nel mondo ormai globalizzato si stanno affermando modelli giuridici transnazionali, e l'Unione Europea è esemplare al riguardo. Pertanto, l'auspicio più elevato è che si possa ottenere che l'ONU, attuale organizzazione massimamente sopranazionale, si evolva in modo da dettare norme vincolanti per tutti i popoli della terra e che tali norme siano ispirate al rispetto dei diritti umani ed ai principi della giustizia sociale, della solidarietà e della pace, ha concluso il relatore. Dopo l'intervento apprezzato di Michele Cascino, la conclusione è stata affidata all'on. Vincenzo Viti, illustre ex parlamentare meridionalista, il quale ha evocato sia l'etica della responsabilità sia l'evoluzione della democrazia da meramente rappresentativa ad efficacemente deliberativa.

Il convegno del 25 febbraio ha riguardato il tema "La scuola multicolore: rischi e vantaggi". La relazione di base è stata tenuta dal prof. Gennaro Curcio, responsabile del Centro studi e ricerche di Pedagogia sociale in Potenza, il quale, richiamandosi alla più nobile tradizione filosofica, ha evidenziato, tra l'altro, che la nostra società non ha più la stabile omogeneità di un tempo, ma è caratterizzata dalle diversità, le quali sollecitano il progresso civile ma a condizione che sia salvaguardato il valore della libertà e sia promossa la civiltà dell'amore. La dirigente scolastica Patrizia Di Franco, riflettendo sulle conseguenze della presenza, nelle nostre scuole, di ragazzi provenienti da ben 192 nazioni di etnie di-

sparatissime, ha considerato le difficoltà che incontrano sia gli stranieri sia gli stessi alunni italiani, e ha richiamato le disposizioni ministeriali per superarle. Grazia Cormio, coordinatrice dell'associazione di volontariato per gli stranieri "Tolbà", col conforto anche della maestra elementare Rosa Di Pede, ha evidenziato i vantaggi degli inserimenti stranieri poiché essi possono produrre arricchimenti vistosissimi per i nostri ragazzi, oltre a stimolare il rinnovo di criteri didattici stantii. La discussione, cui hanno partecipato Domenico Infante e Luigi Verdone, è stata conclusa degnamente da mons. Pierdomenico Di Candia, docente di bioetica a Potenza.

Il ciclo dei convegni è stato concluso da quello su "Problemi etici nell'evoluzione attuale della biologia umana", svoltosi il 31 marzo. Tema scottante, questo, sotto vari aspetti, trattato però con equilibrio e spirito di obiettività scientifica. Il primo relatore, dott. Domenico Adduci, primario anestesista all'ospedale "Madonna delle grazie" di Matera, soffermandosi particolarmente sul trattamento ai malati terminali ha dimostrato come la Rianimazione e la Terapia intensiva, lungi dall'essere l'anticamera dell'Obitorio, ora hanno conseguito la diminuzione della mortalità al 20% dei ricoverati, dando la sensazione dell'onnipotenza salvifica della scienza. Ma è eticamente accettabile la persistenza della vita ridotta allo stato vegetativo? Quando è lecito interrompere la cura e dare via libera alla morte? Validi, a tale scopo, sono gli orientamenti offerti dal Codice di Deontologia medica e dall'Enciclica "Evangelium vitae" di Giovanni Paolo II. La medicina deve far uso responsabile dei suoi poteri ed "umanizzarsi" eticamente. In sintonia sostanziale con le tesi di Adduci si è posto il secondo relatore, prof. Pierdomenico Di Candia docente di Bioetica a Potenza. Pur plaudendo ai progressi della scienza – questi ha sostenuto – il valore della vita umana va sempre salvaguardato. Alla luce del personalismo cristiano va respinta ogni tentazione utilitaristica: anche la libertà va conformata alla difesa della dignità umana. Il prof. Francesco Lisanti, presidente emerito della Provincia di Matera, ha puntualizzato i pericoli delle manipolazioni di ogni genere ed ha auspicato il rispetto per le sofferenze umane e che il testamento biologico sia legiferato in conformità ai diritti umani. La discussione, cui hanno partecipato Michele Cascino, Domenico Calbi e Francesco Vespe, è stata conclusa da un'elevata meditazione dell'Arcivescovo mons. Salvatore Ligorio. Tutti gli incontri sono stati aperti e moderati dal sottoscritto. Vi hanno partecipato, oltre ai docenti a fini professionali per aggiornamento, anche studenti e persone di cultura, onde hanno contribuito efficacemente all'animazione culturale del nostro luogo.

Rocco Zagaria

Romana

L'attività della Sezione Romana nel 2008 è iniziata con la presentazione del volumetto *La vera storia della Regina di Biancaneve, dalla Selva Turingia a Hollywood* (Cortina, Milano 2007) del nostro Presidente Prof. Stefano Poggi. Giacomo Marramao, Elio Matassi, Maria Teresa Panse-

ra insieme all'Autore hanno animato un'allegria conversazione su quella che è stata una vera e propria divagazione dalla filosofia da parte dello studioso. Nonostante il tema però la perizia e l'acume dello storico non sono venute meno, anzi proprio grazie a queste competenze, egli ha potuto ricostruire il modello che ha ispirato l'artista della Disney nel delineare Grimilde, la matrigna cattiva di Biancaneve, che deve essere rintracciato nella famosa statua di Uta di Ballenstedt presente nel duomo di Naumburg, nell'ex Repubblica Democratica Tedesca.

Nel mese di febbraio si è svolto il consueto corso di aggiornamento rivolto ai docenti della scuola secondaria superiore; il tema scelto, "Attualità del testo filosofico", aveva come obiettivo primario quello di approfondire la lettura di alcuni classici della filosofia, proponibili anche agli studenti di liceo. Il 19 febbraio il Prof. Riccardo Chiaradonna ha presentato la *'Fisica' di Aristotele*, mentre il laboratorio didattico è stato coordinato da Francesca Gambetti; il 20 febbraio la Prof.ssa Germana Ernst, ha letto *G. Galilei, 'Dialogo sopra i due massimi sistemi'*, e il laboratorio è stato coordinato da Anna Stoppa; il 27 febbraio la Prof.ssa Chiara Di Marco ha illustrato *'L'etica protestante e lo spirito del capitalismo' di M. Weber*; il laboratorio è stato coordinato da Carla Guetti; il 29 febbraio il Prof. Mauro Dorato ci ha invitati alla lettura del testo di *A. Einstein-L. Infeld, L'evoluzione della fisica*, coadiuvato per la parte del laboratorio da Giulietta Ottaviano.

Il 27 febbraio l'Aula Magna della Facoltà di Lettere di Roma Tre è stata letteralmente invasa da circa cinquecento studenti dei licei romani che aderivano al progetto "Roma per vivere, Roma per pensare" che hanno assistito alla lezione su *Il '68. Musica e contestazione* tenuta dai Professori Elio Matassi e Gianni Borgna.

Il 18 marzo si è tenuta la prova scritta per la selezione regionale delle Olimpiadi di filosofia: il candidato vincitore della selezione della regione Lazio, frequentante il Liceo Classico "E. Montale" di Roma, è risultato poi il primo a livello nazionale per il canale di lingua italiana.

