



# Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale  
Nuova Serie n. 196 - gennaio/aprile 2009

## INDICE

### Studi e interventi

- S. Del Figliuolo, *Differenza/differenze: fra Eraclito e Derrida* p. 3  
E. Spinelli, *Antiche antropologie a confronto: temi stoici e cristiani  
in Hans Jonas* p. 14  
G. Del Din, *L' "archeologia" di Michel Foucault tra fenomenologia  
e strutturalismo* p. 22

### Didattica della filosofia

- B.M. Ventura, *Ancora sull'edizione sperimentale del progetto nazionale  
Innovazione nella tradizione. Attualità del testo filosofico.  
Riflessioni e prospettive* p. 32  
T. Magnaterra, *Il lavoro filosofico sul testo: cinque semplici regole  
per la didattica* p. 42

Convegni e informazioni p. 50

Le Sezioni p. 59

Recensioni p. 78

*Scheda valutazione «Bollettino»* p. 111

S.F.I.  
Società Filosofica Italiana

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

### CONSIGLIO DIRETTIVO

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

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

*Direttore: Stefano Poggi*  
*Redazione: Gregorio Piaia ed Emidio Spinelli (Coordinatori)*  
Paola Cataldi, Carla Guetti, Francesco Verde  
*Sede, Amministrazione, Redazione: c/o ILES/CNR*  
“Villa Mirafiori” - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma

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

**Direttore Responsabile Francesca Brezzi**  
Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 395 dell'8 settembre 1984  
ISSN 1129-5643

*Quota associativa: € 25,00*  
C.C.P. 43445006 intestato a Società Filosofica Italiana  
c/o Villa Mirafiori - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

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

## STUDI E INTERVENTI

### Differenza/differenze: fra Eraclito e Derrida

Serena Del Figliuolo

«Il presupposto di questa impostazione era che l'antico può essere compreso soltanto a partire dal nuovo e non viceversa». Così Giuseppe Cambiano, ne *Il ritorno degli antichi*<sup>1</sup>, commenta la prospettiva storiografica di Ernst Bloch, dominata da una stima dei filosofi greci come latori di speranze e tendenze proiettate verso il futuro. Quello di Bloch è soltanto uno dei tentativi di rilettura dei testi filosofici antichi effettuati tenendo a braccetto la modernità e che si vanno ad aggiungere alle difficoltà oggettive cui lo storico della filosofia antica va incontro.

Lo stato di frammentarietà in cui versano i testi filosofici antichi, e in particolare quelli presocratici, è ben noto ma il caso di Eraclito è particolarmente intricato poiché, fin dall'antichità, egli è stato soprannominato «l'oscuro»<sup>2</sup> e pressoché tutti i commentari menzionano la densità e l'impenetrabilità del suo scritto. In Eraclito l'oscurità, aggiunta alla frammentarietà, ha spesso favorito la ricerca di significati nascosti nonostante le fonti la attribuiscono prevalentemente al carattere sprezzante e superbo del filosofo. A partire da Platone e Aristotele e dalla storia dell'espressione “tutto scorre” (*panta rhei*) la filosofia di Eraclito sembra continuare a subire continue intromissioni e semplificazioni.

È in questo quadro che può essere inserito il contributo di Erin O'Connell – Associate Professor of Classics, University of Utah – che, in *Heraclitus & Derrida. Presocratic Deconstruction* (2006), intende illustrare e giustificare le ragioni di un tanto rischioso quanto suggestivo parallelismo: a dispetto di un intervallo di due millenni e mezzo di storia filosofica i frammenti di Eraclito conterrebbero le anticipazioni più significative delle riflessioni di Derrida su decostruzione, logocentrismo e *différance* al punto che di rimando i testi derridiani fornirebbero un'interessante chiave di lettura degli enigmatici frammenti eraclitei. La proposta culmina con l'analisi del verbo *diaphero* (differire) che è innalzato a principio supremo dell'ordine universale eracliteo ed è indagato alla luce della *différance* derridiana. A fare le spese di un tentativo tanto azzardato è soltanto Eraclito poiché la chiave di lettura derridiana non si limita a fornire indicazioni ma arriva a ricostruire gli argomenti che Eraclito avrebbe lasciato intenzionalmente impliciti e a indicarne gli eventuali sviluppi.

---

<sup>1</sup> G. Cambiano, *Il ritorno degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 87.

<sup>2</sup> Cfr. 22 A 1a e 22 A 3a DK. Le traduzioni sono di G. Giannantoni (AA.VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1981) salvo dove diversamente specificato.

Ciononostante se, per un verso, i toni tanto decisi e originali impongono un'attenta valutazione, per l'altro, il fascino di una sfida così accattivante invita ad assecondare e sperimentare le nuove prospettive, scartarne le eventuali forzature e individuarne i punti di riferimento. È nel percorrere questa seconda strada, intrapresa senza vincoli alla natura problematica della prima, che si può giungere a rilevare l'efficacia e la centralità di un'ennesima faccia della poliedrica *concordia discors* eraclitea: la relazione fra le particelle *dia* ("attraverso", esprimente separazioni di ogni genere) e *syn* ("con", che indica concomitanza e unione). A partire dal rilievo accordato dalla O'Connell alle occorrenze del verbo *diaphero* e della particella *dia* e passando attraverso la verifica e quindi il ridimensionamento di tale supposta valenza, saranno evidenziati la frequenza e il peso dell'elemento opposto al *dia* nella lingua greca, la particella *syn*, prima nella sua autonomia e poi nel suo ricongiungimento alla metà contrapposta, nel rispetto della prospettiva eraclitea. Si tenterà, in definitiva, di dimostrare come Eraclito affidi alla particella *syn* un ruolo significativo al livello della comprensione umana del *logos*. Si tratta di un ruolo notevole non solo sul piano del pensiero e del linguaggio ma anche su quello della realtà, stando alle riflessioni di Guido Calogero che, nella *Storia della logica antica*<sup>3</sup>, dimostrava per il *logos* d'età arcaica la complementarietà e l'indistinzione di linguaggio, logica e ontologia. L'autorevolezza dell'intuizione di Calogero garantisce l'efficacia filosofica di un'indagine – ammesso che sia ben condotta – che è preminentemente linguistica e che si avvale di un continuo riferimento ai frammenti e in particolare a quelli, numerosissimi, contenenti le particelle *dia* e *syn*.

La O'Connell introduce l'argomento sul *diaphero* a partire dall'analisi del termine *armonia* che Eraclito utilizza, accanto alle espressioni *il dio*, *guerra* e *contesa*, *fuoco*, *Giustizia*, *fiume*, per caratterizzare il suo *logos*.

Il fuoco (*pyr*) è descritto come l'ordine universale che è lo stesso per tutti ed è sempre vivente (B 30) tanto che può essere identificato con il *logos* che è ciò secondo cui tutte le cose accadono (B 1), che è comune (B 2) e che è sempre (B 1). In altri frammenti è parte e causa di un ordine cosmico ciclico che si dispiega dalle sue trasformazioni e dai suoi mutamenti (B 30, B 31, B 90). In altri ancora, probabilmente in virtù della sua posizione, è l'amministratore di una giustizia universale (B 66). La O'Connell, notando l'affinità tra B 66 e B 28 (nel quale il soggetto della giustizia cosmica è la divinità *Giustizia*<sup>4</sup>) e tra B 66 e B 64 (nel quale compare il fulmine, arma di Zeus, che può essere assimilato al fuoco), identificherà fuoco, Zeus e *Giustizia* attribuendo loro una precisa funzione cognitiva.

<sup>3</sup> G. Calogero, *Storia della logica antica, I. L'età arcaica*, Laterza, Bari 1967.

<sup>4</sup> La O'Connell fa notare la presenza dello stesso verbo (*katalepsetai*) riferito nel primo frammento al fuoco, nel secondo a *Giustizia* (cfr. E. O'Connell, *Heraclitus & Derrida. Presocratic Deconstruction*, Peter Lang Publishing, New York 2006, p. 83).

La guerra e la contesa (*polemos* ed *eris*) si presentano, al pari del fuoco, come ulteriori caratterizzazioni del *logos*: come il *logos* e come il fuoco, anche la guerra è comune (B 80) e come loro domina e regge tutte le cose, visto che ne è padre e re (B 53).

I cosiddetti frammenti del fiume (*potamos*), più che simboleggiare la concezione del divenire incessante, sembrano riferirsi al motivo della tensione dei contrari. L'idea generale, infatti, è quella dell'identità-diversità del fiume che è sempre lo stesso, perché è quel fiume che è, e sempre diverso, perché le sue acque sono sempre nuove: è per questo che si può dire che è e non è lo stesso fiume e che «nello stesso fiume non è possibile scendere due volte» (B 91) perché «acque sempre diverse scorrono per coloro che s'immergono negli stessi fiumi» (B 12).

Il termine *armonia*<sup>5</sup> chiarifica la vera natura dei rapporti tra gli opposti ed è pertanto necessario alla comprensione dell'elemento originale e più autentico della dottrina eraclitea: l'argomento della *coincidentia oppositorum*. Nonostante le molteplici angolazioni che offre, Eraclito è esplicito riguardo alla natura di questa unità: esiste un'armonia che è invisibile agli occhi degli uomini e che è una «armonia contrastante» (*palintropos harmonie*, B 51) di tensioni opposte e il *logos* è quest'armonia, ne è la ragione e l'espressione. Le cose vere e reali (elementi naturali, concetti, termini, stati, oggetti), che sembrano differenti e addirittura opposte tra di loro, nascondono invece una concordanza reciproca e necessaria che non esclude mai ma anzi si accompagna alla differenza. La *felice concretezza*<sup>6</sup> di cui Eraclito è capace rende l'identificazione dei numerosi tipi di rapporti proposti pressoché priva di difficoltà: «una e la stessa è la via all'in su e la via all'in giù» (B 60) e «comune infatti è il principio e la fine nella circonferenza del cerchio» (B 103); ma anche «la stessa cosa sono il vivente e il morto, lo sveglio e il dormiente, il giovane e il vecchio: questi infatti mutando son quelli e quelli di nuovo mutando son questi» (B 88). Che si tratti di concordanza, di unità, di derivazione e tramutazione reciproca o di equilibrio dinamico, i contrari costituiscono un'unità come sentenza B 50, frammento chiave che permette di identificare la «armonia contrastante» con il *logos*: «ascoltando non me, ma il *logos*, è saggio convenire che tutto è uno». Per Eraclito comprendere gli opposti è comprenderli in una tensione di incompatibilità che è una sorta di unità, poiché ogni elemento è sottoposto a tensioni contrarie ma è contemporaneamente costituito ed esiste in virtù della congruenza con il suo opposto. In ogni modo, pur se tradizionalmente si parla di *coincidentia* o unità, gli opposti per Eraclito rimangono distinguibili poiché in nessun caso si annullano l'uno nell'altro.

Viste le connessioni che è possibile rintracciare non si tradirebbe il pensiero di Eraclito se si identificassero *logos*, *armonia contrastante*, *il dio*, *guerra* e *contesa*, *fuoco*, *Giustizia*: si tratta al contempo di realtà, di legge, di verità.

---

<sup>5</sup> B 8, B 51, B 54.

<sup>6</sup> *Anschaulichkeit*, O. Spengler, *Eraclito*, a cura di M. Guerri, Mimesis, Milano 2003, p. 38.

Il verbo *diaphero*, nota anzitutto la O'Connell, accompagna ogni occorrenza del termine *armonia* (B 8 e B 51)<sup>7</sup>. B 10, pur non comprendendo *armonia*, sarebbe un altro esempio della concomitanza poiché l'espressione *synaidon diaidon* («armonico disarmonico»), che rievoca «the musical aspect of *harmonîê*» (p. 69), è posta proprio accanto a una coppia di termini contenente il verbo *diaphero*: *sympheromenon diapheromenon* («concorde discorde»). Ci si imbatte, scrive la O'Connell, nell'aspetto cruciale della filosofia di Eraclito al punto che «insofar as we can isolate such a key term in the Heraclitean fragments, *diapherein* names the principle of cosmic order» (p. 68): il principio dell'ordine cosmico eracliteo non sarebbe un sostantivo o un aggettivo che designa una stasi essenziale ma un verbo che denota un processo. Per mezzo del termine *armonia* il verbo *diaphero* è inglobato nella rosa delle formulazioni eraclitee del *logos* al punto da essere isolato e proposto come il nome del *logos* stesso. Apprezzare l'importanza di questo verbo è fondamentale, continua la O'Connell, sia per comprendere il dinamismo dell'universo eracliteo sia per individuare il punto di massima vicinanza con la prospettiva filosofica della *différance* derridiana: è proprio dal greco *diaphero* che, attraverso il latino *differre*, deriva l'inglese *to differ*, il sostantivo *difference* e quindi anche il francese *différence/différance*<sup>8</sup>. Al fine di giustificare tali assunzioni l'autrice illustra i vari significati di *diaphero* con particolare attenzione alla sfumatura temporale che tale verbo ammetterebbe, in modo da rievocare la *différance* derridiana nel suo essere atto e fatto<sup>9</sup>. La *différance*, infatti, indica sia il *fatto* (forma nominale) che due cose sono diverse, sia l'*atto* (forma verbale) del differire, nel senso del verbo latino *differre* (rinviare) che implica una dimensione temporale. Ciò che si presenta come la differenza tra due cose, secondo Derrida, costituisce l'esito di una differenza (come *differre*), cioè di un movimento temporale che ha fatto sì che, da una radice comune, sortissero due esiti diversi (il *fatto* è il risultato dell'*atto*): è il tempo, il differimento che istituisce le differenze e crea gli opposti cosicché il vivo muore, il morto passa a nuova vita e ciò che oggi è nuovo domani sarà vecchio.

Se dal punto di vista linguistico il verbo *diaphero* è l'antenato della *différance* e se è per di più possibile rintracciare nei frammenti degli elementi che giustificano la centralità di tale verbo, sembra plausibile alla O'Connell spiegare la teoria della *coincidentia*

<sup>7</sup> In verità il termine compare anche da solo (B 54).

<sup>8</sup> *Différance* è una «trasgressione silenziosa dell'ortografia» (J. Derrida, *La «différance»* (1968), in *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, p. 29), ottenuta attraverso la fusione del sostantivo *différence* e del participio presente *différant* (dal verbo *différer*, differire, rimandare).

<sup>9</sup> Soffermandosi sull'aspetto temporale di *diaphero* la O'Connell correggerà Derrida che in *La différence* aveva puntualizzato che tale verbo greco «non comporta uno dei due motivi del *differre* latino, cioè l'azione del rimandare a più tardi [...]: il temporeggiamento» (J. Derrida, *op. cit.*, p. 34). Adirittura la O'Connell, citando questo passo (p. 146), spiegherà: «but in the texts of Heraclitus [...] the temporal aspect is often implied by the verb's context [...] e.g., D.10». Se «Derridean thought provides a welcome and compelling context for their [i frammenti di Eraclito] explication» (p. 2) di rimando anche Eraclito ci soccorrerebbe nel tentativo di comprendere quanto la difficile prosa derridiana nasconde perfino a se stessa.

*oppositorum* alla luce dei meccanismi della *différance*. Ma è l'inefficacia del tentativo stesso di rilevare la centralità di *diaphero* che, a monte, rende superflua l'istituzione di un confronto e che è ciò che in queste pagine si tenterà di dimostrare: in altri termini le argomentazioni della O'Connell non sembrano rendere ragione di tale centralità.

La prima – e probabilmente maggiore – difficoltà che si incontra sta nella pretesa di affermare la centralità di *diaphero* non attraverso le occorrenze del verbo stesso ma soprattutto per mezzo di altre espressioni che ne rievocherebbero la forza. I frammenti del fiume, scrive la O'Connell, rinforzano il principio del *diaphero*: nell'espressione «[acque] altre e sempre altre»<sup>10</sup> (*hetera kai hetera*, B 12), riferita alle acque sempre diverse di fiumi che sono sempre gli stessi, la ripetizione dell'aggettivo “altro” rinnoverebbe la forza della *différence* così come il verbo «muta» che in greco lo contiene (*alloioutai*, B 67). La nozione di “altro” in definitiva, rintracciabile qua e là nei frammenti, «reinforces the emphasis on difference» (p. 73) tanto che Eraclito, famoso per aver svelato l'unità e l'identità di elementi che sembrano opposti, imbroccerebbe in questi frammenti un'altra strada esortando il lettore a considerare che ciò che è uno e lo stesso è insieme altro e sempre altro.

Esemplare è, inoltre, l'interpretazione del verbo *krino* e di B 66 che consente alla O'Connell di attribuire al fuoco una funzione cognitiva immediatamente applicabile anche al *logos* e, di riflesso, all'anima umana. Se una traduzione letterale di B 66, spiega, interpreta il frammento nei termini di un incendio apocalittico, un'attenzione maggiore alle sfumature semantiche dei verbi consentirà di mettere in luce la diversa natura della forza che Eraclito sta attribuendo al fuoco. Il verbo *krino*, innanzitutto, non significa solo “separare” ma anche “scegliere” e perfino “giudicare” cosicché molti editori hanno interpretato il frammento in termini escatologici. Ma da un altro punto di vista il separare e lo scegliere rimandano alla capacità cognitiva del distinguere e del designare tanto che il verbo *krino*, etimologicamente simile alla radice di *lego* (raccogliere/dire), «repeats and reiterates the sense of what Heraclitus says he does in his own discourse (*logos*) in D.1»<sup>11</sup>. In entrambi i casi Eraclito starebbe attribuendo al fuoco (e al *logos*) un potere dinamico e fatale che consiste nella capacità di separare e dividere, tanto che il verbo *krino* «then belongs with the category of words that begin with the prefix 'dia-' and which is so central to the expression of his philosophy [*scil.* di Eraclito], as will be shown» (p. 81). Dal canto suo il terzo verbo del frammento, *katalepsetai*, come *krino* è applicabile a un contesto giuridico (“condannare”, “costringere”), ma in B 66 può essere interpretato nel «cognitive sen-

---

<sup>10</sup> Traduzione mia.

<sup>11</sup> P. 81. Riflettendo sulla radice etimologica individuata da Heidegger nel saggio su B 50 (trad. it. in *Id. Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976), la O'Connell aveva identificato il *logos* con il processo cognitivo essendo possibile trarre dal “raccogliere” l'idea del selezionare, del mettere insieme e, attraverso il mettere al riparo, del delimitare e quindi definire (pp. 20-23). In una nota inoltre specificava: «Heraclitus also emphasizes this organizing image in D.1 when he uses a form of the verb *dierein* [...] to describe the central action of his study of *physis*» (cfr. p. 22 e nota 10 p. 172).

se» di “catturare con la mente”, quindi “apprendere” o “comprendere” (p. 82)<sup>12</sup>. A un livello più specificamente figurato *katalepsetai* può essere allora interpretato in termini cognitivi o linguistici: il fuoco «discerns» e poi «comprehends» poiché *katalepsetai* suggerisce che, nell’isolare tutte le cose, non solo le distingue e le separa ma se ne impossessa, le definisce e assegna loro un nome, «re-presents them in a different form» (p. 83). B 66, in definitiva, nasconderebbe una caratterizzazione del fuoco – e quindi del *logos* – come forza intelligente e presumibilmente sistematica che, in quanto pensa e decide, attraverso un dinamismo infuocato è in grado di ordinare, strutturare e comprendere l’universo.

Tali suggestioni si accompagnano al reperimento nei frammenti di ogni occorrenza del verbo *diaphero* e di ogni *dia* che, in maniera diretta, dimostrerebbero come a governare sia l’ordine cosmico che i meccanismi della significazione e del pensiero sia lo stesso processo: un «fiery process» (pp. 90-91), come lo definisce la O’Connell coerentemente con l’intero discorso sul *fuoco*. Considerata nell’insieme la serie di significati suggeriti dai verbi iniziati per *dia* enfatizzerebbe le azioni del dividere e del distinguere riguardanti il processo ordinatore del cosmo e della funzione cognitiva. Il *dia*, che significa anzitutto “attraverso”<sup>13</sup>, anche solo come preposizione sembra avere una sua forza verbale poiché descrive un movimento: struttura, dispone e addirittura sostanzializza perché le linee che distinguendo disegna darebbero vita a entità discrete definite da nomi (p. 92). La – presunta – «repeated reliance» di Eraclito nei confronti dei verbi iniziati per *dia* giocherebbe un ruolo cruciale nella teoria eraclitea dell’unità degli opposti e ne spiegherebbe la vera natura: sarebbe proprio la forza divisoria («dividing function») del *dia* a strutturare le opposizioni e a costituire bordi e confini e sarebbe il suo aspetto temporale e differente («‘deferring’ aspect», nel senso del “rimandare”) a incidere sul continuo alternarsi tra una manifestazione e l’altra (p. 92). Inoltre il rapporto costante e la reciprocità tra le differenziazioni sarebbero spiegati dalla stessa azione del *dia* che «both divides and defers» solo elementi strettamente correlati creando un triangolo costituito dalle due cose e dalla relazione che intercorre tra esse. In Eraclito sarebbe allora possibile rintracciare due atteggiamenti complementari: da una parte, egli enfatizzerebbe la connessione piuttosto che la separazione tra gli elementi, come dimostrano i frammenti che rimuovono la linea (o spazio) creata dal *dia* (B 57, B 60, B 103) e che spingono il lettore a considerare un tempo precedente la differenziazione o in generale la possibilità di interi indifferenziati; dall’altra la forza del *dia* focalizzerebbe l’attenzione sulla differenziazione. Se la differenziazione è tanto fondamentale, la forza del *dia* assume nella filosofia di Eraclito un ruolo

<sup>12</sup> È da notare che, mentre l’italiano “apprendere” designa ormai solo l’imparare, il venire a sapere, l’inglese “to apprehend” significa anche “arrestare, catturare”.

<sup>13</sup> *Dia*, spiega la O’Connell, nella lingua greca è utilizzato in riferimento allo spazio, al tempo, alla causa e in generale, sia come prefisso che come preposizione, connota separazioni di ogni sorta «whether in term of difference [...] or in terms of mutual relation» (p. 90).



indispensabile non solo come forza che governa il cosmo e l'esperienza umana ma anche come mezzo per la comprensione della natura delle cose: la strategia organizzativa che permette la comprensione sembra doversi avvalere della forza del *dia* come dimostrerebbe, tra gli altri, B 1 nel quale Eraclito specifica che la sua indagine procede «distinguendo [*diaireon*] secondo natura ciascuna cosa», in un gioco di cancellazione e ricollocamento dei confini creati dalla forza in questione (p. 92). In tale gioco Eraclito mostrerebbe come il movimento del *dia* fornisca definizioni e prospettive differenti delle stesse cose e come sia caratteristico anche della costituzione dei paradigmi logici e della predicazione linguistica, tanto che anche nel caso del pensiero e del linguaggio sembra legittimo parlare di «forces of differentiation» (p. 94).

Nonostante le argomentazioni sopra ricostruite si presentino stimolanti e ben strutturate, l'autrice continua a mantenere con i testi un legame circoscritto e fragile: tra i verbi iniziati per *dia* elencati gli unici a essere analizzati – e sbrigativamente – sono *diaireon* («distinguendo», B 1) e *diistatai* («si scompone», B 125). La O'Connell scrive: «the verb *dihistemi* [...] is yet another word that describes the differentiation that is so central to Heraclitus' account of cosmic order» (p. 75). Ma, a rigor di termini, il verbo in questione sembra essere una smentita più che una conferma alla tesi poiché, lungi dal descrivere il processo di «differentiation», descrive piuttosto l'assenza di tale processo che è espresso in questo frammento dall'espressione «se non è agitato» (*kinoumenos*, B 125). Dal canto suo – e come sopra riportato – *diaireon*, essendo posto all'inizio del *Peri physeos* (stando alle testimonianze di Aristotele, A 4, e Sesto Empirico, A 16), sarebbe un indizio del metodo di ricerca che Eraclito intende seguire e, di conseguenza, il segno dell'universalità delle «forces of *dia*»: sviluppando ulteriormente quanto la O'Connell suggerisce si potrebbe dire che se Eraclito procede spiegando (*diegeumai*, B 1) e distinguendo (*diaireon*, B 1), se Eraclito in sostanza indaga la realtà per mezzo del *dia*, dal punto di vista dei tre livelli individuati da Calogero il *dia* è non solo la legge vera della realtà ma anche la mente che la comprende e il linguaggio che la esprime.

Eccezione fatta per il discorso generale e astratto sul verbo *diaphero*, per gli accenni a *diaireon* e a *diistatai*, l'intero argomento sulle *forces of dia in Heraclitus* e sugli *effects of dia*<sup>14</sup> è, poiché di fatto non se ne tenta una dimostrazione, del tutto inconsistente al punto da sembrare una mossa diretta a creare un precedente della conferenza di Jacques Derrida su *La différance* (1968) nella quale, non a caso, compare un riferimento al verbo *diapherein*. Contemporaneamente però è difficile credere che un'analisi effettiva delle occorrenze del *dia* rintracciate dall'autrice avrebbe avvalorato l'ipotesi. Osservando accuratamente il contesto dei frammenti è possibile constatare che i verbi iniziati per *dia* svolgono funzioni disparate ed eterogenee che non si riferiscono mai all'azione del *fuoco* o

---

<sup>14</sup> *Forces of dia in Heraclitus* e *Effects of dia*- sono i titoli di due paragrafi (pp. 90 e 91).

della guerra o del *logos*. Andando nel dettaglio: *diagnoien* («discerner[le]», B 7) è riferito ai nasi che discernerebbero tutte le cose se tutte le cose fossero fumo; *diacheetai* (B 31) ha per soggetto la terra che, nel ciclo cosmico che Clemente Alessandrino attribuisce a Eraclito, «si liquefa come mare e si espande fino a quel punto a cui era prima di diventare terra»; *dienekos* («continuamente», B 72) è un avverbio che designa il rapporto tra gli uomini e il *logos*; *diaphynganei* («sfugge», B 86) riguarda le cose divine e il loro sottrarsi alla conoscenza<sup>15</sup>. Le occorrenze del *dia* in definitiva, pur numerose, non sembrano lasciarsi ricondurre a un'idea unitaria. Ma anzi se si volesse, in risposta alla proposta della O'Connell e senza pretese di oggettività, escogitare un'espressione che caratterizzi la filosofia eraclitea si potrebbe parlare di “forze del *syn*” piuttosto che di «forces of *dia*»: l'originalità di Eraclito non è di aver enfatizzato la differenza nonostante l'identità ma di aver svelato l'identità e l'unità nonostante e nella differenza tanto che, malgrado l'unità mantenga e non annulli la differenza, non è plausibile affermare che «notorious for suggesting that what appears to be the other (or the opposite) is really the 'same', Heraclitus takes another tack here, exhorting the reader to understand how what appears to be one and the same [...] is really “other and still other”» (p. 73). Rispetto a B 12, per ripercorrere quanto la O'Connell afferma, non si tratta semplicemente di notare che ciò che è uno e lo stesso è in realtà altro e sempre altro ma che, nonostante le sue acque siano sorprendentemente altre e sempre altre, il fiume rimane lo stesso in virtù del suo nome<sup>16</sup>. In breve la vera saggezza non è «to recognize that differentiation is a prerequisite to relationship» (p. 102) ma piuttosto riconoscere che la relazione è il prerequisito per comprendere la differenziazione. In questo senso è infatti diretta buona parte dei frammenti dedicati al tema dell'unità degli opposti<sup>17</sup>. In B 10 le coppie di opposti elencate, tra le quali figura una delle occorrenze del *dia* (*diapheromenon* «discorde»), sono complessivamente definite attraverso un termine appartenente alla categoria del *syn*: *synapsies* («congiungimenti»). In B 8 da ciò che è opposto e dai discordi (*to antixoun* e *ek ton diapheronton*) si genera concordanza e bellissima armonia (*sympheron* e *kallisten harmonian*) pertanto è come se il *dia*, il *diaphero*, l'*anti* fossero destinati a risolversi nel *syn*. Per di più la proporzione esistente tra le due parti del frammento e quindi la corrispondenza diretta tra *sympheron* e *kallisten harmonian* porterebbero a proporre, seguendo un ragionamento speculare a quello del-

<sup>15</sup> Unica eccezione è «governa» (*dioikounti*, B 72), che effettivamente si riferisce all'azione del *logos*.

<sup>16</sup> G. Calogero (*op. cit.*, pp. 85-87), riportando la versione latina del frammento (Seneca, *epist.* 58 23: «in idem flumen bis descendimus et non descendimus») e notando che Seneca aggiunge, certamente sulla base delle sue fonti, «manet enim idem fluminis nomen, aqua transmissa est» rileva la presenza del rapporto, tanto importante in Eraclito, tra “nome” e “cosa”, ritrovabile anche in B 48 (cfr. anche G. Giannantoni, *op. cit.*, nota 43 pp. 207-208). L'identità reale delle cose è legata all'identità della loro determinazione verbale tanto che un fiume è sempre lo stesso perché si chiama sempre allo stesso modo e, in virtù dell'arcaica indistinzione, «la costante identità del suo essere non si distingue dalla costante identità del suo nome».

<sup>17</sup> B 8, B 10, B 15, B 57, B 59, B 60, B 88, B 103.

la O'Connell, il verbo *symphero* – composto da *syn* e *phero* e traducibile letteralmente con “portare insieme” – come nome del principio eracliteo.

Osservando attentamente i frammenti, alla ricerca di conferme o smentite, accade di notare anche altrove la concomitanza tra *symphero* e *diaphero* e tra le particelle *syn* e *dia*: *diegeumai*, *diareon* e *axynetoi* in B 1; *ek ton diapheronton* e *sympheron* in B 8; *diapheromenon*, *diaidon* e *synapsies*, *sympheromenon*, *synaidon* in B 10; *xyniasin* e *diapheromenon* in B 51. La coppia *sympheromenon diapheromenon* («concorde discorde») compare, nota la O'Connell, nei frammenti B 8, B 10, B 51 ed è richiamata spesso nei commentari antichi: sarebbe il caso di B 72 che se non è probabilmente una citazione letterale è tuttavia la parafrasi di altri frammenti come B 17 e B 10, il cui gioco di parole il *diapherontai* di B 72 («discordano») rievocherebbe (p. 68 e nota 5, p. 176). Tale affermazione comporta una difficoltà non irrilevante in un'indagine che vuole essere innanzitutto e soprattutto linguistica: la coppia oppositiva *sympheromenon diapheromenon*, in questa forma, compare soltanto in B 10 così che, negli altri casi, sembra trattarsi di una convenienza accidentale. In B 8 infatti i verbi *diaphero* e *symphero* compaiono in una forma diversa, in B 51 il verbo *symphero* non compare affatto e in B 72 compare solo *diapherontai*. Se un discorso sul rapporto *symphero*-*diaphero* appare allora ingiustificabile per l'inadeguatezza e l'insufficienza degli elementi disponibili, non così per la più generale concomitanza di *syn* e *dia* e per la possibilità di smitizzare il *dia* per mezzo del *syn*, data la ricchezza di occorrenze di cui il *syn* dispone<sup>18</sup>: *axynetoi* (B 1); *xynoi*, *xynos*, *xynou* (B 2); *synechos*, (B 6); *sympheron* (B 8); *to symphonon*, *synegage*, *synepsen*, *symphonous*, *synestesato*, *synapsies*, *sympheromenon*, *synaidon* (B 10); *ta sympanta* (B 31); *axynetoi* (B 34); *syballometha* (B 47); *xyniasin* (B 51); *symmigei* (B 67); *symphoron* (B 68); *synergous* (B 75); *xynon* (B 80); *syballein* (B 82); *synagei* e *synistatai* (B 91); *xynon* (B 103); *xynon* (B 113); *xyn nooi* e *xynoi* (B 114).

A discapito di quanto la O'Connell afferma a proposito di *diareon* (B1), ci si potrebbe soffermare sui significativi usi eraclitei dell'aggettivo *xynos*. Piuttosto che credere, con la O'Connell, che *diareon* sia la tacita rivelazione di un metodo di ricerca che procede distinguendo e dividendo, sembra molto più verosimile pensare che secondo Eraclito si debba indagare la natura unendo. In B 1 e B 34 per caratterizzare gli esseri umani come esseri incapaci di comprendere la vera natura del *logos* Eraclito scrive: *axynetoi*. Anche la O'Connell si sofferma sull'aggettivo e nota che si tratta della resa di una mancanza («lack») come attesta l'*a* privativo. Spiega che se *axynetos* deriva dal verbo *xyniemi*, che significa “mettere o spingere insieme” e in senso figurato “conoscere, intendere”, *axynetoi* sono coloro che non capiscono perché “non mettono le cose insieme” (p. 25). Ma si

---

<sup>18</sup> Sono state prese in considerazione anche le parole dei testimoni che accompagnano la citazione diretta dei frammenti eraclitei.

tratta di un'interpretazione secondaria – e forse superflua – poiché è lo stesso Eraclito, in B 114, a fornire una spiegazione esauriente e definitiva del termine: se «è necessario che coloro che parlano adoperando la mente [*xyn nooi*] si basino su ciò che è comune [*xynoi*] a tutti» gli *axynetoi* sono coloro che, non adoperando la mente, non si basano su ciò che è comune a tutti ossia, come testimonia B 2, il *logos* stesso<sup>19</sup>. Tale conclusione è favorita anche da B 51 nel quale ancora una volta l'incomprensione del *logos* è descritta attraverso una negazione del *syn*: «non comprendono [*ou xyniasin*] come, pur discordando in se stesso, è concorde: armonia contrastante, come quella dell'arco e della lira». Questo frammento, già centrale, assume alla luce del rapporto tra *syn* e *dia* un valore formidabile poiché presenta, accanto all'emblematica espressione «armonia contrastante, come quella dell'arco e della lira» tutti gli elementi di cui si sta trattando: *ou xyniasin* («non comprendo»), *diapheromenon* («discordando») e, se si accetta la proposta di Marcovich di sostituire *sympheretai* a *homologeai* («è concorde») <sup>20</sup>, addirittura il verbo *symphero*. Gli uomini non comprendono il *logos* perché “non mettono insieme” (*ou xyniasin*) ciò che discorda (*diapheromenon*) con ciò che concorda (*homologeai/sympheretai*) e che, sorprendentemente, coincide: armonia contrastante. Iperbolicamente si potrebbe, in netta contrapposizione alla corrispondenza proposta dalla O'Connell tra *logos* e *diapherodia*, sottolineare la meno problematica coincidenza di *logos* e *xyn[os]*.

Dall'analisi di B 1, B 34, B 51, B 114 sembra risultare che tutto ciò che ha a che fare con il *logos* è *syn* ed è talmente *syn* da essere in definitiva *hen* («uno»):

- B 10: Congiungimenti (*synapsies*) sono intero non intero, concorde discorde, armonico disarmonico, e da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose (*ek panton hen kai ex henos panta*).
- B 32: L'unico, il solo saggio (*hen to sophon mounon*) vuole e non vuole essere chiamato con il nome di Zeus.
- B 33: Leggere è anche ubbidire alla volontà dell'Uno (*henos*).
- B 50: Ascoltando non me, ma il *logos*, è saggio convenire che tutto è uno (*hen panta*).

Tuttavia, nonostante l'argomento delle “forze del *syn*” sembri potersi avvalere di conferme ben più consistenti che di quello delle *forces of dia*, la prospettiva eraclitea dell'armonia contrastante rende inammissibile considerare e soprattutto esaltare solo l'uno di due aspetti contrapposti qualsivoglia: l'armonia per essere tale necessita dei contrari (*ek ton diapheronton*) e solo in virtù del contrasto che da questi le deriva (*palintropos*) è, pleona-

<sup>19</sup> In B 2 il *logos* è «uguale per tutti» (*xynoi* e *xynos*) ossia «comune» (*koinoi* e *koinos*) (trad. di G. Reale). Cfr. anche G. Giannantoni (*op. cit.*, nota 16, pp. 195-196) che, a proposito di B 2, scrive: «il mondo dell'intelligenza e della verità è dunque un mondo pubblico e comune, quello dell'opinione e dell'errore è invece un mondo privato e particolare: per questo il *logos* è comune e la saggezza umana privata; per questo in B 1 Eraclito chiama *axynetoi* (cioè privi di *xynon*) gli uomini».

<sup>20</sup> Cfr. Eraclito, *Testimonianze, imitazioni e frammenti*, a cura di M. Marcovich, R. Mondolfo e L. Taràn, Bompiani, Milano 2007, pp. 459-467.

sticamente, bellissima (*kallisten*). L'idea della O'Connell per cui la differenziazione è il prerequisito della relazione deve essere accompagnata e non definitivamente scalzata dall'idea per cui è la relazione a essere il prerequisito della differenziazione. Visto che in Eraclito gli elementi opposti non possono prescindere l'uno dall'altro, *syn* e *dia* devono essere necessariamente ricongiunti. Tale ricongiungimento sembra rivelare per la coppia in questione una posizione, se non esclusiva, almeno privilegiata e plurilaterale. Il già citato B 10 a tal proposito è inequivocabile. Nonostante il termine «congiungimenti» abbia un valore onnicomprensivo è innegabile che «intero non intero, concorde discorde, armonico disarmonico» siano termini generici e generali validi per le coppie di opposti particolari.

Nella *Storia della logica antica* Guido Calogero, a partire dal problema di B 32 e del nome di Zeus, affrontava l'argomento della *concordia discors* in termini di affermazione e negazione, di sì e di no. Per Calogero si trattava di ribadire l'identità di linguaggio, verità e realtà sottolineando come in Eraclito «il no del linguaggio diventa il no delle cose»<sup>21</sup>. L'antitesi verbale del sì e del no è quindi un'antitesi effettiva prima ancora che in Parmenide già in Eraclito che «di questo effettivo contrapporsi della realtà è il primo grande profeta»<sup>22</sup>. Così, afferma Calogero, Eraclito accosta a coppie di opposti come «giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame»<sup>23</sup> binomi come *antixoun sympheron*, *sympheromenon diapheromenon*, *synaidon diaidon* «in cui l'idea generale della concordia-discordia si manifesta in una forma che, senza ancora valersi del motivo semantico della negazione, tende tuttavia a presentare un termine di ciascuna antitesi non tanto nella sua effettiva realtà quanto nella sua virtù esclusiva della realtà dell'altro»<sup>24</sup>. Se questa tendenza trova la sua espressione soprattutto nelle forme linguistiche costituite dall'*a* privativo (*thnetoi-athanatoi*) e nelle forme propriamente negative ciò non rende meno significative coppie come *dia* e *syn* insieme alle altre rappresentanti le diverse tipologie di opposizione che Eraclito tematizza.

Per tentare di giustificare la significatività della coppia *syn-dia* non si hanno a disposizione che gli esempi sopra riportati e pertanto, come spesso accade per la filosofia presocratica, è necessario rimanere nella dimensione della plausibilità. È suggestivo, tuttavia, che una delle espressioni tradizionalmente usate per rendere l'argomento eracliteo dell'unità degli opposti si serva delle particelle in questione: *concordia discors*.

---

<sup>21</sup> G. Calogero, *op. cit.*, p. 90 (riguardo alle sezioni dedicate a *La logica del sì e del no* e *Dizione e visione di fronte al sì e al no* si vedano le pp. 87-95).

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> B 67.

<sup>24</sup> G. Calogero, *op. cit.*, pp. 90-91.

# Antiche antropologie a confronto: temi stoici e cristiani in Hans Jonas

Emidio Spinelli

1. Le pagine di Hans Jonas, che sicuramente hanno segnato in profondità la filosofia del Novecento, rappresentano spesso un banco di prova privilegiato per chiunque decida di dedicarsi alla delineazione della riflessione antropologica sviluppata e fatta valere in quel secolo così tormentato e insieme così ricco di suggestioni. Questa notazione diventa ancor più vera e stringente, nel momento in cui, al di là degli scritti pubblicati e noti, lo sguardo dello studioso si spinga, per un colpo fortunato della sorte, fra le carte più intime del suo *Nachlass*, conservato presso il “Philosophisches Archiv” dell’Università di Konstanz<sup>1</sup>, alla ricerca di fogli inediti, capaci di illuminare tratti o elementi del suo pensiero nuovi, forse perfino sorprendenti.

Nel caso di chi scrive questa operazione di scavo ha dato frutti buoni e proficui, visto che, oltre a una serie di documenti singoli, conferenze brevi e corsi di più ampio respiro, ho avuto modo di lavorare, da tempo e su più fronti, su uno di questi lavori inediti. Si tratta per l’esattezza di 14 *lectures* tenute presso la “New School for Social Research” di New York nella primavera del 1970, di diversa lunghezza, che occupano in totale 331 pagine dattiloscritte e che sono conservate sotto il titolo di *Problems of freedom*<sup>2</sup>.

Non potendo riproporre in questa sede tutta la ricchezza di quelle pagine jonasiane<sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> Vorrei qui esprimere un grazie sincero all’amico Gereon Wolters, Direttore del “Philosophisches Archiv” di Konstanz, alla bibliotecaria di tale “Archiv”, Brigitte Parakenings e naturalmente alla signora Eleonore Jonas, che mi ha autorizzato a lavorare su questo e su molti altri inediti jonasiani. Ringrazio anche Francesco Verde, con cui ho discusso una prima versione di questo contributo e che mi ha fornito utili indicazioni testuali e bibliografiche.

<sup>2</sup> Il dattiloscritto del 1970 – conservato in una cartella d’archivio (segnatura HJ 1-3), che contiene in tutto 7 pezzi – è diviso in due parti, registrate rispettivamente sotto le segnature HJ 1-3-1 e HJ 1-3-2. Questa seconda sezione presenta anche un foglio di guardia significativamente intitolato: “Augustin, Pelagius, Paul”. Come mi ha comunicato con la consueta gentilezza e disponibilità *per litteram* la signora Eleonore Jonas, fu Mrs. Bethja Currie, «a doctoral Ph.D student with Hans», a registrare e poi trascrivere le nostre *lectures*. Per dovere di completezza bisogna qui ricordare che fra il materiale di archivio conservato a Konstanz esiste anche una versione precedente di un corso, che reca il medesimo titolo e che fu tenuto da Jonas alla “New School” nella primavera del 1966. Il dattiloscritto in questione (segnatura: HJ 1-15-6) occupa 355 cartelle, ma la maggior lunghezza è dovuta unicamente al fatto che all’interno o alla fine di alcune *lectures* vengono registrate anche domande di studenti o uditori del corso, con le relative risposte di Jonas. Tranne questa aggiunta, i due testi sono sostanzialmente identici, in più punti quasi “sovrapponibili”. La versione del 1970, tuttavia, appare in molti casi frutto di una sorta di rielaborazione del corso precedente, in quanto si preoccupa di eliminare ridondanze e ripetizioni, nonché inutili o pesanti formule di passaggio o congiunzione fra diverse sezioni del testo. Nella versione del 1966, infine, mancano del tutto documenti o appunti di “appoggio”, spiegazione e introduzione al corso. Per una prima traduzione italiana del dattiloscritto del 1966 cfr. la dissertazione di dottorato di A. Michelis, *Libertà e responsabilità nella filosofia di Hans Jonas del secondo dopoguerra*, vol. II, *Appendice*, Università degli Studi di Torino, Dottorato di ricerca in Filosofia ed Ermeneutica filosofica, ciclo XVII, Anni Accademici 2001-2005.

<sup>3</sup> Mi limito a rinviare, in proposito, all’edizione (ormai prossima) del corso del 1970: H. Jonas, *Problemi di libertà*, a cura di E. Spinelli, con la collaborazione di A. Michelis, Nino Aragno Editore, Torino 2009.

cercherò invece di concentrare l'attenzione sulle alternative immagini dell'uomo che il "professor Jonas", in un fecondo rapporto didattico di fronte ai suoi studenti, individua nel complesso momento di passaggio dalla filosofia pagana (stoica in particolare) alla nascente riflessione cristiana.

2. Esiste un ambito in cui poter rintracciare una sorta di segno distintivo della tradizione filosofica stoica nel mondo antico? Volendo dare una risposta a questa domanda e spingendosi al di là di ogni possibile obiezione, è proprio nella dimensione interiore del sé, luogo privilegiato di esercizio del potere dell'uomo e contrapposto al "palcoscenico del mondo" (sicuramente sottratto al nostro controllo), che Jonas individua la condizione stessa di possibilità di ogni agire virtuoso per uno stoico<sup>4</sup>. Diversamente dall'epicureismo, lo stoicismo tiene molto a rompere la continuità fra animali e uomo, sottolineando in quest'ultimo il ruolo peculiare del principio razionale dello *hegemonikon*:

Questo vero sé che costituisce la mia vera identità è il mio ego razionale, il mio essere razionale. La concezione stoica è che (a) questo è completamente sotto il mio controllo e (b) è interamente mio e (c) è ciò che più importa per me (p. 114)<sup>5</sup>.

L'ottimistica convinzione stoica secondo cui possiamo davvero diventare padroni in casa nostra, nel foro interiore, si accompagna allo sforzo di ridurre al minimo ogni forma di dipendenza dal mondo esterno, secondo un'attitudine che già era stata dei cinici, senza tuttavia trasformarsi in radicale ascetismo, in rinuncia al commercio con gli altri e con le cose. La sfera di ciò che non è in nostro potere può anzi assurgere a banco di prova della nostra virtù e rappresentare più in generale l'ambito di quei doveri (o *officia*, come amavano dire i Romani) legati alle nostre condizioni e alle situazioni, anche particolari o addirittura speciali, in cui ci troviamo a vivere, come potrebbe paradigmaticamente testimoniare l'ininterrotto "servizio" dell'imperatore-filosofo Marco Aurelio. Tutto ciò non trasforma però lo stoicismo in un'etica del successo a ogni costo, visto che il canone con cui misurare la moralità delle azioni non è il che cosa si faccia o l'esito raggiunto, quanto piuttosto il come lo si fa o l'intenzione che anima i nostri sforzi etici. Bisogna impegnarsi per realiz-

---

<sup>4</sup> Si tratta di una riflessione particolarmente importante di Jonas, che sembra quasi anticipare alcune significative posizioni nel dibattito contemporaneo sulla possibilità di attribuire già allo stoicismo antico (e ancor prima al cinismo, secondo Jonas) la scoperta e la coerente teorizzazione del concetto del sé: mi limito a rinviare, al riguardo, agli studi di C. Gill, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford University Press, Oxford 2006 e più in generale di R. Sorabji, *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, University of Chicago Press, Chicago 2006; utili spunti si leggono anche in alcuni dei saggi raccolti in G. Aubry-F. Ildefonse (eds.), *Le moi et l'intériorité*, Vrin, Paris 2009.

<sup>5</sup> Qui e in seguito il rinvio sarà sempre alla paginazione originale del dattiloscritto jonasiano; nel riportarne alcuni brani saranno inoltre indicate fra parentesi unciniate (<...>) le correzioni autografe di Jonas.

zare il meglio o, in base alla ben nota metafora dell'attore, per recitare nel modo più convinto la parte a noi assegnata, se necessario spingendosi fino alla rinuncia alla propria vita, come mostra con piena coerenza, secondo Jonas, l'esempio di Seneca di fronte al tiranico agire di Nerone (cfr. pp. 129-130). Un simile impegno non deve tuttavia diventare un'ossessione, ma accompagnarsi anzi alla scelta del meditato distacco da tutte quelle cose che non potremo mai avere in nostro potere. La figura del saggio che emerge da questo equilibrato rapporto fra intenzione pura e disincanto si presenta con caratteri eccezionali:

Costanza di mente, fermezza di proposito, abilità di affermare se stessi e di restare in se stessi sono i segni della saggezza stoica. Ciò che è in nostro potere, secondo gli stoici è questa condizione di distacco. Non appena ci impegniamo troppo profondamente perdiamo il controllo (p. 134).

Non è certo la raffigurazione di un'immagine antropologica alla portata di tutti, anche se sempre e comunque gli stoici si sforzano di ammetterne la raggiungibilità, direttamente legata alla possibilità – messa in dubbio, come vedremo subito, dalla nuova prospettiva cristiana di un Paolo o di un Agostino – che abbiamo di avere una conoscenza piena, *vera* di noi stessi. Si ripresenta, con una base teorica molto più forte, la vecchia e mai dimenticata equazione socratica fra virtù e scienza, nonché, in parallelo, la risoluzione del fallimento morale in una forma di ignoranza o stoltezza, visto che

il sistema funziona solo a condizione che ciò *verso* cui ci ritiriamo sia veramente in nostro potere, ossia il nostro essere più interiore. Questo può essere in nostro potere solo se può essere completamente conosciuto. Solo se conosco le dinamiche del mio flusso di rappresentazioni ed emozioni, delle idee che si presentano per consenso o riflessione, solo se veramente conosco che cosa succede dentro di me posso affermare che in quanto ai miei atteggiamenti io posso essere del tutto padrone di me stesso (p. 137).

Con un'insistenza che non è forse nelle fonti antiche e che gli deriva piuttosto dalla sua sensibilità, Jonas, mettendo in primo piano l'importanza dell'autodisciplina e dell'autoformazione, individua come fulcro di questa posizione stoica il concetto di *syn-aisthesis* o *con-scientia*, perché solo nella autoconsapevolezza che instauriamo fra la nostra interiorità e il mondo esterno vive e si realizza la vera libertà umana<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> I rinvii testuali in merito alla *syn-aisthesis* stoica non sono certo numerosissimi, mentre ampio è il dibattito fra gli studiosi sull'esatto significato da attribuire a tale concetto: per un primo orientamento, a parte il contributo datato di A. Cancrini, *Syneidesis. Il tema semantico della "con-scientia" nella Grecia antica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1970, cfr. ora G. Boys-Stones, *Physiognomy and Ancient Psychological Theory*, in S. Swain (ed.), *Seeing the Face, Seeing the Soul. Polemon's Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*, Oxford University Press, Oxford 2007, sp. pp. 84-86.



Oltre ad accennare a una serie di temi di primaria importanza per l'esatta configurazione dell'immagine dell'uomo all'interno della dottrina stoica<sup>7</sup>, un punto che sembra essere particolarmente caro a Jonas è infine quello della natura del male. Si tratta di un reale problema filosofico alla cui soluzione il determinismo stoico, sorretto inoltre dalla convinzione per cui noi vivremo nel migliore degli universi (ma non dei mondi) possibili, non sembra a suo avviso offrire armi decisive. Anzi, la posizione stoica stimola considerazioni fortemente critiche, che immediatamente richiamano in Jonas tanto l'immagine di lutto e sofferenza di un evento terribile come Auschwitz, incommensurabile rispetto a qualsiasi presunta, consolatoria teodicea<sup>8</sup>, quanto l'insostenibile leggerezza di ogni *Erfolgsmetaphysik* o di teorie evoluzionistiche ottimisticamente volte al meglio<sup>9</sup>:

Gli stoici rafforzarono questo convincimento con la teoria di un'armonia universale a cui l'uomo saggio *dovrebbe* sentire di contribuire, anche con la sua sofferenza. Non sono in gra-

---

<sup>7</sup> Meritano di essere menzionati, in proposito, almeno i seguenti punti: la funzione dei cosiddetti *adiaphora* o indifferenti; il problema del cosmopolitismo universalistico e la critica – legata sì alla difesa di una dignità indistintamente estesa a tutti gli uomini, ma lontana da qualsiasi velleitario rivoluzionarismo – contro il carattere innaturale della schiavitù; la riflessione sui pregi e sui limiti dell'attività contemplativa e insieme imitativa dell'ordine del *kosmos* messa in atto da quel peculiare essere che è l'*homo erectus*.

<sup>8</sup> Impossibile non rinviare, al riguardo, alle riflessioni dedicate da Jonas in altre occasioni alle conseguenze terribili del dopo-Auschwitz: cfr. in modo paradigmatico H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987 (tr. it. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova 1993). Utili riflessioni in proposito si leggono in M. Giuliani, *Hans Jonas. Un concetto di Dio non (più) onnipotente*, in Id., *Auschwitz nel pensiero ebraico. Frammenti dalle "teologie dell'Olocausto"*, Morcelliana, Brescia 1998, pp. 111-115; R. Theis, *Dieu éclaté. Hans Jonas et les dimensions d'une théologie philosophique après Auschwitz*, «Revue Philosophique de Louvain», 98 (2000), pp. 341-357; M. Pastrello, *L'uomo di fronte ad Auschwitz: "Quale Dio ha permesso ciò?"*, *Hans Jonas e l'onnipotenza di Dio*, «Ricerche teologiche», 13 (2002), pp. 109-130; H. Jacobson, *Hans Jonas und der Gottesbegriff nach Auschwitz*, in C. Wiese-E. Jacobson (hrsg.), *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Philo, Berlin 2003, pp. 166-183 (note: pp. 343-344); I. Kajon, *Hans Jonas and Jewish Post-Auschwitz Thought*, «The Journal of Jewish Thought and Philosophy», 8 (1993), pp. 67-80 e Ead., *Mythos e Midrash in "Il concetto di Dio dopo Auschwitz"*, «Paradigmi», 66 (2004), pp. 319-332; C. Auras, *Hans Jonas' Gottesbegriff nach Auschwitz und Goethes Schöpfer-Gott*, in D. Böhler-J.P. Brune (hrsg.), *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004, pp. 523-533; W. Baum, *Gott nach Auschwitz. Reflexionen zum Theodizeeproblem im Anschluss an Hans Jonas*, Schöningh, Paderborn 2004; P. Piccollella, *Il limite di Prometeo. Pensare Uomo, Natura e Dio con Hans Jonas*, Lithos, Roma 2006 (sp. cap. III); C. Bonaldi, *Hans Jonas e il mito. Tra orizzonte trascendentale di senso e apertura alla trascendenza*, Edizioni Mercurio, Vercelli 2007, nonché ora C. Wiese, "God's Adventure with the World" and "Sanctity of Life": *Theological Speculations and Ethical Reflections in Jonas's Philosophy after Auschwitz*, in H. Tirosh-Samuelson-C. Wiese (ed. by), *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*, Brill, Leiden-Boston 2008, pp. 419-460 e R. Wolin, *Ethics after Auschwitz: Hans Jonas's Notion of Responsibility in a Technological Age*, ivi, pp. 1-15.

<sup>9</sup> Senza sovrabbondare in rinvii, in merito al confronto di Jonas con l'evoluzionismo darwiniano, si veda almeno H. Jonas, *Aspetti filosofici del darwinismo*, in Id., *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999, cap. 3, pp. 52-80; qualche interessante considerazione si legge anche in M. Reichlin, *Engelhardt critico di Jonas: alcune osservazioni a margine*, «Ragion Pratica», 27 (2006), sp. pp. 496-497.

do di dire quanto potrebbe essere di aiuto a qualcun altro sentire che la sua sofferenza, come parte finita particolare, non toglie nulla alla saggezza e alla perfezione del tutto. Probabilmente per me non funzionerebbe. A esser franco, non riesco a mettere in relazione il fato delle vittime di Auschwitz con tale schema. È tanto impossibile farlo per me quanto sarebbe sostenere un ottimismo evolucionistico, la trionfante marcia della vita verso una cieca conferma in cui anche il male che accade all'individuo ha il suo preordinato proposito (p. 145).

3. Nel momento in cui, all'altezza della *lecture VII*, il fulcro dell'analisi si sposta dalla concezione classica, greco-romana, a quella ebraico-cristiana anche il lettore più distratto e superficiale percepisce immediatamente un cambio di tono, una torsione interpretativa dovuta sicuramente alla lunga e meditata frequentazione da parte di Jonas di questo momento storico<sup>10</sup>, dei testi (scritturali e non) che lo caratterizzano e in particolare di alcuni grandi autori che lo segnano in profondità, Paolo e Agostino su tutti<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Appare forse scontato, ma non inopportuno ribadire, più in generale, la centralità di tale snodo epocale, anche nell'intento di non perdere mai di vista gli elementi insieme di continuità e discontinuità che si fronteggiano, si intrecciano o si oppongono – per usare un'immagine nota, ma sempre icasticamente efficace – fra Gerusalemme e Atene, senza mai dimenticare l'apporto originale di Roma. La bibliografia su tale tema è sterminata; mi limito dunque ad alcuni "selettivi" rinvii: P. Wendland, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con giudaismo e cristianesimo*, Paideia, Brescia 1986; K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, Donzelli, Roma 1994; L. Strauss, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino 1998; S.J. Averincev, *Atene e Gerusalemme. Contrapposizione e incontro di due principi creativi*, Donzelli, Roma 1999; M. Hengel, *Giudaismo ed ellenismo. Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del II secolo a.C.*, Paideia, Brescia 2001; L. Sestov, *Atene e Gerusalemme. Saggio di filosofia religiosa*, Bompiani, Milano 2005.

<sup>11</sup> Né si può dimenticare un oggettivo fatto editoriale: pochi anni prima, nel 1965 (dunque proprio l'anno precedente rispetto alla prima versione del corso su *Problems of Freedom*: cfr. *supra*, n. 2), era apparsa la seconda edizione, rivista e integrata, del suo *Augustin* (=H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965, II ediz., ampliata e rivista; tr. it. *Agostino e il problema paolino della libertà. Studio filosofico sulla disputa pelagiana*, a cura di C. Bonaldi, Morcelliana, Brescia 2007). Proprio qui – oltre alla *Prefazione* di Robinson, il quale indica non tanto Bultmann quanto proprio Jonas come l'inventore della "demitologizzazione" (*contra* cfr. tuttavia gli stessi "distinguo" jonasiani: H. Jonas, *Erkenntnis und Verantwortung. Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe "Zeugen des Jahrhunderts"*, hrsg. von I. Hermann, Lamuv, Göttingen 1991, pp. 50-51) – ricompare anche in Appendice (*Anhang III*) la nota "meditazione" sulla *Epistola ai Romani* di Paolo (=H. Jonas, *Philosophische Meditation über Paulus, Römerbrief, Kapitel 7*, in E. Dinkler (hrsg.), *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann*, Mohr, Tübingen 1964, pp. 557-570), i cui motivi di fondo e alcune delle cui considerazioni filosofiche tornano a far valere tutto il loro peso nella seconda parte delle lezioni che stiamo esaminando: cfr. al riguardo le sensate osservazioni di U. Lenzig, *Das Wagnis der Freiheit. Der Freiheitsbegriff im philosophischen Werk von Hans Jonas aus theologischer Perspektive*, Kohlhammer, Stuttgart 2006, sp. p. 20, n. 8, mentre meno pertinenti paiono le considerazioni critiche di D. Taffel, *A Meditation on Hans Jonas' "The Abyss of the Will: Philosophical Meditations on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans"*, «Graduate Faculty Philosophy Journal», 23/1 (2001), pp. 165-180. Nel quadro della produzione jonasiana di questo periodo (1964-1965) merita infine di essere ricordato il saggio *Heidegger and Theology* (pubblicato in «The Review of Metaphysics», 18 (1964), pp. 207-233), poiché, oltre a essere una delle tappe decisive di una sorta di consapevole "parricidio" anti-heideggeriano, contribuisce anch'esso, proprio lungo la linea rappresentata dai lavori paolini, agostiniani nonché dalle *lectures* su *Problems of Freedom* qui esaminate, a «elaborare una più convincente teorizzazione antropologica, che tenti di rispondere in maniera più adeguata alle sfide etiche della civiltà tecnologica contemporanea» (così giustamente si esprime R. Franzini Tibaldeo nella sua *Introduzione* a H. Jonas, *Heidegger e la teologia*, Medusa, Milano 2004, p. 10).

Volendo impostare il confronto fra le due concezioni qui chiamate in causa nel modo didatticamente più efficace<sup>12</sup>, Jonas sceglie di insistere immediatamente e in modo privilegiato sulle loro diverse visioni del cosmo, immediatamente significative e influenti anche rispetto alle loro distanti nozioni dell'uomo e dello spazio di libertà a lui concesso. Richiamando il concetto del cosmo come “dio visibile”, mirabilmente esposto nel *Timeo* platonico, o ancor più quello stoico, che lo identifica con il *Logos* universale, Jonas lega tali posizioni a un ruolo dell'uomo comunque positivo, vista la sua capacità, in una sorta di ambito moralmente autonomo, di rappresentare la divinità o addirittura di confrontarsi con essa da simile a simile. Tutto cambia radicalmente se si accoglie la prospettiva creazionistica delle Scritture<sup>13</sup>, le direzioni sembrano rovesciarsi: dall'orizzontalità alla verticalità, dal dominio morale possibile per un soggetto che tende a identificarsi (in senso immanentisticamente stoico) con il tutto alla distanza abissale, di fronte alla trascendenza divina, da parte di un uomo inevitabilmente segnato dal peccato originale.

Nel *Genesi* il mondo viene infatti creato da Dio e creato *ex nihilo*, da Dio dipende ontologicamente, non può rivendicare indipendenza alcuna, tanto che, sottolinea Jonas richiamandosi al *Salmo 19*, i Cieli non *sono* la gloria del Signore, ma si limitano a *narrarla*. Questa privazione di autonomia coinvolge ovviamente anche l'uomo, mera creatura, caratterizzato sì dal suo essere a immagine e somiglianza di Dio, ma immagine *caduta*, incommensurabilmente diversa da Dio sul piano onto-assiologico; per questo l'esercizio umano della signoria sul mondo non può che essere potenziale, mai dotato di attualità piena e bisognoso dell'aiuto “strategico” della Legge. In questa nuova atmosfera cosmogonica, dunque, muta la percezione stessa del male e ciò che diventa centrale è proprio la dimensione del peccato: l'assurda, orgogliosa o meglio ancora superba pretesa dell'uomo di identificarsi con Dio determina *ab initio* la sua caduta<sup>14</sup>. Su questo snodo concettuale si im-

---

<sup>12</sup> Ancora U. Lenzig, *Das Wagnis der Freiheit*, cit., pp. 22-23 (con relative note e rinvii) sottolinea l'influsso di Bultmann probabilmente operante dietro tale confronto fra visione pagana, soprattutto stoica, e cristiana. Più in generale, sulla posizione filosofica di Jonas all'interno della tradizione filosofica tedesca cfr. V. Höfle, *Hans Jonas's Position in the History of German Philosophy*, in H. Tirosh-Samuels-C. Wiese (ed. by), *The Legacy of Hans Jonas*, cit., pp. 19-37, mentre sull'ambiente della sua formazione a Marburg e sugli influssi più importanti per la sua interpretazione della teologia paolina (Heidegger, Barth e Bultmann su tutti) si vedano almeno, rispettivamente, S.M. Wasserstrom, *Hans Jonas in Marburg*, ivi, pp. 39-72; F. Bianco, *Hans Jonas tra Heidegger e Bultmann*, «Paradigmi», 66 (2004), pp. 303-317 e B. Lazier, *Pauline Theology in the Weimer Republic: Hans Jonas, Karl Barth and Martin Heidegger*, in H. Tirosh-Samuels-C. Wiese (ed. by), *The Legacy of Hans Jonas*, cit., pp. 107-129, oltre alle brevissime, ma sensate osservazioni di O. Depré, *Hans Jonas (1903-1993)*, Ellipses Edition, Paris 2003, pp. 6-10.

<sup>13</sup> Per un primo orientamento al riguardo ancora valide restano le pagine di J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, PUF, Paris 1964. Per la primitiva attitudine jonasiana rispetto all'ermeneutica del fenomeno religioso cfr. H. Jonas, *Conoscere Dio. Una sfida al pensiero*, a cura di C. Bonaldi, Albo Versorio, Milano 2006.

<sup>14</sup> Molto pertinenti sono al riguardo le riflessioni dedicate da Jonas al “mito” del peccato originale, «questa dottrina di base non-empirica, non-filosofica, inverificabile, in un certo senso atroce ma nell'altro senso grandiosa, dell'im-

pernia la riflessione di Paolo, soprattutto nei capitoli centrali dell'*Epistola ai Romani*, che qui Jonas chiama in aiuto per evidenziare, con grande acume interpretativo, l'originalità assoluta della predicazione paolina<sup>15</sup>.

Dio, secondo Paolo, ha senz'altro fornito all'uomo la Legge mosaica come strumento per risollevarsi dalla sua caduta<sup>16</sup>, ma con quale *spirito* la creatura la porta a compimento? È infatti vero che proprio l'uomo ha creduto, dando piena attuazione alle norme di quella Legge, di potersi così giustificare *attivamente e autonomamente* al cospetto di Dio; in questo suo supremo peccato di orgoglio (agostinianamente «il peccato dei peccati»: p. 181) la creatura umana – non questa o quella singola creatura o comunità, ma universalmente *ogni* creatura umana – sperimenta tutta la propria impotenza nell'ottemperare ai dettami della Legge santa, giusta e buona (cfr. *Epistola ai Romani*, 7 12), smarrendo la strada della salvezza, la cui "amministrazione" e "distribuzione" è e resta tutta nelle mani di Dio, che giustifica al di là dei meriti acquisiti in virtù di una Grazia direttamente profusa dal mistero della morte in croce di Cristo. Si tratta di un concetto di redenzione quasi atroce, sicuramente paradossale<sup>17</sup>, ancorato quasi a una "pre-luterana" forma di "giustificazione passiva", che non solo sembra sfuggire a qualsiasi possibile spiegazione o con-

---

possibilità di aiutare la natura umana di fronte al comandamento morale» (p. 183). Sulla sezione di *Gen* 1-11, riletta alla luce di alcune suggestioni etiche e perfino ecologiche jonasiane, cfr. J.M. Schmidt, "Der Mensch – geworden wie Gott". *Die biblische Urgeschichte (Gen 1-11) gelesen mit Hans Jonas*, in D. Böhler-J.P. Brune (Hrsg.), *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, cit., pp. 185-209.

<sup>15</sup> Indubbio è il peso che Jonas stesso riconobbe sempre alla sua frequentazione paolina: cfr. almeno H. Jonas, *A Retrospective View*, in G. Widengren (ed.), *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism (Stockholm, August 20-25, 1973)*, Brill, Leiden 1977, p. 4, nonché ora l'*Introduzione* di Claudio Bonaldi in H. Jonas, *Conoscere Dio. Una sfida al pensiero*, cit. e C. Bonaldi, "Der Mensch vor Gott": *Hans Jonas' Interpretation der paulinischen Erfahrung*, in D. Böhler-H. Gronke-B. Herrmann (Hrsg.), *Mensch-Gott-Welt. Religionsphilosophie, Metaphysik und Philosophie des Lebens im Werk von Hans Jonas*, Rombach, Freiburg i.B. 2008, pp. 209-225. Più in generale per un primo orientamento sull'*Epistola ai Romani* cfr. senz'altro l'esegesi di K. Barth, *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 2002 (ed. orig.: 1919; II ed., completamente rivista, 1922; su questo lavoro vale sempre la pena leggere, pur senza doverle necessariamente condividere, le acute, pungenti osservazioni di P. Martinetti, *Il commento di Karl Barth sull'epistola ai Romani*, in Id., *Ragione e fede. Saggi religiosi*, Einaudi, Torino 1942, pp. 453-484), nonché K. Barth, *Breve commentario all'epistola ai Romani*, Queriniana, Brescia 2005; cfr. anche J.P. Burns, *The interpretation of Romans in the Pelagian Controversy*, «Augustinian Studies», 10 (1979), pp. 43-54 e H. Hübner, *La legge in Paolo. Contributo allo sviluppo della teologia paolina*, Paideia, Brescia 1995, sp. pp. 89-166.

<sup>16</sup> Non appare tuttavia casuale, a questo proposito e in un'ottica ebraica, la seguente precisazione incidentalmente aggiunta da Jonas: «Nel credo ebraico, la Legge, con tutte le insidie che può avere, offre nondimeno i mezzi per soddisfare ciò che Dio richiede all'uomo, che non è al di là delle capacità dell'uomo stesso. È il Cristianesimo che apre l'abisso. Ognuno in qualunque modo porta un abisso in se stesso, l'abisso del peccato originale, che in qualche modo avvelena tutto ciò che cerchiamo di fare con le nostre sole forze. Pertanto, siamo tutti sotto una sentenza di morte. Solo per mezzo della Grazia è possibile un'amnistia» (p. 184).

<sup>17</sup> Sull'aspetto paradossale nel cristianesimo si intrattiene E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Feltrinelli, Milano 2005 (ed. orig.: 1968), che parla perfino di 'ateismo nel cristianesimo': il paradosso consiste nella coesistenza fra la storicità/disponibilità della rivelazione e l'indisponibilità/a-storicità dell'aspetto predestinazionista della Grazia.

trollo filosofico, ma che soprattutto restituisce alla morte di Cristo il suo valore pieno di spartiacque ineludibile della storia dell'umanità<sup>18</sup>. Come scrive Jonas

Se non fosse così, Cristo sarebbe stato crocifisso invano. Tale è l'argomento di Paolo. Poiché se fossimo capaci di compiere la Legge, non solamente // nella lettera ma anche nello spirito, uno spirito non adulterato da tutto quello che la nostra volontà introduce surrettiziamente nella sua attività, così che noi fossimo veramente capaci di soddisfare la Legge, allora potremmo trovare da soli la nostra salvezza. L'atteggiamento cristiano, tuttavia, richiede che la Croce sia indispensabile, esprimendo il duplice fatto che siamo soggetti alla Legge ma non possiamo compierla con le sole nostre forze. Falliamo, e la Croce esprime ulteriormente la Grazia con cui Dio provvede a far sì che possiamo ancora riguadagnarci la relazione filiale che Cristo ci rappresenta (pp. 183-184).

Questa difficile e complessa relazione dialettica instaurata fra Legge (che, se in Paolo si limita a dare coscienza del peccato in Jonas sembra, invece, alimentarlo) e Grazia (la cui forza salvifica opera secondo la logica dell'indisponibilità e della non retribuzione, sfuggendo a ogni determinazione o previsione logica), oltre a costituire agli occhi di Jonas un superamento della predicazione di Gesù e a rappresentare dunque la grandezza del "genio teologico" paolino<sup>19</sup>, riporta in primo piano la necessità di ribadire lo scarto o ancor più la netta distanza fra la visione della natura umana classica (stoica, soprattutto) e quella cristiana, poiché

il confinare il sé dell'uomo a se stesso, che per la Stoa è il raggiungere una sicurezza dell'essere ed è ciò in cui la libertà consiste, diventa nel Cristianesimo la soglia dell'abisso della soggettività assoluta che deve dar conto di sé e può trovarsi carente nel farlo. È la soggettività morale, non come una natura predefinita ma come un problema critico dell'essere del sé. Questo è il problema cristiano della libertà. Dove la Stoa crede di avere trovato sicurezza, <la struttura della> dimensione interiore dell'uomo, è precisamente dove, per il Cristianesimo, compare l'insicurezza. Ciò che per la Stoa è un possesso potenziale, la libertà nell'auto-esame di ognuno, nel Cristianesimo – l'essere liberi – è una richiesta impossibile e ciò nonostante accolta (p. 190)<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Su questo tema cfr. almeno M. Hengel, *Crocifissione ed espiazione*, Paideia, Brescia 1988, sp. pp. 178-228. Sulla storia della dottrina cristiana della giustificazione, invece, cfr. senz'altro A.E. Mc Grath, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, I-II, Cambridge University Press, Cambridge 1986.

<sup>19</sup> Su questo tema cfr. almeno E. Jünger, *Paolo e Gesù. Alle origini della cristologia*, Paideia, Brescia 1978, sp. pp. 16-108 e 313-343. Al riguardo si veda anche H. Jonas, *Agostino e il problema paolino della libertà*, cit., pp. 142-144, nonché U. Lenzig, *Das Wagnis der Freiheit*, cit., pp. 39-42.

<sup>20</sup> Per le conseguenze che da questa sua interpretazione Jonas trae rispetto alla difficile questione del "pericolo del mondo" rinvio a E. Spinelli, "Il pericolo del mondo": filosofia stoica vs. cristianesimo antico nell'interpretazione di Hans Jonas, in R. Pozzo-M. Sgarbi (a cura di), *I filosofi e l'Europa. Atti del XXXVI Congresso Nazionale di Filosofia della Società Filosofica Italiana, Verona 26-29 aprile 2007*, Mimesis, Milano 2008, pp. 59-68.

# L'archeologia di Michel Foucault tra fenomenologia e strutturalismo. Riflessioni a partire da un'indagine filologica

*Guido Del Din*

Questo articolo cerca di tematizzare, nei limiti consentiti dalle sue dimensioni, alcuni elementi costitutivi di quel peculiare metodo di analisi dei testi elaborato da Michel Foucault nella seconda metà degli anni Sessanta e presentato sotto il nome di *archeologia*. Una ricerca filologica attorno alle correzioni apportate dall'autore all'opera *Naissance de la clinique* per la sua riedizione del 1972, a nove anni dalla prima pubblicazione, ha costituito lo spunto per una riflessione sulla metodologia di lavoro foucaultiana riflessione che, nell'instaurare una serie di riferimenti alla tradizione fenomenologica e alla linguistica strutturale, si propone di indagare le difficoltà teoriche contro cui l'analisi archeologica va a cozzare e i suoi punti di contatto con altri modelli di analisi strutturaliste. La questione dei rapporti tra il pensiero di Foucault, lo strutturalismo e la fenomenologia, sebbene possa apparire assai deflazionata dal punto di vista storiografico, a giudicare se non altro da numerose dichiarazioni dell'autore stesso, permette forse di riaprire una riflessione autenticamente filosofica riguardo ai meccanismi della comunicazione linguistica e alle modalità d'esistenza del segno all'interno del tessuto sociale.

## **1. Le correzioni apportate a *Naissance de la clinique***

*Folie et déraison*<sup>1</sup> e *Naissance de la clinique*<sup>2</sup>, edite rispettivamente nel 1961 e nel 1963, sono le due brillanti pubblicazioni che sancirono il rumoroso ingresso di Michel Foucault nella *crème* della cultura francese del secondo dopoguerra. Entrambi i libri riapparvero nel 1972 in versione riveduta e corretta, presentando un'interessante gamma di modificazioni che recano testimonianza di un rigoroso percorso di affinamento metodologico, delineato prima in due interventi del 1968, apparsi su «Esprit»<sup>3</sup> e nei «Cahiers pour

---

<sup>1</sup> M. Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris 1961.

<sup>2</sup> M. Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Presses Universitaires de France, Paris 1963 (in seguito: *Ndc 1963*; la riedizione: *Ndc 1972*).

<sup>3</sup> M. Foucault, *Réponse à une question*, «Esprit», 371 (1968); ora in Id., *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 1994, vol. I, pp. 701-723; trad. it. di R. Cutro, *Risposta a una domanda*, in Id., *Il sapere e la storia. Sull'archeologia delle scienze e altri scritti*, Ombre Corte, Verona 2007, pp. 80-108.

l'analyse»<sup>4</sup>, esposto poi approfonditamente in *L'archéologie du savoir*<sup>5</sup> (1969). Le modalità di correzione appaiono subito di natura profondamente diversa per le due opere: mentre infatti la revisione di *Folie et déraison* aveva condotto al cambiamento del titolo (ridotto a *Histoire de la folie à l'âge classique*), alla sostituzione della prefazione e all'inserimento di due appendici, gli interventi subiti da *Naissance de la clinique* sono ben più difficili da rilevare, in quanto costituiti da “chirurgiche” sostituzioni di vocaboli oppure, assai più raramente, dalla riscrittura di pochi capoversi. Probabilmente a causa di tale dispersione e della scarsa visibilità che ne deriva, la critica non sembra aver giudicato degne di interesse le modifiche apportate al testo del 1963; le uniche eccezioni sono rappresentate da J. Bernauer<sup>6</sup> e poi da M. Bertani, che, avendo curato gli emendamenti alla prima traduzione italiana dell'opera, facente riferimento all'edizione originaria, ha ritenuto opportuno sottolineare il significato dei ritocchi foucaultiani<sup>7</sup>.

Una catalogazione sistematica delle differenze tra il testo del 1963 e quello del 1972 ha condotto all'individuazione di tre tipi di interventi:

- (a) Modifiche che danno un nuovo taglio interpretativo al passaggio dalla medicina classificatrice del Settecento al metodo anatomo-clinico; la nuova interpretazione sottolinea la frattura tra i due metodi, rispecchiando la cesura tra *episteme* classica ed *episteme* moderna, nei passi in cui la prima edizione incorreva nell'errore (secondo la prospettiva “archeologica”) di sottintendere la continuità evolutiva della disciplina medica<sup>8</sup>; tali correzioni risentono sicuramente della riflessione foucaultiana sulla nozione di discontinuità e sui suoi risvolti metodologici.
- (b) Le differenze interpretabili come indice di una mutata valutazione del ruolo fondativo detenuto dalla medicina nei confronti delle scienze umane, all'interno dell'*episteme* moderna<sup>9</sup>; tali correzioni sono probabilmente esito delle ricerche che avevano portato alla pubblicazione di *Les mots et les choses* (1966), nonché di un'approfondita riflessione sul concetto di normalità (del 1966 è anche la ripubblicazione di *Le normal et le patologique* di G. Canguilhem).
- (c) La sistematica sostituzione dei termini propri della semiologia, in particolare del termine “struttura”, usato con estrema frequenza nella prima edizione e quasi sparito nella versione definitiva, ma anche dei termini “linguaggio”, “sintassi”, “semantica”; ta-

<sup>4</sup> M. Foucault, *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*, «Cahiers pour l'analyse», 9 (1968), ora in Id., *Dits et écrits*, cit., vol. I, pp. 656-700; trad. it. in Id., *Il sapere e la storia*, cit., pp. 29-80.

<sup>5</sup> M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969, trad. it. di G. Bogliolo, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971 (in seguito: *Ads*).

<sup>6</sup> Cfr. J. Bernauer, *Michel Foucault's Force of Flight: Toward an Ethics of Thought*, Humanities Press International, London 1990, pp. 188-192.

<sup>7</sup> Cfr. M. Bertani, *Dopo la Nascita della clinica. Nota su una riedizione*, in M. Foucault, *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino 1998, pp. 227-254.

<sup>8</sup> Cfr. *Ndc 1963*, pp. 13-14, 63, 88-89 e *Ndc 1972*, pp. 13-14, 63 e 88-89.

<sup>9</sup> Cfr. *Ndc 1963*, pp. 35-36, 199-200 e *Ndc 1972*, pp. 35-36 e 201.

li vocaboli vengono rimpiazzati dalle nozioni introdotte negli scritti metodologici pubblicati nel biennio 1968-1969. Qui di seguito verranno presentati alcuni esempi solo di quest'ultimo tipo di correzioni, così da poter poi tematizzare le peculiarità dell'analisi "archeologica" rispetto alla linguistica strutturale, che rappresenta certo un indispensabile termine di paragone per valutare il tentativo foucaultiano di costruire una teoria del discorso.

La riscrittura di un capoverso della prefazione, in cui l'autore esplicita l'originalità del proprio modo di analizzare le masse documentarie rispetto all'approccio tradizionale, può forse gettar luce sulla sottile linea che separa l'archeologia dalle analisi *stricto sensu* strutturali, a cui, nel 1963, Foucault pareva estremamente vicino. Riporto entrambi i passi, affinché ne sia possibile il confronto:

Par définition, parler sur la pensée des autres, chercher à dire ce qu'ils ont dit, c'est faire une analyse du signifié. Mais est-il nécessaire que le signifié ne soit jamais traité que comme un contenu? Comme un enchaînement de thèmes présents les uns aux autres sur un mode plus ou moins implicite? N'est-il pas possible de faire une analyse structurale du signifié qui échapperait à la fatalité du commentaire en laissant en leur adéquation d'origine signifié et signifiant? Il faudrait alors traiter les éléments sémantiques, non pas comme des noyaux autonomes de significations multiples, mais comme des segments fonctionnels, formant système de proche en proche. Les sens d'une proposition ne serait pas défini par le trésor d'intentions qu'elle contiendrait, le révélant et le réservant à la fois, mais par la différence qui l'article sur les autres énoncés réels et possibles, qui lui sont contemporains ou auxquels elle s'oppose dans la série linéaire du temps. Alors apparaîtrait la forme systématique du signifié<sup>10</sup>.

Traditionnellement, parler sur la pensée des autres, chercher à dire ce qu'ils ont dit, c'est faire une analyse du signifié. Mais est-il nécessaire que les choses dites, ailleurs et par d'autres, soient exclusivement traitées selon le jeu du signifiant et du signifié? N'est-il pas possible de faire une analyse des discours qui échapperait à la fatalité du commentaire en ne supposant nul reste, nul excès en ce qui a été dit, mais le seul fait de son apparition historique? Il faudrait alors traiter les faits de discours, non pas comme des noyaux autonomes de significations multiples, mais comme des événements et des segments fonctionnels, formant système de proche en proche. Le sens d'un énoncé ne serait pas défini par le trésor d'intentions qu'il contiendrait, le révélant et le réservant à la fois, mais par la différence qui l'article sur les autres énoncés réels et possibles, qui lui sont contemporains ou auxquels il s'oppose dans la série linéaire du temps. Alors apparaîtrait l'histoire systématique des discours<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> *Ndc 1963*, p. XIII.

<sup>11</sup> *Ndc 1972*, p. XIII.



Il primo aspetto che può essere desunto da tali mutazioni lessicali è la volontà di smarcarsi dalla terminologia propria della linguistica sincronica, in corrispondenza di un'insistente sottolineatura della storicità dei fenomeni discorsivi. Ma un'attenta osservazione dei rapporti riscontrabili tra i termini in questione rivela un mutamento forse più radicale: "significato" viene sostituito sia con "cose dette" sia con "discorso", mostrando come l'opposizione significante-significato non possa essere sovrapposta a quella discorso-cose; la coppia significante-significato entra nell'espressione "secondo il gioco del significante e del significato", che denota come non devono essere trattate le "cose dette". Da questi elementi sembra di poter arguire il passaggio da una struttura fondata su un'opposizione binaria piuttosto marcata (coppia significante-significato) ad un'altra che si basa su un'opposizione inclusiva (coppia discorso-cose). Ad avvalorare questa ipotesi, il fatto che il rapporto interno alla prima coppia è pensato nei termini di una "adeguazione originaria" (espressione che implica una certa indipendenza dei due poli), mentre l'espressione "apparizione storica", che compare nella seconda edizione riferita a "ce qui a été dit", sembra accomunare strettamente discorso e cose nella simultaneità della loro emersione. Per chiarire questo passaggio da un'opposizione binaria marcata ad un'opposizione inclusiva, è bene considerare come Foucault modifichi un capoverso immediatamente successivo: «analyse structurale d'un signifié – l'objet de l'expérience médicale»<sup>12</sup> viene sostituito da «analyse d'un type de discours – celui de l'expérience médicale»<sup>13</sup>. Qui assume un ruolo determinante la diversa inflessione data alla nozione di esperienza. Nella prima edizione l'esperienza medica coglie, "intende" (nel senso dell'*intenzionalità* husserliana), un oggetto che viene secondariamente articolato in un significante, diventandone in tal modo il significato. Nella seconda edizione, invece, esperienza e discorso sembrano porsi a uno stesso livello: non vi è più una priorità dell'esperienza, dal momento che è il discorso stesso a mettere in atto quel fascio di relazioni che ne costituisce gli oggetti, secondo quanto era stato teorizzato negli scritti del 1968-1969. Nel 1963 Foucault probabilmente non avrebbe affatto respinto *a priori* un progetto di fondazione della semantica sulla base della descrizione fenomenologica del *vissuto*. A distanza di nove anni, al contrario, il principio della *Gegebenheit* era diventato uno dei suoi bersagli critici fondamentali, assieme alle nozioni correlate di *soggetto trascendentale*, di *purezza eidetica*, di *riduzione fenomenologica*. La struttura fondata sull'opposizione binaria significante-significato può essere facilmente innestata sulla tradizionale contrapposizione di soggetto e oggetto, nella quale Husserl stesso rimane costantemente impigliato, nonostante i suoi sofisticati tentativi di risolvere tale dicotomia, tipica della gnoseologia moderna, attraverso l'elaborazione del concetto di *intenzionalità*.

---

<sup>12</sup> *Ndc* 1963, p. XIV.

<sup>13</sup> *Ndc* 1972, p. XIV.