Come ormai assodata consuetudine, il 9 e il 10 aprile si è svolto l'"Invito agli studi filosofici", quest'anno dedicato alla presentazione di alcuni ambiti disciplinari e settori della più recente ricerca filosofica. Le porte del Dipartimento di Filosofia dell'Università Roma Tre sono state aperte agli studenti degli ultimi due anni di liceo, interessati a continuare lo studio della filosofia a livello universitario, che hanno partecipato alle lezioni del Prof. Mario De Caro sulla *Filosofia della mente*, della Prof.ssa Rosa Calcaterra sulla *Filosofia della psicologia*, della Prof.ssa Chiara Di Marco che ha presentato *L'etica e le etiche*; la Prof.ssa Federica Giardini ha illustrato la *Filosofia della differenza*, la Prof.ssa M. Teresa Pansera la *Filosofia della tecnica*, il Prof. Paolo D'Angelo la *Filosofia dell'arte*, il Prof. Elio Matassi la *Filosofia della musica* e infine la Prof.ssa Claudia Dovolich ha parlato della *Consulenza filosofica*.

Il 17 aprile si è svolta, all'interno del "Festival della filosofia di Roma", la giornata conclusiva della IV edizione del progetto "Roma per vivere, Roma per pensare", realizzato in collaborazione con l'Assessorato e il Dipartimento XI-Politiche educative e scolastiche del Comune di Roma. Anche per questa edizione numerosissimi sono stati i licei della città che hanno aderito. Il progetto infatti mantiene sempre il suo alto profilo culturale e didattico, stimolando i docenti di Filosofia e Storia a lavorare in maniera sinergica con i colleghi degli altri ambiti disciplinari, consentendo ai propri studenti di

vivere concretamente un'esperienza formativa nella quale i saperi sono messi in relazione tra loro e si aprono alle questioni della vita quotidiana. Anche per questa edizione i lavori prodotti sono stati di vario tipo, dai classici dossier e ipertesto, fino alla sperimentazione di nuovi "generi filosofici" come cartelloni, quadri (eccezionali le tele prodotte dai licei artistici), *reportages* fotografici, piccoli *sketches* teatrali e di danza. Gli *sketches* sono stati presentati proprio il giorno di apertura del Festival della filosofia di Roma (che celebrava i quarant'anni dal Sessantotto) in una gremita Sala Sinopoli, mentre tutti gli altri prodotti sono andati in mostra presso la "Casina delle Rose" dell'Auditorium.

Dopo la pausa estiva, l'attività della sezione è ripresa con una delle iniziative più attese, la Scuola estiva di Filosofia, organizzata in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia della Facoltà di Lettere dell'Università Roma Tre, quest'anno dedicata al tema "Natura e Natura Umana": il 5 e 6 settembre, nella consueta cornice del convento dei Carmelitani di S. Silvestro a Montecompatri, docenti della scuola secondaria, dottorandi, laureati, laureandi e studenti hanno seguito con grande interesse e partecipazione le relazioni presentate dal Prof. Eugenio Lecaldano su *Hume, Darwin e l'evoluzionismo. Sulla natura della natura umana*, dal Prof. Elio Matassi, *Musica e natura*, dal Prof. Vito Michele Abrusci, *L'aspirazione a una logica naturale*, dal Prof. Paolo D'Angelo, *Evoluzione e arte*, dall'Prof.ssa Maria Teresa Pansera, *Natura e cultura nell'antropologia filosofica*, dal Prof. Mario De Caro, *Evoluzione e morale*, dal Prof. Emidio Spinelli, *I principi della natura: fondamenti della fisica epicurea*, e dal Prof. Francesco Ferretti, *Evoluzione e linguaggio*.

Il 30 e 31 ottobre presso la "Limonaia" di Villa Torlonia si sono tenute le giornate di formazione per i docenti della scuola secondaria che aderiranno alla V edizione del progetto "Roma per vivere, Roma per filosofare". Il tema scelto per questa edizione è "Roma, Natura, Natura umana". Il progetto è ormai un appuntamento consolidato nei licei della nostra città, che lo inseriscono con vanto nei loro Piani dell'Offerta Formativa. Le giornate di formazione sono state aperte dal nostro Presidente Prof.ssa Maria Teresa Pansera, che ha poi tenuto una relazione dal titolo *Natura e cultura: Roma assorbe, metabolizza, trasforma* e dal Prof. Elio Matassi che ha parlato di *Musica e natura: Respighi e Roma*; il Prof. Vito Michele Abrusci ha invece illustrato *L'aspirazione ad una logica naturale*. Gli altri relatori sono stati: il Prof. Emidio Spinelli che ha ripercorso *I principi della natura tra Epicuro e Lucrezio*; il Prof. Mario De Caro ha declinato il tema *Cinema e natura umana*, con la proiezione del primo episodio del film del regista Nanni Moretti *Caro diario*; il Prof. Giacomo Marramao che si è soffermato sulla condizione dell'uomo nella nostra contemporaneità secondo i tratti dell' *Umano, post-umano, disumano*; la Prof.ssa Francesca Brezzi invece ha presentato le *Figure femminili a Roma: Beatrice Cenci*; il Prof. Paolo Nepi ha affrontato il tema de *Il pensiero di Jacques Maritain e il Concilio Vaticano II*. Il Prof. Francesco Ferretti ha ripercorso il rapporto tra *Natura e linguaggio*. Infine le Prof.sse Francesca Gambetti, Giulietta Ottaviano e Anna Stoppa hanno coordinato *Il laboratorio filosofico*, introducendo alcune piste di lavoro da svolgere successivamente con gli studenti: in particolare hanno declinato il tema della Natura e Natura umana in rapporto alla letteratura, all'arte e alla psicanalisi, attraverso la lettura di alcune pagine tratte da Orazio, Moravia, D'Annunzio e Freud.

Francesca Gambetti

RECENSIONI

Aristotele, *Fisica*, Nuova edizione-Testo greco a fronte, Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di L. Ruggiu, Mimesis, Milano 2008, pp. LXVI-537.

L'Editrice Mimesis ha recentemente mandato nelle librerie la *Fisica* di Aristotele: gli studiosi del pensiero antico e in generale il pubblico (specialistico e non) hanno davvero di che rallegrarsi. Si tratta, infatti, della seconda edizione della traduzione curata da Luigi Ruggiu, Professore Ordinario di Storia della Filosofia presso l'Università Ca' Foscari di Venezia. Ruggiu ha curato la prima edizione della *Fisica* nel marzo 1995 per i tipi della Rusconi; nel giro di un breve periodo l'opera risultò – significativamente – esaurita. È pur vero che gli studiosi italiani hanno a loro disposizione altre traduzioni della *Fisica*: da quella curata per i tipi laterziani da A. Russo (Bari 1968) alle due più recenti, la prima di F. Franco Repellini (Milano 1996) (che tuttavia si limita ai primi due libri), la seconda di M. Zanatta (Torino 1999). L'indiscusso valore dell'edizione di Ruggiu risiede certamente in vari fattori: *in primis* la presenza del testo greco a fronte – che corrisponde a quello dell'edizione di W.D. Ross (Oxford 1936) di cui, in questa edizione, Ruggiu fornisce un nuovo assetto organizzativo –, e una traduzione – puntualmente revisionata – chiara, fruibile ed efficace che, allo stesso tempo, non si allontana dal complesso *ordo verborum* composto da Aristotele. La fruibilità di uno dei testi più difficili e complicati dell'intera storia della filosofia è garantita dal cospicuo saggio introduttivo *La fisica come ontologia del divenire* (pp. XIII-LXIV) – rimasto invariato rispetto all'edizione del 1995 –, dall'apparato di note alla traduzione e, in particolare, da tre sezioni – anche queste rimaste invariate – di indubbia utilità: il quadro generale dei contenuti, in cui Ruggiu sintetizza gli aspetti teorici più rilevanti di ogni libro della *Fisica*, i sommari analitici, dove vengono chiariti gli aspetti contenutistici dei singoli paragrafi, e, infine, un elenco di parole chiave che esplicano i concetti basilari per la corretta comprensione dell'opera. Fiore all'occhiello della seconda edizione è la ricca nota bibliografica che, rispetto all'edizione del 1995, è stata aggiornata di una serie di studi critici pubblicati nel frattempo.