A questo punto il piano di lettura delle correzioni pare sdoppiarsi: dietro all'abbandono della terminologia strutturalista si celerebbe, a un livello più profondo, il definitivo smarcarsi da quella concezione dei rapporti tra linguaggio e realtà, tanto radicata nel senso comune, che assegna all'elemento soggettivo dell'esperienza il ruolo di fondamento ultimo della significazione. Nell'ottica di Foucault il pensiero fenomenologico continua a porsi su questa linea, rischiando in tal modo di misconoscere il reale funzionamento dei fenomeni linguistici. In un'intervista del 1982, ricostruendo il proprio percorso formativo, l'autore sottolinea in questi termini la rilevanza del passaggio dalla fenomenologia allo strutturalismo, passaggio che aveva interessato gran parte della cultura marxista francese, all'incirca a cavallo degli anni Cinquanta e Sessanta: «non appena emerse il problema del linguaggio, risultò evidente che la fenomenologia non era capace di render conto, con altrettanta efficacia di un'analisi strutturale, degli effetti di senso che potevano essere prodotti da una struttura di tipo linguistico: da una struttura, cioè, in cui il soggetto nel senso della fenomenologia non interveniva in qualità di donatore di senso»<sup>14</sup>. È probabile che nel 1963 Foucault non avesse completamente maturato il distacco dalla corrente filosofica che, *in primis* attraverso Merleau-Ponty, tanto aveva influito sulla sua formazione: nonostante l'uso compiaciuto della terminologia saussuriana e le reiterate dichiarazioni secondo cui la significazione nasce da rapporti differenziali tra significanti, è frequente nella prima versione dell'opera l'appello a un'esperienza medica pura, attraverso la quale sarebbe possibile cogliere la realtà oggettiva del corpo. Tale assunzione contraddice l'impostazione strutturalista dei rapporti tra realtà e linguaggio, reintroducendovi un elemento esperienziale soggettivo, la cui espunzione costituisce il cardine di numerose correzioni. Al riguardo, è rappresentativa una differenza riscontrabile nel capitolo VIII, dedicato alla svolta epistemologica prodotta da Bichat attraverso l'uso sistematico della tecnica dell'autopsia: al posto di un capoverso che descrive tale trasformazione nei termini di «*expérience où le regard du médecin est devenu l'élément décisif*» e «*contacte où le médicale et le pathologique s'appartiennent*»<sup>15</sup>, troviamo un lungo *excursus* polemico contro l'interpretazione positivista che riduce i progressi della scienza alla «*réduction de la distance entre le sujet connaissant et l'objet connu*»<sup>16</sup>. La critica foucaultiana alla fenomenologia costituisce infatti un tutt'uno con quella al positivismo, essendo l'intento dell'autore quello di colpire in generale tutta la tradizione filosofica imperniata sulla dicotomia soggetto-realtà; come ebbe a notare Canguilhem, a commento di *Les mots et les choses*, «l'analisi del vissuto gli sembra un tentativo, appena più esigente e quindi più rigoroso, per “far valere l'empirico come trascendentale”»<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> M. Foucault, *Structuralism and Post-Structuralism*, «Telos», XVI, n. 55 (1983), pp. 195-211, ora in Id., *Dits et écrits*, cit., vol. IV, pp. 431-457, trad. it. in Id., *Il discorso, la storia, la verità: interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino 2001, pp. 301-302 e 305.

<sup>15</sup> *Ndc 1963*, p. 138.

<sup>16</sup> *Ndc 1972*, p. 139.

<sup>17</sup> G. Canguilhem, *Mort de l'homme et épuisement du Cogito*, «Critique», 242 (1967), trad. it. in M. Foucault, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1996, pp. 417-436, p. 434.

Finora abbiamo dunque evidenziato come le correzioni apportate a *Naissance de la clinique*, anche quando constano dell'abbandono dei termini propri della linguistica strutturale, possano essere interpretate come indizio dell'impegno foucaultiano a smarcarsi definitivamente dalla tradizione filosofica culminante nella fenomenologia, cancellando i residui soggettivistici implicati da una nozione forte di esperienza. La terminologia fondata sulle coppie significante-significato e sintassi-semantica andava sostituita perché poteva veicolare un'interpretazione in termini oppositivi dei rapporti tra linguaggio e realtà. A questo punto è necessario indagare quali rapporti intercorrano tra la nuova batteria concettuale introdotta, propria dell'analisi "archeologica", e i lineamenti fondamentali della semiologia.

## 2. Concetti fondamentali dell'analisi "archeologica"

### 2.1 L'oggetto dell'analisi: la formazione discorsiva e l'enunciato

Di fronte alle masse documentarie, Foucault prescrive un'operazione preliminare affine all'*epoche* fenomenologica: la messa tra parentesi dei tradizionali criteri di raggruppamento degli enunciati (genere letterario, disciplina, opera dell'autore, libro, ecc); tale sospensione permette di liberare un campo d'indagine costituito «dall'insieme di tutti gli enunciati effettivi (sia parlati che scritti), nella loro dispersione di avvenimenti e nell'istanza propria a ciascuno di loro»<sup>18</sup>. Di qui, l'archeologia dovrà procedere alla delimitazione delle proprie unità attraverso decisioni rigorose e controllate. Questa prima problematica manovra di individuazione si colloca nella linea operativa della linguistica strutturale: nel *Cours* il riconoscimento di unità discrete all'interno del flusso ininterrotto della *parole* rappresenta il primo ostacolo che la linguistica sincronica deve affrontare. «La catena fonica ha per primo carattere quello di essere lineare (...) Non siamo in grado di dire come la sequenza di suoni deve essere analizzata; il fatto è che questa analisi è impossibile se si tiene conto soltanto dell'aspetto fonico»<sup>19</sup>. Il metodo di delimitazione introdotto da Saussure «esige che le divisioni stabilite nella catena acustica corrispondano a quelle della catena dei concetti»<sup>20</sup>; tale principio, coerentemente sviluppato, conduce a ciò che Hjelmslev definirà «prova di commutazione» (a un cambiamento sul piano dell'espressione ne deve corrispondere uno sul piano del contenuto), criterio in grado di definire le unità invarianti della lingua<sup>21</sup>. La linguistica può pertanto offrire un metodo semplice e rigoroso di identificazione dei propri oggetti, cosa che non riesce in-

---

<sup>18</sup> *Ads*, p. 37.

<sup>19</sup> F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Éditions Payot, Paris 1922, trad. it. a cura di T. De Mauro, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 1967, p. 126.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 127.

<sup>21</sup> Cfr. L. Hjelmslev, *Prolegomena to a theory of language*, University of Wisconsin, London 1961, trad. it. a cura di G. Lepschy, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Einaudi, Torino 1968, pp. 70-71.

vece all'archeologia foucaultiana. La prima unità che essa introduce è la *formazione discorsiva*, definita dall'autore in tre passaggi: a) vengono presentati quattro ordini di elementi che le serie di enunciati mettono costantemente in gioco (*oggetti, modalità enunciative, concetti, strategie*); b) si suppone che l'esistenza di tali elementi sia sottoposta a condizioni determinabili, le *regole di formazione*; c) il criterio di raggruppamento degli enunciati, cioè di individuazione della *formazione discorsiva*, viene posto nell'identità delle *regole di formazione*. La *formazione discorsiva* è dunque una collezione di enunciati che veicolano oggetti, modalità enunciative, concetti, strategie, che rispondono al medesimo sistema di *regole di formazione*<sup>22</sup>. Dietro a tale metodo di individuazione, tuttavia, sembra annidarsi una circolarità logica: l'unità della *formazione discorsiva* è data dall'identità delle *regole di formazione*; ma quest'ultime sono ricavate considerando quegli elementi, articolati in quattro ordini, che gli enunciati appartenenti a una medesima *formazione discorsiva* mettono in gioco. Il criterio di delimitazione pare dunque presupporre ciò che dovrebbe individuare. Tale circolarità, segnalata dal Circolo di epistemologia in risposta a *Sur l'archéologie des sciences*<sup>23</sup>, costituisce senza dubbio un primo fondamentale elemento di debolezza che si riverbera su tutta la susseguente costruzione teorica foucaultiana. Eppure i difetti strutturali dell'archeologia non si limitano a ciò: anche la nozione basilare di *enunciato*, all'inizio apparentemente in linea con l'uso comune del termine, viene poi ad essere oggetto di una problematica manovra definitoria. L'autore si dà prima di tutto la briga di differenziare l'*enunciato* sia dalla frase quale unità grammaticale sia dalla proposizione logica sia dall'atto di enunciazione (*speech act*<sup>24</sup>), iniziando dunque a chiarirne il concetto per via negativa. A tale operazione non segue tuttavia un contributo positivo altrettanto convincente: l'*enunciato* è definito «funzione d'esistenza che appartiene in proprio ai segni»<sup>25</sup>; in qualità di funzione, esso deve essere considerato come rapporto tra due variabili, una delle quali è facilmente identificabile in una serie materiale di segni, empiricamente presente<sup>26</sup>. I problemi sorgono in relazione all'altra variabile: Foucault parla infatti di una pluralità di *espaces*, di *domaines*, che determinano a quali oggetti tale serie faccia riferimento, quali possano essere le posizioni del soggetto con cui essa è in rapporto, all'interno di quale universo di altri enunciati debba essere collocata, quale siano le sue modalità di trasmissione e di conservazione<sup>27</sup>. Le entità a cui l'analisi archeologica viene applicata risultano pertanto essere estremamente problematiche sia nella loro definizione teorica che nella loro delimitazione analitica.

<sup>22</sup> Cfr. *Ads*, pp. 43-54.

<sup>23</sup> Cfr. *Nouvelles questions*, «Cahiers pour l'analyse», 10 (1968), pp. 40-44.

<sup>24</sup> Cfr. *Ads*, pp. 107-111.

<sup>25</sup> Ivi, p. 115.

<sup>26</sup> Cfr. C. Kammler, *Michel Foucault. Eine kritische Analyse seines Werks*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1986, p. 82.

<sup>27</sup> Cfr. *Ads*, pp. 121-140.

## 2.2 I risultati dell'analisi: le positività e l'archivio

In *Sur l'archéologie des sciences* Foucault assegna alla nozione di *positività* un'importanza centrale: tale termine viene utilizzato per indicare l'esito conclusivo della descrizione archeologica, rappresentato dall'esplicitazione del sistema delle *regole di formazione* che accomunano un determinato insieme di enunciati, «sistema che regola gli oggetti nella loro dispersione, come pure i tipi di formulazione, i concetti e le opinioni che sono messi in gioco in tali enunciati»<sup>28</sup>. In *L'archéologie du savoir*, invece, l'autore dà maggior rilevanza alla nozione di *archivio*, definita come «la legge di ciò che può essere detto, il sistema che governa l'apparizione degli enunciati come avvenimenti singoli»<sup>29</sup>, che poi non è altro che l'insieme di tutte le *positività* susseguitesisi nel corso della storia, organizzate secondo i loro rapporti reciproci. La coppia concettuale *positività-formazione discorsiva* può dunque essere considerata l'asse portante della teoria foucaultiana del discorso. La *formazione discorsiva*, in qualità di collezione finita di enunciati, costituisce il dato empirico da cui ricavare, mediante l'individuazione analitica di elementi componenti, un sistema di regole, la *positività*, in grado di offrire un certo potere esplicativo. Sotto tale aspetto l'archeologia pare conformarsi a ciò che Hjelmslev scrive del procedere del linguista: «se a chi compia l'indagine linguistica qualcosa è dato, ciò è il testo non ancora analizzato nella sua unità indivisa e assoluta. L'unico procedimento possibile, se vogliamo coordinare un sistema al processo di questo testo, sarà un'analisi in cui il testo sia considerato come una classe analizzata in componenti»<sup>30</sup>. Problematico rimane tuttavia il principio analitico che conduce all'identificazione degli elementi chiamati in causa dall'archeologia (oggetti, modalità enunciative, concetti, strategie): questi non sono infatti ottenuti per mezzo di una procedura codificata da applicare agli enunciati, ma sembrano essere introdotti in modo congetturale, quasi arbitrario. Ad ogni modo, tornando a considerare la configurazione concettuale proposta da Foucault, è anche possibile ravvisare un certo parallelismo tra la coppia *positività-formazione discorsiva* e il binomio saussuriano *langue-parole*: come la *parole* viene definita «somma di casi particolari»<sup>31</sup>, così la *formazione discorsiva* è una «popolazione di eventi enunciativi»<sup>32</sup>; specularmente la *langue*, essendo «un insieme di convenzioni adottate dal corpo sociale»<sup>33</sup>, corrisponde a un sistema di regole, allo stesso modo della *positività*. Le analogie non possono tuttavia proseguire, a causa della sostanziale differenza che distingue le regole linguistiche da quelle cui mira l'analisi foucaultiana.

---

<sup>28</sup> M. Foucault, *Il sapere e la storia*, cit., p. 65.

<sup>29</sup> *Ads*, p. 173.

<sup>30</sup> L. Hjelmslev, *Fondamenti della teoria del linguaggio*, cit., p. 15.

<sup>31</sup> F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, cit., p. 29.

<sup>32</sup> M. Foucault, *Il sapere e la storia*, cit., p. 60.

<sup>33</sup> F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, cit., p. 19.

### 2.3 Il potere esplicativo dell'archeologia: le regole di formazione

Negli scritti archeologici, Foucault non chiarisce univocamente lo statuto delle regolarità discorsive che si delineano al termine dell'analisi: hanno esse un valore solamente descrittivo oppure viene loro attribuita una reale efficacia prescrittiva, a cui il soggetto dell'enunciazione è sottomesso? La scelta metodologica di evitare riferimenti alla soggettività degli individui parlanti, per trattare il discorso come un "campo anonimo", rende estremamente problematico spiegare come le regole archeologiche possiedano forza prescrittiva; pertanto pare plausibile limitare il valore di tali regole alla mera descrittività: esse non sarebbero altro che la registrazione di regolarità estrapolabili dall'osservazione dei fenomeni discorsivi, senza la pretesa di valere come motivazione dei comportamenti linguistici di coloro che effettuano l'enunciazione. Tuttavia, tale interpretazione cozza contro numerose affermazioni dell'autore stesso, il quale più volte ribadisce che il sistema delle *regole di formazione* "rende possibile e governa" la produzione degli enunciati e che ad esso le *performances verbali* "obbediscono"; dunque, tali regole avrebbero un'efficacia causale sui fenomeni. Un'ipotesi per render conto della forza prescrittiva delle *regole di formazione* potrebbe essere quella di applicar loro il modello di funzionamento delle regole linguistiche proposto da Kripke in uno studio su Wittgenstein<sup>34</sup>: la regola fungerebbe da parametro per le procedure di controllo esercitate dalla comunità sugli usi linguistici dell'individuo parlante. Tale tesi sembra adattarsi anche al caso delle regole archeologiche, se si assume la proposta interpretativa di due commentatori autorevoli quali Dreyfus e Rabinow<sup>35</sup>, secondo cui l'archeologia prende a oggetto quegli atti linguistici che hanno superato le verifiche istituzionali con cui una certa società organizza la produzione dei discorsi accettati come veri: la *positività* rappresenterebbe allora il sistema normativo a cui la comunità inconsapevolmente fa ricorso nel valutare l'autorevolezza di determinate enunciazioni, controllandone la conformità a quegli *standard* di cui le *regole di formazione* costituirebbero la formulazione esplicita. Il modello kripkiano pare dunque abbastanza conciliabile con la proposta di Foucault; non si possono invece riscontrare compatibilità se si assume a termine di confronto una concezione di regola *à la* Chomsky, a detta del quale le regole linguistiche funzionano similmente ad algoritmi<sup>36</sup>.

Un algoritmo è un insieme finito di istruzioni di natura deterministica, ricorsiva e generale (nel senso che si applica a tutte le situazioni dello stesso tipo). Le regole archeologiche non possono essere avvicinate a tale modello perché né sono istruzioni né generano calcoli predittivi attorno agli eventi discorsivi; ma soprattutto i caratteri della ricor-

---

<sup>34</sup> Cfr. S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Blackwell, Oxford 1982.

<sup>35</sup> Cfr. H.L. Dreyfus-P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1983.

<sup>36</sup> Cfr. P. Laschia, *Le regole linguistiche funzionano come algoritmi?*, in *La regola linguistica*, Atti del VI Congresso della Società di Filosofia del Linguaggio, Edizioni Novecento, Palermo 2000, pp. 197-205, e i relativi riferimenti bibliografici.

sività e della generalità appaiono in contraddizione con un principio portante dell'archeologia: la *legge di rarità*. «In rapporto a ciò che avrebbe potuto essere enunciato in una lingua naturale, in rapporto alla combinatoria illimitata degli elementi linguistici, gli enunciati (per numerosi che siano) sono sempre in *deficit*; partendo dalla grammatica e dal tesoro di vocabolario di cui si dispone in una data epoca, ci sono in totale soltanto poche cose che siano state dette. Si cercherà dunque il principio di rarefazione o almeno di non riempimento del campo di formulazioni possibili aperto dalla lingua»<sup>37</sup>. Qui è formulata a chiare lettere la differenza che distingue l'archeologia dalla linguistica: mentre quest'ultima indaga le leggi strutturanti uno spazio virtuale di infinite combinazioni significative (ricorsività e generalità delle regole chomskiane sono implicazioni di tale illimitatezza), Foucault si propone invece di determinare, per un certo contesto storico-sociale, quali principi hanno consentito l'emersione solo di quel ristretto numero di enunciati effettivamente apparsi. A questo scopo viene costruito un sistema gerarchico di *regole*, ciascuna delle quali produce un restringimento del campo, in partenza illimitato, di ciò che è enunciabile. È forse utile immaginare tale sistema gerarchico come inserito tra due limiti estremi: da un lato l'infinità degli enunciati virtuali consentiti dalla *langue*, dall'altro lato la rarità degli enunciati pronunciati, che costituiscono il dato empirico su cui viene condotta l'analisi. L'articolazione del sistema tende asintoticamente a quelle regole che permetterebbero solo quei pochi enunciati realmente esistenti; regole siffatte, tuttavia, non possono probabilmente essere formulate. La proposta foucaultiana non risponde pertanto al criterio della generalità, per cui una teoria «deve fornire gli strumenti per comprendere non solo un dato oggetto, o gli oggetti di cui si è avuta fino ad ora esperienza, ma tutti gli oggetti per i quali sia specificata una certa natura»<sup>38</sup>. La mancata soddisfazione di tale requisito segna una distanza incolmabile tra l'archeologia e le teorie strutturaliste del linguaggio.

Le brevi riflessioni testé presentate hanno inteso localizzare una fase fondamentale del pensiero di Foucault, in relazione a due correnti filosofiche dominanti nella temperie culturale francese del secondo dopoguerra; inoltre, prendendo sul serio (forse ancor più di quanto l'autore stesso desiderasse) il suo tentativo di costruire una teoria del discorso e di proporre una metodologia di analisi, si è avuto modo di toccare alcuni importanti nodi teorici della filosofia del linguaggio novecentesca. Senza alcun dubbio, l'archeologia foucaultiana contiene aporie e incoerenze che ne minano dall'interno la struttura logica, rendendo discutibile anche la validità delle sue applicazioni. È tuttavia innegabile che in essa sia possibile cogliere uno sforzo, estremamente coraggioso e originale, per afferrare quei meccanismi della comunicazione normalmente trascurati dai tradizionali approcci al fenomeno linguistico, eppure segretamente operanti nella realtà sociale dei discorsi.

---

<sup>37</sup> *Ads*, p. 160.

<sup>38</sup> L. Hjelmslev, *Fondamenti della teoria del linguaggio*, cit., p. 19.

## DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

### **Ancora sull'edizione sperimentale del progetto nazionale *Innovazione nella tradizione. Attualità del testo filosofico*. Riflessioni e prospettive**

*Bianca Maria Ventura*

#### **1. Introduzione**

La riflessione sulle *aree di sviluppo*, individuate osservando il primo anno di vita del progetto, ne segna il passaggio dalla fase sperimentale a quella ordinaria e conferisce alla ricerca-azione il carattere di processo finalizzato al miglioramento. Quest'ultimo presuppone non solo la conoscenza ed interpretazione degli eventi didattici, ma anche la loro riconduzione entro un sistema *premiante*<sup>1</sup>, che sia in grado di promuoverne la qualità e la trasferibilità. Proprio dalla cultura della qualità ci viene l'indicazione che, per ottenere apprendimenti significativi, è necessario prestare attenzione non solo al processo di insegnamento-apprendimento, ma anche al contesto (ambientale, relazionale, organizzativo) in cui esso si realizza e alle azioni in cui esso si sostanzia.

La riflessione che segue, suscitata dall'osservazione della fase sperimentale del progetto, intende concentrarsi su alcuni aspetti della didattica, i quali, pur molteplici, possono essere ricondotti a due grandi ambiti, quello della progettazione dei percorsi e quello della loro verifica.

#### **2. Progettare a scuola**

Progettare non significa soltanto individuare le operazioni da svolgere o gli orizzonti entro cui attivare immaginazione e fantasia, ma anche – una volta decisa la meta delle proprie azioni – fare un'attenta ricognizione delle risorse possedute e di quelle da reperire, esplicitare a sé e al proprio contesto i vincoli personali ed istituzionali entro cui ci si muove, verificare le reti relazionali, individuando in modo realistico sia i propri interlocutori, sia le condizioni per la costruzione di reti interistituzionali.

---

<sup>1</sup> Cfr. G. Negro, *Qualità totale a scuola*, Le Guide, Il Sole 24 ore libri, Milano 1995, p. 38.



A scuola la vena utopica – propria dell’agire educativo – prevale spesso sulla considerazione attenta delle variabili di contesto, che possono facilitare – o al contrario inibire – il raggiungimento degli obiettivi. Progetti ambiziosi ed originali si susseguono e sovrappongono alla programmazione ordinaria della didattica, talvolta sostenendola, ma più spesso affaticandola. Il risultato è una sorta di disaffezione dei docenti alle azioni progettuali ritenute dai più perfino inutili. Un’importante garanzia, anche se non la sola, che la progettazione a scuola non si trasformi in un agire puramente formale viene dalla gestione condivisa e negoziata di tutte le fasi del percorso progettuale, da quella ideativa a quella attuativa, fino infine alla valutazione e ri-progettazione.

### 3. Pensare il miglioramento

La progettazione specifica, attivata dalle scuole partecipanti alla fase sperimentale del progetto, evidenzia a questo proposito il ricorrere di raccordi interistituzionali che interessano soprattutto scuola e università: la cosa non meraviglia perché la partnership è uno degli elementi caratterizzanti il progetto nazionale. L’accordo e la collaborazione tra scuola e università ha riguardato principalmente le attività d’aula e quelle di rinforzo alla didattica ordinaria, che si sono sostanziate in lezioni-relazioni<sup>2</sup>, i cui contenuti sono stati in alcuni casi richiesti dalla scuola, in altri – forse i più – offerti dall’università stessa. *Come pensare a questo proposito il miglioramento?*

La risposta va ricercata nell’idea pedagogica di *sistema integrato di formazione*, che richiama alla condivisione della responsabilità educativa tra tutte le istituzioni cui è affidata l’educazione formale, i cui segmenti (scuola dell’infanzia, primo ciclo, secondo ciclo, università) hanno sì obiettivi di apprendimento specifici, ma anche il dovere di concorrere insieme al processo di *personificazione*. La formazione è, infatti, il processo attraverso il quale si diventa persona o si aiuta l’altro a diventarlo: aiutare qualcuno a diventare ciò che egli solo può essere è, infatti, il supremo compito educativo.

Ogni progettazione educativa allora è in qualche misura diversa dall’altra e fondata sull’analisi dei contesti di riferimento e delle persone coinvolte proprio perché, almeno nelle intenzioni, vuole rispondere ad esigenze formative diverse. Essa non riguarda un astratto pubblico scolastico o universitario, con caratteristiche sempre identiche a se stesse.

---

<sup>2</sup> «Il progetto è articolato in cinque incontri che prevedono la presenza di un esperto e/o di alcuni ospiti ed uno spazio dedicato agli interventi degli studenti.

Il primo incontro, curato dalla Prof.ssa Crapis dal titolo “Estetica” sarà introduttivo alla disciplina. Nel successivo la Prof.ssa Magaldi, curerà il capitolo “Etica”. Nel terzo incontro il Prof. Cammarota, esperto dell’Università di Salerno, si confronterà con gli alunni sui temi dell’etica. Nel quarto incontro la Prof.ssa Cantillo, esperta dell’Università di Salerno, discuterà con gli alunni delle tematiche dell’estetica. Infine nel quinto incontro presieduto dalla Prof.ssa De Luca, docente dell’Università di Salerno, si sintetizzerà il lavoro effettuato» (C. Cantillo, dalla progettazione 2007-2008).

se, ma riguarda ogni volta *questo studente qui* con la sua esistenza, i suoi contesti, la sua storia e le sue prospettive per il futuro<sup>3</sup>.

A questo proposito mi sembra importante sottolineare un aspetto di qualità dell'edizione 2007-2008: da quanto risulta dal questionario, la progettazione nella totalità dei casi è stata condivisa con gli studenti<sup>4</sup>. A scuola, scegliere insieme sul da fare e su come farlo comporta un condiviso esercizio della responsabilità, il docente nell'offrire formazione, lo studente nell'adempiere al proprio compito evolutivo. Ma la condivisione non deve esaurirsi a questo livello: nel nostro caso, ciò significa che scuola e università – ma anche le locali sezioni SFI che un ruolo importante hanno nello svolgimento del progetto,

---

<sup>3</sup> «Mi piace immaginare l'insegnante come una sorta di intellettuale artigiano, che muovendosi fra i meandri del sapere di cui è il depositario tradizionale, riesce a prefigurare percorsi ed a proporre la realizzazione. E proprio come succede a tutti coloro che si mettono a costruire qualcosa, il progetto iniziale fa i conti con il contesto in cui si radica e si inserisce. Questo stesso contesto-ambiente diviene parte del progetto e lo sostanzia, lo connota, in qualche modo lo rende concreto, pieno, autentico e non solo un foglio di carta.

Ecco allora che l'insegnante non può fermare il suo percorso di studio, anzi deve, per statuto epistemologico, essere qualcuno che è sempre disposto ad imparare, ad ascoltare, a plasmare ciò che sa per riuscire ad entrare in comunicazione e in rapporto con i propri allievi.

Il suo sapere deve essere fluido, aperto al confronto e spaziare dentro un orizzonte che non lo dissipa, anzi lo rivitalizza continuamente. Sono due, credo, le polarità di un tale orizzonte: quella della ricerca teorica che costituisce l'humus a cui attingere e verso cui rivolgersi all'inizio e alla fine di ogni significativa attività in classe e quella della pratica didattica che deve ogni volta fare i conti con la comunità in cui si opera, con le singole persone che la compongono, con le strutture e gli strumenti che si hanno a disposizione» (T. Magnaterra, *Motivazione di una scelta*, Progettazione 2007-2008).

<sup>4</sup> Riporto, con valore esemplificativo quanto espresso da una docente d'aula, la quale ha costruito un percorso tematico testuale proprio come risposta ad un bisogno di conoscenza espresso da una studentessa e fatto proprio da tutta la classe: «Il percorso è nato in particolare sulla suggestione data da una mia allieva, la quale – riflettendo nel corso di una lezione dedicata alla Scuola di Francoforte sulla coppia di concetti eros-civiltà, come ricorrono nel titolo di una famosa opera di Marcuse – ipotizzava l'idea che, essendo l'eros l'espressione più autentica della libertà di ognuno, non la democrazia bensì l'anarchia sarebbe la forma politica più appropriata alla vita associata. Da tale filosofia implicita è dunque stata concepita tale pista ermeneutica testuale che sottende, invece, la possibilità della democrazia come garanzia di ogni autentica libertà pubblica». Qui di seguito i punti nodali: 1. *Il concetto politico di società: riflessione sulla dimensione pubblica come bios politikos* (Lettura di H. Arendt, *Vita activa, Il Lo spazio pubblico e la sfera privata*, pp. 18-19). Questioni: *che cosa si intende per agire politico; naturale e politico: due dimensioni necessarie; politica come azione e discorso*; Discussione: *la democrazia degli antichi e dei moderni e l'idea di uno spazio pubblico. Che cosa penso? Quali spunti di riflessione mi dà il testo?*; La soluzione arendtiana; 2. *La politica come sfera di libertà ed il pre-politico come necessità*: lettura da H. Arendt: *La polis e la sfera domestica* (p. 23 ss.); Questioni: *contestualizzazione storiografica di libertà e necessità; in che senso la dimensione politica è dimensione di libertà; la connessione di politica- libertà-felicità*; Discussione: *Che cosa penso? Quali spunti mi dà il testo?*; 3. *Politica e cittadinanza: cifre del moderno*: Lettura di H. Arendt, *op.cit.* (p. 26): Questioni: *Cittadinanza fra antichità e medioevo; mutamento del paradigma del bene comune*; Discussione: *Quale possibile attualizzazione? Attualità della tradizione*: La riflessione sulla democrazia implica da un lato la coscienza della propria determinazione storica, mentre dall'altro permette di identificare le istanze più precipue del pensiero politico classico coniugandole secondo le pretese delle moderne concezioni delle istituzioni statali. Inoltre l'idea della partecipazione sottende la coscienza che un processo democratico non è dato *una tantum* ma si tratta di un continuo processo di democratizzazione; la libertà come fondamento ontologico si traduce, consequenzialmente in un fondamento di tipo civile che sottende uno spazio pubblico ed una semantica del politico come discorso ed azione; la connessione fra Stato e società civile implica la dialettica fra società istituita ed istituenda» (P. Mancinelli, dalla programmazione 2007-2008).

come pure ogni altra agenzia formativa coinvolta – devono rispondere insieme alle grandi domande sottese alla progettazione educativa: *che cosa facciamo?; per chi e perché?; come intendiamo farlo?*

La prima domanda è quella che maggiormente ha attivato il pensiero progettuale, perché relativa alla scelta degli oggetti culturali (contenuti) sui quali costruire il progetto formativo. La scelta attuata dai docenti sperimentatori, a questo proposito, è caduta su testi da leggere integralmente o su pagine selezionate all'interno di più testi, del medesimo autore o di più autori legati tra loro da un tema comune<sup>5</sup>. Nel primo caso si parla di percorso *testuale*, nel secondo di percorso *tematico testuale*: la differenza, come già si è detto, è più nominale che sostanziale perché in entrambi casi la lettura attiva una problematizzazione che dal testo e dal suo contesto si estende al presente e al vissuto degli studenti<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Riporto, ancora una volta con funzione esemplificativa, un percorso testuale ed uno tematico testuale per evidenziare somiglianze e differenze ed anche la sostanziale equivalenza sul piano formativo nell'ambito dell'esperienza scolastica: Dalla progettazione edizione 2007-2008 (S. Sassaroli): *Il discorso sul metodo* di Cartesio:

1. *Contestualizzazione* (il sapere degli antichi e il sapere dei moderni; i problemi della cosmologia copernicana e i nuovi principi fisici; Cartesio e la rivoluzione scientifica; Il programma di ricerca di Cartesio); 2. *Letture de Il discorso sul metodo e problematizzazione*: (il problema del metodo; il problema del *cogito* e del mondo; enucleazione dei problemi: che cos'è la verità?; qual è lo scopo della scienza? Che cos'è il pensiero?... ) discussione critica; 3. *Attualizzazione della tradizione* (Il problema del metodo scientifico; il problema del corpo e della mente nel pensiero contemporaneo: letture di Dennett, Searle, Eccles, Popper, Damasio, Edelman, Chomsky, Fodor, Pinker; enucleazione dei problemi: *Tutta la conoscenza è fondata sull'esperienza? Esiste il metodo scientifico? Che cos'è la coscienza? Gli animali hanno una coscienza? Gli animali pensano? Cartesio e il test di Turing: un computer può pensare?*; discussione critica).

- Dalla progettazione edizione 2008-2009 (M. Della Puppa): *Darwin e il darwinismo, dalla teoria dell'evoluzione all'evoluzionismo. Implicazioni etiche, filosofiche e teologiche*:

1. *La concezione della natura dal fissismo all'evoluzionismo* (Confronto tra il modello naturale di derivazione aristotelica-fissista e gerarchico - e quello evoluzionista attraverso la lettura e l'analisi in classe di testi selezionati); 2. *L'ordine naturale tra finalismo e casualità* (la teoria dell'evoluzione attraverso l'analisi semantica e l'approfondimento concettuale dei termini: *finalismo, casualità, stocasticità, determinismo, meccanicismo, fissismo, evoluzionismo, creazionismo, disegno intelligente*); 3. *Crisi dell'antropocentrismo* (approfondimento del concetto di antropocentrismo; esame pluridisciplinare del concetto di vita. 4. *Il problema della conoscenza e della libertà umana alla luce della teoria dell'evoluzione* (individuazione delle implicazioni etiche, filosofiche, teologiche della teoria dell'evoluzione).

Selezione di brani tratti dalle seguenti opere: Aristotele, *Fisica*; E. Bergson, *L'evoluzione creatrice*; Cartesio, *L'uomo*; Catechismo della Chiesa Cattolica; C. Darwin, *L'Origine delle specie*; D. Dennet, *Interventi tratti dalla rivista Micro-mega*; H. Spencer, *I principi primi*; I Presocratici, *Testimonianze e frammenti*; J. Monod, *Il caso e la necessità*; P. Teilhard de Chardin, *Il fenomeno umano*; R. Dawkins, *Il gene egoista*.

<sup>6</sup> «[...] nel comune intento di valorizzare lo studio della tradizione attraverso la sua “viva” configurazione nel testo filosofico, il modello realizzato dalle scuole salemitane si articola secondo una tipologia strutturata in due momenti fondamentali: il lavoro di contestualizzazione storica e teorica del testo seguito dalla lettura di esso - condotto ad opera degli insegnanti interni del liceo -, e l'intervento da parte dei docenti universitari quale momento di confronto oltre che di approfondimento di motivi, aspetti e problematiche che dal testo stesso scaturiscono. Le modalità, la ricorrenza, il numero di ore dedicati a tali incontri, così come il peculiare approccio al testo – attento a cogliere e valorizzare di esso alcuni aspetti piuttosto che altri (la sua architettura, la cifra teorica e stilistica che ne costituisce il “proprio” del linguaggio, connessioni e/o differenze rispetto ad altri testi dello stesso autore o della stessa epoca, individuazione di eventuali livelli non esplicitati del discorso, ecc.) sono autonomamente stabiliti da ciascuna scuola secondo le proprie esigenze. Si è ritenuto, infatti, che una tale impostazione consenta di far emergere, pur all'interno di una “cornice” tipologizzata, quegli elementi di originalità che costituiscono il contributo specifico fornito da ciascuna scuola» (C. Cantillo, *Dalla programmazione 2007-2008*).

La scelta dei contenuti è stata guidata nella maggior parte dei casi dal programma disciplinare, un vincolo che l'autonomia scolastica ha in parte sciolto, ma che i docenti continuano a sentire ancora fortemente. La decisione saggia dei più è stata quella di ideare il percorso a partire da autori e testi presenti già nel curriculum scolastico di filosofia<sup>7</sup>. In tal modo tutte le attività didattiche connesse al progetto sono state vissute come rinforzo e miglioramento di quelle ordinarie. Ma anche in questo caso la scelta ha tenuto conto di molte altre variabili<sup>8</sup>, per lo più legate al potenziale formativo del testo stesso e, dunque, alla sua leggibilità da parte degli studenti<sup>9</sup>.

L'incontro tra scuola e università è stato attuato in forme diversificate nelle varie realtà territoriali; in ogni caso esso ha implicato un'apertura delle due istituzioni, l'una verso

---

<sup>7</sup> «Il problema mente-corpo nel pensiero moderno da Cartesio a Kant è un argomento che per molti aspetti anticipa alcune tematiche della ricerca e del dibattito attuali sul rapporto mente-cervello e su cui si confrontano una pluralità di discipline: dalla filosofia, alla psicologia, dalle scienze cognitive alle neuroscienze; impegnate oggi ad elaborare una teoria unificata sul rapporto mente-cervello. Riguardo alle modalità di attuazione abbiamo pensato di selezionare alcuni testi filosofici tratti da opere di alcuni tra i più significativi esponenti del pensiero moderno che hanno affrontato in modo sistematico e da angolature diverse il problema, elaborando modelli interpretativi, metodologie di approccio, un linguaggio che rappresentano comunque un orizzonte concettuale di riferimento per la ricerca scientifica e filosofica attuale. Pensiamo ad alcuni degli orientamenti attuali delle scienze cognitive: dall'eliminazionismo del riduzionismo materialistico, al computazionalismo che intende il pensiero come manipolazione di simboli dotati di contenuto rappresentazionale, per cui pensare è calcolare (concetto già sviluppato da Hobbes nel *Leviatano*), un orientamento questo tendente a studiare la mente umana in analogia con il computer per cui la mente starebbe al *software* come il cervello all'*hardware*» (M. Della Puppa, dalla programmazione 2007-2008).

<sup>8</sup> Una di queste variabili può essere rappresentata dall'indirizzo di studi degli studenti che vivono il percorso: «Nell'indirizzo scientifico tecnologico, l'insegnamento della filosofia è separato da quello della storia e [...] questo permette di affrontare tematiche in senso trasversale e transdisciplinare con collegamenti con la fisica, la chimica, la biologia, le scienze della terra, la matematica. La filosofia diventa allora una genuina esperienza di "comunicazione" che mette gli studenti a confronto con l'alterità e la differenza rappresentata dai diversi linguaggi che le varie scienze utilizzano accomunati però da uno stesso problema che è quello della "conoscenza" vera, certa, solida. I nostri studenti sono sempre indirizzati ad una interazione tra conoscenza teorica e pratica, questo è fondamentale perché permette loro una rielaborazione critica dei vari saperi oltre a formare un atteggiamento dinamico e attento ai cambiamenti sociali e culturali, non ultima la consapevolezza delle implicazioni culturali ed etiche che la tecnologia comporta.[...] Il titolo del nostro lavoro è: *Metodo, regole del conoscere e procedimenti della scienza* ed è un percorso tematico che vede nel 1500 e nel 1600 la nascita di quelle certezze che siamo soliti attribuire alla conoscenza scientifica attraverso la formazione di un metodo di ricerca e di un linguaggio oggettivo e universale ed, essendo un indirizzo scientifico tecnologico, vorrei concentrare l'attenzione e lo studio degli studenti su questo "inizio" come compenetrazione tra Scienza e Tecnica» (O. Galuppo, Dalla progettazione 2007).

<sup>9</sup> «Il testo è sufficientemente ampio, ma non troppo vasto e quindi può essere affrontato in un tempo ragionevole, compatibile con l'orario curricolare e l'attuazione della programmazione di classe. Inoltre, esso è sufficientemente chiaro, non presenta cioè insormontabili difficoltà di interpretazione linguistica, tali da dar luogo a interminabili dispute esegetiche, che sarebbero svianti e fuori luogo per i nostri scopi. In gran parte delle pagine il *Discorso* di Cartesio è autobiografico e discorsivo, e le questioni più importanti sono concentrate in alcuni luoghi, concettualmente molto densi, ma di relativamente facile comprensione. Nondimeno le varie questioni affrontate da Cartesio, ad esempio il problema del metodo scientifico e il problema dell'anima e del corpo, possono effettivamente andare a costituire quell'orizzonte problematico che suscita curiosità e meraviglia negli alunni, e si prestano anche ad essere discusse alla luce dell'attuale dibattito filosofico e scientifico» (S. Sassaroli, dalla progettazione 2007-2008).

l'altra. Talvolta sono stati i docenti universitari ad entrare nelle aule scolastiche per incontrarvi studenti e docenti; tal altra sono gli studenti, accompagnati dai loro docenti d'aula, ad entrare nelle aule universitarie. L'obiettivo fondamentale dell'incontro – al di là dell'attivazione di una maggiore reciproca conoscenza – è stato quello dell'approfondimento culturale.

Non andrebbe però trascurato, né ritenuto secondario, l'obiettivo del rinforzo motivazionale.

A scuola il docente resta ancora la fonte più autorevole per i suoi studenti: amato o temuto, contestato a volte, svalutato o apprezzato, è pur sempre lui che spiega, propone, stimola, guida bibliograficamente e metodologicamente, valuta.

Incontrare altri maestri è occasione di nuovi stimoli, nuove riflessioni, nuove situazioni di apprendimento. L'incontro "straordinario", assai più di quelli ordinari e quotidiani, infatti, tende a misurarsi con gli atteggiamenti dell'attesa e del ricordo, dunque rimotiva all'ascolto, alla riflessione, alla comparazione e valutazione critica.

E così gli studenti della scuola secondaria hanno vissuto con interesse l'incontro con l'università, talvolta con curiosità, tal altra con il timore della personale inadeguatezza. Dalla valutazione complessiva degli incontri, emerge tra gli altri un aspetto particolarmente positivo: la ricchezza degli stimoli culturali; ed emerge anche un elemento di criticità: la lontananza degli accademici dagli studenti liceali.

La *prospettiva di miglioramento* riguarda allora una più efficace costruzione del *dialogo* e presuppone una forte attenzione alla domanda *per chi e perché* si progetta un percorso educativo?

Si è già detto come le finalità del progetto nazionale *Innovazione nella tradizione. Attualità del testo filosofico* siano articolate in obiettivi formativi che riguardano in primo luogo gli studenti, ma anche i loro docenti d'aula e i docenti universitari: l'idea pedagogica sottesa è quella dei "molti maestri". Essa si fonda sul convincimento che ognuno sia *in apprendimento* in modo permanente e che, dunque, da ognuno si possa imparare e ad ognuno si possa insegnare.

Su nessuna questione filosofica proposta dai docenti, la mente degli studenti è una tabula rasa, non solo perché ognuno porta dentro di sé una naturale predisposizione a filosofare, ma anche perché problemi e soluzioni provenienti dal passato ed introiettate – in modo spesso inconsapevole – hanno contribuito alla costruzione di una personale visione del mondo, con la quale i nuovi apprendimenti devono continuamente misurarsi.

Occorre stabilire forti alleanze tra senso comune, filosofia ingenua e apprendimenti formali: una lezione, se è davvero efficace, nasce dal dialogo e si attiva nel dialogo. Essa ha senso in quanto rivolta a qualcuno capace di accoglierla e di confrontarsi con i suoi contenuti, alla luce delle proprie conoscenze ed esperienze. Promuovere un'azione culturale a scuola significa in fondo proprio questo: aiutare a trasformare le conoscenze – spontanee, frammentate e spesso acritiche – del senso comune in un sapere esperto e consapevole.

Nella scheda di progettazione<sup>10</sup> – ideata come strumento di supporto per i consigli di classe e per i singoli docenti – c'è un campo che richiama all'indagine sui prerequisiti, conoscitivi, emotivi, comportamentali, degli studenti.

La compilazione di questo campo non è atto puramente formale: il docente o il consiglio di classe incaricato di farlo, infatti, è chiamato a fornire risposte pertinenti, meglio se condivise con l'università di riferimento e con le altre agenzie formative coinvolte, ad alcune domande decisive, quali: *che cosa gli studenti conoscono?*, *che cosa sanno fare?*, *che cosa sono motivati a fare?* Perché è da lì, dal luogo in cui si trovano gli studenti che bisogna partire. Per loro si pensano obiettivi da raggiungere, ma questo “stato futuro” è solo un pensiero astratto, se non sostenuto dalla conoscenza del loro “stato attuale”.

Tale conoscenza (indagine sui prerequisiti) è resa possibile e sostenuta da una serie di attività d'aula e di strumenti didattici<sup>11</sup>, ma resta poco utile se circoscritta alla fase iniziale del percorso. Per tutti – studenti e docenti – la consapevolezza chiara della propria condizione di partenza è infatti la garanzia costante che tutti sappiano dove andare e che ognuno conosca e comprenda conquiste e sconfitte, successi ed insuccessi del proprio “viaggio” personale.

#### 4. Tra programmazione e verifica

Proviamo ora a pensare alla finalità del progetto come *meta* cui tendere. Questo pensiero, non meno dell'analisi dei prerequisiti, ci riporta al tema della doppia fedeltà del docente alla standardizzazione degli esiti e al raggiungimento degli obiettivi specifici di apprendimento (meta comune) e alla formazione dell'*unicum* personologico inscritto in ogni studente (formazione dei talenti personali e valorizzazione dell'originalità di ogni Io individuale).

L'analisi dei prerequisiti ovviamente riguarda il gruppo classe<sup>12</sup> e le sue dinamiche relazionali, ma sarebbe un errore attribuire ad ogni studente le caratteristiche che emergono

---

<sup>10</sup> *Innovazione nella tradizione. Attualità del testo filosofico. Materiali da scaricare*, <http://www.sfi.it/default.htm>.

<sup>11</sup> Test d'ingresso, esercizi di completamento, conversazioni a tema, conversazione clinica, schede osservative ed autoosservative, ecc.

<sup>12</sup> Si veda, ad esempio, quanto scrive nel campo riservato ai prerequisiti un docente che nell'anno 2007-2008 ha lavorato con i suoi studenti intorno al problema del rapporto corpo-mente e al problema del metodo scientifico: *Gli studenti coinvolti nel progetto* conoscono: Questioni storiografiche e metodologiche della rivoluzione scientifica; Problemi della conoscenza e della mente nel pensiero antico e medievale; Questioni legate al lessico filosofico e scientifico.

*Gli studenti coinvolti nel progetto* sanno (fare): Svolgere una lettura guidata del testo filosofico; Individuare i problemi e le tesi esposte; Individuare analogie e differenze; Operare analisi.

Ancora dalla progettazione 2007-2008: *Gli studenti coinvolti nel progetto* sono motivati a: Svolgere approfondimenti sul tema prescelto; Confrontarsi con una pluralità di suggestioni, idee, punti di vista; Dialogare ed esprimere le proprie idee; Mettersi in gioco.

no dal gruppo, senza tener conto delle dovute differenze, anche a livello di sfumature. Se, ad esempio, come nel caso riportato in nota, una classe appare fortemente motivata al dialogo e al confronto, non bisogna omettere di considerare – all'interno del gruppo – timidezze e ritrosie che in alcuni studenti si manifestano con il silenzio e con un'apparente lontananza dal lavoro d'aula.

Conoscere il gruppo classe è fondamentale, per idearne il potenziamento a livello di competenze, motivazioni e livello di consapevolezza di sé. Ma non è sufficiente: per attuare *un miglioramento* a questo livello occorre pensare – e su questo pensiero organizzare la didattica – alle differenze individuali a livello di preferenze intellettuali, stili cognitivi, investimenti emozionali. Per svolgere un lavoro di questo tipo, occorre non contenere e superare la preoccupazione, pur legittima nella mente che progetta, del rapporto tempo/programma.

L'accertamento dei prerequisiti personali è, infatti, operazione assai più complessa di quanto sia l'indagine sulle caratteristiche della classe. Le attività più utili a questo proposito sono quelle legate al metodo autobiografico e alla narrazione<sup>13</sup>, gli esercizi di osservazione, di interpretazione, di completamento e la costruzione di ipotesi risolutive ad una situazione problematica data. Sono attività ricorrenti nella ricerca educativa e per questo fortemente raccomandate dalla didattica generale e da quella filosofica, ma ancora poco praticate nella scuola ed ancor meno nell'università.

Il loro valore non risiede soltanto nella loro capacità di fornire al docente un vasto repertorio di informazioni intorno ai propri alunni, ma soprattutto nella capacità di offrire grande contributo alla valutazione, nella dimensione più importante dell'autovalutazione.

Le progettazioni più corrette ed esaustive mettono in luce il forte legame che esiste tra la *partenza* e l'*approdo*, tanto che l'adeguatezza dei risultati agli obiettivi, si accerta attraverso la percezione del cambiamento. Guidare gli studenti a riconoscere e comprendere i cambiamenti intervenuti a seguito e per effetto di un'operazione culturale, significa guidarli alla formazione della padronanza di sé. Se gli studenti pensano che a scuola non succede nulla, in loro – nel loro modo di pensare, di conoscere, di sentire, di essere – non cambia nulla, è l'intero orizzonte di senso che si oscura ed ogni sforzo educativo perde valore. Perché progettare, realizzare, comparare, se tutto deve restare sempre identico a se stesso?

Pensare agli obiettivi in termini di competenze è un modo per dare visibilità ai traguardi raggiunti. La competenza infatti, è un *saper fare*, cioè un utilizzo pertinente della conoscenza in contesti anche diversi rispetto a quelli in cui la competenza si è formata/potenziata. E poiché il contesto nel quale le competenze acquisite a scuola – attraverso contenuti, metodi e linguaggi specifici – è quello della vita stessa (competenza ad esistere), si potrà considerare competente *ad un qualche livello* uno studente, allorché lo si vedrà

---

<sup>13</sup> La memoria autobiografica e narrativa si fonda sul dare voce ai ricordi (*rievocare*); dopo avere richiamato al cuore (*ricordare*) e alla mente (*rammentare*) frammenti di vissuto personale, riassemblati (*rimembrare*) per essere offerti alla cura dell'altro, che con il suo ascolto conferirà loro nuovi significati e nuove prospettive.

capace di progettare e realizzare corrispondenze tra intenzioni e risultati della propria azione; di scoprire e correggere i propri errori; di affrontare con successo le situazioni problematiche – anche se impreviste – mobilitando ed utilizzando in modo istantaneo un repertorio di conoscenze diversificato.

Sul piano pedagogico-didattico l'unità di analisi della competenza è l'azione intenzionale e organizzata all'interno di una realtà problematica – non costituisce forse problema il pensiero dell'altro racchiuso in un testo? – finalizzata al superamento degli ostacoli, alla ricerca di soluzioni efficaci, al miglioramento della circostanza stessa. L'azione sulla circostanza è l'aspetto osservabile della competenza (condotte e contesti), la quale è, però, radicata su di una serie di elementi non osservabili e intrecciati tra loro: le idee, i valori, la cultura ed i processi del pensiero. Questa è la ragione per cui i risultati attesi ed esplicitati in sede di progettazione non prevedono solo un incremento di conoscenze e di competenze, ma anche un cambiamento – rinforzo o estinzione – dei comportamenti, a livello di atteggiamenti e di condotte.

Nella progettazione 2007-2008, i docenti esplicitano con molta chiarezza le competenze che intendono attivare/promuovere nei loro studenti. È possibile a questo proposito attuare un ulteriore *miglioramento*?

Una medesima competenza può presentare diverse difficoltà di esercizio, che in un percorso pur non lineare come quello formativo, stanno tra loro secondo una gradualità crescente. Saper comunicare correttamente, ad esempio, è una competenza che si diversifica e si complica, a secondo del contesto di esercizio. Diverso è il contesto di un'interrogazione, dal colloquio privato con un amico, dalla pubblica assemblea. A seconda del contesto di esercizio, una stessa competenza presenta un diverso livello e nel processo formativo acquista significato diverso. Ma non è tutto: il livello di competenza è qualcosa di ancora più complesso, perché dato dall'intreccio tra il suo contesto di esercizio, il suo livello intrinseco e lo stadio evolutivo del soggetto in apprendimento.

L'attenzione a questi tre aspetti in sede di programmazione facilita le operazioni di verifica, la fase più delicata dell'intero processo di insegnamento-apprendimento, per i suoi riverberi nella formazione dell'autostima personale. La verifica di un progetto educativo ne valuta bontà ed efficacia, da un lato attraverso la comparazione tra risultati attesi e risultati ottenuti e, dall'altro, attraverso un'attenzione costante ai processi.

Nella fase sperimentale del progetto, l'attenzione di docenti, oltre che sulla qualità dei rapporti intrecciati tra scuola e università, si è concentrata sul livello di soddisfazione degli studenti e sulla qualità degli apprendimenti da loro conseguiti, soprattutto a livello di conoscenze. Anche a questo livello è possibile pensare a forme di *miglioramento* legate all'ampliamento del concetto di apprendimento (non solo conoscenze, ma anche competenze e comportamenti) e alla ricerca di modalità e strumenti di verifica multipli, in grado di valorizzare e positivamente gestire – ai fini della crescita personale e sociale – anche l'errore e l'insuccesso. In ogni situazione, ancorché oggettivamente negativa e fru-



strante, infatti, è possibile trovare elementi di positività utilizzabili per il futuro. Attualmente, in una scuola che non ha più lo scopo della selezione, ma della realizzazione del potenziale formativo di ciascuno, che dunque non classifica, ma risponde alle esigenze emergenti dalle differenze culturali, territoriali, individuali, l'unico paradigma valutativo utile è quello interpretativo, secondo il quale gli apprendimenti conseguiti non sono una realtà da giudicare (paradigma decisionale), né una realtà da spiegare (paradigma dell'informazione), ma una realtà da comprendere ed interpretare<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Cfr. C. Petracca, *Progettare per competenze. Verso i piani di studio personalizzati*, Elmedi, Milano 2004; C. Petracca-G. Sacchi, *Progettazione e valutazione nella scuola dell'autonomia. Biografia di un istituto*, Franco Angeli, Milano 2002.

## Il lavoro filosofico sul testo: cinque semplici regole per la didattica

*Teresa Magnaterra*

A scuola l'incontro con il testo rappresenta il luogo in cui si concretizza il dialogo fra la tradizione culturale e la vita vissuta quotidianamente dagli studenti.

Il testo è prioritariamente "l'altro" in cui ciascuno di noi si è imbattuto in classe, in modo incancellabile, se anche del testo stesso non ricordiamo più nulla.

Molto spesso, infatti è stato solo un incontro imposto, che non ha mantenuto – e che continua a non mantenere – la sorpresa dell'incontro casuale, del quale resta intatto il sussulto emotivo, piccolo o grande, generato dall'imprevisto.

*Fare i conti* con il testo per gli studenti significa soprattutto avere un compito da espletare: la pagina del libro è lì come un foglio macchiato d'inchiostro – indecifrabile – a margine del quale apporre, glosse, note, appunti utili per sostenere il pensiero in sede di verifica, ma che – quasi scritti a matita – presto sbiadiscono e si cancellano.

Didatticamente doverosa la domanda: possiamo darci qualche regola per fare in modo che l'esperienza del testo lasci intatta la sorpresa – assaporata fra curiosità e timore – e generata dall'incontro atteso con chi non conosciamo? E ancora: possiamo trovare qualche strategia per consentire alla sorpresa di diventare a poco a poco ricerca filosofica, analisi, studio, metodo?

Le riflessioni che seguono illustrano cinque semplici regole, che cerco di darvi ogni volta che propongo in aula un testo – anche non filosofico – con l'obiettivo però di suscitare un dialogo autentico, aporetico e promuovere con gli studenti un'analisi che può costituire la premessa dell'indagine filosofica.

A questo proposito, mi sembra doveroso ricordare qui alcune delle fonti che hanno ispirato e ispirano il mio agire didattico:

Per noi è semplicemente giunta l'ora di chiedere che cos'è la filosofia. Anche prima, in realtà, non avevamo smesso di farlo, e la risposta non è cambiata: la filosofia è l'arte di formare, di inventare, di fabbricare concetti. Ma non bastava che la risposta si limitasse ad accogliere la domanda; era necessario anche che essa stabilisse un'ora, un'occasione, le circostanze, i paesaggi e i personaggi, le condizioni e le incognite della questione. Bisognava essere in grado di porla "tra amici", come una confidenza o una prova di fiducia, oppure lanciarla come sfida al nemico, ma anche aspettare quell'ora, all'imbrunire, quando si sospetta anche dell'amico<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les éditions de Minuit, Paris 1991, trad. it. a cura di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996, *Introduzione*, p. X.

G. Deleuze e F. Guattari mettono in luce che la filosofia mantiene come momento costitutivo il lavoro attorno al concetto, alla sua elaborazione e costruzione. Essi evidenziano però anche la necessità di situare, di dare un luogo, direi fisico, ai concetti stessi, in modo che nascano, si alimentino, si producano dentro una realtà che è vissuta e che mantiene intatti i connotati percettivi e intellettuali che delineano ogni situazione problematica.

Molto tempo prima dei due filosofi francesi Platone ci ha lasciato scritto:

Sfregando insieme, non senza fatica, queste realtà – ossia nomi, definizioni, visioni e sensazioni –, le une con le altre, e venendo messe a prova in confronti sereni e saggiate in discussioni fatte senza invidia, risplende improvvisamente la conoscenza di ciascuna realtà e l'intuizione dell'intelletto, per chi compia il massimo sforzo possibile alla capacità umana<sup>2</sup>

La strada verso la conoscenza passa attraverso la discussione e il confronto che si realizzano “sfregando” le parole: si genera dapprima il dialogo, poi l'apprendimento, infine la consapevolezza che qualcosa in noi è cambiato ed è proprio questo cambiamento che ci induce ad andare oltre.

È dentro questa cornice di senso che cercherò di collocare le “mie regole didattiche”.

### **Regola 1: non sostituirsi al testo**

*Molto spesso non lascio parlare il testo, ma parlo io al suo posto. L'opera di mediazione operata dal docente – che a scuola è e rimane fondamentale e necessaria – talvolta può tradire il testo stesso e impedirgli di comunicare ed esprimersi fino in fondo.*

Non parla il testo, ma l'insegnante.

Una tale configurazione dell'azione didattica mette in primo piano la voce del docente che diviene preminente su quella del testo, talvolta ne prende addirittura il posto. Gli studenti, che mirano spesso solo al risultato concreto del voto, giustappongono dapprima la spiegazione al testo, qualche volta la sovrappongono rendendola l'unica interpretazione, talvolta la sostituiscono al testo stesso come una sorta di parafrasi, di semplificazione, di traduzione.

Il risultato è che il testo scompare, ne resta forse qualche traccia fossile, ma capita che sia davvero difficile individuarne con precisione il titolo, il contenuto portante e l'autore.

Come fare allora? Come può l'intervento del docente far emergere il testo dalla spiegazione? O come si possono trovare forme alternative alla spiegazione stessa, ma ugualmente o forse maggiormente esaustive ed efficaci?

---

<sup>2</sup> Platone, *Lettera VII*, 344b-c, in: Platone, *Lettere*, trad. it. di P. Innocenti, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1988, pp. 201-203.

Un modo può essere quello di fornire agli studenti testi in cui il discorso non sia concluso, ma apra ad una gamma di conclusioni possibili; in questo modo si chiamano in causa gli stessi studenti e si invita loro a prendere posizione e decidere. La chiusura dell'esposizione o dell'argomentazione è, in questo caso affidata al lettore ed il ritorno al testo diventa non solo significativo, ma anche momento di verifica dei giudizi espressi.

Riporto qui – a mo' di esempio – un testo proposto in una scuola media ad alunni di dodici anni; la favola che si trovano davanti viene loro consegnata senza il finale:

La volpe cacciava nella foresta, quando si trovò faccia a faccia con una pantera.

- Che fai sul mio territorio? – le chiese la pantera.

- Sono venuta a farmi mangiare da te, naturalmente! – rispose la volpe.

La pantera trovò questa risposta molto divertente e disse:

- Tu hai il senso dell'umorismo! Ti darò dunque una possibilità di salvezza. Se saprai dirmi due grandi verità non ti mangerò e la tua vita sarà salva.

Non c'è stato neanche bisogno di chiedere di individuare la parte mancante! La discussione è iniziata spontanea e, a poco a poco, ha superato anche l'ambito della favola e del suo intento moralistico. Il testo è divenuto cioè pre-testo per un dibattito più complesso e più coinvolgente che ha investito la dimensione etica della verità e il suo calarsi nella vita stessa degli alunni.

Il finale della favola è il seguente:

- *Niente di più facile – disse la volpe. – La prima verità è che oggi tu non hai fame, altrimenti mi avresti già mangiata.*

- *Giusto – rispose la pantera.*

- *La seconda verità è che nessuno mi crederebbe se raccontassi che ho incontrato la pantera e che non mi ha mangiata.*

- *Anche questo è giusto – disse la pantera. – Vai e non farti più vedere nei dintorni.*

## **Regola 2: non chiedere tutto al testo**

*La tentazione è forte* ed è quella di conciliare analisi linguistica, analisi del contenuto e, perché no, analisi filosofica. Ci sono, infatti, per ciascuno di noi, dei testi o dei brani che rivestono in modo cogente i significati che vogliamo trasmettere agli alunni. Provo allora a concederli loro e immagino che possano essere esplicativi in maniera definitiva in relazione al tema, al concetto, all'autore che stiamo affrontando.

Succede però che così non lascio intatta la suggestione del testo. Nel tentativo di sintetizzare comunque, accosto un compito ad un altro. Aumento la complessità e tolgo

una possibilità a chi trova difficile affrontare la pagina scritta. Il mio sforzo per chiudere il discorso e renderlo davvero pregnante si può tradurre in un insuccesso comunicativo, poiché nessun testo parla di per sé e chi lo accoglie deve intravedere un gancio a cui appendere il proprio orizzonte di senso. Solo in questo modo può provare a trascenderlo ed ampliarlo. Proporre un'analisi troppo dettagliata, almeno in una prima fase può produrre l'effetto di allontanare dal testo stesso, per concentrarsi inutilmente in quello che appare un groviglio inestricabile di significati parcellizzati, i quali difficilmente ritroveranno l'unità della pagina scritta da cui sono partiti.

Un esempio di mia richiesta, troppo esosa, al testo è nato di fronte all'*incipit* del libro II della *Metafisica* di Aristotele:

La ricerca della verità sotto un certo aspetto è difficile, mentre sotto un altro è facile. Una prova di ciò sta nel fatto che è impossibile ad un uomo cogliere in modo adeguato la verità, e che è altrettanto impossibile non coglierla del tutto: infatti, se ciascuno può dire qualcosa intorno alla realtà e se, singolarmente preso, questo contributo aggiunge poco o nulla alla conoscenza della verità, tuttavia, dall'unione di tutti i singoli contributi deriva un risultato considerevole...poiché vi sono due tipi di difficoltà, la causa della difficoltà della ricerca della verità non sta nelle cose ma in noi. Infatti, come gli occhi delle nottole si comportano nei confronti della luce del giorno, così anche l'intelligenza che è nella nostra anima si comporta nei confronti delle cose che, per natura loro, sono le più evidenti di tutte...<sup>3</sup>

Io ho cercato di portare i ragazzi a discutere dei concetti che il testo esponeva, attraverso una analisi linguistica del testo stesso; gli studenti, curiosi, si sono agganciati caparbiamente alla nottola che io avevo trascurato e dalla quale, invece, sarei forse dovuta partire.

### **Regola 3: inserire il testo in un contesto**

*L'opera di mediazione migliore è quella di far abitare il testo*, cioè di creargli uno spazio accogliente nella mente e nel cuore dei ragazzi, offrirgli l'opportunità di essere accolto con una curiosità che sia capace di alimentare l'interesse e la ricerca, dunque, renderlo oggetto di indagine attenta e non solo di lettura distratta.

La costruzione di un contesto in cui il testo si inserisca in maniera calzante non è facile. Lo stesso brano proposto a classi diverse produce effetti diversi che a tratti possono anche caratterizzarsi come contrapposti. Nell'esempio che propongo, il testo (una

---

<sup>3</sup> Aristotele, *Metafisica*, II 1 993b1-25, trad. it. a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1984.

cronaca del XVI secolo) è stato letto in aula a seguito di un dibattito nato su di una provocazione scherzosa di un alunno di origine peruviana, il quale commentando il tema storico della scoperta dell'America, ha così dato la sua interpretazione: «Ma quale scoperta dell'America? L'arrivo di Colombo nella terra dei miei antenati è stato l'inizio del nostro sterminio!».

Il Governatore diede il segnale a De Candia, che iniziò a sparare e a suonare le fanfare. A tale suono i soldati spagnoli uscirono dai loro nascondigli e si gettarono nella piazza contro gli indiani disarmati... I cavalli erano ornati con sonagli per fare maggiore strepito; e gli spari, i suoni e le grida gettarono i nemici in un confuso terrore. Gli spagnoli iniziarono a colpirli e a farli a pezzi. Gli indiani erano così pieni di angoscia che si spingevano e si schiacciavano l'un l'altro, e molti ne furono soffocati. Poiché non portavano armi, furono uccisi senza alcun danno per i Cristiani. La cavalleria li schiacciò, li uccise con le spade e li inseguì, mentre la fanteria fu così abile che in poco tempo tutti coloro che erano scampati ai cavalieri furono passati a fil di spada.

Il Governatore prese la spada e il pugnale, con alcuni uomini si gettò nella folla di indiani e con grande coraggio raggiunse la lettiga di Atahualpa...ma l'eccessiva altezza della lettiga non gli permise di tirarlo a sé. Uccidemmo gli indiani che portavano a spalla Atahualpa, ma altri prendevano subito il loro posto, e in questa maniera perdemmo molto tempo tentando di ucciderli man mano che sopraggiungevano. Allora sette o otto cavalieri lanciarono i loro cavalli contro la lettiga e con grande sforzo riuscirono a rovesciarla su di un lato. Così Atahualpa fu catturato e portato negli alloggi del Governatore. Gli indiani di scorta non lo lasciarono un solo istante, e morirono tutti con lui.<sup>4</sup>

La lettura e l'analisi del documento storico è stata seguita in un clima di silenzio vigile e ciascun alunno ha chiesto, provato e capito come è possibile mettersi da un'altra prospettiva e vedere i fatti e il mondo in un modo lontano, rispetto al nostro, eppure dotato di senso e coerenza.

La presenza di alunni di culture diverse è stata, in questo caso un'opportunità ed una risorsa che il testo ha fatto risaltare e, contemporaneamente, il contesto-classe ha conferito più ampia significatività al testo stesso: gli studenti ne hanno attuato un incontro non solo permettendo intellettuale, ma anche emotivo, perché legato alla concretezza del vissuto quotidiano.

---

<sup>4</sup>J. Diamond, *Guns, Germs, and Steel. The Fates of Human Societies*, W.W. Norton & Company, New York-London 1997, trad. it. a cura di L. Civalleri, *Armi, acciaio e malattie*, Einaudi, Torino 1998, p. 51.

#### **Regola 4: lasciare tempo al testo**

*Molto spesso non concedo al testo il tempo dei pensieri*, che hanno bisogno di vagare, di uscire fuori, di incontrarsi e scontrarsi tra loro, prima di essere tradotti in parole.

Il testo ha bisogno di un suo tempo per dare voce alle parole che cercano di rintracciarne il senso, raramente coincide con il suono della campanella. Bisogna permettere allora che esca dalle pareti entro le quali è stato letto e discusso, per poter lasciare ancora tracce che, magari, torneranno entro il medesimo perimetro dell'aula scolastica, per consentire un approfondimento ed un avanzamento nell'indagine avviata. Perché questo processo si realizzi, il testo deve porre un problema, magari estremizzare due posizioni, lasciare delle domande che fungano da stimolo. Ecco, ancora un esempio:

Al mondo ci sono due tipi di scuole. In uno si insegnano tutte le cose vere: chi ha veramente fondato Roma, qual è veramente la montagna più alta del mondo, chi vive veramente sott'acqua. Nell'altro invece si insegnano tutte le cose false: che Roma l'ha fondata Remo o Numa Pompilio, e che sott'acqua ci stanno draghi e sirene.

Fra i due tipi di scuole c'è una bella differenza. Di verità ce n'è una sola: se è vero che Romolo ha fondato Roma, non può esser vero che l'ha fondata nessun altro. Quindi i bambini che vanno a questo tipo di scuola imparano tutti le stesse cose, e quando le hanno imparate passano il tempo a ripeterle: «Roma è stata fondata da Romolo», «Sott'acqua ci vivono i pesci» eccetera eccetera. In ogni momento dell'anno, se entrate in una scuola così ci trovate tutti i bambini che ripetono la stessa cosa, per esempio che Roma è stata fondata da Romolo. Se uno sgarra e dice che Roma l'ha fondata qualcun altro, gli danno dell'asino. Perché in queste scuole si insegna la verità, e di verità ce n'è una sola. A lungo andare, anche i bambini che vanno a queste scuole diventano tutti uguali: hanno tutti un grembiolino bianco, i capelli rossi e neri e gli occhi gialli e blu, e mangiano tutti il gelato alla crema di ribes. Quando crescono, vogliono tutti una macchina grande grande, con dentro il telefono e il frigorifero e la lavatrice.

L'altro tipo di scuola è molto diverso. Siccome per ogni cosa vera ci sono infinite cose false, ogni scuola di questo tipo insegna ai bambini cose diverse, anzi ogni bambino in una scuola così impara cose diverse dagli altri. Uno impara che Roma l'ha fondata Remo, un altro che l'ha fondata Numa Pompilio e un altro ancora che l'ha fondata suo zio Gustavo, che tanto non ha mai niente da fare. Se entrate in una scuola così ci trovate un gran pandemonio, con tutti i bambini che raccontano storie diverse e nessuno può dire a un altro che ha torto perché tanto hanno torto tutti e lo sanno in partenza. E i bambini, anche, sono diversi: uno ha gli occhi verdi e un altro bianchi, uno ha il naso davanti e un altro dietro, uno porta il grembiule e un altro lo scafandro. Quando crescono, uno vuole una macchina con dentro il frigorifero e un altro un frigorife-

ro con dentro la macchina, uno va in giro con il vestito e la cravatta e un altro senza cravatta e senza vestito.

Il problema adesso è: quale di queste è una scuola davvero?<sup>5</sup>

Gli studenti hanno inizialmente provato a prendere posizione, a schierarsi o dalla parte della scuola che insegna la verità, o dalla parte della scuola che propone innanzitutto le differenze. Si è subito attivata un'indagine sul tipo di scuola che gli alunni pensavano di vivere e sugli esiti che il loro stare a scuola produce sul piano dell'acquisizione di conoscenze e verità. Non è stata sufficiente una lezione di due ore. Il problema è tornato e digressioni, più o meno pertinenti, hanno prolungato ed approfondito il discorso, lasciando il tarlo del dubbio.

### **Regola 5: costruire un testo quando lo richiede il contesto**

*E se non c'è il testo per quel momento e quel problema? Se non ho a disposizione un brano che possa generare riflessione e suscitare, in quel momento un'analisi proficua?*

Può l'insegnante costruire un testo per far riflettere i suoi alunni? O anche, si può partire dalle opinioni dei ragazzi per farli diventare oggetto di analisi a sfondo filosofico? Si può chiedere agli studenti che la loro scrittura diventi in qualche misura "filosofica"?

Il testo che riporto qui sotto è, ancora una volta un esempio. È stato scritto da me come tentativo di costruire una situazione di rispecchiamento<sup>6</sup>, per riportare a galla comportamenti ed atteggiamenti che tendevano a riprodursi in classe.

Un gruppetto di alunni alla fine della ricreazione si attarda nell'atrio, uno di loro, Ugo, il leader di scatto stacca l'estintore dal muro, tira la leva e comincia a spruzzare in giro la schiuma bianca contenuta dentro che si appiccica sul pavimento e sui muri. Poi getta la bombola per terra provocando un bel fracasso e scappa seguito dagli altri; prima di entrare in classe avverte: "Chi fiata è uno spione e va fuori dal gruppo!"

Di lì a qualche minuto cominciano le indagini; i bidelli, la preside e i professori capiscono che non può che essere stato qualcuno di quella classe situata proprio sull'atrio vicino all'estintore. La preside chiede al colpevole di confessare, ma di fronte ad un silenzio assoluto minaccia:

- Se non verrà fuori il nome del responsabile o dei responsabili entro domani, chiamerò i genitori e tutti sarete costretti a ripagare i danni.

---

<sup>5</sup> E. Bencivenga, *La filosofia in quarantadue favole*, Mondadori, Milano 2007, pp. 23-24.

<sup>6</sup> Ogni esperienza filosofica, soprattutto se centrata sul testo, deve attivare una doppia riflessione: sul fuori di sé e sul sé.



In questo caso, la breve narrazione, presa estremamente sul serio, non solo chiedeva di schierarsi, ma anche di trovare una soluzione ad un problema che gli alunni potevano comprendere e condividere appieno con i loro fittizi compagni della storia stampata sulla pagina.

Le opinioni, le paure e le ansie emerse non hanno mai investito i singoli, anche se li hanno coinvolti appieno nella ricerca di una soluzione molto difficile, perché erano in gioco molti bisogni e desideri: il bisogno di rimanere nel gruppo dei pari, il desiderio di non perdere la fiducia che gli adulti riponevano in loro, l'esigenza di dire la verità.

I temi emersi sono stati personalmente riconosciuti, ne è stata esplicitata la loro natura problematica ed il loro venire alla luce, tramite la verbalizzazione, ha reso possibile una doppia conquista: affettivo/relazionale e cognitivo/intellettuale.

Di fronte alla complessità interpretativa che un testo presenta, la preoccupazione pedagogica non deve essere soltanto quella di condurre gli studenti all'acquisizione di un messaggio, per quanto profondo autorevole, dotato di senso esso sia, ma anche quella di promuovere consapevolezza e responsabilità di fronte ai propri pensieri e alle loro rappresentazioni, in particolare alle parole che si pronunciano, si esprimono, si scrivono per comunicarli e renderli espliciti.

Affinché un testo possa diventare per gli studenti "compagno di strada", "maestro di vita", fedele e durevole, nel momento in cui viene proposto in aula deve avere alcune fondamentali caratteristiche: condividere con i lettori i problemi che affrontano, proporre punti di vista diversi, mantenere ed anzi promuovere la dimensione dell'apertura, attraverso azioni di significato vitale.

Le parole che ogni testo spende per proporsi ai lettori e le parole che i docenti e gli studenti aggiungono per capirlo ed interpretarlo, infatti, solo se divengono vitali, possono forse essere indimenticabili e segnare il percorso quotidiano che si dipana dentro le pareti dell'aula.

Ciò che resterà allora non saranno quelle stesse parole pronunciate, ma nell'incontro con il testo riecheggerà comunque, ed ogni volta, la congerie di significati già acquisiti dentro un orizzonte che può portare nuovo senso, nuova ricerca, nuova coerenza.

## CONVEGNI E INFORMAZIONI

### Giovanni Santinello e la storiografia filosofica italiana del secondo Novecento

A cinque anni dalla scomparsa di Giovanni Santinello (22 agosto 2003) il 15 ottobre 2008 si è svolto a Padova, nella sala dell'Archivio antico del palazzo del Bo, un incontro di studio e di commemorazione, organizzato dal Dipartimento di Filosofia dell'Università di Padova e dalla sezione Veneta della Società Filosofica Italiana. Nato a Padova il 1° febbraio 1922, allievo di Luigi Stefanini, con il quale s'era laureato il 30 luglio 1945, Giovanni Santinello insegnò storia della filosofia presso la Facoltà di Magistero, prima come professore incaricato (a partire dall'A.A. 1963-1964), poi come professore straordinario (febbraio 1967) e quindi ordinario, fino al 31 ottobre 1992. Introdotto dal Magnifico Rettore, prof. Vincenzo Milanese, e dal Direttore del Dipartimento di Filosofia, prof. Gregorio Piaia, l'incontro è stato presieduto da Armando Rigobello (Univ. di Roma Tor Vergata), che ha ricordato gli antichi rapporti di amicizia con Santinello, suo compagno di studi universitari, con il quale collaborò per alcuni anni nel Centro didattico nazionale per i Licei (istituito nel 1953, il Centro aveva sede a Padova ed era allora presieduto da Giuseppe Flores d'Arcais).

L'incontro ha avuto per tema l'apporto di Giovanni Santinello alla storiografia filosofica del secondo Novecento e si è articolato in tre relazioni. Sugli studi cusani di Santinello si è soffermata la relazione di Graziella Federici Vescovini (Univ. di Firenze), che ha illustrato il lavoro di traduttore e di interprete dedicato al più significativo pensatore del XV secolo, Niccolò da Cusa, cui la storiografia italiana aveva sino ad allora riservato assai poca attenzione, se si esclude la monografia che Paolo Rotta aveva pubblicato per i tipi dei F.lli Bocca nel 1942. Su questo filosofo tedesco, che fu anche principe-vescovo di Bressanone, Santinello organizzò anche due convegni internazionali, che ebbero luogo nella stessa Bressanone, sede dei corsi estivi dell'Università di Padova, nel 1960 e nel 1964.

Nella relazione di Michele Ciliberto (Scuola Normale Superiore di Pisa) il quadro si è allargato agli studi che Santinello dedicò ad altri esponenti del pensiero umanistico-rinascimentale, in una prospettiva che, muovendo da autori come Leon Battista Alberti, spazia dall'umanesimo "nordico" (Erasmus, Thomas More, Jacques Lefèvre d'Étaples) ad alcuni intellettuali veneti del Cinquecento e del primo Seicento, come Luigi Pesaro, Daniele Barbaro, Agostino Valier, Paolo Sarpi. In particolare è stata rilevata la consonanza di sentire che univa Santinello a tali autori, nella comune adesione ad un "eclettismo" inteso non come «uno scegliere "fior da fiore"», secondo un'immagine di maniera, ma come «segno positivo d'una meditazione che si fa più intensa, sensibilizzata alle vicende dei lunghi trapassi, consapevole di evitare prese di posizione unilaterali, troppo strette ed esclusive» (G. Santinello, *Tradizione e dissenso nella filosofia veneta fra Rinascimento e modernità*, Antenore, Padova 1991, p. 11).

Il contributo di Santinello agli studi di storia della storiografia filosofica è stato invece illustrato da Claudio Cesa (Scuola Normale Superiore di Pisa), che ha preso le mosse da alcune rifles-

sioni teoriche risalenti alla fine degli anni Cinquanta per poi evidenziare la riscoperta e valorizzazione, ad opera di Santinello, delle grandi storie della filosofia redatte nel XVIII secolo da Johann Jacob Brucker e Wilhelm Tennemann, fino al progetto di un'opera collettiva dal titolo *Storia delle storie generali della filosofia*, il cui primo volume apparve nel 1979: un progetto assai impegnativo, di cui Santinello non poté vedere la conclusione, ma al quale contribuì con alcune sezioni "strategiche", come quelle sull'opera storiografica di Johann Gottlieb Buhle e di Hegel.

Nei successivi interventi di Gian Luigi Brena (Centro di studi filosofici di Gallarate), Mario Longo (Univ. di Verona), Luciano Malusa (Univ. di Genova), Mario Signore (Univ. di Lecce), Giuseppe Micheli, Gregorio Piaia e Maria Grazia Crepaldi (Univ. di Padova) sono stati ricordati alcuni tratti significativi della figura umana e scientifica di Giovanni Santinello. È prevista la pubblicazione sulla «Rivista di storia della filosofia» delle tre relazioni, nonché di un "ricordo" di Armando Rigobello.

*Gregorio Piaia*

### **Pareyson interprete di Schelling**

Per ricordare la figura di Luigi Pareyson (1918-1991) a novant'anni dalla nascita, il "Centro Studi Filosofico-religiosi" di Torino, a lui intitolato, ha promosso nei giorni 6 e 7 novembre 2008 un Convegno Internazionale dal titolo "Pareyson interprete di Schelling", che si è svolto nella sede torinese del "Goethe Institut". Il Convegno è stato preceduto, il 5 novembre, da un Seminario di discussione su due scritti di Pareyson, e precisamente *Pensiero espressivo e pensiero rivelativo* e *Filosofia della libertà*, che ha riunito i soci del Centro torinese e numerosi studiosi di altre università: M. Bozzetti, G. Cantillo, F.P. Ciglia, A. Fabris, F.S. Festa, R. Finamore, S. Givone, A. Magris, V. Melchiorre, G. Modica, G. Ripanti, M. Ruggenini. All'organizzazione del Convegno hanno contribuito la "Internationale Schelling-Gesellschaft", il "Goethe-Institut Italien" e il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università del Piemonte Orientale. Le relazioni sono state affidate a C. Ciancio, G. Riconda, F. Vercellone, G.F. Frigo e a cinque stranieri: D. Barbariá (Zagabria), F. Duque (Madrid), A. Franz (Dresda), L. Hühn (Friburgo i.B.) e R. Shibuya (Tubinga). Anche altri ex-allievi di Pareyson, come M. Pagano, M. Ravera e U. Perone, hanno contribuito ai lavori. I titoli delle tre sezioni in cui il convegno è stato scandito hanno ricalcato i tre settori principali dell'interesse pareysoniano per il pensiero di Schelling: Filosofia dell'arte, Filosofia della libertà, Filosofia positiva e negativa.

Già la riproduzione nell'invito del dipinto di Caspar David Friedrich *Der Wanderer über dem Nebelmeer* invitava ad accostarsi all'interesse di Pareyson per il filosofo di Leonberg attraverso la riflessione estetica, a cui Pareyson dedicò infatti un corso universitario nel 1963/64, che si può ora trovare, insieme con scritti su Goethe, nel terzo volume della *Estetica dell'idealismo tedesco* (a c. di M. Ravera, Mursia 2003, pp. 268-374). La schellinghiana *Filosofia dell'arte* è stata al centro della prima relazione, tenuta da Damir Barbariol col titolo: *Gigantomachie um das Endliche. Zum Unterschied*

*zwischen Antike und Christentum in Schellings Philosophie der Kunst*. Barbariol ha riflettuto sui concetti di entusiasmo (*Begeisterung, Enthusiasmus*), per Schelling fonte permanente dell'arte, e di immaginazione (*Einbildungskraft*), così etimologicamente legata in tedesco a *Einbildung, Ineinsbildung*, la cui traduzione con 'in-formazione' e 'uni-formazione' (dell'infinito nel finito) proprio Pareyson ha efficacemente stabilito. Così facendo, Barbariol ha posto delle questioni importanti in merito alla valutazione schellinghiana della modernità e della differenza che il cristianesimo instaurò rispetto all'antichità. Questioni che giungono a mettere in luce ambiguità o indecisioni, non lontane da un vero e proprio scarto tra la coerenza teorica, che porta Schelling all'annuncio di una «nuova mitologia» capace di eliminare il dualismo tra mondo della natura e mondo della libertà, cioè tra antichità e cristianesimo, e la sfiducia nei confronti delle reali possibilità di superare la scomparsa della vita pubblica, che segnò «l'avvento del mondo moderno». Come traccia da approfondire Barbariol ha rinviato conclusivamente al passo delle *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, ove Schelling dichiara che «l'arte è una parte integrante e necessaria di una costituzione statale progettata secondo le idee».

Anche la successiva relazione di Federico Vercellone dal titolo: *Goethe, Schelling e la malinconia della natura* ha riguardato la valutazione della *Moderne*. Ma al centro è stata posta la visione della natura nella sua struttura simbolica ed auto-espessiva mediata dal concetto di forma, che consente una sua interpretazione da parte dello spirito senza perderne l'alterità. Il tentativo olistico di semantizzare la natura, comune a Goethe e a Schelling, utilizza nel primo la corrispondenza interno-esterno, nel secondo piuttosto il rapporto macrocosmo-microcosmo. La differenza tra i due consiste nel riflesso storico-culturale presente nel secondo, per il quale il modello della uni-formazione serve, di fronte all'articolazione *moderna* del tempo, ad una sua immobilizzazione. In questione è la consistenza del finito, che l'accelerazione temporale della modernità mette in crisi e a cui si cerca di dare una qualche forma di stabilità. Quando invece successivamente Schelling parlerà di «melancholia della natura», presenta già, secondo Vercellone, «una diagnosi assolutamente precoce e geniale» dei rischi di dispersione presenti nella modernità nascente. La malinconia è per la natura «il suo scoprirsi 'moderna' e cioè incapace di dotarsi autonomamente di un significato perché trasformata in un puro dato che attende dall'esterno il motivo della propria significazione».

Félix Duque (*Schelling, Pareyson, il Male*) ha affrontato la questione del male, soffermandosi a lungo, prima, nel descrivere i paradossi di certe tendenze della società contemporanea. Alla permanenza dei mali, anche ammesso che siano stati messi da parte il Male – o il Maligno – Dio stesso e le preoccupazioni per la Vita eterna, si tenta di rispondere con una sorta di “goditi la vita” quotidiana e terrena e si invita a usare il pensiero per tranquillizzarsi. A questa forma di autoinganno, di «banalità del male mascherata da bontà edonistica», Duque ha contrapposto una paradossale rivendicazione del Male originario attraverso appunto gli esempi «assolutamente inattuali» di Schelling e Pareyson. Nel primo ha messo in luce la convinzione circa la ineliminabilità del male, realizzato dall'uomo con la sua libertà – anche se «nessuna filosofia ha esaltato l'uomo come quella di Schelling». Nel pensiero tragico del secondo ha approfondito il significato della espiazione come dolore accettato, introducendo però interessanti spunti sul significato della *plainte*, della 'lagnanza', di cui parla spinozianamente Deleuze.