La nuova edizione della *Fisica* di Aristotele ora di nuovo disponibile dovrebbe – ad avviso di chi scrive – dare nuovo vigore non solo (e tanto) agli studi aristotelici italiani ma soprattutto rinnovare l'interesse degli specialisti per le tematiche della fisica antica che, in particolare per il loro intenso grado di difficoltà, non smetteranno mai di suscitare questioni e dunque di richiedere un maggiore approfondimento. In effetti negli ultimi tempi gli studi sulla fisica antica *tout-court* sembrano quasi essersi “assopiti” probabilmente anche a causa di un'importante linea interpretativa che fa capo a P. Hadot (seppure i suoi prodromi siano rintracciabili già in P. Rabbow) e, più moderatamente, a C. Horn e J. Schlanger (da questa serie di autori non può di certo esimersi M. Foucault ma con alcuni e significativi margini di diversità teorica); l'idea che la filosofia antica costituisca nella sua integrità diacronica una sorta di *Lebensphilosophie ante litteram* o, più specificamente, una *Lebenskunst*, un'arte della vita, è divenuta un vero e proprio “modello storiografico” che ha in qualche modo condizionato gli interessi degli specialisti verso le tematiche della morale e dell'etica antiche, trovando terreno fertile soprattutto all'interno del panorama filosofico ellenistico.

Come lo stesso Ruggiu si augura nella prefazione, la nuova edizione della *Fisica* dovrebbe contribuire a rilanciare il fortissimo ruolo storico e teoretico e la marcata autonomia della fisica aristotelica nel panorama degli studi. Ma risulta anche auspicabile che la disponibilità della *Fisica* aristotelica contribuisca pure ad accentuare gli studi sulla fortuna che quest'opera – in particolare il libro Z – ha avuto nelle filosofie ellenistiche, in prima istanza nella formazione del pensiero fisico di Epicuro e degli epicurei (il che era già stato rilevato da due studi importanti, il primo di D. Konstan, *Points, Lines, and Infinity: Aristotle's Physics Zeta and Hellenistic Philosophy*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy» 3 (1987), pp. 1-32, l'altro di A. Laks, *Épicure et la doctrine aristotélicienne du continu*, in F. de Gandt-P. Souffrin (ed.), *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Actes du colloque organisé par le Séminaire d'Épistémologie et d'Histoire des Sciences de Nice, Paris 1991, pp. 181-194).

La *Fisica* di Aristotele, pertanto – come Ruggiu non evita di puntualizzare –, rappresenta un'opera tanto complessa quanto imprescindibile del pensiero filosofico; per questo motivo occorre sempre ritornare sulle sue pagine e riflettere sull'inesauribilità dei suoi aspetti teorici. Ruggiu, in particolare nel saggio introduttivo, definisce a ragione la fisica aristotelica un'ontologia del divenire, senza dimenticare, però, che la fisica possiede un proprio metodo investigativo che molto giustamente R. Bolton (*Aristotle's Method in Natural Science: Physics I*, in L. Judson (ed. by), *Aristotle's Physics. A Collection of Essays*, Clarendon Press, Oxford 1991, pp. 1-29) definisce scientifico e non a priori. L'orizzonte teorico di Aristotele rimane senz'altro il campo dell'essere – ma, si potrebbe dire con maggiore efficacia, quello più generico della “visibilità” – che a sua volta si declina nel divenire; l'*episteme physike* investiga la *physis* come dimensione intrinsecamente determinata dalla *kinesis*. E il movimento non può che essere in relazione con il divenire: per questo l'analisi, per così dire, “fenomenologica” della natura che così spesso in Aristotele non necessita di giustificazioni dimostrative è imprescindibile dalla ricerca ontologica che costituisce lo sfondo costante della riflessione aristotelica. Senza un confronto con l'ontologia (e quindi con la riflessione parmenidea) qualunque metodologia di ricerca fisica sarebbe destinata al fallimento. Ed è proprio l'individuazione da parte di Aristotele di un metodo perspicuo – perché aderente “fenomenologicamente”, appunto, alla natura – e idoneo – perché intento a giustificare gli aspetti propri della *physis*, dal tempo allo spazio, dal luogo al continuo – che rende necessaria la netta separazione della fisica dalla matematica. Si tratta di una questione decisiva che a ragione Ruggiu mette in luce e il cui approfondimento non solo rimarca l'autonomia della *Fisica* dalle altre opere del *corpus* aristotelico ma soprattutto contribuisce a contestualizzare meglio il metodo utilizzato da Aristotele all'interno dell'Accademia di Platone. Come suggerisce M. Isnardi Parente (*Platone e i metodi matematici*, «La Cultura» 5 1 (1967), pp. 19-39), con gli immediati successori di Platone alla guida dell'Accademia, Speusippo e Senocrate, non si assiste affatto alla progressiva autonomia della matematica rispetto alle altre scienze – come pure alcuni interpreti hanno pensato – ma all'elevazione (assente nei testi platonici) della matematica a metafisica. Nella prima Accademia, dunque, la conoscenza della matematica è intesa come *megiston mathema* in quanto è l'unica scienza che può davvero rendere conto della realtà intellegibile e, conseguentemente, della *physis*. È esattamente questo ciò che Aristotele non può tollerare: come in seguito farà Epicuro nel XIV libro del *peri physeos*, Aristotele nel *de caelo* (306a-b) sottoporrà a dura critica la teoria dei

triangoli del *Timeo* platonico non solo appellandosi alla questione della sempre ulteriore divisibilità dei triangoli ma soprattutto denunciando il fatto che da una struttura matematica risulta impossibile la generazione di un corpo fisico. Gli oggetti matematici – si pensi alla polemica pseudo-aristotelica nei confronti di Senocrate presente nel *de lineis insecabilibus* – non possono spiegare efficacemente il divenire, la *kinesis* della *physis*. Proprio in questo contesto e nell’orizzonte più ampio delle precedenti filosofie della natura devono iscriversi le densissime pagine aristoteliche; come scriveva G. E. R. Lloyd (*Metodi e problemi della scienza greca*, Roma-Bari 1993, p. 745): «Per Aristotele è [...] evidente la priorità della fisica rispetto alla matematica. Non fa per lui l’opinione secondo cui solo ciò che è matematizzabile può essere pienamente compreso e qualora il resto della fisica non possa esserlo, tanto peggio per la fisica. La sua tesi è che le verità dimostrate dalla matematica sono verità *riguardanti* le realtà fisiche. La matematica dispiega senza dubbio una potente tecnica di astrazione, ma il suo contenuto non è un regno separato di entità matematiche quanto più esattamente le proprietà matematiche di oggetti *fisici*».