Giuseppe Riconda (*Pareyson e la filosofia della libertà dei Weltalter*) ha ricordato che per Pareyson Schelling è contemporaneamente «il massimo rappresentante dell'autodissolvimento dell'idealismo tedesco», alle origini del pensiero di Heidegger, nonché pensatore "postheideggeriano". Schelling ha aperto alla filosofia, al di fuori dell'*episteme*, la nuova via dell'ermeneutica filosofica dell'esperienza religiosa, battuta da Pareyson. Dalle schellinghiane *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* gli sono derivate due tesi fondamentali: «la positività del male nella sua negatività e il pensiero che ritrova in Dio l'origine del male pur facendone l'uomo l'autore esclusivo». Per Pareyson tuttavia la filosofia schellinghiana della libertà andava depurata dai tratti di razionalismo e teosofismo attraverso l'esperienza del nichilismo e dell'esistenzialismo. Riconda si è spinto ad avanzare una ipotesi di vicinanza allo Schelling del periodo dei *Weltalter* anche su escatologia e protologia, pur trattandosi «della parte dell'ontologia della libertà che Pareyson stava svolgendo quando la morte lo colse sicché non abbiamo su di essa che note e schizzi». Anche se Pareyson continuava a vedere nella tesi schellinghiana del reale coinvolgimento di Dio nella tragedia cosmico-storica, causata dal peccato quale atto di libertà umana, come un potenziamento della stessa vita divina, un motivo necessitaristico da rifiutare. Nella conclusione del suo intervento Riconda ha sottolineato l'influenza di Dostoevskij su Pareyson, il quale peraltro fece in tempo a riscontrare nei *Beiträge zur Philosophie*, usciti nel 1989, il carattere anticristiano della filosofia heideggeriana come causa della incapacità di arrivare, come lui, a sostituire la libertà all'essere stesso.

Gian Franco Frigo (*Il problema della libertà in Schelling e Pareyson*) ha esordito presentando i due filosofi come accomunati dall'idea che «il filone fondamentale del pensiero moderno sia orientato all'affermazione della libertà». Con le sue ricerche sul «gioco ontologico delle potenze», il tardo Schelling è pervenuto a riconoscere la libertà di Dio di fronte all'essere, e nell'uomo la coscienza di questa pura libertà. Pareyson accostò questo Schelling "post-hegeliano" entro il quadro dell'esistenzialismo come filosofia della persona. La libertà, che è al centro della realtà, è per lui «abissale e ambigua», perché è accompagnata dal nulla e dal male, e perciò essa è fonte di stupore infinito e di tragicità insondabile, data «la non ovvietà che si dia l'essere invece che il nulla». Pareyson ha accentuato, rispetto a Schelling, «l'irrompere imprevisto e repentino» della libertà, sostituendola senza alcuna mediazione all'essere. Frigo si è anche soffermato sulla non identificazione di male e sofferenza in Pareyson, come traccia per connettere la radicalizzazione dell'esistenzialismo da lui proposta al «contesto storico-culturale che aveva visto moltiplicarsi i segni dell'Apocalisse e che perciò non poteva non raccogliere l'insopportabile sfida dell'apparente absurdità del male e della sofferenza a livello planetario».

Sul tema del dolore è tornata in seguito Rie Shibuya: *Schmerz e Schwermut. Il problema della sofferenza in Schelling*, che ha seguito la trasformazione del rapporto tra finito, infinito e sofferenza nel passaggio dalla filosofia della identità a quella della libertà. Per lo Schelling filosofo dell'identità, gli dei, ad esclusione di Prometeo, non soffrono, e la stessa sofferenza di Cristo è in funzione dell'annientamento del finito. Ancora in *Filosofia e religione*, la finitezza «è in se stessa il castigo che segue alla caduta», mentre la divinità è aliena da ogni finitezza e quindi gode di beatitudine assoluta. Il Dio vivente e personale delle *Ricerche* sente invece in se stesso qualcosa come una condizione, quel-

la «natura in Dio» in cui Schelling scopre la fonte della tristezza «connessa ad ogni vita finita». Nella riflessione dell'ultimo Schelling sarà invece centrale la figura del Dio sofferente, la cui sofferenza segna la vittoria del bene sul male. La Shibuya è passata poi al discorso «temerario» di Pareyson sul «male in Dio», male che vale però solo come possibilità *scartata* con lo stesso atto di libertà con cui Dio ha affermato se stesso, quindi come traccia di qualcosa di definitivamente superato. Male e sofferenza restano, per Pareyson, distinti; anzi la sofferenza è «il segreto dell'essere» e «il punto di svolta della vicenda umana, il perno della rotazione dal negativo al positivo». La sfida del suo accoglimento da parte dell'uomo, ha commentato la relatrice, è l'imitazione umana dell'originazione divina.

Anche Lore Hühn, attuale presidente della “Internationale Schelling-Gesellschaft”, ha parlato del problema del male (*Das Böse. Pareyson über Schelling*). La centralità del male emerge in stretta connessione con il problema della libertà umana, da Schelling definita, con una critica a Kant ripresa da Pareyson, come facoltà del bene e del male. Pareyson ha ripreso da Schelling anche la fondazione della libertà umana nella libertà di Dio, il che comporta l'affermazione di una «contrazione» di quest'ultimo in favore dell'altra. La libertà, concepita come dono, ha una *storia*, che si realizza nella dialettica di *Eigenwille* e *Universalwille*, cioè volontà propria, particolare, egoistica e volontà universale. La massima *hybris*, in cui il male consiste, è la *Verkehrung*, cioè il positivo rovesciamento del rapporto tra le due volontà. La Hühn ha indicato una sorta di “dialettica dell'illuminismo” nella contraddizione della modernità, intravista da Schelling grazie alla distinzione tra *Grund* ed *Existenz*: la tragedia della modernità consiste in una inappagata «fame di sé», in cui l'uomo si auto-pone e si auto-distrugge.

L'ultima sezione del Convegno si è aperta con la relazione di Albert Franz (*Spannung und Freiheit. Die spekulative Begründung der 'philosophischen Religion' als 'wirklicher Wissenschaft' durch die Potenzenlehre in Schellings Spätphilosophie*) e, dopo quella della Shibuya, è stato affidato a Claudio Ciancio il compito di chiudere su *Pareyson e l'ultimo Schelling*. Secondo Franz, l'ultimo Schelling elabora una metafisica della libertà, come «causa ultima di tutte le cose», per rispondere alla «suprema domanda, piena di disperazione: perché in generale c'è qualcosa? Perché non è il nulla?», ben sapendo che in questione è posta la pretesa di verità della filosofia stessa. La filosofia della libertà, e della realtà pensata appunto come accadimento della libertà, ha la sua base nella «dottrina delle potenze», a cui bisogna guardare come «punto decisivo della tarda filosofia schellinghiana». Il riferimento di Schelling al Cristianesimo non serviva ad erigere – ha avvertito Franz – «il suo sistema su una credenza», bensì piuttosto – escludendo la via del sentimento soggettivo – ad affrontare criticamente la ragione in base alla quale solo il concetto cristiano di Dio «deve e può pensare la libertà come il principio onnideterminante della realtà». I principi immediati dell'essere sono i mediatori «tra l'essere empirico e la sua causa ultima»: non sono mere categorie concettuali, ma «forze reali» o «potenze», in quanto «possibilità alla base di tutto l'ambito cosale». La realtà viene pensata da Schelling come «compagine tensionale», una e libera, e affrontata *induttivamente* per giungere a cogliere che tutto è possibilità realizzata. A sostenere unitariamente però le potenze in tensione fra loro Schelling ricorre ad una causa assoluta e libera, cioè al Dio creatore. Le potenze, come figure della mitologia e della fede, appartengono alla filosofia positiva, ma sono anche principi costitutivi

della realtà, e quindi l'autentico contenuto della filosofia negativa. Insomma, per Franz, la insistenza nella distinzione troppo rigorosa tra le due filosofie può rischiare di far perdere l'essenziale.

Claudio Ciancio, infine, ha descritto la «congenialità» (nel senso pareysoniano di «via di accesso privilegiata a una filosofia») avvertita da Pareyson nei confronti del pensiero di Schelling senza rinunciare alla propria originalità. «Esistenzialismo, ermeneutica, ontologia dell'inesauribile, pensiero tragico, ontologia della libertà sono i termini che definiscono la filosofia di Pareyson e che troverebbero in Schelling la loro radice»: così Ciancio. Gran parte del suo intervento ha riguardato lo «stupore della ragione» in rapporto all'articolazione prospettata da Schelling di filosofia negativa e filosofia positiva e di conseguenza al suo «sottrarsi» all'alternativa tra razionalismo e irrazionalismo. L'estasi o *autonegazione* della ragione, che chiude la filosofia negativa, ha una natura ancipite, cosicché se non si può parlare più di razionalismo, «perché la ragione ... si fa ascolto obbediente», non si può dire nemmeno che si tratti di irrazionalismo, «perché la ragione è capace di comprendere l'essere che autonomamente le si dona, di riconoscere in esso un ordine razionale, anche se l'essere non si riduce a questo». Ciancio ha sottolineato la dimensione paralizzante dello *stupore della ragione*, che corrisponde a livello filosofico alla ontologicità della coscienza stessa, all'essere cioè coscienza reale dell'assoluto; ma anche il momento della *vertigine*, che pure si trova nello stupore e indica una reazione di fronte all'infondatezza dell'essere immemorabile, l'avvio di un ulteriore sforzo della ragione per uscire dal mutismo. Nella parte finale Ciancio ha spiegato come agli occhi di Pareyson Schelling, dopo Plotino, abbia avuto il merito di pensare l'originario come pura libertà, ma sia rimasto irretito nella modalizzazione del puro esistente attraverso la categoria di necessità, pur avendo già impiegato per la realtà come *evento* la più utile nozione di *Zufälligkeit* (contingenza).

Come si vede, il convegno, guidato dall'interpretazione pareysoniana di Schelling, ha prodotto, una volta superata la filosofia dell'Identità, significativi approfondimenti soprattutto sulla filosofia dello Schelling intermedio (*Ricerche, Lezioni di Stoccarda, Conferenze di Erlangen, Età del mondo*) e ultimo (*Filosofia della mitologia e Filosofia della Rivelazione*). Questo è senz'altro un indirizzo attuale nella *Forschung* schellinghiana, che resta anche legata, tuttavia, all'importanza dello Schelling filosofo della natura.

Carlo Tatasciore

### Socratica 2008

Tre giornate di studio sulla letteratura socratica antica hanno riunito a Napoli molti studiosi italiani e stranieri nel segno di una riflessione sulle fonti socratiche e sulla loro interpretazione.

Il convegno, patrocinato dalla "International Plato Society" e dalla "Fondazione Alario per Elea-Velia", realizzato con il contributo dell'"Istituto Italiano per gli Studi Filosofici" e delle Università di Napoli "Federico II" e "L'Orientale" nonché dell'Università di Salerno, si è svolto dall'11

al 13 dicembre 2008 e si è posto come proseguimento delle riflessioni di tre convegni precedenti, organizzati ad Aix-en-Provence nel 2003, a Senigallia nel 2005 e a Palermo nel 2006.

La linea di pensiero che guida questi incontri, divenuti un appuntamento fisso per gli specialisti in materia, è quella di analizzare ed interpretare i testi in nostro possesso per tentare di ricostruire la figura di Socrate. Se Platone risulta spesso il referente filosofico privilegiato dagli interpreti, nondimeno questi studi mirano ad allargare il quadro e guardare l'insieme dei socratici e della loro produzione letteraria proponendo dibattiti sulle altre fonti in nostro possesso o confrontando alcuni temi chiave del socratismo con le altre filosofie greche-ellenistiche.

È una lezione di metodo che emerge dal convegno: ogni intervento ha infatti presentato una chiave di lettura, una lente d'ingrandimento, atta a proporre un approfondimento di un aspetto particolare della figura e della filosofia di Socrate. Vediamo allora brevemente alcuni dei temi proposti nel corso di queste tre giornate di studi.

Michel Erler, dell'Università di Würzburg, ha affrontato il tema della *parrhesia* socratica tramite un serrato confronto con la *parrhesia* in contesto epicureo. Partendo dalla *Sententia 29* dello *Gnomologium Vaticanum*, che definisce questo concetto nella tradizione epicurea, l'intervento ha svolto l'analisi della *parrhesia* in relazione al suo contesto politico, quello della democrazia ateniese, e simposiale, della *polis* del V secolo. Erler poi ha posto l'accento sul *Gorgia* e ha citato molti altri dialoghi di Platone, della giovinezza come della maturità, per giungere alla conclusione che la *parrhesia* va considerata come un carattere tipico del Socrate storico. Il confronto con la scuola epicurea ha poi permesso lo sviluppo di questo concetto e ne ha individuate le relative differenze. Se infatti per entrambe le filosofie questo concetto riveste un'importanza paideutica fondamentale, vi è non di meno uno scarto d'intensità nella sua messa in pratica. Secondo Erler: «è comune agli epicurei e a Socrate il desiderio di una completa franchezza, comune è spianare la via verso la verità tramite il rimprovero, la lode, l'umiliazione e la formazione del carattere; comune ad entrambi è anche la pratica di dosare queste misure in maniera differente a seconda dei loro destinatari; [...] il Socrate platonico reagisce a questo problema dosando i contenuti in relazione allo scopo di evitare fraintendimenti contenutistici (*Tee-teto* 184a) mentre Epicuro reagisce differenziando l'intensità nell'utilizzo di determinati metodi». Il Socrate platonico, al contrario di Epicuro, appare così plasmare i suoi discorsi anche in funzione dell'interlocutore che si trova davanti e della sua capacità di comprendere rettamente i suoi discorsi, operando così una doppia distinzione tra il dire la verità, e il dirla a tutti in modo completo.

L'analisi della testimonianza socratica di Diogene Laerzio è invece stata al centro dell'intervento di Michel Narcy, del CNRS di Parigi, che ha indagato il rapporto tra Socrate ed Euripide. Lo studioso francese ha mostrato l'importanza della testimonianza laerziana e la sua coerenza interna, convinto del fatto che, almeno per ciò che concerne le pagine socratiche, «la sua documentazione sia stata ordinata in modo deliberatamente concertato». Il suo scopo appare allora essere quello di «liberare l'immagine di Socrate da qualunque sospetto di servilismo nei confronti di un autore la cui parentela intellettuale con lui era probabilmente già oggetto di controversia nell'antichità». Da questa lettura emerge l'idea che la presunta amicizia tra il filosofo ed Euripide sia ancora tutta da dimostrare e che «il loro rapporto non era poi così amichevole come hanno preteso i comici».



Gennaro Carillo, dell'Università "Suor Orsola Benincasa" di Napoli, ha invece aperto il suo intervento, intitolato *Di Socrate e altri sofisti. Una nota su Aristofane*, con un parallelo con un'altra figura sfuggente divenuta protagonista di opere teatrali: quella del Don Giovanni, del quale «non sapremo mai chi era, ma possiamo vedere cosa fa». La proposta metodologica è quella di analizzare il modo in cui nella commedia aristofanea Socrate si incontra e si mette in relazione con gli altri personaggi inventati e il processo per il quale egli stesso diventi poi una creatura artificiale del commediografo. Socrate appare nella commedia una figura iperbolica. Lo studioso sostiene che sia proprio l'uso di una certa *ars* combinatoria che ha portato Aristofane a dare vita a questo personaggio a cui vengono attribuiti nello stesso tempo anche tratti tipici di altri filosofi come Anassagora, Protagora e Gorgia.

Basati sulla fonte platonica sono stati gli interventi di Noburu Notomi (Università di Tokyo) sul rapporto di Socrate con i sofisti, convinto che l'analisi della situazione storica sia fondamentale per capire la differenza, che Platone mette in forte risalto, tra i *sophistai* e il suo amato maestro.

L'intervento di Lidia Palumbo (Università di Napoli "Federico II") si è basato invece sull'analisi di un passo dell'*Alcibiade I* (132-133), dialogo dalla paternità controversa. La studiosa ha proposto un'interpretazione originale della celeberrima teoria dello specchio, che a suo avviso non va letta nel segno di un'alterità dialogica, con il rispecchiamento di un'anima in un'altra anima, ma al contrario di un 'dialogo interiore' che non ha alcun bisogno di nessun altro, in quanto l'anima si ripiegherebbe su sé stessa.

Tra le altre fonti antiche prese in esame in questo convegno possiamo poi citare Antistene, oggetto dell'intervento di Aldo Brancacci (Università di Roma Tor Vergata), convinto che la comprensione dell'etica di Antistene non vada scissa dall'insieme della sua riflessione filosofica, ma vada raccordata ad alcuni punti fondamentali del suo pensiero come i concetti di scienza, di fine e di virtù. Anche Stefan Schorn (Università di Brunswick) ha concentrato la sua attenzione su Antistene, di cui ha analizzato il pensiero etico grazie ad una serie di parallelismi con esempi tratti dalla mitologia greca antica.

Gli scritti socratici di Senofonte sono poi stati invece presi in esame da Alessandro Stavru, (Università di Napoli "L'Orientale"). Le conversazioni di Socrate con gli artisti Parrasio, Clitone e Pistia, nel terzo libro dei *Memorabili*, vengono letti da Stavru alla luce del concetto di *phainesthai*, in quanto la rappresentazione artistica sembra dover divenire funzionale a rendere manifeste alcune precise qualità degli oggetti raffigurati.

Su Senofonte si è basato anche l'intervento di Donald Morrison (Università di Houston), che ha analizzato il problema dell'unità delle virtù nel terzo libro dei *Memorabili*, con particolare attenzione al concetto di temperanza, vicino all'idea di *self-control*.

Il discorso contro Eschine di Sfetto scritto da Lisia e trasmessoci da Ateneo è stato invece l'oggetto dell'analisi di Domingo Placido (Università di Madrid) sulle contraddizioni del socratismo: come conciliare da una parte i discorsi sulla giustizia e sulla virtù presenti nel *Fedone* platonico, e dall'altra le accuse di essere un sicofante rivolte a questo seguace di Socrate dall'oratore Lisia?

Graziano Ranocchia (Università di Würzburg) ha portato all'attenzione degli altri studiosi un ritratto, che sembra proprio richiamarsi a un certo Socrate, del tipo ironico (*PHerc. 1008*, Coll.

XXI-XXIII), fatta da Aristone nella parte conclusiva dello scritto in forma epistolare *Sul modo di liberare dalla superbia*, citato da Filodemo nel decimo libro del trattato *Sui vizi*.

Il convegno ha offerto infine ai partecipanti la possibilità di visitare parti ancora chiuse del Museo Archeologico Nazionale e di recarsi in visita all'Officina dei Papiri per completare in maniera interdisciplinare i lavori dedicati alla galassia socratica.

*Giorgia Castagnoli*

## LE SEZIONI

### ANCONA

- Le parole della filosofia - XI edizione –SFI di Ancona e Comune di Ancona
- a) Incontri con i filosofi, gennaio-aprile 2008 Teatro Sperimentale
  - Quattro appuntamenti serali con quattro filosofi sul tema *Emozioni vitali* con S. Zecchi-U. Galimberti-G. Vattimo-L. Alfieri
- b) A scuola di filosofia, febbraio-marzo 2008 Sala Audiovisivi
  - Quattro incontri pomeridiani con G. Galeazzi sul tema *Filosofia dei vizi*
- c) I suoni della filosofia: *Vivere e pensare*, marzo-aprile 2008
  - Incontro con R. Vecchioni: pomeriggio: Relazione al Ridotto delle Muse - (AN), introduzione di G. Galeazzi; sera: Concerto al Teatro delle Muse
  - Nietzsche musicista. Concerto del “Mannheimer Ensemble” con introduzione del compositore R. Calosci, introduzione di G. Galeazzi
- Presentazione del libro *Desiderio della bellezza* di B. Zorzi, aprile 2008, SFI di Ancona con Istituto Teologico Marchigiano
  - Introduzione di G. Galeazzi, relazione di P. Mancinelli. Intervento di B. Zorzi.
  - Comunicazioni di alcune teologhe
- Giornata Mondiale del Libro: *Libri per pensare*: Sala di Palazzo Camerata, aprile 2008
  - SFI di Ancona e Comune di Ancona presentazione del libro
  - *L'anima e il suo destino* di V. Mancuso - Relazioni di G. Galeazzi e R. Garaventi
- Caffè filosofico
  - G. Talamonti inaugura il Caffè Filosofico presso il Caffè Storico Meletti di Ascoli Piceno, marzo 2008 – rif. Gianni Talamonti (gt41@libero.it)
- Olimpiadi della Filosofia Aprile 2008 - Attività curata della SFI di Ancona
  - Collaborazione dei proff. O. Galuppo, M. Della Puppa, N. Giostra
  - Commissione G. Galeazzi, G. Dall'Asta, P. Mancinelli, B.M. Ventura.
  - Coordinamento R. Pergolini
- Maggio Filosofico *Pensare la filosofia come terapia dell'anima*, Maggio 2008
  - SFI di Ancona e I Circonscrizione di Ancona - Quattro incontri pomeridiani
  - Relatori: M. Della Puppa, G. Moraca, P. Mancinelli B.M. Ventura.
  - Coordinamento R. Pergolini
- Libri per pensare* a cura di G. Galeazzi, Comune di Ancona, maggio 2008 Riccardo Dottori presenta il suo libro *L'arte e il gioco dell'esistenza* - introduzione di G. Galeazzi
- Convegno-dibattito su *Le voci di Sofia - Il pensiero tra filosofia, scienza e religione* nella Enciclopedia filosofica a cura dell'editore Bompiani, maggio 2008, SFI, Comune di Ancona, Servizio nazionale della CEI Per il Progetto culturale, ISSR di Ancona.

Interventi di F. Totaro, P. Grassi, G. Ripanti, E. Berardi. Coordinamento di G. Galeazzi

- Rassegna *Il giardino del pensiero - Filosofi in dialogo*. Giardino pensile del Castello di Falconara Alta, giugno-luglio 2008, SFI di Ancona e Comune di Falconara. Due incontri serali: G. Galeazzi in dialogo con S. Natoli; G. Galeazzi in dialogo con A. Pieretti.

- IV edizione della rassegna “Le ragioni della parola”

Comune di Ancona - Assessorato alla cultura/Regione Marche - SFI di Ancona:

ottobre-dicembre 2008 Tema *Pensiero responsabile - Etica e dintorni nella società plurale*

- *Vita di Galileo* di Bertold Brecht - Rappresentazione

- *Interrogativi etici* incontri con E. Boncinelli e G. Vattimo

- *Giornata mondiale della filosofia* con G. Galeazzi

- *Passioni etiche* con G. Marramao e F. D’Agostino

- La filosofia nella scuola dell’obbligo *Esercitiemo il pensiero*, edizione 2008 con ANSAS (ex IRRE)

Coordinamento e tutoraggio: B.M. Ventura (b.ventura@irre.marche.it)

Coordinamento di rete: P. Coppari (paolo.coppari@tin.it)

- Formazione della rete di scuole

- Incontri di organizzazione e coordinamento

- Formazione di base

Incontri ad Ancona, Senigallia, Fabriano, Montefano/Recanati con confronti e narrazioni di P. Coppari, F. Gasperini, A. Sanchini, T. Magnaterra, V. Trotta, M.L. Cimetta, A. Chiusaroli, P. Scorcella.

- Attualità della tradizione – incontro con il filosofo attraverso il testo, a.s. 2007-2008 - Ancona

- Attività introduttive, tutoraggio *in itinere* a cura di B.M. Ventura.

- Collegamenti e incontri degli studenti con l’Università di Macerata

- Seminario di restituzione dell’edizione sperimentale *I misteri della mente. Gli studenti si raccontano*” condotto e illustrato dagli studenti del Liceo Classico Iesi, Liceo scientifico Tecnologico sperimentale ITIS Ancona, Liceo scientifico Savoia Ancona

Docenti: M. Della Puppa, O. Galuppo, S. Sassaroli e Università di Macerata

Introduzione G. Galeazzi, B.M. Ventura. Conclusioni G. Moraca

- Incontro con Circolo Benedetto Croce di Ancona per collaborazioni e scambi, settembre 2008

Appuntamenti mensili con i soci SFI. Incontri gennaio-dicembre, eccetto luglio e agosto; sede: Università Politecnica delle Marche, via Palestro, Ancona

- Attivazione di informativa mail ai soci

- Attivazione di informativa pubblicitaria mail ai simpatizzanti

- Spedizione sintesi notizie incontri mensili in cartaceo a richiedenti

rif. R. Pergolini ([robertapergolini@interfree.it](mailto:robertapergolini@interfree.it))

- Pubblicazioni

- *La ragione di fronte alla sfida delle religioni*, “Incontri di filosofia 2007 - Maggio filosofico” - Dispensa a cura di R. Pergolini

Contributi dei soci e materiale di studio dei gruppi di ricerca raccolto e inviato per la rivista on line nel sito [www.sfi.it](http://www.sfi.it) a cura di B.M. Ventura.

## AREZZO

- Seminari di preparazione alle Olimpiadi di filosofia con conferenze a tema per studenti e docenti presso i Licei F. Redi di Arezzo e G. Galilei di Poppi.
- Seminari di formazione per i docenti della scuola secondaria:  
16 e 27 settembre 2008, *Insegnare filosofia oggi*, relatori: F. Abbi (Università di Siena), W. Bernardi, D. Massaro, E. Pucci, V. Del Nero.
- Celebrazione del bicentenario della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel: 15 dicembre 2008, *Il trionfo bacchico dello spirito*: serata con lettura di brani del testo hegeliano. Sono intervenuti: Howard Caygill (University of London), Ferdinando Abbi (Università di Siena), Mariano Bianca (Università di Siena), Edi Pucci (Liceo Vittoria Colonna), Francesco Solitario (Università di Siena). Coordinamento Domenico Massaro.
- Serie di incontri pubblici *Filosofia e vino*, per la presentazione di libri:
  - 29 febbraio 2008, S. Poggi, *La vera storia della regina di Biancaneve, dalla Selva Turingia a Hollywood*, Cortina, Milano 2007.
  - 4 luglio 2008, W. Bernardi, *Francesco Redi, Lettere da Palazzo Pitti. Sangue, sesso e utopia alla corte dei Medici*, Guida, Napoli 2008.
- Serie di Caffè filosofici *I filosofi e la città*:
  - 6 novembre 2008, introduzione e moderazione D. Massaro, *L'altro tra noi*.
  - 4 dicembre 2008, introduzione e moderazione Neri Pollastri, *La filosofia come cura*.

## AVELLINO

- 2 ottobre 2008, Convegno su *Cittadinanza e legalità*, a partire dal volume di M. Napodano, *Socrate a scuola* (Morlacchi, Perugia 2008), Avellino, Sala conferenze del Convitto Nazionale.
- 16 ottobre 2008, presentazione del volume *Per un'educazione al dialogo*, a cura di M. Napodano, Avellino, Sala conferenze del Convitto Nazionale.
- 17/11-1/12 2008, III edizione del progetto *Il Borgo dei Filosofi*, sul tema *Identità e territori*; la manifestazione ideata, promossa e organizzata dalla Comunità Montana Terminio Cervialto con la collaborazione del Parco regionale dei Monti Picentini, con l'attenzione della Presidenza della Repubblica, con il patrocinio dell'Istituto Universitario "Suor Orsola Benincasa" di Napoli, del Dipartimento di Filosofia dell'Università Cattolica "Sacro Cuore" di Milano, del Dipartimento di Filosofia dell'Università "Federico II" di Napoli, della SFI-Società Filosofica Italiana sezione di Avellino, Regione Campania e AIR-Autotrasporti Irpini, e in collaborazione con l'Istituto Italiano di Studi Filosofici e i Comuni di Avellino, Bagnoli Irpino, Castelvetere sul Calore, Montella, Nusco e Volturara Irpina.

Programma:

- Lunedì 17 novembre

Teatro “C. Gesualdo” Avellino

- Ore 10.00

Prof. Lucio d’Alessandro, Preside della facoltà di Scienze della Formazione Primaria, Università “Suor Orsola Benincasa” di Napoli, introduce: Zygmunt Bauman , *Communities and Networks*

- Ore 15.00

Aula Magna Istituto d’Arte Avellino

Prof. Emerito Aldo Masullo, *Elogio del relativismo*

- Martedì 18 novembre

Castelvetero sul Calore – Aula “Fiorentino Sullo” - Centro Storico

- Ore 10.00

Prof. Giorgio Baratta, *Io, tu, lei, noi, voi, loro. Individuo e comunità in contrappunto*  
Laboratorio di filosofia

- Ore 16.00

Prof. Francesco Tomatis, *Differenza e Comunione Montana*

- Mercoledì 19 novembre

Vulturara Irpina – Museo etnografico della Piana del Dragone

- Ore 10.00

Prof. Emerito Giuseppe Riconda, *Rivoluzione, società tecnocratica, personalismo*  
Laboratorio di filosofia

- Ore 11.00

Cortometraggio, *Socrate e la Nuvola Rosa*, con Carlo Rivolta di Andrea Lucisano

- Ore 15.00

Prof. Erwin Bader, *Weltethos und Globalisierung aus philosophischer Sicht*

- Giovedì 20 novembre

Bagnoli Irpino – Ex Convento Santa Caterina

- Ore 10.00

Prof. Andrea Pitasi, *Berlino 1890: l’individuo postumano*

- Ore 11.00

Prof. Carlo Vinti, *I Filosofi e la svolta linguistica: dal soggetto individuale a quello comunitario*

- Ore 17.00

Prof. Umberto Curi, *Tra individuo e comunità: la figura dello straniero*

Laboratorio di filosofia

- Venerdì 21 novembre

Montella

- Ore 10.00

Prof. Emerito Nicolao Merker, *Le antiche tradizioni: risorsa o ostacolo per l’individuo e la comunità*

- Ore 11.00  
Prof. Marco Tarchi, *La comunità fra popolo e nazione. Una sfida per la politica contemporanea?*
- Ore 15.00  
Prof. Alain de Benoist, *Individualismo e pensiero comunitario*
- Sabato 22 novembre  
Nusco – Palazzo Vescovile
- Ore 10.00  
Prof. Alessandro Ghisalberti, *Il rinnovamento del concetto di libertà dall'ultimo medioevo alla prima modernità*
- Ore 11.00  
Prof. Ugo Perone, *Il soggetto perduto, il soggetto ritrovato*
- Ore 15.00  
Prof. Emerito Biagio De Giovanni, *Tra riconoscimento e conflitto: percorsi dell'individuo moderno*
- Lunedì 1 dicembre  
Castello di Taurasi
- Ore 15.00  
Tavola rotonda con il Prof. Massimo Donà, *Ebbrezza e verità*
- A seguire  
Concerto di chiusura della terza edizione de *Borgo dei Filosofi*

## BARI

### PROGETTO “TESTI E PROBLEMI”

- Venerdì 15 febbraio, ore 16.00  
Luca Illetterati e Mario De Pasquale  
Problema: *Che cosa insegna chi insegna oggi Filosofia?*, Testo: AA.VV., a cura di L. Illetterati, *Insegnare Filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche* (UTET, Torino 2007)
- Giovedì 13 Marzo, alle ore 16.00  
Giuseppe Cantillo e Raffaella De Franco  
Problema: *Ragione scientifica e passione morale*, Testo: AA.VV., a cura di R. De Franco, *L'esistenza fragile. Scienza e morale fra passione e ragione* (Mattioli, Parma 2007)
- Giovedì 10 aprile, alle ore 16,30  
Eugenio Mazzarella e Ferruccio De Natale  
Problema: *Coscienza e Alterità*, Testi: E.Mazzarella, *Lirica e filosofia* (Morcelliana, Brescia 2007); AA.VV., a cura di F. De Natale, *L'estraneo e il comune* (Progedit, Bari 2007).

## BERGAMO

Serie di conferenze rivolte agli alunni e ai docenti della Scuola secondaria superiore della città di Bergamo e della provincia: hanno partecipato 1881 studenti provenienti da 75 classi di 8 licei. Le conferenze sono state tenute:

- 12 aprile 2008: *L'Europa e l'Umanesimo. La classicità alle radici dell'europa*  
Docente relatore Prof. Carlo Sini (Università Statale di Milano).
- 29 marzo 2008: *La scienza moderna tra Bacone e Galilei*  
Docente relatore Prof. Enrico Bellone (Università Statale di Milano)
- 10 maggio 2008: *La lezione della fenomenologia in Essere e Tempo di M. Heidegger*  
Docente relatore Prof. Alfredo Marini (Università statale di Milano).

La sezione si occupa anche del coordinamento della prova regionale delle Olimpiadi di filosofia.

## CATANIA

- Seminario-conferenza svolto dal prof. Stefano Poggi (Presidente nazionale della Società Filosofica Italiana) sul tema: *La scienza nella Germania romantica. Linee e prospettive di ricerca.*
- Conferenza del prof. Maurice Finocchiaro (University of Nevada, Las Vegas – USA) sul tema: *In difesa di Copernico e Galileo. Il ruolo del ragionamento critico nelle due polemiche.*
- Conferenza del prof. Gereon Wolters (Università di Konstanz) sul tema: *La materia di cui è fatta la vita: concezioni filosofiche del vivente.*
- Presentazione del volume in onore del prof. Evandro Agazzi pubblicato dalla Presidenza del Consiglio dei Ministri, dal titolo *Filosofia, scienza, bioetica*, con la partecipazione dei prof. Fabio Minazzi, Giuseppe Bentivegna e Matteo Negro.

Tutti i precedenti eventi sono stati organizzati congiuntamente al Dottorato in Scienze Umane, con il contributo del corso di dottorato e del Dipartimento di Processi Formativi dell'Università di Catania.

Facendo seguito a quanto stabilito nell'anno 2007, parte dei soci si è anche impegnata a contribuire alla pubblicazione degli atti del Convegno internazionale sul positivismo, la cui pubblicazione è stata inserita nella collana *Analecta Humanitatis* del Dipartimento di Processi Formativi della Facoltà di Scienze della formazione dell'Università di Catania, il cui direttore è anche presidente della locale sezione, prof. Francesco Coniglione.

Per il tramite della sezione locale si è anche provveduto a stipulare tra un progetto denominato MIRRORS (Monitoring Ideas Regarding Reasons and Organization in Science) finanziato dalla UE, beneficiario il Dipartimento di processi formativi dell'Università di Catania e la presidenza della SFI Nazionale, un protocollo di intesa onde supportare la disseminazione dei risultati del succitato progetto in ambito scolastico, mettendo così in luce la *mission* specifica della Società Filosofica Italiana a livello formativo nazionale.



## FIorentina

- 24-26 gennaio 2008, Convegno: *Il linguaggio. Aspetti fenomenologici, esistenziali, analitici.*  
24 gennaio - Dipartimento di filosofia, Via Bolognese 52 - Firenze
  - Ore 15 Saluti di apertura: Stefano Poggi (Presidente della Società Filosofica Italiana), Paolo Parrini (Direttore del progetto di ricerca), Alberto Peruzzi (Presidente della Biblioteca Filosofica).
  - Ore 15.30 M. R. Egidi, *La grammatica dell'intenzionalità in Wittgenstein.* Discussant: E. Troia
  - Ore 17.10 P. Spinicci, *I termini massa: riflessioni per una critica fenomenologica a Quine.* Discussant: C. Gabbani.
- 25 gennaio - Biblioteca delle Oblate, Via dell'Oriuolo 26 Firenze
  - Ore 9.30 L. Perissinotto, *Perché interessarci ancora del linguaggio.* Discussant: Paolo Fait.
  - Ore 11.10 A. Peruzzi, *I limiti del linguaggio.* Discussant: A. Sani.
  - Ore 15.30 M. Marsonet, *Linguaggio e metafisica.* Discussant: M. Salucci.
  - Ore 17.10 M. Ruggenini, *Linguaggio ed esistenza.* Discussant: L. Bacci.
- 26 gennaio - Facoltà di Scienze della Formazione, Via del Parione 7 - Firenze
  - Ore 9.30 R. Lanfredini, *Si può conoscere il verde di una foglia? Il problema del contenuto non concettuale.* Discussant: D. Manetti
  - Ore 11.10 Tavola rotonda
  - Ore 12.30 chiusura dei lavori.
- Ciclo di incontri: *Pensare il presente della musica e delle arti figurative. Filosofi e artisti a confronto*, presso il prestigioso gabinetto Vieuxseux di Firenze. Tutti gli incontri si svolgeranno alle ore 17.30 in Sala Ferri a Palazzo Strozzi (Piazza Strozzi, 1)
  - Giovedì 31 gennaio  
*Pensare la musica, comporre la musica: un ritmo comune?*  
Sergio Givone, Daniele Lombardi. Coordina Eleonora Negri
  - Martedì 12 febbraio  
*Una nuova arte per l'epoca delle tecnologie?*  
Pietro Montani, Paolo Rosa. Coordina Fabrizio Desideri
  - Venerdì 29 febbraio  
*Qual è il "laboratorio" per l'arte oggi?*  
Gianfranco Baruchello, Giuseppe Di Giacomo. Coordina Fabrizio Desideri
  - Giovedì 6 marzo  
*Un'arte possibile tra Oriente e Occidente?*  
Pina De Luca, Omar Galiani. Coordina Fabrizio Desideri
  - Giovedì 3 aprile  
*Musica, scienza e filosofia: quale ordito le lega insieme?*  
Lelio Camilleri, Marisa Dalla Chiara. Coordina Luca Farulli

Giovedì 17 aprile

*Pensare il Rinascimento: un nuovo umanesimo?*

Michel Serres, Carlo Sisi. Coordina Roberto Berardi

Martedì 6 maggio

*Filosofia, musica, arti figurative: una trama in comune?*

Marco Bagnoli, Fabrizio Desideri, Dani Gal, Elio Matassi. Coordina Angelika Stepken

- Venerdì 3 ottobre Presentazione del libro di Giacomo Marramao, *La passione del presente*, Palazzo Strozzi Sala Ferri Ore 17,30. Intervengono Sergio Givone e Stefano Poggi. Evento a cura dell'Istituto Gramsci Toscano, della Biblioteca Filosofica – sezione fiorentina della SFI e Gabinetto “G.P. Vieusseux”.

## FOGGIA

- Ottobre 2008, in collaborazione con: Consorzio per l'Università di Capitanata, Comune di Manfredonia, Università degli Studi di Foggia-Facoltà di Economia, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli - Seminario di studi sul tema *Il nostro Destino: Globalizzazione, Persone e Comunità*

Aula Magna - Facoltà di Economia dell'Università degli Studi di Foggia - sede periferica di Manfredonia Via S. Lorenzo, 47

- Giovedì 2 ottobre 2008

Ore 10.30-13.30

Saluto Autorità

Coordina: Domenico di Iasio

Relatori: Pietro Barcellona (Univ. di Catania), *La crisi dell'Occidente (Europa e Stati Uniti alla resa dei conti)*; Filippo Reganati (Univ. di Foggia), *La governance della globalizzazione*

Pomeriggio

Ore 17.00-20.00

Coordina : Avv. Gaetano Prencipe

Relatori: Francesca R. Recchia Luciani (Univ. di Bari), *La vulnerabilità nell'età della globalizzazione*; Francesco Fistetti (Univ. di Bari), *Interculturalità e Globalizzazione*

- Venerdì 3 ottobre

Ore 10.30-13.30

Coordina: Andrea Pacilli (giornalista Gazzetta Mezzogiorno)

Relatori: Bruno Amoroso (Univ. di Roskilde), *Dalla globalizzazione alla mondializzazione: scenari delle nuove forme di organizzazione economica, sociale e politica*; Domenico di Iasio (Univ. di Foggia), *Verso un'economia umana*

È prevista la pubblicazione degli atti per i tipi di *Pensa Multimedia, Lecce*, entro il mese di giugno 2009. La SFI-sede di Foggia si riserva di presentare gli atti non appena saranno disponibili.

- 25 gennaio 2008, presentazione del libro: *Il Mediterraneo fra tradizione e globalizzazione* (Pensa Multimedia, Lecce 2007), volume collettaneo a cura di Domenico di Iasio. Contributi di: Pietro Barcellona (Univ. di Catania), Fabio Ciaramelli (Univ. di Catania), Domenico Cofano (Univ. di Foggia), Biagio de Giovanni (Univ. di Napoli), Mauro Di Giandomenico (Univ. di Bari), Domenico di Iasio (Univ. di Foggia), Francesco Fistetti (Univ. di Bari), Patrizia Resta (Univ. di Foggia), Cristanziano Serricchio (poeta e scrittore), Mario Signore (Univ. di Lecce). La presentazione è stata coordinata dal prof. Giuseppe Cacciatore (Univ. di Napoli).
- 2-5 marzo, lezioni agli studenti delle scuole secondarie superiori sul tema: *Perché lo studio della filosofia?*
- 20 maggio 2008, Seminario sul tema: *Educazione alla politica*. Seminario tenuto dalla prof.ssa Luisa Santelli Beccogato dell'Università degli Studi di Bari.
- 9 ottobre 2008, Seminario sul tema: *La persuasione occulta*. Il seminario si è svolto presso l'Università di Foggia (Facoltà di Scienze della Formazione) con la partecipazione di Maria Sinatra (Univ. di Bari) e Domenico di Iasio (Univ. di Foggia).