Esattamente per la priorità che, come bene chiarisce Lloyd, Aristotele accorda alla fisica non possiamo che accogliere con piena soddisfazione la nuova edizione della *Fisica*, nella consapevolezza che l’effettiva disponibilità dell’opera fornisca nuove prospettive esegetiche a partire dalle quali continuare a interrogarsi sulla struttura del divenire.

Francesco Verde

G. Polizzi, *Galileo in Leopardi*, Le Lettere, Firenze 2007, pp. 224.

Gaspare Polizzi ha dedicato varie ricerche al problema della definizione dell’immagine della scienza quale emerge dagli scritti, pubblici e privati, di Giacomo Leopardi. In *Leopardi e «le ragioni della verità»* (Carocci, Roma 2003) egli affrontava la questione inserendola all’interno di una dinamica più ampia, relativa alla costituzione di una filosofia leopardiana della natura. Ora, in questo suo nuovo volume su *Galileo in Leopardi* Polizzi conduce un’attenta indagine, diretta a evidenziare la presenza della figura, dello stile e del pensiero di Galileo nell’opera del poeta-filosofo recanatese. L’ampiezza della ricerca qui posta in atto rende possibile l’individuazione di un nucleo teorico di fondo, da cui si dipanano una serie di ipotesi di lavoro passibili di ulteriori sviluppi. La ricerca prende avvio dalle letture del giovane Leopardi, per poi proseguire nei suoi scritti giovanili, quindi nelle opere della maturità, edite e inedite. In questa prospettiva, *Galileo in Leopardi* si può considerare come una ricerca estremamente mirata, attraverso la quale Polizzi definisce ulteriormente i frutti dei suoi studi. Ne emerge un quadro diverso da quello che risulta dalla comune ricezione degli scritti leopardiani, secondo la quale la presenza di Galilei, almeno per quanto riguarda le opere pubblicate in vita, sarebbe «marginale e non particolarmente significativa» (p. 5).

Leopardi si accosta alla figura di Galileo fin dalle letture giovanili: a questo proposito Polizzi ricorda la circostanza di un contatto diretto con le sue *Opere*, presenti nella biblioteca monaldiana nell’edizione del 1744, ma soprattutto ricostruisce minuziosamente il rapporto con tutta una serie di fonti collegate alla stesura delle prime opere scientifiche di Leopardi, prima fra tutte la *Storia della Astronomia*. Co-

si facendo l'autore struttura un primo sistema di riferimenti, dal quale risulta che la vita e l'opera di Galilei furono presenti al poeta di Recanati in più versioni e interpretazioni, che sono però accomunate da una scarsa attenzione alle vicende processuali e dall'accettazione del copernicanesimo in forma ipotetica, e dunque compatibile con l'ortodossia cattolica. La favorevole descrizione del sistema copernicano fornita nella *Dissertazione sopra l'astronomia* rimane ad esempio del tutto in linea con le posizioni ortodosse, essendo questo sistema «una ipotesi più di ogni altra idonea a spiegare i celesti fenomeni». La stessa attenzione nei riguardi di Galileo è registrata da Polizzi anche nelle letture legate alla maturità del pensiero leopardiano. Qui la presenza si fa più forte e l'ammirazione si trasforma in un dialogo che riguarda alcuni snodi teorici della filosofia leopardiana, quali «il problema del metodo della conoscenza, il rapporto tra caso e progresso della scienza, la visione dinamica della natura, la questione del valore della conoscenza in rapporto alla felicità e del rapporto tra ragione e sentimento» (p. 50). Polizzi procede quindi all'esame delle opere di Leopardi, rilevando come nei suoi lavori giovanili la figura di Galileo sia certamente presente, e sovente con toni di elogio ed ammirazione. Tuttavia egli non manca di mettere in evidenza come in questo stadio il contributo di Galileo sia spesso sottodeterminato, e come le vicende processuali che lo videro coinvolto siano quasi del tutto sottaciute o comunque sottovalutate, a testimonianza di un persistente riserbo ad entrare in esplicito contrasto con la Chiesa cattolica. Queste considerazioni, unite ad altre relative all'atteggiamento fortemente critico del padre Monaldo nei confronti del sistema galileiano e delle sue conseguenze, inducono Polizzi a sottolineare la «difficoltà di Giacomo nell'affrontare la questione del processo a Galilei e nel rendere pubblicamente allo scienziato pisano quel posto centrale nella cultura italiana che privatamente aveva riconosciuto con certezza, per stile e per pensiero» (p. 163). Infatti, nella *Crestomazia della prosa*, opera della maturità, il pensiero di Galilei assume un ruolo centrale: esso diviene il fulcro teorico su cui poggia la filosofia della natura leopardiana; nelle selezioni dei brani galileiani, in buona misura sapientemente manipolati da Leopardi, si registra forse il punto più alto della presenza di Galileo nel poeta di Recanati.

Nondimeno, è solo nello *Zibaldone* che si ha un esplicito riconoscimento della grandezza di Galileo, che non viene soltanto considerato un grande letterato, fisico e matematico, ma viene posto tra coloro che «hanno veramente mutato la faccia della filosofia». La sua presenza si fa progressivamente più forte e radicata: dal Galileo visto come insigne uomo di cultura si passa al Galileo inteso come vero e proprio modello di stile e di pensiero. A tale proposito occorre ricordare la predilezione leopardiana per il “Galileo lunare”. In uno dei brani scelti per la *Crestomazia* si trova una descrizione crepuscolare che ritorna nel verso 19 del *Sabato del villaggio*: «Al biancheggiar della recente luna», una descrizione che, dice Polizzi, «non manca di suggestioni nel quadro di un'estetica dell'infinito» (p. 84). Considerazioni come questa inducono a ritenere che in Leopardi vi sia un diffuso apprezzamento stilistico nei riguardi degli scritti di Galileo, che a volte trascende quello teorico, soprattutto quando quest'ultimo trova un limite nella diffidenza leopardiana verso il linguaggio matematico.

A questo proposito riteniamo sia degna di una segnalazione particolare la prima delle due appendici contenute nel testo di Polizzi, «*Uno sguardo sul cosmo: Calvino tra Galileo e Leopardi*», ove si mette in luce come Italo Calvino avesse «esspressamente connesso la letterarietà di Galileo a quella di Leopardi proprio in relazione al loro sguardo cosmologico, e in particolare al modo di “descrivere” la luna»

(p. 166). Polizzi fornisce in quest'appendice delle indicazioni di percorso all'interno della vastissima produzione di Calvino, seguendo le quali risulta evidente come anche l'autore delle *Cosmicomiche* condivida quello stesso sguardo cosmologico che rintraccia in Galileo e in Leopardi; per dirla con Polizzi, «la sua adesione al modello “lunare” di Leopardi non concerne soltanto lo stile, ma riguarda anche il pensiero; come per Leopardi, anche per Calvino stile e pensiero coincidono in una filosofica e immaginifica visione della natura» (p. 189). La seconda – ed ultima – appendice si configura invece come un prezioso strumento di lavoro: essa è una vera e propria antologia, che riunisce per la prima volta tutti i brani tratti da Leopardi dalle opere galileiane e poi inseriti nella sua *Crestomazia della prosa*. Accompagnati da un brano che il poeta di Recanati trasse dal *Racconto storico della vita del signor Galileo Galilei* di Vincenzo Viviani, questi brani sono riportati da Polizzi per esteso, completi dei titoli e delle note di cui furono corredati dallo stesso Leopardi.