## FRANCAVILLA

- 7-8 febbraio 2008, Pescara, Auditorium "Petruzzi" e Liceo Classico "G. d'Annunzio": Eugenio Lecaldano (Univ. "La Sapienza"), *La Ricerca sui principi della morale di David Hume*.
- 11-12 aprile 2008, Pescara, Auditorium "Petruzzi" e Istituto "Marconi": Olivia Guaraldo (Univ. Verona), *Alcune questioni di filosofia morale di Hannah Arendt*.
- 28 gennaio 2008, Pescara, Museo Colonna: In occasione della "Giornata della memoria", incontro pubblico su *Alessandro Santoro: Ricordi di guerra. Conflitto e morale nelle riflessioni di un intellettuale*.
- 22-24 febbraio 2008, Chieti - Auditorium Cianfarani e Teatro Marrucino:  
 Convegno nazionale SFI 2008: *Musica e filosofia*. Programma
  - Venerdì 22 febbraio
    - ore 15,00 Iscrizioni al convegno
    - ore 16,00 Apertura del Convegno
    - Saluti delle Autorità
    - ore 16,30 Presiede: Elio Matassi (Univ. di Roma Tre)
    - Relazioni: Ferdinando Abbri (Univ. di Siena-Arezzo), *Epistemologia del gender ed estetica musicale: Susan McClary e la nuova musicologia*; Francesco Peri (Univ. del Salento), *Storia dell'estetica e storia della critica: il problema del pensiero musicale*; Fabrizio Desideri (Univ. di Firenze), *Affinità del comprendere: Wittgenstein su musica e linguaggio*
    - Discussione
  - Sabato 23 febbraio
    - ore 9,00
    - Presiede: Fabrizio Desideri (Univ. di Firenze)

Relazioni: Emidio Spinelli (Univ. "La Sapienza" di Roma), *Sesto Empirico contro i musicisti*; Eleonora Negri (Univ. di Firenze), *Musica e filosofia naturale nel Rinascimento*; Piero Giordanetti (Univ. di Milano), *Kant e la musica*; Clementina Cantillo (Univ. di Salerno), *Hegel e la musica*

Discussione

ore 16,00

Presiede: Enrica Lisciani Petrini (Univ. di Salerno)

Relazioni: Paolo D'Iorio (Institut des Textes et Manuscripts Modernes-CNRS/ENS-Parigi), *Nietzsche tra Tristano e Carmen*; Annalisa Caputo (Univ. di Bari), *Dal moderno al post-moderno: la musica come introduzione alla filosofia*; Luca Aversano (Univ. di Roma Tre), *La filosofia secondo i musicisti*; Riccardo Martinelli (Univ. di Trieste), *Suono. Appunti per un lemma filosofico*

Discussione

- Domenica 24 febbraio

ore 9,00

Presiede: Stefano Poggi (Presidente della SFI)

Relazioni: Enrica Lisciani Petrini (Univ. di Salerno), *Risonanze del corpo: verso un nuovo ascolto*; Elio Matassi (Univ. di Roma Tre), *L'estetica musicale come filosofia*; Gabriele Scaramuzza (Univ. di Milano), *Questioni di fenomenologia della musica*

ore 11,30 Chiusura del Convegno

- Per la serie *Scaffale 2008. Novità filosofiche in libreria. Incontri con gli autori*
  - 29 aprile 2008, Francavilla, Liceo Scientifico: Presentazione del volume di Giovanni Invitto, *Fra Sartre e Wojtyla*, Mimesis, Milano 2007
  - 12 maggio, Francavilla, Palazzo Sirena: Presentazione del volume di Gianni Vattimo, *Opere complete: I. Ermeneutica: tomo I*, Meltemi, Roma 2007
  - 30 luglio, Francavilla, Museo Michetti: Presentazione del volume di Sergio Givone, *Non c'è più tempo*, Einaudi, Torino 2008
  - 28 agosto, Francavilla, Museo Michetti: Presentazione del volume di Umberto Curi, *Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Bollati Boringhieri, Torino 2008
- *Il Salotto di Sofia. Tre giornate di filosofia in piazza*, Pescara – Piazza della Rinascita, 5-6-7 settembre 2008: 2a Edizione: *Pensare il tempo*. Programma:
  - 5 settembre
    - 17,00 Apertura del "Salotto di Sofia" Dott.ssa Paola Marchegiani Assessore alla Cultura del Comune di Pescara .
    - 17,20 Caffè Saquella *Quale tempo è possibile?* Interventi di Adolfo De Cecco, Andrea D'Emilio e Andrea Fiamma .
    - 18,15 Caffè Venezia – Galleria Salotto Giuseppe Barletta presenta «Paradigmi. Rivista di critica filosofica»
    - 18,45 Palco centrale Tempo, storia e memoria Giuliano Biagi conversa con Umberto Galeazzi e Roberto Garaventa .

20,15: Palco centrale “Filosofi a teatro”: letture di brani filosofici Attori: Ilaria Cappelluti, Andrea Maria Costanzo, Emiliano Torresi . A cura di Fabiola Ortolano

21,15 Palco centrale: *Il tempo conserva la bellezza? Grimilde e Dorian Gray* - Carlo Tatasciore conversa con Stefano Poggi e Maurizio Ferraris

- 56 settembre

17,00 Caffè Saquella *Riflettere sul tempo a scuola*. Conversazione tra insegnanti: Annalisa Marcantonio e Raffaele Simoncini Antonella Astolfi e Wilma Plevano .

18,00 Caffè Venezia – Galleria Salotto Moreno Montanari presenta «Phronesis». Rivista di consulenza filosofica

18,30 Palco centrale: *La differenza tra passato presente e futuro è davvero un'illusione?* - Mario Piazza conversa con Mauro Dorato e Remo Ruffini

21,15 Palco centrale: “Filosofi a teatro” *Giordano Bruno e la “ruota del tempo”* . Spettacolo teatrale: Il processo di Giordano Bruno di Mario Moretti. Riduzione e adattamento di William Zola con: Luigi Ciavarelli, Andrea M. Costanzo, Giuseppe Pomponio, Pietro Becattini, Orazio Di Vito, Angelo Petrone, Emiliano Torresi, Silvano Torrieri con Ennio Coltorti e la partecipazione di Mariano Rigillo

Regia di William Zola

Coro della Virgola

Direttore: Pasquale Veleno

Al termine dello spettacolo: Marco Presutti conversa con Nicoletta Tirinnanzi e Michele Ciliberto

- 7 settembre

17,00 Caffè Saquella Livio Rossetti presenta “Amica Sofia: filosofia con i bambini e i ragazzi”

17,30 Palco centrale: Spazio e tempo nella città . Intervista di Pasquale Pacilio a Luciano D’Alfonso

18,30 Palco centrale *Il tempo e la musica* Francesco Paolo Ciglia conversa con Cecilia Campa ed Elio Matassi

20,15 Palco centrale “Filosofi a teatro”: letture di brani filosofici Attori: Ilaria Cappelluti, Andrea Maria Costanzo, Emiliano Torresi. A cura di Fabiola Ortolano

21,15 Palco centrale: *Tempo del corpo, tempo della mente* - Gaetano Bonetta conversa con Arnaldo Benini, Armando Massarenti e Alessandro Pagnini

Chiusura del “Salotto di Sofia”

## LIGURE

- 22 gennaio, ore 9 Convegno su *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel, duecento anni dopo*. Aula Magna della Facoltà di Lettere e Filosofia, via Balbi 2. Interventi di: G. Cunico, R. Garaventa, O. Meo, F. Michelini, R. Morani, D. Venturelli.

- 21-22 febbraio. Convegno *Sulle ali del sogno*. Aula Magna della Facoltà di Lettere e Filosofia, via Balbi 2. Partecipano docenti delle Facoltà di Lettere e Filosofia, Lingue e Scienze della Formazione (in particolare i proff. L. Malusa, P. A. Rossi, I. Li Vigni).
- febbraio-marzo. Letture di classici della filosofia rivolte agli studenti medi presso il Liceo “Pertini” di Genova. Relatori i proff.: Mauro, Meo, Semino, Celada Ballanti.
- marzo: In collaborazione con l’Associazione “Santa Maria La Vite-Giuditta Podestà” su tematiche riguardanti l’identità europea nel contesto delle discussioni sulla “Crisi dell’Europa comunitaria”. Relazione del Giudice Dott. Dieter Gustav Rügge (Detmold): *Il dibattito sulla Costituzione europea in Germania negli ultimi anni*. Giovedì 6 marzo 2008, ore 16.00, Biblioteca del Dipartimento di Filosofia, via Balbi.
- marzo-aprile. Ciclo di lezioni su “Arte e follia” in collaborazione con l’Accademia Ligure di Scienze e Lettere, nella sede di quest’ultima, Palazzo Ducale, Genova.
- settembre-ottobre. Incontri con i docenti della scuola secondaria nella provincia di Savona, coordinati dalla socia prof. Anna Sgherri Costantini, su temi di didattica della filosofia.
- novembre. Incontri presso il Dipartimento di Filosofia e la sede SSIS sul tema: *La crisi del modello di formazione degli insegnanti e la politica ministeriale in Italia*. Relazionano i proff. Luciano Malusa, Letterio Mauro, Anna Sgherri Costantini, Silvana Rocca (Direttrice SSIS Liguria)
- dicembre. Convegno: *Il filosofo Sciacca a Genova*. Convegno di studio in ricordo di Michele Federico Sciacca (1908-1975) nel centenario della nascita. In collaborazione con l’Accademia Ligure di Scienze e lettere e con l’Associazione “Santa Maria La Vite-Giuditta Podestà”. Venerdì 5 dicembre 2008, alle ore 15.30, presso l’Accademia Ligure di Scienze e Lettere, Palazzo Ducale, Piazza Matteotti. Convegno dedicato soprattutto al ruolo rivestito da Sciacca nella conduzione per parecchi anni dell’Associazione filosofica ligure. Relazioni: Presidente Vicario dell’Accademia Ligure di Scienze e Lettere; Michele Marsonet, Direttore del Dipartimento di Filosofia; Luciano Malusa, Presidente dell’Associazione filosofica ligure; Enrico Berti, Presidente del Centro di Studi filosofici di Gallarate; Giorgio Cavallini, professore emerito della Facoltà di Lettere e Filosofia.

## MESSINA

- Corso di formazione per gli insegnanti siciliani (all’interno del progetto SICENEA) dal titolo *Ecoetica e complessità per una nuova scuola* (Palermo, Catania, Caltanissetta e Messina, gennaio-marzo 2008; proff. Gembillo, Anselmo, Giordano), in collaborazione con ENEA, Ufficio Scolastico Regionale Sicilia, Centro Studi di Filosofia della Complessità “Edgar Morin”.
- marzo-aprile 2008: Corso di aggiornamento docenti per il Liceo Scientifico “G. Seguenza” di Messina: *Temi e problemi di filosofia del Novecento* (proff. Tarro Celi, Furnari, Gembillo, Giordano)
- aprile 2008: Corso di formazione per il Liceo “F. Bisazza” di Messina su *Economia, etica e complessità* (Liceo “F. Bisazza”, proff. Pavone, Gembillo, Giordano)

- maggio 2008: Corso di formazione per il Liceo Scientifico “Archimede” di Messina su *Economia, etica e complessità* (Liceo Scientifico “Archimede”, proff. Gembillo, Giglio, Giordano, Lanfranchi)
- *Cinema e filosofia*: ciclo di proiezioni organizzato in collaborazione con la cattedra di Storia della filosofia contemporanea (Facoltà di lettere e filosofia dell’Università di Messina - prof.ssa Giuse Furnari; prof. Girolamo Cotroneo: *I cento chiodi* di Ermanno Olmi; prof. Giuseppe Gembillo: *L’attimo fuggente* di Peter Weir; G. Foti: *Duemilauno Odissea nello spazio* di Stanley Kubrik)
- Ciclo di conferenze *Il Novecento filosofico: dieci classici per un secolo*:
  1. G. Cotroneo: *Verità e metodo* di Hans-Georg Gadamer
  2. G. Gembillo: *Estetica come scienza dell’espressione e linguistica generale* di Benedetto Croce
  3. G. Furnari: *La vita della mente* di Hannah Arendt
  4. C. Resta: *Nietzsche* di Martin Heidegger
- 17 dicembre 2008 incontro su R. Conserva, *Riflessioni sul pensiero di Gregory Bateson*
- 18 dicembre 2008 Convegno di Studi *Conoscere è fare. Per gli 80 anni di Humberto Maturana.*

## NOVARA

- 16 gennaio 2008, presentazione del volume di Massimo Diana, *Le forme della religiosità. Dinamiche psichiche e modelli della maturità religiosa.*
- 13 febbraio 2008: nell’ambito degli incontri seminariali dedicati alla *Rilettura dei capolavori filosofici del Novecento* Stefano Moriggi esamina l’opera di Karl Popper *Congetture e confutazioni* (lettura e commento di brani significativi e discussione).
- Febbraio-marzo 2008, Ciclo di 4 incontri pubblici sul tema *Le voci dell’anima: Filosofia Poesia nel Novecento*, organizzato in collaborazione con la rivista di critica letteraria «Atelier».
- Aprile e maggio 2008:
  - Incontro seminariale su *La dialettica dell’Illuminismo* di Adorno e Horkheimer
  - Giornata di studio su *Economia e valori*, di concerto con la Facoltà di Economia dell’Università del Piemonte Orientale.
- Corso residenziale - Proseguendo nella scia delle attività filosofiche rivolte ai docenti, agli studenti, alla città, nel 2008 é stato scelto il tema: *Poesia e Filosofia nel Novecento - Le voci dell’anima.* Gli incontri si sono svolti presso l’Aula Magna del Conservatorio “Cantelli” di Novara secondo il seguente calendario:
  - 21 febbraio 2008, ore 21 - E.Franzini (ord. di estetica - Univ. Statale di Milano): *La verità in poesia e in musica: P.Valéry.*
  - 28 febbraio, ore 21 - G. Ladolfi (preside del Lic. sc. Antonelli - Novara): *Il pensiero poetante di M.Luzi*
  - 6 marzo, ore 21 – C. Sini (ord. di Filosofia teoretica - Univ. Statale di Milano): *Filosofo e poeta: un’antica inimicizia. E ora?*

- 13 marzo, ore 21 - R. Mussapi (pubblicista e poeta): *Filosofia e poesia. Tracce di un itinerario*. I testi delle conferenze - ad eccezione di quello del prof. Mussapi che non abbiamo ritenuto opportuno pubblicare - con una introduzione del prof. Arcoleo, sono stati pubblicati in un volume fuori commercio.
- 15 aprile 2008 - In collaborazione con la facoltà di Economia e Commercio dell'Università "Avogadro" abbiamo partecipato all'incontro sul tema: *Economia e morale*. Il nostro socio G. Piana ha svolto la relazione: *La proposta di una economia civile nelle opere della scuola filosofica napoletana*.
- 6 maggio 2008, ore 16, IMB, il prof. Poma, Università di Torino, ha introdotto la lettura del testo di Horkeimer-Adorno, *La dialettica dell'Illuminismo*.

## PERUGIA

- Olimpiadi della filosofia.  
Il 7 aprile 2008 la SFI-Perugia ha organizzato le selezioni regionali per l'Umbria delle Olimpiadi della Filosofia .
- Fantasio Giovani 2008.  
Nell'ambito della seconda edizione della manifestazione Fantasio Festival, la SFI-Perugia ha organizzato le seguenti attività rivolte ai giovani delle scuole secondarie superiori:  
venerdì 18 aprile 2008  
(ore: 9,30-11,00) Caffè filosofico introdotto dal Prof. G. Mollo.  
(ore: 11,00-13,00) Incontro di filosofia con il Prof. Massimo Donà sul tema *I tempi della libertà*  
Introduce: Prof. Luigi Cimmino Sala della Vaccara di Palazzo dei Priori  
sabato 19 aprile 2008  
(ore 11, 13,00) Incontro di filosofia con il Prof. Angelo Bolaffi sul tema *Che cos'è la libertà?*  
Introduce: Prof. Roberto Gatti Sala della Vaccara di Palazzo dei Priori  
domenica 20 aprile 2008  
(ore 11-13,00) Incontro di filosofia con il Prof. Carlo Sini sul tema *Decidersi per essere liberi*  
Introduce: Prof. Antonio Pieretti Sala della Vaccara di Palazzo dei Priori
- Incontri del Caffè Filosofico.
  - 16 gennaio 2008 - *Corpo, cervello, mente*. Introduce: Prof. Aurelio Rizzacasa
  - 30 gennaio 2008 - *Uomo-mondo animale: prove di alterità*. Introduce: Dott. Giuseppe Moscati
  - 13 febbraio 2008 - *Responsabili/Irresponsabili*. Introduce: Prof. Livio Rossetti
  - 27 febbraio 2008 - *I filosofi e il male*. Introduce: Dott. Stefano Brogi
  - 12 marzo 2008 - *Pensare al femminile*. Introduce: Prof.ssa Angela Ales Bello
  - 9 aprile 2008 - *Filosofia e fantascienza*. Introduce: Dott. Andrea Tortoreto
  - 3 aprile 2008 - *Discutendo ancora di laicità*. Introducono: Prof. Gianluca Prosperi e Avv. Monica Lorenzini



- 7 maggio 2008 - *Le metafore della scienza*. Introduce: Prof. Carlo Vinti
- 4 giugno 2008 - *Filosofia vs. Letteratura*. Introduce: Dott. Roberto Contu
- 8 ottobre - Prof. Aurelio Rizzacasa, *L'uomo ai confini della conoscenza*
- 22 ottobre - Prof. Antonio Allegra, *L'importanza di essere "eroi"*
- 5 novembre - Prof.ssa Silvana Procacci e Prof. Carlo Cirotto, *Filosofia e biologia*
- 19 novembre - Prof. Pablo Chiuminatto, *Filosofia dell'Immagine: né vero, né falso*
- 3 dicembre - Dott. Emanuele Filograna, *Organismi Giuridicamente Modificati (corpo, persona, diritto)*
- 17 dicembre - Prof.ssa Laura Lotti, *Matematica e vita quotidiana*
- Eventi patrocinati
  - 24 aprile 2008, ore 17.30, presso la Sala del Centro Ecumenico Universitario San Martino (Via del Verzaro, 23 - Perugia) Incontro sul tema *Miguel de Unamuno: profezie del presente*, in occasione della pubblicazione del volume M. de Unamuno, *Inquietudini e meditazioni*, a cura di E. Cellini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007  
Interventi di: Aurelio Rizzacasa, Anna Giannatiempo Quinzio, Justino Lopez y García Plaza, Mauro Cascio - Moderatore: Massimo Iiritano
  - 16 maggio 2008, ore 15.30, presso l'Aula IX del Dipartimento di Filosofia, Linguistica e Letterature. Presentazione del libro *L'apriori ermeneutico* del Prof. A. Rigobello. Incontro con l'Autore, con interventi di A. Pieretti, C. Vinti, A. Capecci, F. Valori, F. Minazzi.
  - Todi, 6 ottobre 2008, ore 16.00 presso il Bar del Duomo Caffè Filosofico sul tema *L'anima e le sue passioni* - Introduce Dott. Marco Bastianelli
  - Todi, 17 dicembre 2008, ore 10.00 presso il Bar del Duomo Caffè Filosofico sul tema *L'etica contemporanea tra valori assoluti e relativismo* - Introduce Prof. Livio Rossetti
  - Todi, 19 dicembre 2008, ore 16.30 presso il Bar del Duomo Caffè Filosofico sul tema *Da Socrate all'Enterprise, dall'Io al Mondo* - Introduce Dott. Marco Bastianelli

## ROMANA

- 1 febbraio 2008 presentazione del libro di Stefano Poggi, *La vera storia della Regina di Biancaneve, dalla Selva Turingia a Hollywood*, sono intervenuti Giacomo Marramao, Elio Matassi, Maria Teresa Pansera.
- 27 febbraio 2008 lezione agli studenti della scuola secondaria superiore su *Il 68. Musica e contestazione*, con Elio Matassi e Gianni Borgna.
- Corso di aggiornamento per i docenti della scuola secondaria superiore *Attualità del testo filosofico*:
  - 19 febbraio 2008 Prof. R. Chiaradonna, *Aristotele 'Fisica'*; laboratorio coordinato da Francesca Gambetti;
  - 20 febbraio 2008 Prof.ssa Germana Ernst, *G. Galilei, 'Dialogo sopra i due massimi sistemi'*; laboratorio coordinato da Anna Stoppa;

- 27 febbraio 2008 Prof.ssa Chiara Di Marco, *M. Weber, 'L'etica protestante e lo spirito del capitalismo'*; laboratorio coordinato da Carla Guetti;
- 29 febbraio 2008 Prof. Mauro Dorato, *A. Einstein – L. Infeld, L'evoluzione della fisica*; laboratorio coordinato da Giulietta Ottaviano.
- 18 marzo 2008 prova scritta per la selezione regionale delle Olimpiadi di filosofia organizzate dalla SFI. Il candidato della nostra regione del liceo Montale di Roma è risultato primo a livello nazionale per il canale di lingua italiana.
- 9-10 aprile 2008 Invito agli studi filosofici: Prof. Mario De Caro *Filosofia della mente*, Prof.ssa Rosa Calcaterra *Filosofia della psicologia*, Prof.ssa Chiara Di Marco *L'etica e le etiche*, Prof.ssa Federica Giardini *Filosofia della differenza*, Prof.ssa M. Teresa Pansera *Filosofia della tecnica*, Prof. Paolo D'Angelo *Filosofia dell'arte*, Prof. Elio Matassi *Filosofia della musica*, Prof. Claudia Dovolich *Consulenza filosofica*.
- 17 aprile 2008 giornata conclusiva del progetto *Roma per vivere, Roma per pensare*, all'interno del Festival della filosofia di Roma.
- 5-6 settembre 2008 Scuola estiva di filosofia *Natura e natura umana*: Prof. E. Lecaldano, *Hume, Darwin e l'evoluzionismo. Sulla natura della natura umana*, Prof. E. Matassi, *Musica e natura*, Prof. V. M. Abrusci, *L'aspirazione a una logica naturale*, Prof. P. D'Angelo, *Evoluzione e arte*, Prof.ssa M.T. Pansera, *Natura e cultura nell'antropologia filosofica*, Prof. M. De Caro, *Evoluzione e morale*, Prof. E. Spinelli, *I principi della natura: fondamenti della fisica epicurea*, Prof. F. Ferretti, *Evoluzione e linguaggio*.
- 30-31 ottobre 2008 giornate di formazione per i docenti che aderiscono alla V edizione del progetto del Comune di Roma *Roma per vivere, Roma per pensare*. Prof.ssa Maria Teresa Pansera, *Natura e cultura: Roma assorbe, metabolizza, trasforma*; Prof. Elio Matassi, *Musica e natura: Respighi e Roma*; Prof. V. Michele Abrusci, *L'aspirazione ad una logica naturale*; Prof. Emidio Spinelli, *I principi della natura tra Epicuro e Lucrezio*; Prof. Mario De Caro, *Cinema e natura umana*, con la proiezione del primo episodio del film del regista Nanni Moretti *Caro diario*; Prof. Giacomo Marramao, *Umano, post-umano, disumano*; Prof.ssa Francesca Brezzi, *Figure femminili a Roma: Beatrice Cenci*; Prof. Paolo Nepi *Il pensiero di Jacques Maritain e il Concilio Vaticano II*; Prof. Francesco Ferretti, *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.

## SALENTINA

- Venerdì 25 gennaio 2008, ore 16.00, Palazzo Parlangei, Lecce, Università del Salento Umberto Galimberti (Università Ca' Foscari di Venezia) *La consulenza filosofica*

- Giovedì 21 febbraio 2008, Palazzo Parlangei, Lecce, Università del Salento  
Matthias Koßler (Universität-Mainz, Schopenhauer-Forschungsstelle, Presidente della Schopenhauer-Gesellschaft) *Introduzione a Nuove lezioni Su Schopenhauer. Per il 220° anniversario della nascita.*
- Lunedì-Martedì 25-26 febbraio 2008, Palazzo Parlangei, Lecce, Università del Salento  
Margit Ruffing (Universität-Mainz, Schopenhauer-Forschungsstelle) *Nuove lezioni Su Schopenhauer. Per il 220° anniversario della nascita.*
- Venerdì 7 marzo 2008, ore 16.30, Castello di Copertino, Lecce  
Luisella Battaglia (Università di Genova) *Bioetica e nuovi diritti*
- Venerdì 28 marzo 2008, ore 16.30, Castello di Copertino, Lecce  
Fabio Minazzi (Università del Salento) *Ludovico Geymonat padre della filosofia della scienza in Italia*
- Mercoledì 9 aprile 2008, ore 16.30, Castello di Copertino, Lecce  
Giorgio Galli (Università di Milano) *La lotta armata in Italia: una riflessione*
- Venerdì 18 aprile 2008, ore 16.30, Castello di Copertino, Lecce  
Nori Pesce, Nunzia Cesani (ANPI – Milano) *Le donne nella Resistenza italiana*
- Venerdì 9 maggio 2008, ore 16.30, Castello di Copertino, Lecce  
Gerardo D'Ambrosio *I tempi della giustizia penale: una proposta per migliorarli*
- Mercoledì-Giovedì 28-29 Maggio 2008, Palazzo Parlangei, Lecce, Università del Salento  
Enrico Donaggio (Università degli Studi di Torino) Seminario su *La scuola di Francoforte*

## SALERNO

- Lunedì 10 marzo, ore 16:30 Palazzo S. Agostino Salone di rappresentanza Salerno,  
Domenico Losurdo, *Il linguaggio dell'Impero. Lessico dell'ideologia americana*
- Lunedì, 18 febbraio, ore 16:30 Palazzo S. Agostino Salone di rappresentanza Salerno, Marino Badiale (Università di Torino), *La sinistra rivelata. Eclissi di un'identità'?*
- Venerdì 15 Febbraio, ore 11:00  
Salerno, Liceo "F. De Sanctis"  
Presentazione del progetto *Attualità della tradizione: Aisthesis e Logos nel testo filosofico.*

## VENETA

- 28 marzo 2008: seminario del prof. Michele Ciliberto (Sc. Normale Superiore di Pisa) su *Antropologia e politica in Nicolò Machiavelli*
- 15 ottobre 2008: convegno su *Giovanni Santinello e la storiografia filosofica italiana del secondo Novecento* (relazioni di Armando Rigobello dell'Univ. di Roma Tor Vergata, Graziella

Federici Vescovini dell'Univ. di Firenze, Michele Ciliberto e Claudio Cesa della Sc. Norm. Sup. di Pisa).

- 20 novembre 2008: *Filosofia e/o letteratura? In margine al romanzo di Igor Cannonieri 'Doppio invio'* (interventi di Adone Brandalise, Gregorio Piaia e Igor Cannonieri).

## VENEZIANA

- Mercoledì 23 gennaio 2008, ore 16.00: Prof. F. Riva (Univ. Cattolica di Milano) e Prof. G. Goisis (Univ. di Venezia) hanno discusso su *La paura dell'artificiale. Effetto boomerang*, in occasione della pubblicazione dei volumi di G. Goisis, *Camminando lungo il crinale. Riflessioni su rischio, paura e fuga*, Edizioni Cafoscarina 2007; E. Mounier, *La paura dell'artificiale. Progresso, catastrofe, angoscia*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Riva, Città Aperta 2007. Coordinamento M.J. Amato.
- Venerdì 28 marzo 2008, ore 16.00: il Prof. Mario Ruggenini (Univ. di Venezia) ha tenuto una relazione dal titolo *Il mondo di Dio e la tragedia dell'umano. La metafisica e il male del mondo*. Ha coordinato la discussione G. Goisis
- Martedì 13 maggio 2008, ore 17.00: il Prof. Vittorio Possenti (Univ. di Venezia) ha tenuto una relazione dal titolo *La libertà, il male, la decretazione*. Ha coordinato l'incontro il Prof. G. Goisis
- Nel corso del 2008 è continuata anche la collaborazione con il Comune di Malo (VI) per l'organizzazione di incontri rivolti a tutta la cittadinanza.
- La Sezione veneziana ha curato inoltre la pubblicazione degli atti dei due convegni realizzati nel novembre 2006 e nell'aprile 2007 in collaborazione con l'Ufficio Scolastico Regionale per il Veneto: G. Fabris-M. Pastrello (a cura di), *Il male può avere l'ultima parola?*, il Poligrafo, Padova 2008; M. Di Cintio-M. Pastrello (a cura di), *Filosofia e civiltà della complessità* (in fase di pubblicazione presso l'Editore il Poligrafo di Padova).

## VICENTINA

- Incontri con la cittadinanza

*Alcuni nodi problematici della cultura contemporanea*

Palazzo Toaldi-Capra Schio Ore 17.00-19.00

- 23 ottobre 2008 : *Dialogo interculturale o scontro di civiltà?*, Prof. Michele Di Cintio (Ispettore Ministeriale Pubblica Istruzione)
- 30 ottobre 2008: *La pluralità delle storie: un nuovo orizzonte culturale*, Prof. Michele Di Cintio (Ispettore Ministeriale Pubblica Istruzione)
- 6 novembre 2008: *Utopia e utopie nell'età moderna*, Prof. Francesco Valerio (Liceo Classico Statale "F. Corradini" - Thiene)

- 13 novembre 2008: *L'arte della calligrafia tra Oriente e Occidente*, Prof. Andrea Centomo (Liceo Classico Statale "F. Corradini" - Thiene)
- 20 novembre 2008: *Im-mediata-mente: come cambia il modo di pensare nell'epoca di Internet*, Prof. Paolo Vidali (Liceo Scientifico Statale "G. B. Quadri" - Vicenza)
- 27 novembre 2008: *Il calcolo delle probabilità ed i giochi d'azzardo: analisi di un fenomeno di costume*, Prof. Lorenzo Meneghini (Liceo Scientifico Statale "F. Corradini" - Thiene)
- 04 dicembre 2008: *Il problema dell'identità: il pensiero di Amartya Sen*, Prof. Rita Mita (Liceo Scientifico "N. Tron" - Schio) e prof. Valerio Nuzzo (ITSSS "Montagna" - Vicenza)

## VITERBO

- Martedì 18 Dicembre 2007 Prof. Pasquale Picone (Dirigente Scolastico Liceo Classico Statale Guglielmotti di Civitavecchia) *Il problema del male*
- Venerdì 25 Gennaio 2008 Prof.ssa Furia Valori (Ordinario di Filosofia Teoretica Università di Perugia) *Filosofia del volto: Emanuel Levinas*
- Venerdì 1 Febbraio 2008 Prof. Lanfranco Rossi (Docente presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma e presso il Pontificio Istituto Orientale) *Sapienza: vera e falsa filosofia*
- Martedì 4 Marzo 2008 Prof. Livio Rossetti (Professore associato di Storia della Filosofia Antica all'Università di Perugia) *Responsabili-Irresponsabili*
- Mercoledì 16 Aprile 2008 Prof. Fabio Caporali (Ordinario di Ecologia Facoltà di Agraria Università della Tuscia, Viterbo) *Il concetto di ecosistema come strumento epistemologico*
- Martedì 20 Maggio 2008 Prof. Quirino Galli (Direttore del Museo delle Tradizioni Popolari di Canepina, già Docente di Storia e Filosofia) *La comicità e la filosofia*

## RECENSIONI

Platone, *Opere complete in cd-rom con il testo greco*, a cura di G. Iannotta-A. Manchi-D. Papitto, Itinerari di navigazione a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 2008.

Proprio nel 2008, a dieci anni esatti dalla scomparsa di Gabriele Giannantoni, ricordato il 18 dicembre in una giornata di studio su *Socrate* organizzata dalle Cattedre di Storia della Filosofia Antica della “Sapienza”- Università di Roma, l’editore Laterza ha deciso di mandare nuovamente nelle librerie il cd-rom contenente le opere complete di Platone, la cui edizione cartacea in due volumi, prima (1966), in nove, poi (1971), fu curata dallo stesso Giannantoni, sempre per l’editore di Bari. Le ristampe dell’edizione cartacea delle *Opere complete* di Platone sono state numerose ma solo nel 1999 uscì per la prima volta l’edizione elettronica, salutata con grande favore dalla critica in quanto una pubblicazione del genere provocava non poche riflessioni non solo sul senso (o sulla sensatezza) della filosofia nell’epoca contemporanea ma soprattutto sulle sue modalità di insegnamento. In Italia dal 1999 a oggi, in particolare nell’ambito della filosofia antica, molti sono stati i “progetti elettronici” portati avanti al fine di una “disseminazione” autentica e, per così dire, capillare – anche in termini di gratuità economica – del sapere filosofico, sulla base della multimedialità e delle nuove tecnologie, alleati forti e, forse, indispensabili per qualunque tipologia di didattica filosofica che intenda presentarsi con strumenti sì innovativi ma senza dubbio utilissimi. In questa direzione molti sono stati gli incontri importanti, in quanto hanno proposto con un profondo rigore metodologico una veste innovativa nei riguardi delle tradizionali modalità di fare didattica della filosofia: la disponibilità e la controllabilità elettronica delle fonti antiche permette, infatti, di poter usufruire di strumentazioni efficaci al fine di rendere più semplice e immediato l’accesso ad alcuni dei testi cruciali della nostra tradizione filosofica e culturale *tout-court*.

Ritornando al formato elettronico delle opere di Platone, il contenuto del cd-rom appare uno strumento di ricerca sicuro che permette una serie di operazioni che ne garantiscono l’utilità e l’immediatezza comunicativa. La pagina iniziale si presenta con un prisma di possibili opzioni di ricerca, quali “Italiano”, “Italiano-Greco”, “Testo a fronte” e “Ricerca” che non è altro che un motore di ricerca all’interno del *corpus Platonium*. Cliccando su “Italiano” è possibile scegliere diverse opzioni, quali gli indici, le mappe, le opere e i sommari di tutti i dialoghi platonici; gli indici, inoltre, sono in grado di fornire una ricerca ancora più dettagliata e “intelligente” in quanto contengono l’indice generale degli argomenti, quello degli argomenti di una singola opera e, infine, l’utilissimo indice dei nomi. Cliccando, invece, su “Italiano-Greco” si prospetta una situazione, per così dire, speculare a quella precedente; anche in questo caso, infatti, l’utente interessato può scegliere diverse opzioni di ricerca, gli indici, con le tre “varianti” appena descritte, le mappe, le opere e i sommari ma, come si evince intuitivamente, con la presenza dei rimandi al testo greco. L’ultima opzione prima del motore di ricerca è “Testo a fronte”, opzione, questa, che contiene il medesimo ventaglio del-

le possibili modalità di ricerca (gli indici, le mappe, le opere e i sommari) ma questa volta la traduzione italiana è supportata dal testo greco a fronte.

Il punto su cui vorrei richiamare l'attenzione è che il cd-rom non contiene esclusivamente il testo greco e la traduzione italiana delle opere di Platone: se così fosse, ferma restando la basilare utilità del prodotto, si tratterebbe di uno strumento di ricerca piuttosto sterile. Fanno certamente la differenza gli itinerari di navigazione appena menzionati, un apparato per argomenti elaborato da G. Giannantoni che, grazie alla funzione di link attivi, delle mappe, degli indici e dei sommari, permettono di percorrere dei veri e propri sentieri che, tra modalità di ricerca differenti, sono in grado di soddisfare in maniera sempre adeguata le interrogazioni e le richieste di ogni utente interessato. Come lo stesso Giannantoni evidenzia nell'*Avvertenza* iniziale, l'apparato da lui elaborato non mira affatto alla completezza; la scelta degli argomenti, dei concetti e delle nozioni è sì arbitraria ma costituisce senza dubbio uno strumento di lavoro utile che, a differenza del *Lexicon Platonicum* di Ast (1835-1838) e del *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon* di des Places (1964), tenta, con una serie di sensati rinvii interni, di costituire in modo organico l'indissolubile relazione fra l'aspetto filologico del testo (che resta imprescindibile) e le molte questioni di carattere concettuale che esso solleva. I vantaggi di questi itinerari sono evidenti: non solo è possibile consultare in tempi assai rapidi, grazie al supporto dei sommari e delle mappe, gli argomenti affrontati da ciascuna opera ma anche condurre una esaustiva ricerca terminologica che sia in grado di controllare lo sviluppo concettuale del lemma prescelto e la sua estensione nel testo platonico.

Il testo greco utilizzato è quello di J. Burnet mentre le traduzioni sono quelle "classiche" laterziane: *Eutifrone*, *Apologia*, *Critone*, *Fedone*, *Teeteto* (M. Valgimigli); *Cratilo* (F. Aronadio); *Sofista*, *Leggi*, *Filebo* (A. Zadro); *Politico* (P. Accattino); *Parmenide* (G. Cambiano); *Simposio* (G. Calogero); *Fedro*, *Alcibiade I*, *Alcibiade II*, *Ipparco*, *Amanti*, *Carmide*, *Lachete*, *Teage*, *Liside* (P. Pucci); *Eutidemo*, *Protagora*, *Gorgia*, *Menone*, *Ippia maggiore*, *Ippia minore*, *Ione*, *Menesseno*, *Epinomide* (F. Adorno); *Clitofonte*, *La Repubblica* (F. Sartori); *Timeo*, *Crizia*, *Minosse* (C. Giarratano); *Lettere* (A. Maddalena); *Definizioni*, *Sul giusto*, *Sulla virtù*, *Demodoco*, *Sisifo*, *Erissia*, *Assioco* (G. Sillitti). Il cofanetto contiene, inoltre, l'*Introduzione a Platone* di F. Adorno, sempre edita dai tipi laterziani, altro strumento che si distingue quanto a utilità perché "classico", per chiunque intenda avere un primo e complessivo orientamento sul pensiero filosofico di Platone.

Francesco Verde

D. Guastini, *Philia e amicizia. Il concetto classico di philia e le sue trasformazioni*, Nuova Editrice Universitaria, Roma 2008, pp. 132.

Il volume passa in rassegna alcuni snodi concettuali rilevanti nell'evoluzione storico-filosofica del concetto di *philia*. Il capitolo iniziale è dedicato ad Aristotele, il primo filosofo a compiere su questo tema una riflessione sistematica; il secondo alla dimensione strettamente politica che

tale nozione assume nell'orizzonte di pensiero ciceroniano; il terzo affronta la questione dell'amicizia nell'ambito del primo cristianesimo analizzando il libro IV delle *Confessioni* di Agostino; infine l'ultimo si occupa della rilevanza che la *philia* ha assunto nel pensiero politico contemporaneo attraverso la disamina delle tesi fondamentali del pensatore tedesco Carl Schmitt. Ciascun capitolo è seguito da un apparato di note in cui sono presenti anche essenziali indicazioni bibliografiche; il volume è infine corredato da un indice dei nomi antichi e moderni.

Aristotele ha dedicato al concetto di amicizia ben due libri dell'*Etica Nicomachea*, definendola una virtù o qualcosa di simile a una virtù e analizzandola in ogni possibile declinazione: da quella politica, a quella familiare, a quella più eminentemente filosofica. Fin dall'inizio viene sottolineata l'attitudine tipicamente aristotelica a riflettere sull'esistente, a mettere alla prova le soluzioni filosofiche con le opinioni diffuse e accreditate, a comprendere fino in fondo le ragioni ultime della realtà. Aristotele, come è noto, distingue tre specie di amicizia in relazione all'oggetto d'amore: quella utile, quella piacevole e quella virtuosa (l'unica a essere considerata fine a se stessa e praticabile esclusivamente dagli *agathoi*). Le tre specie di amicizia sono legate fra loro dalla cosiddetta relazione "ad uno", di cui si parla nell'*Etica Eudemia*, in virtù del fatto che l'amicizia "si dice in molti modi", ossia appartiene ai *pollachos legomena*. Tale relazione "ad uno" viene interpretata come un chiaro riferimento al bene, sebbene manchi da parte di Aristotele una riflessione di natura squisitamente logica. Tutte le amicizie infatti vengono scelte in quanto portatrici di un bene, ma è necessario distinguere ciò che è bene in senso assoluto da ciò che lo è relativamente. La relazione al bene e la reciprocità vengono identificate come i caratteri essenziali della nozione di *philia* insieme alla necessaria consuetudine di vita che deve unire gli amici. Tale consuetudine collega l'amicizia con quella virtù dianoetica chiamata *phronesis*, mediante la quale l'uomo sceglie i mezzi con cui realizzare i fini della volontà buona. Anche l'uguaglianza è un tratto fondamentale dell'amicizia aristotelica; tuttavia, se i due contraenti non sono uguali, occorre applicare un'uguaglianza proporzionale che tenda a riequilibrare l'eventuale differenza di posizione sociale, di ricchezza, di funzione. Guastini riflette molto sul valore dell'amicizia come collante sociale della *polis* e sulla vicinanza della *philia* alla nozione di giustizia, spiegando in che senso si possa dire che l'amicizia garantisce sul piano effettivo ciò che la giustizia può garantire solo su quello formale della legge. L'amicizia come l'equità non è una condizione potenziale di quella "comunanza" (*koinonia*) che tiene insieme la *polis*, piuttosto ne costituisce la sua effettiva realizzazione. Il senso politico dell'amicizia, analizzato in tutti i suoi risvolti concettuali e forse eccessivamente enfatizzato dall'autore, consente ad Aristotele anche di distinguere fra le varie costituzioni, distinte, più che per forma di governo, per i rapporti di *philia* che implicano. L'ultima parte del capitolo tratta un tema specificamente filosofico di portata metafisica, ossia il rapporto fra l'amicizia e la contemplazione teoretica del sapiente. L'autore definisce l'amicizia aristotelica come massima forma umana di attuazione di un bene che in principio è divino; in questo senso intende la *phronesis* e la *sophia* come due manifestazioni umane di quella parte pensante, o *theoria*, che in principio è divina. Questa lettura sembrerebbe ricomporre, senza troppe problematizzazioni, la questione della tanto discussa discontinuità fra la nozione di *eudaimonia* come attività pratico-politica e quella di felicità come *theoria* solitaria. L'uomo



insomma è veramente *philos* solo quando condivide con gli altri uomini l'esercizio della sua parte divina. Ogni uomo del resto è "animale politico" e il sapiente in particolare è sempre incline a riconoscere e ad amare nell'altro ciò che di divino ama in se stesso, il *theorein*.

Del *Laelius* ciceroniano l'autore pone in evidenza un elemento specifico, ossia la dimensione esclusivamente politica su cui si concentra l'intera opera. La *amicitia* perde così quella portata pienamente filosofica e metafisica che aveva ancora in Aristotele, per essere relegata a un ambito pratico-politico del tutto privo di quel modello di vita tipicamente greco che era il *bios theoretikos*. Per Cicerone l'amicizia è destinata infatti a ricoprire un ruolo decisivo nel *consensus omnium bonorum*, il progetto politico sul quale egli voleva ricostruire la *res publica* romana.