Matteo Leoni

Filosofia, scienza e bioetica nel dibattito contemporaneo. Studi internazionali in onore di Evandro Agazzi, a cura di F. Minazzi, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 2007, pp. 1402.

La particolare ampiezza e strutturazione di questo volume trovano fondamento nella figura e nell'opera di Evandro Agazzi, incisivamente delineata nella *Prefazione* da Fabio Minazzi, che del volume è il curatore. L'itinerario di Agazzi, alimentato dallo «sforzo di prender piena coscienza della realtà in cui siamo immersi al fine di scegliere [...] il proprio orientamento di vita, ricercando una piena coerenza fra pensiero e prassi», originariamente s'incentra sull'analisi dei fondamenti della matematica e della logica matematica, «sviluppando una critica delle concezioni strettamente formalistiche [...] senza peraltro sottovalutare la fecondità della polivalenza semantica dei formalismi e l'allargamento di prospettive che l'adozione del punto di vista formale ha consentito nella comprensione delle matematiche e della stessa logica» (*Prefazione*, pp. 16-17). Successivamente essa si indirizza verso le scienze empiriche producendo «un'originale teoria dell'oggettività scientifica, distinguendone un senso “debole” (quello secondo cui le proposizioni scientifiche sono oggettive in quanto “intersoggettive”) e un senso “forte” (quello secondo cui ogni discorso scientifico si riferisce a ben precisi “ambiti di oggetti”)» (p. 18). Nella prospettiva agazziana la relatività delle teorie scientifiche si identifica con la necessità della loro contestualizzazione storica, poiché esse esprimono «quanto “oggettivamente” può emergere sotto determinate condizioni storico-culturali di indagine della realtà», e la loro neutralità, legittima in quanto ne garantisce l'autonomo status epistemologico, viene meno nel momento in cui, «in quanto sistema di attività umane [...] debbono sottostare a tutta una serie di criteri e valutazioni di ordine morale, sociale, e anche politico ed economico, rispetto alle quali non sono affatto “neutrali”». Ecco, dunque, che la riflessione di Agazzi si apre alle tematiche bioetiche, sottolineando la necessità di «impostare un'axiologia della scienza e della tecnica», e a quelle etiche in senso lato, sicché «non esistono obiezioni metodologiche possibili che, in nome della scienza, possano essere rivolte ad una metafisica intesa come impegno ad interrogarsi sull'intero», visto come

ciò che «contiene dimensioni che trascendono la sfera dell'esperienza sensibile» (p. 19). È quindi lecito che le domande fondamentali che l'uomo si pone sul senso della propria esistenza, non potendo trovare risposta certa nel sapere scientifico, attingano alla dimensione della fede. La riflessione agazziana culmina, così, nella teorizzazione di una razionalità della fede religiosa che, superando lo schema scolastico della conciliazione tra scienza e religione, individua «nella metafisica uno "spazio concettuale" cui riferirsi e, in un'esperienza specificamente religiosa del sacro, le radici concrete cui fare riferimento», facendo così emergere la centralità dell'interiorità dell'uomo, «con tutte le sue caratteristiche di coscienza conoscitiva, morale e religiosa» di contro a qualsiasi «effetto di riduzionistica "naturalizzazione" dell'uomo stesso conseguente al sempre più vasto diffondersi delle letture meramente scientifiche di esso» (p. 20).

La strutturazione di filosofia, scienza e bioetica nel dibattito contemporaneo rispecchia appunto il progressivo e consequenziale dilatarsi del respiro filosofico di Agazzi, presentando, dopo una sezione inaugurale che contiene i contributi dell'ex Presidente della Repubblica Oscar Luigi Scalfaro e del Cardinale Carlo Maria Martini, una prima sezione di studi sul pensiero del nostro filosofo, seguita da altre sette sezioni tematiche (filosofia della scienza e della tecnica; storia del pensiero filosofico e scientifico; logica e filosofia del linguaggio; filosofia e cosmologia; metafisica, ontologia e antropologia filosofica; etica, bioetica, filosofia sociale e politica; filosofia della religione). Chiude il volume un'appendice bibliografica su Evandro Agazzi, curata anch'essa da Minazzi, che comprende, tra volumi, saggi ed articoli, 1008 titoli.

La complessità del volume impedisce, naturalmente, di soffermarsi sui singoli contributi, ma non rende impossibile proporre prospettive unitarie di lettura. In primo luogo, dal percorso compiuto da Agazzi come uomo e come studioso e dalla fecondità di spunti critici e teorici che il suo magistero ha saputo suscitare sembra emergere un modello di razionalità filosofica la cui diffusione appare, più che auspicabile, necessaria se si vogliono comprendere, controllare e guidare i mutamenti così rapidi e profondi che caratterizzano la società in cui viviamo: un modello di razionalità filosofica capace di trasformare il binomio "conoscenza e democrazia" nella formula identitaria "conoscenza è democrazia", offrendo così un ideale regolativo a tutti coloro che producono cultura e a tutti coloro che ne fruiscono. Tale modello, ponendosi kantianamente come consapevole dei propri limiti, radicandosi nel suo tempo e confrontandosi con l'ampiezza di problematiche che tale tempo gli consegna, si costituisce come una sorta di trascendentale critico che ha come suo costante referente l'uomo inteso nella concretezza della sua dimensione storica e delle sue problematiche esistenziali. Solo così la razionalità non cessa di essere filosofica e si sottrae al pericolo di essere "alienata", cioè manipolata da un potere esterno, culturale, politico, economico o religioso che esso sia.

In secondo luogo, e conseguentemente, alla luce di questo modello di razionalità filosofica è possibile cogliere – nell'articolata visione, offerta dai vari studi, di quei nodi teorici che la contemporaneità rende, talora drammaticamente, problematici – un nesso unitario identificantesi nella necessità di una nuova riflessione filosofico-esistenziale. Infatti, passando dall'epistemologia (rapporto tra senso comune e conoscenza scientifica, e conoscenza scientifica e filosofia, dialettica tra logica formale e prospettiva realista, storicità e "verità" della scienza) al legame tra scienza e tecnica, dai profondi mutamenti sociali che lo sviluppo tecnologico ha introdotto nella vita dell'uomo al rapporto che egli riesce ad instaurare col suo passato e alla coscienza che ha del proprio tempo, dai "turbamenti" che tale coscienza fa emergere all'esi-

genza metafisica e religiosa e al bisogno di una nuova riflessione sul rapporto tra fede e scienza che tali turbamenti portano con sé, si delineano i tratti di un'umanità alle prese con una profonda perdita di senso, ormai sempre più lontana da un modello di vita consacrato da una tradizione culturale e civile caratterizzata dal riconoscimento del limite, dall'avvertimento del sacro, dall'accettazione della vecchiaia, dalla celebrazione della morte. Un'umanità sostanzialmente smarrita, lacerata tra una fantascientifica prospettiva androide e il desiderio di rimanere legata alla sua "naturalità", riscoprendo il fondamento, laico o religioso, dell'impegno sociale, ricercando lo statuto ontologico della vecchiaia e della morte, ritrovando il senso del sacro. Come rileva Furio Papi nel suo contributo su *L'oscuro desiderio del senso*, occorre scendere a fondo nella crisi dell'uomo contemporaneo, che con la morte di Dio «ha potenziato in maniera prevalente la sua dimensione identitaria della proprietà, nel segnare, anche emotivamente, le cose nel proprio perimetro [...] ha ottenuto la certezza di sé soprattutto attraverso gli oggetti di cui poteva disporre» (p. 1149). Un uomo che, esplicando la sua esistenza in forma puramente ripetitiva, ha perso la capacità di dare un senso al tempo misurandolo alla luce della sua creatività, sicché «il problema del senso, con la caduta del tempo, diviene una domanda nel vuoto [...] una solitudine di massa». La soluzione può, allora, essere quella di una fede fondata sulla *imitatio Christi*, non più intesa, però, come «sublimazione del dolore, per essere invece una presenza attiva, mondanizzata dei valori cristiani, uno scandalo nella mediocrità soddisfatta e sorda del vivere sociale», un modello di vita che «anche senza nessun apporto teologico o cristologico [...] può essere considerato del tutto positivamente come risposta attiva, impegnata e difficile a quel vuoto di senso proprio [...] della contemporaneità» (pp. 1150-1151).

In particolare nel campo della bioetica appare auspicabile «un'etica della pluralità, dei valori, della situazione e della coscienza, un'etica che punti, più che sull'emanazione di norme, sulla costruzione di un autentico *ethos*, frutto di meditata adesione collettiva ad una costellazione di valori seriamente esplicitata e responsabilmente assunta», poiché «senza dubbio alcune norme sono auspicabili ma più essenziale ancora è lo sviluppo di una capacità di giudizio etico in cui ci si abitua al confronto sereno dei valori e all'assunzione di scelte secondo coscienza responsabile» (pp. 57 e 66: L. Battaglia, *La bioetica nella riflessione di Evandro Agazzi*). E se la scienza ha migliorato la qualità della vita estendendone la durata ed «il compito di promuovere la difesa della vita anziana nelle sue dimensioni materiali richiede un'alleanza tra bioetica, medicina e politica sociale, quello di prendere sul serio la difficilissima dialettica che contrappone la vecchiaia alle precedenti età della vita è un compito che con ogni probabilità spetta esclusivamente alla bioetica come etica della vita» (p. 1200: F. D'Agostino, *La condizione anziana: problemi bioetici ed epistemologici*). È quest'ultima che deve chiarire che la vecchiaia non s'identifica con un mero dato cronologico, ma possiede uno statuto ontologico che le deriva dall'essere l'età in cui l'uomo può finalmente interrogarsi sul senso profondo del suo esistere, non in solitudine, poiché «chi si vanta della solitudine come di una conquista sta in realtà cercando invano di nobilitare la destrutturazione del se stesso», ma piuttosto «nel confronto, nell'incontro, nel dialogo tra le diverse età della vita, cioè tra le generazioni» (pp. 1203-1204).

Occorre anche tornare a riflettere su un tema, quello della morte, che sembra completamente rimosso nel vissuto contemporaneo, poiché «tutto ciò che ci circonda nella vita delle nostre grandi realtà urbane esclude, anche di fatto e non solo ideologicamente, i solenni riti funerari in cui i superstiti sollevano accomiarsi cerimonialmente da chi li precede nel viaggio di transito dell'Al di là [...] Con la

morte ospedalizzata, poi, si marginalizzano, di fatto, la casa, la famiglia e il prete stesso, delegando a frettolosi paramedici [...] e ad operatori delle pompe funebri le necessarie, ultime incombenze di un caso, in definitiva, “increscioso”, perchè, essendo dissonante con il ritmo “efficiente” del quotidiano, è bene, pertanto, risolverlo al più presto [...]. La vita e la morte vengono necessariamente soppiantate dai loro artefatti in una cultura in cui il naturale e il soprannaturale sembrano ontologicamente svanire nel nulla: il mito giovanilistico del corpo [...], l'accanimento terapeutico e l'eutanasia stessa, sono tutte figure emblematiche della presa di congedo, che sembra definitivo, della vita e della morte naturali nella cultura della postmodernità» (pp. 1086-1087: D.A. Conci, *Il problema filosofico della morte*). E di fronte alla morte, la più orrida delle realtà che l'uomo deve affrontare, colui che ha fede può consolarsi con «il saluto che frate Francesco rivolgeva sempre a tutti: “il Signore ti dia pace”» (p. 39: O.L. Scalfaro, *Significato e valore della pace per il mondo contemporaneo*) o riscoprire «il fascino che la Scrittura divina continua a esercitare sull'*Homo sapiens* in cerca di conoscenza del mondo e di sé, del suo destino ultimo», poiché il libro sacro ci consegna «la Parola di un Dio che vuole comunicare se stesso e, nascondendosi dietro a caratteri spesso enigmatici, a guisa di geroglifici, ci invita a cercarlo anche tra vicende drammatiche, decifrando il libro della natura e della terribile storia umana, per giungere a compiere gesti di amore e di fraternità» (pp. 48-49: C.M. Martini, *Scritture dell'uomo e Scrittura di Dio*).

Alba Paladini

F. Sarcinelli, *Filosofia della mancanza. Tra fenomenologia e filosofia analitica*, prefazione di S. Borutti, Mimesis, Milano 2007, pp. 210.

“Mancanza” è una maniera originale di ripensare il problema del fondamento nella filosofia al termine di un Novecento contraddistinto da filosofie della crisi dei fondamenti e dei loro radicali ripensamenti.

Mancanza è un termine forte. È prossimo a “nulla”, a “non essere”, ma non coincide necessariamente con una conclusione nichilistica – al contrario. E non sarà inutile rammentare sin dall'inizio che l'etimologia della parola sta nel latino *manus*, caratteristico di voci che indicano difetti fisici, come nelle parole italiane “monco”, “storpio” (e debole, come in Dante, “dove mio ingegno pareo monco”). Sarcinelli avverte però che parlare di mancanza non è parlare di pensiero debole. Già il “parricidio parmenideo” di Platone aveva certificato che la mancanza non è il nulla, non è il niente: è una declinazione dell'essere (*Sofista*). Mancanza è insomma perchè il fondamento è in crisi; è perchè le filosofie del Novecento sono tormentate dalle rispettive crisi delle certezze veritative.

Metodologicamente Sarcinelli opera per temi teoretici e per ripresa di temi: ossia per cerchi in espansione verso nuovi orizzonti di comprensione e di verifica.