Nel IV libro delle *Confessioni* Agostino svaluta l'amicizia come valore esclusivamente umano che allontana dalla dimensione trascendente, esprimendo una nozione di amicizia come dono della grazia divina offerto da dio in modo assolutamente gratuito e senza meriti. L'escatologia cristiana capovolge la prospettiva classica che vede nell'umano il riflesso del divino a favore di una visione radicalmente diversa: gli uomini possono essere amati solo in quanto creature di dio. È in questo senso che si deve amare più il nemico dell'amico, il quale non ha valore in quanto degno di *philia*, ma in quanto essere umano, prodotto dell'azione creatrice di dio. La salvezza cristiana è essa stessa frutto della *kenosis* divina e dunque passa necessariamente per la morte. Questa visione finisce con lo svuotare di senso virtù e valori specificamente umani, oltre a condurre verso una prospettiva venata di un certo nichilismo.

Carl Schmitt fa del nemico una categoria imprescindibile della dimensione politica, interpretando tutta la filosofia politica moderna come riflesso della secolarizzazione di concetti teologici cristiani. L'inimicizia diventa il collante dello stato: come nella teologia cristiana il nemico è necessario alla salvezza, così dopo la secolarizzazione il nemico è funzionale al benessere dello stato. Lo stesso concetto di sovranità è legato a quello di nemico: gli uomini infatti accettano di riunirsi in un corpo sociale per proteggersi dal timore reciproco, secondo un'antropologia inevitabilmente negativa che ricorda quella di Machiavelli e di Hobbes. Come il decreto divino opera nella storia umana in modo misterioso e improvviso, così il sovrano o chi per lui interviene con atti eccezionali che esulano dalla norma rivoluzionandola. L'errore di Schmitt secondo Guastini sta nell'aver reso la dialettica amico-nemico una sorta di categoria trascendentale che sfugge al processo di secolarizzazione e quindi alla dimensione propriamente storica. Schmitt interpreta il passaggio "dalla terra al mare" che caratterizza il XVI secolo (età delle scoperte geografiche, del sorgere delle grandi potenze marittime e dell'espansionismo coloniale), come il momento che vede il diritto pubblico europeo, in cui è la legge ad essere universale e normativa, entrare irrimediabilmente in crisi. Il nemico diventa sempre più indeterminato, senza diritti, assolutizzato e soprattutto necessario a costruire la dimensione politica dell'età moderna.

Il volume nel suo insieme è molto utile e interessante per chi si accosta allo studio dell'amicizia per la prima volta: offre infatti una panoramica chiara ed essenziale dei mutamenti più importanti che questo concetto ha subito nel passaggio dalla Grecia classica alla Roma repubblicana, al Cristianesimo dei primi secoli, fino all'età contemporanea. Occorre notare, tuttavia, che la complessità della nozione antica di *philia* non si riassume nella trattazione aristotelica, per quanto essa sia senza dubbio im-

prescindibile: sarebbe stato auspicabile, in questo senso, un accenno seppure breve e conciso, magari proprio al termine del capitolo dedicato ad Aristotele, sullo sviluppo di questa nozione in età ellenistica. Allo stesso modo, in appendice al capitolo ciceroniano, avrebbe potuto essere spesa qualche riga sulla concezione dell'amicizia nella Roma imperiale di Seneca e di Marco Aurelio. Nello Stoicismo romano, infatti, l'amicizia riacquista quello spessore filosofico e metafisico che Guastini non ritrova nella riflessione del *Laelius*. Per quanto riguarda l'amicizia cristiana, nel libro si sottolinea con particolare attenzione il suo carattere effimero e transeunte in relazione alla *caritas* divina; tuttavia nel Cristianesimo l'amicizia è anche un valore, certamente umano e come tale contingente, ma anche riflesso dell'amore divino. Sono molti i richiami evangelici all'amore per il prossimo: l'amicizia è un disvalore se rimane limitata a un orizzonte esclusivamente umano, ma è una virtù se intesa come specchio umano della *caritas* verso Dio. Il volume, in conclusione, è un'ottima introduzione alla storia dell'amicizia e come tale offre importanti spunti di riflessione che potrebbero essere approfonditi autonomamente dal lettore.

Giovanna Musilli

S. Ciurlia, *Varietas in Unitate. Individualismo, scienza e politica nel pensiero di Leibniz*, Pubblicazioni, Trepuzzi 2008, pp. 286.

Le vicende umane e filosofiche di G.W. Leibniz appaiono regolate secondo una legge di proporzionalità inversa: in nessun altro caso al pari del suo, infatti, la straordinaria vastità degli interessi e la profondità dei contenuti si sono accompagnate a cocenti sconfitte personali e a spesso insormontabili difficoltà nella ricezione e fruizione del suo pensiero. «Un re senza corona», lo definisce Sandro Ciurlia in questo suo ultimo libro, apparso nella collana di saggi e ricerche "Vetus Ordo Novus". Di certo un gigante del pensiero, che ha pagato a caro prezzo sia l'asistematicità con cui consegnò alla storia i risultati della sua riflessione sia la propria personalità, fortemente carismatica sì, ma a tratti sfuggente, quando non contraddittoria. La sfida raccolta da Ciurlia nell'affrontare un pensatore così complesso non tradisce nei risultati: uno dei meriti di questo testo consiste, infatti, nella *perspectiva* adottata dall'autore, che unisce alla lucida e dettagliata analisi dei temi filosofici, scientifici e politici più cari a Leibniz, lo sforzo di una sintesi che li ricompone in un unico *corpus* immediatamente perspicuo. Esito tanto più prezioso quando si consideri che il volume si compone di una raccolta di saggi che l'autore ha elaborato in anni diversi ed in modo autonomo l'uno rispetto all'altro.

Il carattere del volume, tuttavia, non deve scoraggiare il lettore che ne affronta lo studio, dato che Ciurlia ha mano sicura nel tratteggiare e richiamare le linee di fondo della riflessione leibniziana. Mi riferisco, in primo luogo, al precoce interesse leibniziano per la logica e alla conseguente adesione alla dottrina nominalista, che fanno da sfondo al progetto della progressiva formalizzazione del pensiero e, specularmente, alla ricerca di una lingua universale che superi, colmandole, le limitazioni delle lingue dei popoli. A questi nodi teorici sono dedicati i saggi I, III, IV, VI e VIII, completati dai restanti, in cui l'autore analizza le ricadute pratico-politiche della teoria leibniziana.

Perché il filosofo tedesco non era uomo da chiudersi nella fortezza dorata della logica e della metafisica: al contrario, egli mette alla prova la teoria calandola «nei ciottoli della storia», progettando, cioè, una società universale governata da un'Accademia di dotti che si prodigano al raggiungimento della pace perpetua e del benessere comune.

Si diceva del nominalismo di Leibniz e della sua passione per la logica: manifestatasi fin dagli anni giovanili con la dissertazione di laurea (la celebre *Disputatio metaphysica de principio individui*, discussa sotto la guida del Thomasius nel 1663), la riflessione sul concetto di individuo e le sue conseguenze per la comprensione dell'essere e dell'universo accompagnerà il filosofo di Lipsia lungo l'intero percorso dei suoi studi. È a partire da questo fondamentale asse tematico, inoltre, che le storiografie classica e contemporanea giocano una partita importante di cui Ciurlia ricostruisce i passaggi più significativi: a partire dai primi anni del '900, quando, fra gli altri, le letture critiche di Russell e Couturat, Baruzi e Cassirer offrivano un Leibniz sostanzialmente scisso nell'assegnare il primato alla logica o alla metafisica, fino al cambiamento di rotta interpretativa che, al contrario, sostiene le ragioni di una loro dinamica e continua intersecazione. Tale guadagno si evince, ancora una volta, piegando il capo sul testo leibniziano e sulle sue fonti, come fece a suo tempo Antonio Corsano, il cui fondamentale contributo critico è ampiamente esposto dall'autore nel terzo saggio del volume. Secondo Corsano, dalla lezione del grande gesuita spagnolo Francisco Suárez, Leibniz avrebbe mutuato l'idea che la determinazione individuale si ottiene non solo e non tanto riflettendo sull'*individuo* in sé, ma piuttosto distinguendo quello stesso dall'*altro*. Si recupera in tal modo la categoria della *relazione*, che dischiude tutta una serie di conseguenze per la logica – ma *anche* per la metafisica – di grande portata: basti pensare «all'idea di mondo come sistema di relazioni tra enti definiti», al peso che in questo aveva avuto il neoplatonismo e al ruolo che la *relatio* avrà nella monadologia e nelle teorie politiche del Leibniz maturo. Corsano aveva inoltre individuato in Hobbes un altro essenziale punto di riferimento, a cui il filosofo tedesco doveva la teoria del ragionamento come calcolo logico e *computatio* di concetti puri.

Proprio a questo livello si colloca uno dei più rilevanti contributi filosofici di Leibniz, che nei saggi qui raccolti trovano ampio spazio di approfondimento: l'idea, cioè, che pensiero ed essere trovino nel linguaggio il loro momento di sintesi perfetta sostenuta logicamente dal principio di non contraddizione. Il linguaggio, infatti, “dice” il pensiero, nel senso che lo esprime in enunciati dotati di senso. Ma tutto ciò che è pensabile (e dicibile) esiste, perché il possibile, una volta varcate le forche caudine dell'incontraddittorietà, diventa, *ipso facto*, esistente. Ma quale linguaggio, dal momento che le lingue umane, nel loro stato di frammentazione e divisione, non possono assumersi tale incarico tanto gravoso quanto decisivo? Si comprendono allora gli sforzi che Leibniz dedica alla “caratteristica universale”, ossia alla codificazione di un alfabeto logico del pensiero umano (costituito di concetti semplici che si integrano secondo logica combinatoria) e successivamente di una lingua universale che superi una volta per tutte le incomprensioni e che sia «finalmente in grado di trattare il ragionamento al pari del calcolo aritmetico». Non basta. Tutto questo è propedeutico, nel grandioso progetto leibniziano, alla creazione di un'enciclopedia che sussuma tutto lo scibile umano accumulato fino a quel momento e accolga razionalmente ogni futura conquista del sapere.

Fra le fonti del pensiero di Leibniz (tra cui Johann Heinrich Bisterfeld per la preziosa nozione di *immetatio*) Ciurlia individua Giacomo Zabarella, la cui riflessione fa il punto su secoli di discussione intorno ai rapporti fra logica e scienze naturali. Il confronto serrato con il logico patavino ha contribuito non poco a tenere viva in Leibniz la convinzione che metafisica, filosofia naturale e logica non siano altro che diverse rotte verso un unico approdo: la ricostituzione dell'unità del genere umano, che riflette, a sua volta, l'unità (nella diversità) del cosmo, voluta da Dio e sorretta dal principio di armonia universale. Siamo alla vetta del sistema filosofico di Leibniz: da questa altezza si gode di una prospettiva straordinaria grazie alla quale le riflessioni su logica e ontologia, linguaggio e tecniche combinatorie, matematica e filosofia naturale non appaiono più vicoli ciechi di una geografia senza senso, ma strade larghe e battute che, pur intersecandosi, conducono alla stessa ambitissima meta. Dalla cima, inoltre, si può spingere lo sguardo verso altri orizzonti del proteiforme universo speculativo leibniziano, dal progetto per la fondazione delle Accademie delle scienze alla più ampia riflessione sul concetto di "bene comune".

Gli ideali di unità e di ordine perseguiti nella "caratteristica" rimarrebbero tuttavia solo un "ideale astratto" se non si inverassero in un progetto di più ampio respiro rivolto all'uomo per celebrarne la superiorità e il ruolo di primo piano a cui Dio l'ha destinato. Si tratta, in fondo, del vero scopo applicativo del lungo processo che dalla *combinatoria* portava al supremo ideale della "caratteristica". La scienza che emerge da tale vaglio critico, infatti, superato il miope e policentrico specialismo secentesco, va ora consegnata nelle mani degli studiosi che, riuniti in una sorta di «società universale della conoscenza» (l'Accademia), potranno impiegare tale sapere in piena libertà e in condizioni di continuo stimolo e controllo reciproci. Costoro si assumeranno altresì la responsabilità del costante progresso delle scienze e, soprattutto, avranno ruolo di guida per gli uomini verso il raggiungimento del benessere comune e della pace universale.

Uno degli obbiettivi che Sandro Ciurlia sembra avere più a cuore nel redigere il volume è far risaltare questa torsione politica nel pensiero di Leibniz. Un interesse che non rimane confinato entro sterili glosse al margine dei suoi maestosi disegni metafisici, ma riveste un ruolo centrale nelle occupazioni del filosofo tedesco che, non a caso, rivestì per molti anni la carica di ambasciatore. La natura precorritrice del pensiero leibniziano e il carattere multiforme dei suoi interessi lo conducono ben presto ad affrontare problemi come il concetto di Stato (quale "Persona unitaria" dotata di "volontà unica"), il ruolo geopolitico dell'Europa, la politica espansionistica delle nazioni (vedi la Francia verso l'Egitto) e, *last but not least*, la guerra e le sue conseguenze. È forse proprio nella discettazione di questo tema che si rivela una delle ambivalenze del pensiero leibniziano che, da un lato, rifugge con orrore qualsiasi confronto bellico, ma dall'altro, discutendo la strategia della "guerra preventiva", sembra sposare lo spirito machiavellico dell'accettazione di mezzi odiosi per il raggiungimento di fini superiori. Su questo asse tematico si sviluppa il confronto di Leibniz con Charles-Irénée abate di Saint-Pierre, che nel *Project pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1713) preconizza l'ideale della Società delle Nazioni, da realizzarsi in campo politico, economico e culturale. Nel dibattito che segue fra i due autori Leibniz non sembra cedere facilmente ai pur molto apprezzati progetti unitari dell'abate e dimostra, ancora una

volta, una certa aporeticità nel propendere alternativamente ora per il deciso ripudio di ogni guerra, ora per la bieca ragion di Stato.

Un'ambivalenza che rappresenta anche l'ultima sfida della ricerca di Sandro Ciurlia. Per quale motivo, infatti, un uomo della caratura di Leibniz, genio assoluto e riconosciuto, potente uomo politico, frequentatore delle corti e dei salotti culturali più prestigiosi della sua epoca, dovette assistere al declino lento ma inesorabile del suo astro? Morì quasi dimenticato sotto il peso di geniali invenzioni che finirono col tramutarsi in altrettanti fallimenti. Una risposta univoca è forse ingiusta, oltre che insufficiente. Le ragioni di una vicenda umana e intellettuale così complicata e ricca vanno ricercate nei meandri della politica, negli interstizi dei giochi di potere (anche intellettuali) e in fondo, forse, anche nel misterioso e talvolta crudele gioco a rimpiazzino della fortuna. Ma, come ricorda Ciurlia, la storia ha pazienza e il mai esausto interesse per il pensiero di Leibniz, di cui *Varietas in Unitate* è un esempio, contribuisce a restituirgli quella corona un tempo ingiustamente negata.

Caterina Menichelli

P. Becchi, *Tre studi su Kant filosofo del diritto*, Compagnia dei Librai, Genova 2007, pp. 133.

Il volume di Paolo Becchi costituisce un significativo esempio, sul panorama non solo nazionale, di come un classico del pensiero possa essere impiegato, in forma filologicamente avvertita e corretta, come fruttuoso termine di confronto per alcune delle più rilevanti questioni presenti sull'agenda della contemporaneità filosofica e giuridica. Il volume si compone di tre saggi che indagano «il pensiero etico-giuridico di Kant», ovvero altrettanti temi sostanzialmente poco e solo parzialmente esplorati dalla pur amplissima *Kant-Forschung* internazionale, rispetto ai quali l'autore rinuncia esplicitamente a reperire un filo rosso unitario (p. 9), preferendo addentrarsi nella riflessione del filosofo tedesco evidenziandone il persistente carattere di a-sistematicità.

Il primo capitolo (*Kant retribuzionista?*) si concentra sul problema filosofico-giuridico della pena, soffermandosi, attraverso un'ampia disamina filologica, su numerosi scritti (appunti, riflessioni, quaderni ricavati da corsi di lezioni) non pubblicati da Kant ed anteriori alla celebre *Metafisica dei costumi* (1797), che uscirà nella tarda maturità del filosofo e che, come opportunamente rilevato, se letta isolatamente, tende a ridurre la complessità della posizione kantiana sul tema alla sola tesi retribuzionista. Non intendendo discutere specificamente tale esito, per altro affrontato altrove (cfr. P. Becchi, *Da Pufendorf a Hegel. Introduzione alla storia moderna della filosofia del diritto*, Aracne, Roma 2007), Becchi si propone piuttosto di esplicitare e ricostruire analiticamente il punto di partenza delle riflessioni di Kant rispetto alla questione della pena, dimostrando come egli, allineandosi su questo alla più ampia tradizione dell'Illuminismo giuridico, prenda le mosse da concezioni preventive. Inquadrare criticamente una corposa silloge di testi poco noti, risalenti al cosiddetto periodo pre-critico e paralleli alla *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) e alla seconda *Cri-*

*tica* (1788), per terminare su passi tratti da corsi di lezione pressoché coevi alla *Metafisica dei costumi*, costituisce dunque l'obiettivo principale del primo capitolo, che mostra con efficacia un'interessante, graduale – anche se non lineare – “conversione” di Kant verso tesi retribuzioniste.

Il secondo capitolo (*I doveri dell'uomo nei confronti della natura*) si sviluppa lungo un itinerario decisamente differente. Prendendo in esame la discussione circa l'estensione della considerazione etica e giuridica ad enti non umani e dopo aver distinto in senso generale la prospettiva ambientalista da quella animalista, il capitolo si concentra sul tentativo di una «riabilitazione dell'etica kantiana» (p. 49), rispetto ad alcune obiezioni ad essa mosse da parte utilitarista, allo scopo di mostrare la sua rinnovata attualità riguardo il tema dei doveri sia verso esseri non umani sia nei confronti dell'ambiente. Becchi argomenta contro l'accusa di *specismo* spesso rivolta contro l'etica kantiana, in base alla quale quest'ultima, concentrandosi sull'unico criterio della ragione, sembrerebbe mostrarsi particolarmente deficitaria, vuoi nei confronti degli esseri umani per così dire “marginali”, non ancora o non (più) completamente razionali, vuoi, *a fortiori*, nei confronti di tutti gli esseri non umani. Mentre alcuni celebri passaggi della *Fondazione della metafisica dei costumi* attestano esplicitamente la validità della legge morale «per ogni essere ragionevole in generale», altri, tratti dall'*Antropologia pragmatica* (1798), da corsi di lezioni o da scritti di filosofia della storia, dimostrano sia una non esclusiva coincidenza del concetto di *persona* con quello di *uomo*, sia una chiara apertura di Kant nei confronti di ogni possibile dimostrazione della presenza di comportamenti “razionali” da parte di animali, sia, infine, una disposizione a pensare all'esistenza di esseri più evoluti dell'uomo e viventi su altri pianeti.

Sarebbero dunque rinvenibili in Kant i fondamenti di un'etica «interspecifica» che, pur prevedendo innanzitutto rapporti (moralì e giuridici) tra esseri dotati di ragione e perciò capaci di reciproca obbligazione gli uni nei confronti degli altri, aprirebbe la strada alla legittimazione di doveri dell'uomo verso esseri non umani, intendendo con questi ultimi non solo Dio e le creature angeliche, ma anche l'intera natura, organica ed inorganica, «insomma: minerali, vegetali ed animali» (p. 75).

Con il terzo e ultimo capitolo (*L'idea kantiana di dignità umana e le sue attuali implicazioni in ambito bioetico*) lo scenario tematico muta ancora. L'autore si trattiene preliminarmente su una sintetica ricostruzione del contesto post-bellico europeo, nel quale, come reazione alla tragedia perpetrata dal nazionalsocialismo, si diffuse la profonda consapevolezza di affermare e legittimare giuridicamente il principio della dignità umana «contro ogni tipo di trattamento inumano o degradante» (p. 95). A tale consapevolezza corrispose un decisivo inquadramento del concetto di dignità umana quale “pietra angolare”, innanzitutto, della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* (Art. 1), ma anche della nuova *Costituzione della Repubblica Federale Tedesca* (Art. 1, 1° comma), frutto anch'essa della ricostruzione post-bellica.

La chiara affermazione – almeno in linea di principio – del concetto di dignità umana ha consentito quindi, a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, un graduale ma evidente spostamento del centro del dibattito filosofico-politico e filosofico-giuridico verso il tema della giustizia. Dopo l'affermazione dell'uguale diritto di ogni essere umano alla propria dignità di persona, si comprese l'urgenza di costruire società che consentissero l'effettivo esercizio di tale dignità, rimuovendo o attenuan-

do per quanto possibile, innanzitutto, gli ostacoli economici che di fatto lo inibivano. Dalla “dignità” alla “società giusta”, si potrebbe dire compendiando tale passaggio, ma anche, più icasticamente, “da Kant a Kant”: dal Kant paradigmatico teorizzatore del concetto di dignità dell’essere ragionevole al Kant altrettanto paradigmatico teorico della legge morale e del concetto di validità universale della stessa, che sarà alla base della riflessione consegnata da Rawls al suo capolavoro del 1971.

Tuttavia – e sarà lo stesso Rawls ad ammetterlo (*Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1982, p. 416) – la sua proposta lascia irrisolto il problema della “posizione originaria”, ad esempio, nei casi in cui si tratta di embrioni o di comatosi. Parte da qui la riflessione di Becchi che, dopo aver illustrato alcuni dei più radicali interrogativi posti dagli sviluppi della ricerca scientifica sull’essere umano, dai differenti utilizzi di cellule staminali alla clonazione e al mantenimento in vita del “morto cerebrale”, argomenta sulla scorta della kantiana *Metafisica dei costumi* a favore di una concezione della dignità della persona non solo a livello «prenatale» («la dignità dunque spetta alle persone, ma è sufficiente essere stati concepiti per dover essere considerati come tali», p. 113), ma anche «postmortale». A partire dalla celebre distinzione kantiana tra *homo phaenomenon* e *homo noumenon*, viene infatti ribadita la titolarità di attribuzione di persona e, conseguentemente, di dignità, non tanto al primo, all’“uomo fenomenico”, ovvero all’uomo inquadrato nell’esclusiva dimensione empirica e spazio-temporale, quanto al secondo, ovvero all’uomo «considerato dal punto di vista dell’umanità che risiede in lui». L’uomo noumenico è «a tal punto indipendente da quello fenomenico da poter esserci non solo prima della nascita di <esso>, ma persino dopo la sua morte» (p. 117); è quindi quest’ultimo che potremmo definire “titolare permanente di dignità”.

Ancora una volta, dunque, come il libro di Becchi nel suo insieme ci mostra, si può tornare “con e a partire da Kant” ad alcune delle più rilevanti questioni del nostro presente – in questo caso ai più pressanti interrogativi bioetici e biogiuridici – certi di poter trovare nelle molteplici articolazioni del suo pensiero nuovi, inattesi o rinnovati strumenti concettuali utili ad una loro più avvertita definizione.

Alberto Pirni

L.A. Macor, *Il giro fangoso dell’umana destinazione. Friedrich Schiller dall’illuminismo al criticismo*, Edizioni ETS, Pisa 2008, pp. 172.

Come afferma chiaramente Federico Vercellone nella *Nota introduttiva* a questa nuova monografia su Friedrich Schiller, ciò che va particolarmente sottolineato riguardo a questo volume è l’innovativo approccio storiografico messo in opera dall’autrice, che si richiama ai modelli interpretativi degli anni Novanta, che diedero vita alla *Konstellationsforschung*. Ovvero una ricerca storico-filosofica non più incentrata sulla continuità monolitica della classica monografia di impronta storicista, bensì uno studio che si fonda sulla costellazione culturale che accompagna la nascita e lo sviluppo di un pensiero, in questo caso di un grande poeta e drammaturgo filosofo come Friedrich

Schiller. Laura Anna Macor dà l'opportunità al lettore di calarsi nell'ambiente culturale tedesco di fine Settecento, nel quale il giovane Schiller dà inizio al suo percorso didattico, che lo condurrà all'elaborazione di un pensiero autonomo, che solo in seconda battuta vedrà nel decisivo incontro con il criticismo kantiano la risposta ai molti suoi dubbi e ripensamenti.

L'intrecciarsi dei rapporti intellettuali e la conseguente genesi del pensiero schilleriano sono esposti dall'autrice in quattro capitoli che, a partire dal costante riferimento alla tripartizione delle idee portanti dell'illuminismo ad opera di N. Hinske e del suo testo *Le idee portanti dell'illuminismo tedesco. Tentativo di una tipologia*, attraversano i nodi centrali delle prime opere schilleriane fino ad approdare all'accostamento di Schiller agli scritti minori kantiani prima e alle tre *Critiche* poi.

Il primo e più corposo capitolo, dedicato all'idea base di destinazione dell'uomo, immette Schiller in un percorso che, a partire dall'entrata alla *Karlsschule* di Stoccarda nel 1773, conduce fino alla pubblicazione del frammento narrativo *Der Geisterseher*, composto tra il 1787 e il 1789. La trattazione preliminare presenta un *excursus* storico, in grado di enucleare i punti cardine di un'atmosfera culturale che, durante la seconda metà del XVIII secolo, caratterizzava il tardo illuminismo tedesco. Il 1748 vede la pubblicazione del trattatello *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* di Johann Joachim Spalding, che dà l'avvio ad una lunga serie di discussioni e obiezioni, che andranno direttamente a coinvolgere il giovane Schiller, allievo a Stoccarda di Jakob Friedrich Abel. Il punto centrale del dibattito riguarda l'immortalità dell'anima e la possibilità di un infinito perfezionamento dell'uomo anche e soprattutto dopo la morte, tanto che il primo scritto schilleriano di carattere medico, *Philosophie der Physiologie* del 1779, verte sulla dimostrazione dell'eterna ricerca umana della perfezione, ricerca che si attua nella contemplazione del grande piano della natura. Ma di lì a poco, nel primo dramma *Die Räuber*, Schiller presenterà, utilizzando la stessa espressione di Laura Anna Macor, importanti variazioni sul tema, testimoniate dalla continua e mai superata tensione teorica tra l'affermazione dell'immortalità e le relative controargomentazioni. Sia Franz sia Karl Moor porteranno in scena tutti i dubbi e i pericoli di una caduta verso un assoluto materialismo, che è affrontato senza condanne bensì attraverso un implicito esercizio filosofico, che condurrà Schiller ad allontanarsi gradualmente dalla posizione spaldinghiana fino a giungere ad una rassegnazione metafisica, dimostrata dall'autrice attraverso un'attenta analisi di tutte quelle opere, a partire dal piccolo dialogo *Der Spaziergang unter den Linden* della Pasqua del 1782, passando per la poesia *Resignation* ed il frammento del 1786 *Philosophische Briefe*, che conducono all'edizione a puntate, dal 1787 al 1789, del romanzo incompiuto *Der Geisterseher*, all'interno del quale appare nel 1789 il *Philosophisches Gespräch*. Il «tremendo abisso dei dubbi», che Julius incontrerà a seguito dell'indagine razionale, sarà lo stesso che il principe von \*\* troverà dinnanzi a sé quando la destinazione dell'uomo verso una vita ultraterrena si scioglierà in un insieme di bisogni immanenti, che rispondono alla paura della mortalità umana. Come afferma Laura Anna Macor, il problema che rimane irrisolto è di carattere morale poiché la risposta alla mancanza di trascendenza potrebbe essere una caduta nel libertinismo, cosa che accade al principe. Quindi la domanda, che rimane aperta, riguarda la possibilità di una morale indipendente da qualsiasi assunto metafisico.



Il secondo capitolo, incentrato sulle idee programmatiche di eclettismo, pensiero autonomo e maggiore età, mostra come lo stesso Schiller sia stato introdotto a questi tre assunti centrali del tardo illuminismo tedesco, fin dalla permanenza alla *Karlsschule*, per poi riversare tale esperienza nelle sue prime opere e nei primi drammi *Die Räuber* e *Don Karlos*. L'autrice dimostra come maggiore età, pensiero autonomo ed eclettismo siano idee collegate l'una con l'altra in una sorta di interdipendenza poiché la maggiore età è raggiungibile solo passando attraverso una formazione eclettica, indirizzata a formare un pensiero autonomo. Quindi, anche un personaggio positivo come il Marchese di Posa risulta essere, ad uno sguardo organico sull'intera vicenda del *Don Karlos*, un perfetto esempio di illuminismo dispotico nei confronti dell'infante di Spagna. Analoga condizione si trova nella coppia Grande Inquisitore/Filippo II e, spostando l'attenzione sui *Philosophische Briefe*, tra gli amici Raphael e Julius. Di conseguenza, anche in questo caso, Schiller non delinea una soluzione definitiva ma sottolinea «un'aporia insita in un progetto culturale, che nel suo farsi contraddice i propri scopi e principi» (p. 96).

Il terzo capitolo, che precede l'approdo di Schiller all'opera kantiana, è dedicato al problema delle idee polemiche, ossia agli obiettivi critici che minano la riuscita del processo di rischiaramento proprio del progetto illuministico. Ma, anche in tale contesto, l'autrice dimostra come la forte tendenza autocritica della seconda metà del Settecento finisca per sollevare dubbi circa le certezze e la compattezza dell'età dei lumi tedesca. Johann Georg Sulzer con il suo *Kurzer Begriff aller Wissenschaften und anderen Theile der Gelehrsamkeit* (1745<sup>1</sup>, 1759<sup>2</sup>), influenzerà lo stesso Schiller, che mostrerà fin dai suoi primi lavori teatrali come le idee polemiche siano rischi interni al progetto illuministico e non avversari esterni da annientare (p. 121). Sulzer dà avvio alla propria disamina a partire dal dualismo esistente tra *Erkennen* ed *Empfinden*, il primo rivolto all'attenzione verso un oggetto esterno, il secondo incentrato sul rapporto dell'anima con se stessa; il primo astratto processo conoscitivo, il secondo direttamente collegato alla concretezza delle sensazioni e degli istinti. Come mostrato dall'autrice, Schiller mostrerà un rimando al dualismo sulzeriano nello scritto *Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* del 1780 dove la forza del *fundus animae* nega il pacifico predominio del momento conoscitivo, in preda alle rappresentazioni oscure dello spirito irrazionale della sensazione (p. 106).

Il quarto e ultimo capitolo, dedicato alla via di Schiller verso Kant, mostra chiaramente la novità di impostazione di questo studio, che giunge alla conclusione affrontando un tema che, nei precedenti lavori dedicati all'opera schilleriana, fungeva da introduzione. *Il giro fangoso dell'umana destinazione*, titolo ripreso da una frase di Franz Moor, richiama l'attenzione sui dubbi e sul pericolo di una deriva materialistica, che la lettura e lo studio di Kant allontaneranno attraverso l'affermazione di una morale autonoma da puntelli esterni e trascendenti. La *Selbstbestimmung*, auto-determinazione, è il punto di arrivo e il punto di partenza di Schiller che, proprio dal plesso teorico della filosofia kantiana, potrà ricavare importanti ripercussioni sia sul piano teoretico sia, soprattutto, su quello estetico, il quale tra il 1792 e il 1795 riceverà grande attenzione attraverso le numerose pubblicazioni dei saggi ad esso dedicati.

In conclusione, la lettura di quest'ultimo capitolo sottolinea i punti cronologici di un approccio ai testi kantiani, che Schiller mette in atto non attraverso l'immediata lettura delle tre critiche ma

leggendo i saggi che il filosofo di Königsberg pubblicò negli anni Ottanta del Settecento nella «*Berlinische Monatsschrift*». Laura Anna Macor dà, in tal modo, la possibilità di comprendere appieno il presupposto teorico che aveva avvicinato Schiller a Kant, ovvero la ricerca di una *Bestimmung des Menschen* non più poggiante su assunti metafisici bensì su di un contesto prettamente prattico-morale, dove il singolo soggetto viene inserito in uno sviluppo non semplicemente individuale ma collettivo. Così, al centro del dibattito, non v'è più l'uomo nella sua singolare individualità ma l'umanità tutta, che deve seguire un cammino comune. Di particolare spessore è la dimostrazione che, già nei *Philosophische Briefe*, Schiller aveva intravisto questa possibilità e quindi la lettura di Kant non è un'improvvisa illuminazione ma è, semmai, una delucidazione e un approfondimento di un pensiero che procedeva analogamente su di un comune progetto illuministico ma, allo stesso tempo, pronto per il rinnovamento trascendentale, apportato dalle tre *Critiche*.

Andrea Camparsi

E. Massimilla, *Scienza, professione, gioventù: rifrazioni weberiane*, Rubbettino, Catanzaro 2008, pp. 242.

Con la pubblicazione di questa raccolta di saggi, comparsi per lo più su riviste tra il 1999 e il 2005, Edoardo Massimilla completa un ciclo di studi aperto nel 2000 con il volume *Intorno a Weber. Scienza, vita e valori nella polemica su "Wissenschaft als Beruf"*. Il filo conduttore di queste ricerche rimane la celebre conferenza che il grande sociologo e filosofo tenne il 7 novembre 1917 a Monaco all'interno di una serie di incontri organizzati dalle associazioni di studenti universitari sul tema del «*Geistige Arbeit als Beruf*». Se nel primo volume l'attenzione di Massimilla si concentrava sull'analisi di alcune opere significative nella *Wirkungsgeschichte* della tematizzazione weberiana della «scienza come professione», questo secondo lavoro integra e completa il precedente, apportando materiali che costituiscono da un lato i presupposti, dall'altro un più capillare resoconto delle risonanze che ebbe la conferenza nel clima culturale del tempo. In questo modo l'interesse primario per la rappresentazione delle «rifrazioni» del *Vortrag* weberiano nel dibattito politico e intellettuale di quegli anni assolve in entrambi i volumi all'intento certo non secondario d'illuminare contesti culturali multiformi (dal neokantismo alla filosofia della vita e alla critica della *Zivilisation*, dal *George-Kreis* alla *Freie Studentenschaft*) che all'epoca si confrontavano polemicamente rivendicando l'egemonia culturale in Germania.

I primi due saggi del volume indagano così le premesse entro cui inserire l'intervento weberiano sulla *Wissenschaft als Beruf*. Nel contributo *Alla scuola di Weber: Arthur Salz e il progetto di una storia dell'idea di professione* viene tematizzato il dibattito sul concetto di *Beruf* nell'accesa discussione sulle origini del capitalismo iniziata da Werner Sombart e cui seguì, tra gli altri, l'intervento di Max Weber con la sua celebre opera *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1905). Arthur Salz è un promettente allievo del *Weber-Kreis* di Heidelberg, che intervie-

ne successivamente nella disputa con il suo *Zur Geschichte der Berufsidee*, ricostruendo la storia dell'ideologia della professione con un grande affresco storico-filosofico dall'antichità al mondo contemporaneo. Nell'altro contributo (*Professione o gioventù: Alexander Schwab e la riflessione weberiana sul Beruf*) si fa luce, invece, sulla genesi storico-biografica della conferenza di Weber e sull'interessante fermento politico-culturale che in quegli anni attraversava la generazione studentesca, impegnata a riflettere su temi economici e politici in riferimento al proprio percorso esistenziale nell'università tedesca, dal senso della formazione come avviamento alla professione fino al tema della progressiva specializzazione degli studi. In particolare l'operetta *Beruf und Jugend*, scritta nel 1917 da Alexander Schwab, giovane intellettuale attivo nell'associazionismo studentesco della *Freie Studentenschaft*, è indicata come controparte teorica cui sembra essere rivolta la conferenza di Weber. Schwab infatti contesta nel suo scritto il dogma borghese della necessità della professione, di cui l'immagine più eloquente in quegli anni era la trasformazione dell'università in centro di formazione delle grandi masse, spinte dal desiderio di acquisire una migliore posizione sociale mediante una più alta qualificazione. Con queste premesse non poté non produrre sconcerto e polemiche l'accettazione disincantata da parte di Weber – entro l'orizzonte di una modernità completamente dispiegata – di una prassi scientifica di cui egli pure denunciava l'efficacia causale nella trasformazione contemporanea della vita e della società, poiché al contrario il suo pubblico di giovani studenti s'attendeva una profetica e rivoluzionaria ridiscussione delle coordinate della sua epoca, con un'indicazione concreta all'azione.

Sempre entro questa prospettiva, i contributi *L'immagine di Kant nel George-Kreis e Il corpo vivente come fondamento ontologico o come contrassegno dell'individualità* mostrano come Weber finisse per incarnare l'immagine di un mondo al tramonto che non si rassegnava a lasciar spuntare la nuova luce dell'alba. Si spiega allora la feroce genealogia contro l'«esecutore testamentario di Kant», il quale, pur avendo appreso la lezione di Nietzsche, avrebbe cristallizzato il concetto di *Wissenschaft* nel solco ormai sterile della filosofia moderna, da Cartesio a Cassirer – polemica su cui si concentra concordemente la schiera di intellettuali raccolta da Stefan George nel suo circolo a Monaco, di cui il nostro Autore ci intende restituire un'immagine complessiva attraversando i lavori di Edith Landmann, Klaus Mann e soprattutto di Erich von Kahler. Quest'attacco furioso al razionalismo non suscitò un'altrettanto energica reazione dell'accademia. Gli anni di progresso economico e di diffusa fede nella scienza, prima della guerra, avevano favorito la diffusione di un pensiero concentrato sull'autocomprensione della metodologia scientifica, di cui le scuole neokantiane del Baden e di Marburgo e l'incipiente scuola fenomenologica rappresentavano i momenti apicali. Nel contributo *Neokantismo, Historismus, filosofia della vita: la Feste di Carl Heinrich Becker per il bicentenario della nascita di Kant* l'Autore vuol porre invece in evidenza l'intervento controcorrente di Becker, affermato islamista e politico, il quale tenta di propugnare un razionalismo nuovo, maturo ed all'altezza del suo tempo perché consapevole delle nuove caratteristiche dello *Zeitgeist* del dopoguerra, ma soprattutto lontano dalla caparbia di un certo weberismo ortodosso.

Il volume si chiude con alcuni saggi che si collocano su un'orbita eccentrica rispetto ai saggi precedenti. In particolare, il riferimento ad Erich von Kahler costituisce un veicolo funzionale per

connettere indirettamente alla ricezione delle argomentazioni weberiane la tematizzazione del conflitto sopraggiunto tra gli esponenti del regime nazionalsocialista (i quali per legittimare il nuovo regime recuperarono a loro vantaggio momenti importanti del cosmo eterogeneo della *Konservativen Revolution*) e gli esponenti dell'opposizione conservatrice al nazismo, che rivendicava l'egemonia culturale acquisita negli anni Venti ma al contempo stigmatizzava l'esito populistico della propaganda hitleriana. Nei contributi conclusivi (*L'Antrittsvorlesung di Ernst Kantorowicz sulla "Germania Segreta"* e *La critica della nozione di razza nell'Israel unter den Völkern di Erich Von Kahler*) l'interesse per la conferenza di Weber rimane decisamente sullo sfondo, mentre l'Autore mostra in due casi emblematici come l'ambiente conservatore della Germania degli anni Trenta non fosse affatto unanime nell'adesione culturale e politica al progetto hitleriano. In tal modo si mostra con chiarezza come l'analisi di questa fitta serie d'intrecci (le «rifrazioni weberiane») costituisca per Massimilla lo strumento per ricostruire il *Weltbild* culturale tedesco negli anni Dieci e Venti. Se, a differenza dal precedente volume, l'attenzione si è allontanata sensibilmente dall'analisi dei processi strettamente attinenti alla *Wirkungsgeschichte* dell'intervento di Weber, ciò non costituisce un limite, bensì il risultato scientifico dell'interpretazione di materiali che non avevano finora ricevuto adeguato riscontro nell'interesse della critica o nell'attestazione istituzionale dei manuali.

Il cuore dell'intera rappresentazione delineata dall'Autore è lo scontro epocale tra due generazioni separate dall'abisso incolmabile della guerra. Quando gli studenti si rivolsero nel 1917 a Max Weber chiedendo ragione del senso della professione della scienza per la vita dell'umanità, sul fronte della battaglia per il primato culturale in Germania si schierarono due generazioni che la Grande Guerra aveva irrevocabilmente contrapposto. Il rigetto di un mondo suicida nella propria catastrofe si contrapponeva all'esaltazione dell'ideologia professionale, l'approccio ufficiale alla filosofia ed alle scienze umane propugnato nell'accademia era in mezzo al fuoco incrociato della filosofia della vita e della critica della cultura. La pace su cui ricostruire la Germania era obiettivo comune, ma in breve si mostrò irrealizzabile così com'era insanabile quella contraddizione. Se per Weber il disincanto del mondo era conseguenza di un processo interno all'accadere dell'Occidente, per cui lo specialismo della scienza e la razionalizzazione della dimensione mondana si impongono come orizzonti insuperabili nella condizione terrestre di un'umanità civilizzata, la gioventù sprofondata nella guerra, anagraficamente collocata all'alba del Novecento, poteva condividere soltanto l'analisi della caratterizzazione weberiana del mondo, ma non la presa di posizione sulle sue conseguenze. Dove Weber non scorgeva altro che la sopraggiunta dimensione di adeguatezza tra l'essenza dell'*Abendsland* ed un'esistenza di tramontare perenne, cui poteva far fronte una soggettività rinnovata nella responsabilità e librata sull'abisso del senso, la giovane generazione lottava perché la storia ricominciasse a pulsare, disposta a pagare il ripudio d'una forma di razionalità incarcerata in «gabbie d'acciaio» che, paradossalmente, si mostravano sempre più come «prigioni dorate». Per quanto tuttavia un'esistenza imbevuta di speranze ed attese profetiche potesse sull'immediato giovare alla mancata riflessione sulle condizioni oggettive in cui il mondo s'andava costituendo nei primi decenni del Novecento, rimaneva fermo dinanzi alla giovane generazione l'ultimo monito di Max Weber: «gli antichi dèi, spogliati del loro incanto e perciò in forma di potenze impersonali, si leva-

no dalle loro tombe, aspirano a dominare sulla nostra vita e ricominciano l'eterna lotta. Ma ciò che all'uomo moderno è tanto difficile, e sommamente difficile alla nuova generazione, è essere all'altezza di una tale realtà quotidiana».