Il tema di partenza è individuato da Sarcinelli nella nozione di intenzionalità che, pervenuto dalla filosofia austriaca di fine Ottocento, fonda la fenomenologia di Husserl sino al dissidio con questi di Heidegger. Se Heidegger non si riconosce più in Husserl e ne critica la pretesa d'evidenza delle

essenze come sbocco della intenzionalità, e se per contro Husserl replica con la critica di antropologismo trascendentale, è anche perché intenzionalità è mancanza di ...; è mossa dalla mancanza, mancanza originaria della coscienza. La coscienza si alimenta della sua mancanza: ecco il paradosso della coscienza. Il riempimento rimane un concetto-limite; la mancanza è ammortizzabile su un piano logico non ontologico.

Lo Husserl iniziale di Sarcinelli è quello delle *Ricerche Logiche* assai più che quello della *Krisis* e delle analisi sul corpo proprio e della soggettività trascendentale atta alla costituzione. Lo Heidegger di Sarcinelli è quello degli scritti successivi a *Essere e tempo* e da esso criticamente divaricanti. L'interrogazione originaria di Heidegger va alla ricerca di quel fondamento che la deduzione logica non può più assicurare ed è per questo che lo traspone sul piano ontologico.

Ora ripercorrere la diatriba si deve a un motivo di ordine superiore in quanto attuale. Il motivo è far riprendere in mano la nozione stessa di intenzionalità in quanto snodo – o nodo? – del rapporto tra conoscenza ed essere, conoscenza e linguaggio. Come “reagente” Sarcinelli assume allora la novecentesca “filosofia della mente”, la cui ricca e multiforme proliferazione origina come si sa dalla filosofia analitica e dal suo principale contenuto – la centralità del linguaggio – sino a intessersi proficuamente con l'odierno sviluppo dell'informatica, intelligenza artificiale e via continuando.

Sarcinelli dedica un buon numero di pagine a una lettura per temi teoretici di decenni di posizioni e contrapposizioni espresse dai principali esponenti americani e inglesi, per chiamare infine in causa John Searle.

Gli “atti linguistici” di Searle sono semantici e pragmatici insieme. Essi sono definiti dalla loro portata illocutoria e quindi da una sottostante intenzionalità. Nel suo *Dell'intenzionalità* Searle pone che il linguaggio è una estensione della mente, quindi l'intenzionalità è una proprietà originaria della mente. Il riferimento ineludibile è il mondo e Searle al riguardo parla, e distingue, in termini di “Rete” e di “Sfondo”. L'intenzionalità è individuale ed è collettiva e lo “Sfondo” è il mondo circostante ed è la precondizione per porre delle ipotesi.

Searle è a sua volta messo a confronto con Donald Davidson. La caratteristica costitutiva di ogni evento comunicativo è la nozione di “interpretazione radicale”, che è tale in quanto va alla ricerca delle garanzie della verità di un significato secondo determinate condizioni.

Vi sono differenze e vi sono analogie: Sarcinelli fa notare che ambedue condividono il presupposto che intenzionalità e linguaggio si costituiscono su base materiale e si richiamano all'accordo sociale delle credenze condivise (il cosiddetto *we-intend*), al punto che si può parlare di “apertura pratico-ermeneutica del mondo”, come ha scritto Mario Ruggenini.

Se per i filosofi del *Body/Mind* il giudizio di naturalismo resta sempre sulla scena dei possibili e se da questo punto di vista rimane valido un richiamo a Merleau-Ponty e alla pregnanza delle sue analisi di fenomenologie della percezione e del “corpo proprio”, Sarcinelli rafforzato dalle esplorazioni così compiute riprende da un passo più avanti rispetto al punto di partenza.

Searle, scrive Sarcinelli, «perviene là dove Husserl inizia»: ossia al tema della coscienza attraverso l'intenzionalità, passando per “Sfondo” e intersoggettività sociale. “Sfondo” è intrecciabile con il “Mondo-della-vita” con cui la lunga e sempre ricominciante ricerca di Husserl andò oltre le analisi di *Ri-*

cerche logiche e di *Idee*, per approdare al grande disegno della *Krisis*, cui Sarcinelli ora si dedica. Come il “Mondo-della-vita” in Husserl, “Sfondo” è in Searle l’insieme delle presupposizioni cui attingere e da cui e su cui conoscere, agire ecc. Per Searle è concetto crescente: senza “Sfondo” niente intenzionalità. (Questo era già il contributo di Wittgenstein in *Della certezza*, come Searle stesso richiama: per Wittgenstein è il deposito del linguaggio comune, per Searle il sistema cerebrale del soggetto stesso). E per Husserl il rimando è all’indelebile impressione nei sensi e nelle affezioni della corporeità.

La prima tematizzazione della ricerca di Sarcinelli giunge dunque alla conclusione (non definitiva) che «si sono così presentati nell’approccio ad autori appartenenti a tradizioni assai diverse come Husserl e Searle due polarità, il corpo e il mondo, che marcano uno spazio riflessivo in cui l’obiettivo di una possibile configurazione di senso guida l’interrogazione filosofica» (p. 102). In altri termini: non intenzionalità funzionalistica *versus* intenzionalità fenomenologica, ma dall’una *verso* l’altra. E per ambedue la necessità di ammettere la non autosufficienza della coscienza. È a dire: la mancanza.

La riflessione di Sarcinelli prosegue nella esplorazione di tre ontologie regionali delle scienze umane: prosegue per arricchirsi e al tempo stesso per verificarsi.

Questo movimento della riflessione che “ri-flette”/flette” su se stessa non è senza ricordare tra le filosofie del secondo Novecento quella di Paul Ricoeur nonché la ricerca di Silvana Borutti. La confessione di Sarcinelli è piena nella sostanza e sfumata nella forma, giusto un accenno prezioso: «*auctores*, il cui pensiero ha maggiormente influenzato la struttura e il progetto complessivo... l’epistemologia costruttiva di Silvana Borutti e la fenomenologia ermeneutica di Paul Ricoeur» (p. 171). Due autori, agguingiamo, sui quali Sarcinelli lavora da tempo con saggi in riviste.

Dunque gli orizzonti successivi di verifica del percorso teorico tracciato nel confronto tra fenomenologia e filosofia analitica sono costituiti da tre importanti “regioni” delle scienze umane nelle rispettive estensioni novecentesche: la linguistica, la psicoanalisi, l’antropologia.

Il riesame della linguistica in chiave di filosofia del linguaggio porta alla conclusione della sua “sovranità limitata”, nel senso del suo esser supplezza da ciò che lo origina e da ciò cui fa segno: il corpo e il soggetto.

La Psicoanalisi viene rivista attraverso la nozione di simbolo, dapprima in Freud, poi in Melanie Klein e in Cassirer, infine in Ricoeur. Simbolo è rinvio ed è quindi insieme supplemento e supplezza del senso. Mancanza è quindi la matrice ontologica istitutiva dell’evento simbolico: lo costituisce e lo supplisce evocandolo e rievocandolo.

L’Antropologia che interessa Sarcinelli indaga l’alterità nel senso duplice di due indicazioni che non sono solo titoli di opere giustamente importanti: “noi come gli altri”, “sé come un altro”. Indicazioni che com’è noto rimandano rispettivamente a Francesco Remotti e a Ricoeur. È presa in esame anche la “antropologia interpretativa” di Clifford Geertz e dei critici successivi. Le difficoltà se non aporie della interazione conoscitiva tra alterità e identità si iscrivono nell’ordine discorsivo dell’ontologia della mancanza.

Mancanza, conclusivamente, non è assenza. Questa è «*vox* puramente denotativa, insedia un vuoto inerte e indistinto»; quella «evoca l’esigenza di un riempimento, connota un’esigenza» (p. 166). Per questo si parla di una ontologia della mancanza e di un compito teorico che mobilita daccapo conoscen-

za ed etica: il linguaggio, la responsabile vocazione destinale del filosofo. La mancanza, scrive Borutti nella Prefazione, come «sfondo dinamico di produttività».

Si può completare: come orizzonte di senso che stimola più spunti e piani di lettura delle voci più importanti del Novecento in filosofia e nelle scienze umane senza farsene rinchiudere e inghiottire, a onta della vertigine che lo stesso “nome della nozione” potrebbe indurre. Traendone anzi motivi per quella che potrà forse essere una riflessione ulteriore sul senso del mondo che è già tra noi, nel presente fluente del nuovo secolo. Al contrario degli abitanti di quella «invisibile città» che Italo Calvino chiamò Bauci: «sostenuta da nubi», talché essi «a terra si mostrano di rado», perché «hanno già tutto l'occorrenze lassù e preferiscono non scendere... contemplando affascinati la propria assenza».

Emilio Renzi

P. Becchi, *Morte cerebrale e trapianto degli organi. Una questione di etica giuridica*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 190.

Oggi numerose questioni etiche emergono dall'impressionante capacità di intervento che scaturisce dalla ricerca biomedica e determinano rapidi e significativi cambiamenti nell'esercizio della professione medica. Nuovi interrogativi compaiono però anche da pratiche mediche più “tradizionali”, come la determinazione della morte dell'essere umano.

Nel suo volume, Paolo Becchi si confronta con il dibattito sui criteri neurologici per accertare il decesso, con il proposito di presentare al pubblico italiano nuove analisi e critiche riferibili a quei criteri e per fare questo egli prende le mosse dalla pubblicazione del primo rapporto medico ufficiale avvenuta nel 1968 ad opera dell'*Ad Hoc Committee* istituito presso la *Harvard Medical School*.

I criteri neurologici indicati in tale rapporto venivano segnalati per stabilire il decesso di pazienti collegati alle apparecchiature per la rianimazione in seguito ad un trauma che abbia provocato estese lesioni neurologiche in conseguenza delle quali il medico si trovi in presenza di coma, incapacità di rispondere agli stimoli interni ed esterni, dipendenza dal respiratore meccanico e elettroencefalogramma piatto (o isoelettrico). Negli anni successivi alla pubblicazione del rapporto, i cosiddetti pazienti “cerebralmente morti” divennero le principali fonti per il prelievo degli organi da destinare al trapianto.

I criteri contenuti nel rapporto di Harvard furono introdotti in Italia per la prima volta nel 1969, tramite un decreto sulla disciplina del prelievo di organi ed il trapianto. Nel 1993 il Parlamento italiano approvò una legge che introdusse una definizione legale di morte come cessazione irreversibile di tutte le funzioni dell'encefalo, ed i criteri ed esami strumentali ad essa collegati, sono impiegati dai medici in vista dell'accertamento del decesso, indipendentemente dalle possibili destinazioni del cadavere.

In Italia non sembra esistere un dibattito critico sui criteri neurologici, fatte salve alcune rare eccezioni, e la maggior parte degli studiosi ignora che i criteri colloquialmente detti di “morte cerebrale totale” sono stati rimessi in discussione agli inizi degli anni Novanta del secolo scorso ed occupano l'attenzione di medici e studiosi internazionalmente conosciuti. Nel suo volume Becchi dà conto delle più

significative ragioni di ripensamento di questi criteri: un cospicuo numero di osservazioni e studi clinici mostrano l'esistenza di una profonda incoerenza tra la definizione di morte, i criteri neurologici e gli esami strumentali adottati in vista della dichiarazione del decesso. Inoltre, a partire dalle osservazioni di due pensatori che per formazione ed idee si trovano molto distanti tra loro, Hans Jonas e Peter Singer, vengono criticate le motivazioni che hanno spinto il Comitato *ad hoc* di Harvard nella direzione di una ridefinizione della morte: entrambi i filosofi sono concordi nel ritenere che la "nuova definizione di morte" sia stata formulata al preciso scopo di dichiarare il decesso di un paziente prima dell'arresto cardiocircolatorio, nel tentativo di risolvere la questione del reperimento di organi vitali da destinare al trapianto.

In molti casi l'esperienza clinica di alcuni medici e neurologi ha convalidato l'ipotesi filosofica che la morte cerebrale non sia equivalente alla morte del paziente e per questo motivo Becchi discute innanzitutto il lavoro di due medici statunitensi, Robert Truog e James Fackler: mentre nella definizione di morte si dice che per dichiarare il decesso *tutte* le funzioni cerebrali devono essere cessate, gli esami in realtà valutano soltanto *alcune* funzioni. La dichiarazione di morte avviene dunque quando sono ancora presenti alcune funzioni quali, ad esempio: la funzione ipotalamico-ipofisaria, una debole attività elettrica rilevabile mediante elettroencefalogramma, riflessi spinali, alcune reazioni a stimoli esterni.

Un punto parimenti controverso è costituito dalla teoria dell'integratore centrale che rappresenta il presupposto scientifico per la validità di applicazione dei criteri neurologici. Secondo tale teoria l'encefalo è responsabile dell'unità integrativa del corpo, il quale senza un encefalo funzionante diventa una mera collezione di organi privi di coordinazione. Il neurologo statunitense D. Alan Shewmon, in passato sostenitore dei criteri neurologici per accertare il decesso, ha criticato la teoria dell'integratore centrale a partire dalla propria personale esperienza clinica con pazienti pediatriche che, dichiarati morti, hanno continuato a "sopravvivere" collegati alle apparecchiature per la ventilazione ed in condizioni di morte cerebrale per periodi piuttosto lunghi. Shewmon ha così raggiunto la conclusione che alcune funzioni integrative importanti, non dipendono dall'encefalo: l'accrescimento corporeo, il rimarginarsi delle ferite, attività escretive e secretive, possono continuare anche quando il paziente risulti privo di funzioni encefaliche e riceva però adeguata assistenza da parte del personale sanitario. Per questo motivo, Shewmon ritiene che l'encefalo non possa essere considerato l'integratore centrale dell'organismo e di conseguenza i criteri neurologici non possono essere impiegati per la determinazione della morte del paziente.

L'autore dedica un capitolo all'analisi delle leggi e dei regolamenti che in Italia disciplinano l'accertamento del decesso e la donazione degli organi e conclude poi la sua riflessione con una proposta: considerata la presenza di numerose incoerenze, sul piano teorico ed applicativo, legate all'impiego dei criteri neurologici, occorre riprendere in esame la questione del trapianto degli organi. Ciò che occorre non è concludere un programma che salva la vita di molti pazienti, altrimenti condannati ad una fine prematura, ma trovare un nuovo fondamento per questa pratica, un fondamento etico che prescindendo da criteri ormai privi di giustificazione scientifica.

Il libro, scritto in un linguaggio semplice, ma non privo di rigore argomentativo, è indirizzato a filosofi, giuristi, medici e a tutti coloro che sono interessati al tema del trapianto di organi.

Rosangela Barcaro

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