*Pellegrino Favuzzi*

C. Wiese, *The Life and Thought of Hans Jonas. Jewish Dimensions*, Brandeis University Press, Waltham MA 2007, pp. 292.

Filosofo dell'etica della responsabilità, teorico di una innovativa e originale biologia filosofica, studioso tra i più acuti della gnosi antica, Hans Jonas è stato considerato, finora solo di sfuggita e in modo sempre troppo parziale, sotto il profilo del suo rapporto con la tradizione ebraica di cui è figlio e della quale certamente risente, pur essendo un pensatore che ha sempre voluto esplicitamente attenersi all'argomentazione filosofica razionale che prescindesse da qualsiasi contenuto di una verità rivelata. Una considerazione più sistematica della "dimensione ebraica" del pensiero di Jonas è sviluppata da Christian Wiese in un volume pubblicato presso la Brandeis University Press nel 2007. Tale lavoro parte dalla constatazione che non si può facilmente parlare, nel caso di Jonas, di "pensiero ebraico" o di "filosofia ebraica", come si è soliti fare nel caso di Franz Rosenzweig, Martin Buber o Emmanuel Levinas, ma che non può essere nemmeno trascurata la dimensione, anzi le "dimensioni" ebraiche del suo pensiero, dove il plurale sta ad indicare la plurivocità di significati e di piani che l'ebraismo riveste per l'uomo e il filosofo Jonas.

Il volume di Wiese mostra, infatti, come il ventenne Jonas, proveniente da un ambiente renano di ebrei assimilati, subisca il fascino di figure fondamentali per il sionismo tedesco dell'epoca, Martin Buber in primo luogo, di cui apprezza non solo il ruolo di educatore e di promotore di una "rinascita ebraica" ma anche di interprete del profetismo nel suo significato etico, aspetto che sarà ancora influente sullo Jonas più maturo nel momento dell'elaborazione del principio responsabilità. Meno diretto ma anche significativo è il rapporto del giovane ventenne con Rosenzweig, il cui libro *La stella della redenzione* «lo impressionò molto», per sua stessa ammissione.

Wiese mostra, ricorrendo a documenti, alcuni inediti alcuni poco conosciuti, come la prima fase del rapporto di Hans Jonas con l'ebraismo si concretizzi soprattutto nella sua posizione a sostegno del sionismo, posizione che appare in tutto il suo significato nella Dichiarazione del 1939 dal titolo *Our Part in This War: A Word to Jewish Men* (testo aggiunto per intero in appendice al volume); in tale discorso il filosofo sottolinea come la lotta degli ebrei contro Hitler sia soprattutto un impegno a favore della propria dignità come popolo e come esseri umani, oltre ad essere una questione di sopravvivenza. Alla Dichiarazione seguirà presto l'impegno diretto del filosofo nella Seconda Guerra Mondiale: arruolatosi nella Jewish Brigade dell'esercito britannico, combatterà sul territorio italiano contro la Germania nazista, a ulteriore prova di una coerenza non solo teorica ma dimostrata concretamente nell'azione.

L'esperienza tragica della guerra e soprattutto dei campi di concentramento in cui fu uccisa la madre, segnano profondamente il filosofo e, sotto questo aspetto, Wiese ha cura di mettere in evidenza come l'essere ebreo abbia un significato per il pensatore soprattutto come cifra esistenziale che, pur nella sua condizione di estrema particolarità, gli fornirà spunti di riflessione sulla vita e sulla morte (biologia filosofica) e sul problema della teodicea (*Il concetto di Dio dopo Auschwitz*). Se quest'ultimo aspetto è uno dei temi già ampiamente trattati dalla letteratura critica su Jonas, il volume di Wiese ha il merito di approfondire le diverse implicazioni del suo essere ebreo nel secondo dopoguerra sotto l'aspetto filosofico: il tema della gnosi nel suo rapporto con l'ebraismo stesso diventa uno dei principali campi di discussione con Gershom Scholem, con il quale, rileva Wiese, vi è una «amicizia ambivalente», ma mostra anche una certa continuità dell'interpretazione jonasiana in chiave esistenziale del fenomeno gnostico con il concetto buberiano di una "gnosi universale"; in tal senso, se per Jonas il dopoguerra significa dal punto di vista pratico un allontanamento definitivo dalla terra d'Israele ed anche dal sionismo politico, la relazione con l'ebraismo mantiene inalterata la sua importanza e il suo contributo intellettuale più fecondo. La stessa visione gnostica del mondo che fa da oggetto del contendere con le posizioni di Scholem diventa chiave interpretativa nei confronti della filosofia heideggeriana, contro la quale Jonas impegnerà fino in fondo le armi della propria critica resa evidente dalla contrapposizione tra la propria posizione a favore della «dignità e sacralità della vita» e l'ambiguità di un *essere-per-la-morte* che sembra annichilire la dignità umana in una visione ben più pessimistica dello stesso gnosticismo antico.

Dopo aver dedicato spazio anche all'amicizia di Jonas con Hannah Arendt, «l'amica di una vita», non trascurando affatto anche i momenti di frizione come quello coincidente con il dibattito su Eichmann e i crimini nazisti, Wiese si sofferma sull'apporto che le fonti ebraiche continuano a fornire anche allo Jonas che elabora la propria etica della responsabilità per la civiltà tecnologica. In primo luogo, viene considerata la posizione particolarmente critica di Jonas nei confronti del "Principio Speranza" di Ernst Bloch come l'esito, sul piano etico-politico attuale, di un confronto aperto tra *messianismo* di tipo escatologico-millenaristico (di provenienza gnostica e orientale-iraniana) e *profetismo* quale vera "essenza" del messaggio dell'ebraismo. In altri termini, il rifiuto di qualsiasi utopismo, tanto quello marxista-blochiano, quanto quello tecnologico-scientista, rappresenta per Jonas la trasposizione sul piano novecentesco di quella dicotomia concettuale che Martin Buber amava definire attraverso il binomio *profezia-apocalittica*.

L'analisi del rapporto tra il pensiero di Jonas e le sue radici ebraiche condotta da Wiese si sofferma utilmente sulle fonti che fanno da retroterra concettuale al testo che maggiormente ha evidenziato l'*ebraicità* del pensiero jonasiano, ovvero *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*. In esso, l'idea fondamentale di una divinità che si ritrae rispetto al mondo nel momento stesso della creazione e nel corso dell'intero processo cosmico si ispira decisamente alla narrazione mitologica della *Kabbalah* luriana dello *Tzim-tzum* e tutto l'impianto argomentativo del discorso jonasiano sulla teodicea del post-Auschwitz utilizza, non solo dal punto di vista dei contenuti, ma anche da quello più generale dei mezzi espressivi, il discorso metaforico del racconto mitico di provenienza cabalistica. Certamente Wiese ha anche cura di sottolineare come l'argomentare di Jonas in questo come in altri testi (per esempio nel caso dell'elaborazione della propria filosofia della natura come filosofia dell'organismo) debba tener

conto tanto della matrice ebraica quanto di altre prospettive filosofiche: l'immagine del Dio che si ritrae trova il suo compimento nell'aspetto altrettanto peculiare di una divinità *in divenire*, che ha la filosofia del processo di Whitehead come sua principale fonte ispiratrice. Sotto questo aspetto occorre, però, rilevare che Wiese non si sofferma abbastanza sugli aspetti riguardanti il rapporto tra l'ebraismo di Jonas e la matrice classica-greca del suo pensiero; avendo il suo lavoro, nel complesso, l'intento di mettere in evidenza l'importanza delle fonti ebraiche nel percorso teorico e pratico di Jonas, perde, a volte, di vista il fatto che tali fonti vengono utilizzate dal filosofo tedesco sempre in connessione, e a volte anche in un rapporto di tensione e di opposizione, con il mondo concettuale e filosofico della classicità greca. In tal senso, Wiese sembra quasi dimenticare che l'ebraismo di Jonas rappresenta solo uno dei due termini del binomio "Atene e Gerusalemme" che lo accomuna ad altri pensatori ebrei del Novecento, ed inoltre che, dal punto di vista strettamente filosofico più che esistenziale, Jonas ha seguito molto più le istanze della filosofia greca anche laddove doveva affrontare una problematica come quella del male e di Dio di fronte al dramma di Auschwitz.

È interessante, inoltre, notare che la radicalità implicata dal discorso di Jonas sulla necessità di ripensare il concetto stesso di Dio non lo spinge affatto ad allontanarsi dalla stessa tradizione ebraica, quanto, semmai, a coglierne l'essenza più autentica, ovvero l'attitudine ad essere una tradizione disposta ed aperta al cambiamento, se vale ciò che Scholem disse a proposito della natura di «fenomeno vivo [dell'ebraismo], che pur sviluppandosi per impulso di una grande idea, è cambiato considerevolmente nei lunghi periodi della sua storia e non ha ancora esaurito le sue potenzialità» (*The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Frankfurt 1971, traduzione italiana a cura di R. Donatoni e E. Zevi, Adelphi, Milano 2008, p. 10). Dunque, il ripensare profondamente il concetto del divino come una realtà processuale, non intende tradire le istanze più autentiche dell'ebraismo stesso, ma intende preservarne l'eredità proprio contro quegli autori che, pur provenienti dallo stesso mondo culturale, hanno elaborato una soluzione atea di fronte alla catastrofe dei campi di concentramento.

Nel complesso il volume di Wiese presenta l'ambivalenza del rapporto di Jonas con l'ebraismo in modo abbastanza completo (fatta salva la suddetta carenza in ordine al rapporto con il pensiero di matrice greca che è assolutamente ineludibile per comprendere il senso di fondo anche dell'ebraismo jonasiano) sia considerando le diverse fasi biografiche attraversate dal pensatore, sia soffermandosi sui diversi ambiti disciplinari di cui si è occupato; in ultimo, va sottolineato come tale rapporto venga riconosciuto dallo stesso Jonas al termine del proprio percorso come definibile in termini di "ambivalenza" e mai del tutto risolto in senso univoco. Se, da un lato, il richiamo dell'*Ascolta, Israele!* ha sempre esercitato una suggestione particolare sul non credente Jonas, dall'altro esso ha fornito materia di riflessione filosofica sulle possibilità di concepire la dimensione della trascendenza come costitutiva del fenomeno della vita: l'ebraismo, in tal senso, può essere accolto come messaggio profetico di tipo etico che sa parlare ad ogni istante presente e sa aprire l'uomo, anche quello esclusivamente fedele alla pura facoltà della ragione conoscitiva, alla presenza del «mistero nel mondo».

Paolo Piccolella

G. Vicari, *Beyond Conceptual Dualism. Ontology of Consciousness, Mental Causation, and Holism in John R. Searle's Philosophy of Mind*, Rodopi, Amsterdam-New York 2008, pp. 192.

Giuseppe Vicari raccoglie in questa versione rivista della sua tesi di dottorato otto anni di ricerca. Il testo presenta la filosofia della mente del filosofo analitico John R. Searle. Lo stesso Searle, in una lusinghiera prefazione, riconosce che Vicari lo ha compreso e spiegato meglio di chiunque altro egli abbia letto e definisce il libro «eccellente e utile» (p. XV). A dire il vero, chi conosce l'opera di Searle sa che essa brilla per rara chiarezza, così che risultano agevolmente accessibili persino le parti più tecniche. Perciò, se il libro di Vicari avesse solo un intento espositivo, non avrebbe il valore che invece ha, come osserva lo stesso Searle. Il testo infatti mostra la forza della posizione di Searle rispetto alle principali alternative oggi diffuse e ne esplicita la fecondità. Le tesi centrali sono due: la filosofia della mente di Searle, che lo stesso filosofo americano qualifica come naturalismo biologico, (a) costituisce una terza e migliore via tra il materialismo riduzionista (Hobbes, Quine, Rorty, Dennett) e il dualismo (Platone, Leibniz, Popper, Chalmers); (b) è un modello olistico il cui pregio consiste in un'ontologia non riduzionista del mentale, capace di entrare proficuamente in dialogo con la scienza.

Il volume, dopo la prefazione e l'introduzione, si struttura in cinque capitoli, cui seguono la conclusione, la bibliografia, una breve notizia autobiografica e un prezioso indice analitico. Nel primo capitolo Vicari cerca di mostrare che il materialismo nella sua versione funzionalista, la quale riduce il mentale alla funzione esercitata sul comportamento, non supera i problemi tradizionali relativi alla spiegazione della coscienza e della causazione mentale. In particolare, Vicari riprende l'argomento che rese famoso Searle già negli anni Ottanta, noto come l'argomento della stanza cinese, il quale ha lo scopo di confutare quella variante del funzionalismo che è la teoria chiamata intelligenza artificiale forte, secondo cui il mentale è per il cervello ciò che il *software* è per il computer. Vicari accosta poi la posizione di Searle a quella di Locke e getta così le fondamenta capaci di giustificare un'analogia che è implicata nell'intero libro: nel campo della filosofia della mente Locke sta a Cartesio e Hume come Searle sta a Chalmers e Dennett.

Il secondo capitolo presenta il "naturalismo biologico", mostrando come esso cerchi di conciliare il naturalismo con una prospettiva non riduzionista. Secondo quanto dice lo stesso Searle, infatti, gli eventi e i processi mentali, prodotti da quella macchina biologica che è il cervello, sono parti della natura biologica umana tanto quanto lo sono, ad esempio, la digestione o la meiosi. Al contempo, la posizione di Searle non è però riduzionista. Vicari presenta quelle che per Searle sono tre caratteristiche strutturali del mentale: il momento qualitativo, la soggettività e l'unità olistica. Non si tratta di caratteristiche fra loro distinte, ma di tre «aspetti dello stesso fenomeno» (p. 47). Si noti che Vicari dà giustamente risalto a queste tre, ma negli anni Searle ha fornito liste fra loro diverse, per esempio ne *La riscoperta della mente* (1992) egli discute 12 caratteristiche, in *Mente, linguaggio, società* (1998) ne tratta 10, ne *La mente* (2004) 11. Ad ogni modo, anche con la lista di tre si comprende che il mentale non è dissolto nella fisicità biologica, ma mantiene una propria specificità.



tà. Una conclusione che ha portato alcuni ad avanzare la critica che Searle alla fin fine sia un dualista o, con Kim, che la posizione di Searle non sia capace di dare conto in maniera soddisfacente della causazione mentale. Ma Searle respinge queste critiche sulla base di una posizione di tipo emergentista. L'analogia con l'acqua, che è un classico ed è ripresa dallo stesso Searle, può aiutare a capire: il comportamento delle molecole d'acqua spiega la liquidità, ma la singola molecola non è liquida e analogamente vanno le cose tra il mentale e la base neuronale, per cui il singolo neurone non pensa. Così l'attività neuronale è necessaria per il darsi del mentale, ma quest'ultimo non è riducibile alla struttura fisica, senza che ciò comporti alcun dualismo. Perciò le descrizioni di tipo causale del mentale non contraddicono quelle condotte a livello neuronale.

Nel terzo capitolo si discutono due modelli della coscienza, cioè il naturalismo eliminativo di Dennett e il neodualismo, o dualismo delle proprietà, di Chalmers, i quali rientrano in quello che Searle chiama dualismo concettuale, in quanto accettano il quadro della differenziazione irriducibile tra fisico e mentale, il primo per negare uno dei termini (il mentale), l'altro per affermarli entrambi. L'autore cerca di mostrare che la desostanzializzazione della mente, comune a questi approcci, è insufficiente per formulare una teoria coerente dell'ontologia della coscienza e che perciò essa va integrata in senso naturalistico.

Il quarto capitolo si occupa di olistismo e causazione mentale nella teoria dell'intenzionalità. Vicari mostra come questa teoria, con le sue nozioni di «autoriferimento causale», «rete» e «sfondo», costituisca la base olistica della concezione searlina del mentale. In questo contesto egli affronta e rigetta la critica di solipsismo rivolta a Searle. Di particolare interesse è l'ultimo paragrafo, che sviluppa il tema dell'intenzionalità alla luce del lavoro di Rizzolati e Sinigaglia sui neuroni specchio, suggerendo da un lato che questi studi forniscono una giustificazione empirica delle tesi di Searle sull'interdipendenza olistica degli stati mentali e, dall'altro, che essi mostrano la capacità del cervello di sviluppare intenzionalità collettive.

Nell'ultimo capitolo Vicari cerca di mostrare che la posizione di Searle contiene *in nuce* alcuni dei più importanti risultati del lavoro di certi neuroscienziati. Egli è piuttosto convincente nel mostrare che la sottolineatura della soggettività in Searle, diversamente da quanto avviene in autori influenti come Dennett, è capace di indirizzare la ricerca verso un orizzonte più ampio della sola localizzazione dei correlati mentali nelle aree cerebrali. Perciò Edelman e Tononi sono da Vicari opportunamente accostati a Searle, in quanto trattano la coscienza come un'irriducibile processo soggettivo, qualitativo e olistico. L'autore poi si sofferma sul lavoro di Damasio e in particolare sulla nozione di *proto-self*.

Sul piano dello sviluppo tematico il libro risulta caricato da troppe preoccupazioni. Già la ricostruzione del pensiero di Searle e la difesa del valore del suo contributo erano sfide impegnative, cui Vicari ha aggiunto il tentativo di mettere a confronto la riflessione di Searle col lavoro di alcuni importanti neuroscienziati. Il fatto di sviluppare anche un'analogia tra il dibattito attuale e quello moderno ha caricato il testo di un ulteriore tema. La conseguenza è che l'analogia, di per sé suggestiva, non è trattata come meriterebbe e soprattutto non è chiaro che cosa essa aggiunga sul piano teoretico. Lo spazio guadagnato alleggerendo il testo sarebbe potuto servire, ad es., per svilup-

pare la parte finale, che è la più originale, chiarendone però meglio la finalità: essa serve a mostrare una convergenza tra il lavoro di Searle e quello di alcuni neuroscienziati, oppure a mostrare che esso ne supporta le linee di ricerca (così Searle, p. XIII)? Sostenendo però la seconda alternativa ci si troverebbe in difficoltà: Damasio è indipendente da Searle, ma non da Dennett.

Sul piano della ricostruzione storiografica sarebbe stato utile mostrare come la filosofia della mente di Searle, nel complesso unitaria, si è sviluppata nel corso di ben più che un ventennio. Un approccio diacronico avrebbe aiutato, tra l'altro, a cogliere e comprendere le oscillazioni del pensiero di Searle (come quella sopra indicata sul numero) e l'identità delle caratteristiche del mentale, e avrebbe aiutato a chiarire il senso di alcune critiche mosse allo stesso Searle. Forse il caso più rilevante è la critica, al tempo non così implausibile, che nel 1991 Habermas e Apel mossero a Searle, e cioè di avere un approccio di tipo solipsista (così dice erroneamente Vicari, p. 116, mentre avrebbe dovuto dire "intenzionalista"). Si tratta di una critica ormai obsoleta e del resto Vicari, come si è detto, ne mostra facilmente l'insostenibilità. Una presentazione che non avesse appiattito lo sviluppo storico della riflessione di Searle avrebbe potuto verificare se e fino a che punto egli debba qualcosa ai suoi critici, non foss'altro il fatto di avere ricevuto indicazioni sui punti urgenti da affrontare. Tutto ciò non compromette il valore del volume, che viene a colmare una lacuna nella letteratura critica, offrendo un'ampia, organica e sistematica difesa della filosofia della mente di Searle.

*Gian Paolo Terravecchia*

E. Berti, *Incontri con la filosofia contemporanea*, Editrice Petite Plaisance, Pistoia 2006, pp. 335.

Enrico Berti è uno degli studiosi di Aristotele più apprezzati e stimati. Oltre all'attività di storico, Berti ha sviluppato una personale posizione teoretica della quale è espressione questo volume, composto da ventidue articoli pubblicati negli ultimi quindici anni su riviste e volumi collettanei. Gli articoli sono raccolti in modo da costituire un sistema filosofico aperto. La prima parte tratta della metodologia della filosofia, la seconda di metafisica e l'ultima di filosofia pratica. Il filo conduttore delle tre parti è la concezione di una metafisica di base aristotelica liberata dai condizionamenti storici della cosmologia antica e ridotta all'essenziale, cioè al riconoscimento della problematicità dell'esperienza e dell'incapacità del mondo di spiegarsi da sé (cfr. p. 280). La concezione dalla quale Berti muove i primi passi è quella della "metafisica classica" di Marino Gentile e Gustavo Bontadini. Seppur molto diversi, Bontadini e Gentile condividono una metafisica che ha il pregio di tenere conto delle critiche mosse dal pensiero moderno e offrono una formulazione "essenzialistica" della metafisica. La metafisica classica non coincide con l'antica in opposizione a quella moderna, ma essa si distingue sia dall'antica sia dalla moderna per la sua validità universale attraverso i tempi.

La metafisica classica è concepita da Berti come metafisica "debole". L'aggettivo "debole" qualifica – nella formulazione di Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti – una tipologia di pensiero ti-

pica del post-moderno, che afferma il depotenziamento della ragione forte e la rinuncia alle categorie di verità e falsità, o ai valori morali di bene e male, giusto e ingiusto, per accontentarsi di posizioni meno delineate. Berti non intende però riproporre l'*infirmatio* menzionata nell'enciclica *Fides et ratio*, cioè una ragione che non si misura con i grandi problemi come il senso della vita e il fondamento ultimo della realtà. Per lui la metafisica "debole" è tale solo dal punto di vista epistemologico, cioè è una teoria che non pretende di determinare in un unico modo ogni cosa, ma ammette una pluralità di possibilità. Ad es., l'affermazione "tutti i cigni sono bianchi" è una teoria epistemologicamente forte che fornisce un'informazione molto dettagliata intorno ai cigni. L'affermazione "alcuni cigni sono bianchi" è invece una teoria epistemologicamente debole, perché non fornisce una precisa informazione sui cigni. Le teorie più forti dal punto di vista epistemologico tuttavia sono le più deboli dal punto di vista logico; infatti per confutare l'affermazione "tutti i cigni sono bianchi" è sufficiente trovare un solo esempio di cigno non-bianco. Al contrario le teorie più deboli dal punto di vista epistemologico, sebbene più povere di informazioni, sono le più forti dal punto di vista logico, perché per confutare l'affermazione "alcuni cigni sono bianchi" è necessario dimostrare che non c'è alcun cigno bianco. Analogamente, afferma Berti, metafisiche forti quali quelle di Parmenide o Eraclito, che affermano o l'immobilità di tutte le cose o il contrario, sono facili da confutare poiché basta mostrare che c'è o qualche cosa di mobile o qualche cosa d'immobile. La tesi "qualcosa si muove e qualcosa è immobile" è molto più difficile da confutare (pp. 112-113).

La metafisica intesa in questo senso riduce le pretese di essere un sapere sistematico e incontrovertibile, capace di risolvere i problemi in maniera definitiva. Essa si fonda su tre principi d'ispirazione aristotelica. Il primo è che l'essere ha molti significati, anche se tutti riferiti ad un'unità e una realtà determinata (*metaph.* 1003a33-34). Il secondo è il principio di non-contraddizione (*metaph.* 1005b19-20 e 1005b24). Al riguardo Berti afferma che i negatori del principio di non-contraddizione, Hegel *in primis*, intendono la contraddizione come l'opposizione aristotelica fra correlativi (sopra-sotto, destra-sinistra, padre-figlio) e che la loro critica è rivolta più al principio d'identità d'origine moderna. Il terzo è il principio di ragione: esso afferma che di un qualunque fatto sia possibile fornire una ragione e rifiutare di fare ciò equivale a non ragionare. Berti identifica il principio di ragione con la stessa problematicità della filosofia.

Il metodo della metafisica debole è codificato dalla tradizione occidentale della filosofia in termini di *logos*, nel senso forte del termine, cioè di "argomentazione". Per *logon lambanein* Berti intende un discorso che non si limita a dire come stanno le cose, ma che cerca di giustificare, dare una motivazione, dimostrare quanto afferma, portare delle ragioni (p. 45). La filosofia non è concepita solo come argomentazione, ma anche come argomentazione assolutamente critica, cioè priva di presupposti. Ciò significa che è necessario domandare le ragioni di tutto. Perciò l'unica argomentazione che la filosofia può praticare, almeno all'inizio, è quella elenchica. La confutazione è il sillogismo della contraddizione, cioè l'argomentazione che mostra l'auto-contraddittorietà di una proposizione (p. 48). Una posizione confutata è tale definitivamente ed in questo senso, afferma Berti, la confutazione è in sé conclusiva. La posizione dimostrata attraverso la confutazione della sua opposta tuttavia non può mai essere considerata come dimostrata definitivamente, perché essa è su-

scettibile di essere negata in forme nuove rispetto a quelle già confutate (pp. 50-51). Berti nega la possibilità dell'incontrovertibilità del sapere sostenuta da Carmelo Vigna (*Enrico Berti e la controvertibilità del sapere*, in *Il frammento e l'intero*, Vita e pensiero, Milano 2000, pp. 397-448). La verità è interna al discorso e guadagnata attraverso esso; l'argomentare della metafisica sarà sempre aperto e mai concluso. Ciò non significa che la metafisica non attinge alcuna verità o si riduce ad un discorso scettico o relativistico; infatti ogni confutazione implica la verità della tesi opposta a quella confutata, ma si tratta di una verità che non è mai definitiva (p. 135).

Il concetto chiave della metafisica debole è la problematicità dell'esperienza, che trova espressione nella formula di Marino Gentile: «un domandare tutto che è tutto domandare» (p. 88). L'esperienza è unità di soggetto e oggetto, nel senso che è un atto in cui l'oggetto esperito e il soggetto esperiente sono ancora indistinti, e ciò mette la problematicità pura al di fuori della critica kantiana della metafisica. L'esperienza, a causa della sua molteplicità e del suo divenire, costituisce un continuo immenso problema. Non è, secondo Berti, un atteggiamento puramente psicologico, o un disagio esistenziale o sociale, eliminabile mediante adeguati rimedi (p. 89). La problematicità è "improblematizzabile", perché metterla in questione significa esercitarla (p. 49). Il problema della metafisica in quanto problematizzazione totale dell'esperienza è formulabile attraverso la semplice domanda se l'esperienza sia l'assoluto, se cioè basti a stessa e se si spieghi interamente da sé. La negazione della problematicità e della contingenza del mondo dell'esperienza, cioè la negazione della metafisica debole dal punto di vista logico, è una posizione epistemologicamente molto forte. Bisogna affermare che il mondo dell'esperienza è l'assoluto, l'espressione di una razionalità pienamente realizzata, di un ordine perfetto, di una struttura del tutto autosufficiente ma con una struttura logica debolissima (cfr. p. 122). Contro le posizioni che assolutizzano l'esperienza da una parte o negano il suo essere problema realmente filosofico dall'altra, la metafisica debole attesta la necessità di un principio ossia di una spiegazione, di una soluzione del problema, che sia immune dalla problematicità stessa. Questo principio, afferma Berti, deve essere uno, immutabile, assoluto, capace di spiegare tutto e totalmente trascendente rispetto all'esperienza. Esso non è la totalità dell'esperienza e non è nemmeno l'elemento costitutivo di essa, altrimenti anch'esso sarebbe sottoposto alla problematicità (cfr. p. 90). Il principio trascendente lascia l'esperienza totalmente problematica in se stessa, cioè molteplice, diveniente, incapace di spiegarsi da sé; il trascendente non estingue la problematicità. La metafisica debole apre la via alla trascendenza dell'assoluto dall'esperienza. Tale dimostrazione del principio trascendente è chiamata da Berti dimostrazione dinamico-noologica ed essa ha il vantaggio di eludere la critica heideggeriana della metafisica come onto-teologia.

Rispetto a *Introduzione alla Metafisica* (UTET, Torino 1993) Berti chiarisce in questo volume la posizione della metafisica debole nei confronti dell'ontologia analitica e delle altre forme di pensiero. La metafisica debole si configura come una terza via fra l'ermeneutica e la filosofia analitica. Gli approcci anti-metafisici della filosofia del XX secolo sono legati ad un'idea di metafisica forte, molto più forte, secondo Berti, di quella professata oggi da molti metafisici. Sia l'ermeneutica sia la filosofia analitica possono accettare una metafisica molto più debole, povera, semplice e umile di quella tradizione che essi prendono in considerazione. Ciò a cui Berti non vuole però ri-

nunciare è la problematicità dell'esperienza della metafisica debole. Benché la metafisica debole dal punto di vista dell'informazione sia povera, dal punto di vista del senso è invece ricchissima, poiché da un lato rispetta la scienza e le altre forme di sapere, riconoscendone i limiti e il valore, e dall'altro rende possibile una filosofia pratica veramente umana, aprendo spazio alla fede, senza pre-supporla e senza pretendere di fondarla (p. 164).

*Incontri con la filosofia contemporanea* è sicuramente uno dei più importanti volumi di filosofia teoretica italiana apparsi negli ultimi anni e si colloca, come progetto editoriale, a fianco di libri quali *L'essenza del nichilismo* di Emanuele Severino (Milano, Adelphi, 1982) e *Il frammento e l'intero* di Carmelo Vigna. È la *summa* filosofica di uno dei più importanti metafisici del nostro tempo e fornisce uno stato rassicurante delle condizioni della filosofia italiana contemporanea.

Marco Sgarbi

E. Bencivenga, *Il pensiero come stile. Protagonisti della filosofia italiana*, Bruno Mondadori, Milano 2008, pp. 193.

Da Dante a Calvino gli italiani – si dirà – hanno espresso la loro civiltà letteraria. Che accade se per queste due colonne d'Ercole si attraversa un mare di ragionamenti, di vivaci polemiche, di appassionate e serrate argomentazioni? Accade che prende forma una storia del pensiero per come in Italia si è espressa, all'ombra di poteri solleciti a contrastare lo scopo istituzionale della filosofia. Questo consiste nella liberazione dai pregiudizi, dalle abitudini consolidate, dagli “usi e costumi” di un popolo. Su tale premessa Ermanno Bencivenga ci porta lungo un viaggio che da Dante passa per Machiavelli, Bruno, Campanella, Galileo, Vico, Leopardi, fino ad arrivare a Pirandello, Croce e Calvino. Si descrive così una parabola in cui si contiene uno *stile* (italiano) di filosofia, che ci pare giusto qualcuno provveda a salvare da un equivoco e pericoloso dimenticatoio.

Si tratta infatti di una proposta che mira a porre la questione, secondo noi non più differibile, di una *filosofia italiana*, cominciando con l'individuare l'*anima*. Sicuramente, per chi voglia dall'esterno avvicinare la *filosofia italiana*, l'assaggio che ne dà Bencivenga, da diversi anni ormai docente alla Irvine University of California, è opportunamente studiato.

Nella galleria di personaggi di cui Bencivenga traccia il profilo, ve ne sono tre ai quali si direbbe vada una particolarmente affettuosa premura, e sono Giordano Bruno, Giambattista Vico e Giacomo Leopardi. Di Bruno parleremo più avanti; per quanto riguarda gli altri due, sono di necessità due punti di riferimento essenziali per la vicenda storica idealmente ricostruita in *Il pensiero come stile. Protagonisti della filosofia italiana*.

Su Vico in particolare Bencivenga si sofferma a chiarire quale fosse la prospettiva di partenza dallo stesso Vico assunta, così diversa da quella di Cartesio. Operazione opportuna perché, chiarito questo punto, si va poi a chiudere sul *problema* di Vico che consiste nel mirare a un'indagine scientifica della poesia, ma non per una particolare fiducia accordata alla scienza rispetto alla poesia; sem-

mai con lo scopo di aprire nuovi orizzonti alla scienza. Eroe per caso della filosofia italiana, Vico emerge come stella di prima grandezza e in una lettura *random*, del tipo che libri come questo consentono, siamo certi che su Vico si concentrerà l'attenzione di molti lettori. Lo stesso si dica di Leopardi, il cui impegno sul piano degli studi filosofici è senza difficoltà individuato, dato il confronto in meri termini di pagine scritte dal "poeta" e dal "filosofo", che assai più che *poetare*, filosofeggia, per di più filosofeggiando circa la filosofia, il suo ufficio, i suoi limiti anche in rapporto con la poesia.

Qui non sfugge che all'autore di *Il pensiero come stile. Protagonisti della filosofia italiana* preme di rintracciare in parte le origini del suo filosofare. Operazione legittima che lascia intendere come la ricerca di Bencivenga prosegua circa le radici della cultura da cui lui stesso proviene. Del resto Bencivenga ha *stile*, come sanno i lettori di *Platone, amico mio*, di *Filosofia: istruzioni per l'uso* e *La filosofia in trentadue favole*, tanto per limitarsi a citare alcuni dei testi di maggiore diffusione tra i numerosi da lui scritti dal 1980 ad oggi.

Questo suo nuovo libro inizia non a caso ricordando il passo del *Convivio* di Dante in cui si legge che «la donna di cui io innamorai appresso lo primo amore fu la bellissima e onestissima figlia de lo Imperatore de lo universo, a la quale Pittagora pose nome Filosofia». Questo amore che non è «amor di Sofia», come da secoli in altre lande del globo si ribadisce, è da noi «amore per 'amor di Sofia' e lode delle sue virtù». Questo singolare platonismo (che ci pare consista, secondo un'idea di Bencivenga, nel tenere a bada Platone) percorre tutta la vicenda della cultura filosofico-letteraria italiana. Perciò aprire con Dante è più che opportuno, specie se a Dante si fa risalire la convinzione che «contrariamente alle esplicite dichiarazioni di Platone (ma coerentemente con la natura narrativa del suo testo), la poesia è componente ineliminabile e preziosa del discorso filosofico. Il che non vuol dire che poesia e filosofia si identifichino, o che l'una "occupi" l'altra; ma vuol dire che l'una (la filosofia) non può sviluppare compiutamente la sua vocazione senza coinvolgere l'altra». Un inghippo tutto italiano, di cui si farebbe bene a studiare i riflessi in tanta nostrana filosofia del diritto e teologia morale e che Bencivenga mostra *a volo* in alcuni personaggi chiave della vicenda culturale italiana.

Non stupisce allora che nella terra di Machiavelli, dove si fanno tante cose che non si devono, ci si costruisca poi un *modello* (da imitare) e che *quindi* l'imitazione non si imponga per degli automatismi psicologici, ma per una sorta di strategia (sottilmente ingenua) che metta il filosofo al riparo dal rischio di confondere l'evasione nel gioco della filosofia con un servizio reso agli altri.

Dopo una nutrita e succosa esposizione del pensiero di Dante e di quello di Machiavelli, si avanza verso il cuore del libro con la triade Bruno, Campanella e Galileo. Specialmente il modo di trattare di Bruno è convincente.

Bencivenga è forse il primo a far parlare veramente Bruno nell'espone il pensiero, a far balzar fuori il senso più proprio della filosofia di questo singolare e robusto pensatore del nostro Cinquecento, affidandosi totalmente ai testi bruniani, evidentemente letti e raccolti con rara diligenza e competenza. Si capisce come l'immagine di questo grande filosofo campeggi sulla copertina del libro, quasi a volerlo fare riemergere (finalmente sornione com'era nella sua più genuina natura) da un passato nel quale lo si voleva sepolto. Nel ragionare di Bruno, Bencivenga è stato proprio bravo e anzi ci pare che abbia trovato la *misura* giusta per un tema difficilissimo,

tanto che il capitolo su Bruno meriterebbe d'essere antologizzato a parte in un'eventuale raccolta di testi sulla storia della filosofia.

Aggirato questo che è lo scoglio principale per quanti, a cominciare già da Spaventa e Fiorentino, si erano in passato occupati di una storia della filosofia italiana, il discorso procede sulla singolarità un po' capricciosa di Campanella che rivendicava, già in pieno Seicento, la filosoficità di un discorso sul corpo umano, disinvoltamente ragionando di come i sensi *naturalmente* esercitano il loro richiamo. *Prosaicità* che diventa stile poetico, col che torniamo a una questione di stile (o di *stilo*) secondo giochi di un vocabolario a cui lo stesso Campanella ricorre.

Galileo è proposto in una chiave tanto nuova quanto appropriata. Chi ne abbia letto i *Dialoghi* sa quanto l'espressione letteraria, colorita, e agita in senso quasi teatrale fosse importante per lo scrittore-scienziato e Bencivenga si diverte quasi a sottolineare il fatto, senza perdere l'occasione per succosi riferimenti a discussioni epistemologiche sorte nel Novecento, giungendo a un'interessante conclusione. «Il 'metodo' ipotetico deduttivo – suggerisce l'autore – dipende dalla costruzione di ipotesi, ma non dà nessun lume su come costruirle. Produrre un'ipotesi scientifica originale è tanto frutto di ispirazione quanto comporre una poesia o un dramma».

Dopo di che si sbuca su Vico e Leopardi dei quali abbiamo già detto. Due parole invece si impongono su Benedetto Croce.

Bencivenga evidentemente sa che gli italiani sono da sempre abbastanza diffusamente anticrociani da sentire il bisogno di continuare a ragionare ancora oggi di un filosofo tutto sommato poco filosofo perché troppo scrittore e scrittore erudito. Su Croce ha avuto il coraggio di dire cose che di solito non si dicono, anche se poi sono molti a pensarle. È centratissimo per esempio il giudizio circa il rapporto di Croce con lo scetticismo, per cui la sottostima che di questo atteggiamento squisitamente filosofico ebbe Croce legittima il sospetto che Croce fosse davvero piuttosto letterato che filosofo. Sul piano storico il rilievo ci appare corretto. Non ci riferiamo tanto al fatto che Croce *non* sia stato filosofo, quanto all'altro che *fosse* sostanzialmente un letterato. In Italia è stato affidato agli uomini di lettere il compito di definire e divulgare i principi delle democratiche libertà, forse per una naturale sfiducia verso certe pretese che il filosofo ha di andare più a fondo del poeta su certe materie. Il poeta *vela*, il filosofo tende a *svelare*. Occorre che in Italia non si abbandonasse il modo sostanzialmente poetico di ragionare intorno a certe materie. E Croce, ministro della Pubblica Istruzione, alfiere e diffusore di un certo modo di intendere l'italianità, non poteva, secondo noi, più di tanto pensare da *filosofo*. Non sappiamo se Bencivenga condivida un tale giudizio. Abbiamo però la sensazione che si troverebbe d'accordo. Ce lo dice la scelta di chiudere la sua galleria di *Protagonisti della filosofia italiana* con Italo Calvino. In Calvino il tema della libertà, sia in senso politico sia in senso esistenziale è presente e anzi la sua potrebbe dirsi letteratura della liberazione. A questo punto?

Ci pare che a questo punto il discorso sulla filosofia italiana possa chiudersi. Non perché oggi in Italia non ci sia più filosofia, ma perché effettivamente non c'è più una filosofia *italiana*, percorso culturale di una provincia, che, come Bencivenga avverte nelle prime pagine del suo libro, tale resta «se solo la smette di trattarsi come tale». Insomma *Il pensiero come stile* di Bencivenga non ci pare un'*introduzione* alla filosofia italiana, quanto piuttosto un'opera che intelligentemente

ricorda che anche in Italia si è fatta la filosofia, rispondendo a questioni e bisogni che in passato facevano diversa l'Italia rispetto alla Francia alla Germania, alla Gran Bretagna. Questi paesi oggi condividono quasi i medesimi problemi e impostano secondo modelli tra loro confrontabili la vita quotidiana. È opportuno dunque che anche l'Italia dia il suo contributo a un dibattito filosofico che si arricchisce sulla base delle tradizioni locali e dei percorsi seguiti. Machiavelli, Bruno, Galileo, Vico e Leopardi sono filosofi di grandezza europea e vale la pena che entrino in una galleria di personaggi che della vicenda del pensiero filosofico europeo si considerino a pieno titolo campioni accanto a Erasmo, Cartesio, Locke, Hume, Kant, Hegel, Kierkegaard e altri numerosissimi.

Ludovico Fulci

I. Valent, *Asymmetron. Microntologie della relazione*, a cura di A. Tagliapietra, Moretti & Vitali, Bergamo 2008, pp. 332.

*Asymmetron. Microntologie della relazione* costituisce il quinto volume del “piano generale” della pubblicazione degli scritti editi di Italo Valent, prematuramente scomparso nel 2003. Il quarto – *Dire di no. Filosofia, linguaggio, follia* –, curato da Romano Màdera, era stato dato alle stampe, presso lo stesso editore, nel 2007. Si tratta di due opere che, per molti versi, chiedono di essere lette insieme. Esse si configurano come un ricchissimo “laboratorio teorico”, da cui emergono pensieri incandescenti e feconde suggestioni su temi alquanto eterogenei tra loro: e rivelano, tra le righe, quanto fosse interdisciplinare e pluridisciplinare il modo di “fare filosofia” che contraddistingueva la ricerca di Valent, sotto questo profilo *felicamente contrastante* con quell’iperspecialismo e con quella “divisione universitaria del lavoro” oggi dilaganti; per via dei quali, come è ampiamente noto, la filosofia e l’economia, la storia e l’antropologia, il diritto e le scienze politiche, la psicologia e la linguistica, anziché cooperare e armonizzarsi, sono soggetti antagonistici e custodi gelosi della propria “sovranità metodologica” e contenutistica, rivendicando ciascuno la propria superiorità e – questa la conseguenza – negando in partenza la possibilità del confronto e dell’apertura eterodisciplinare. In contrasto con questa tendenza funesta del nostro tempo, si può con diritto sostenere che *Dire di no* e *Asymmetron* offrono una preziosa testimonianza di una ricerca filosofica “a tutto tondo”, in grado di tener conto delle suggestioni di discipline “altre” come, per citarne solo alcune tra le tante, l’economia – al cuore del saggio su Simmel racchiuso in *Asymmetron* –, la psicanalisi e addirittura la psichiatria, alle quali ampio spazio è dedicato nelle pagine di *Dire di no*: la filosofia esce così dal proprio “recinto chiuso” per intercettare altre discipline, per interrogarsi su temi dai quali, di solito, preferisce ottusamente tenersi a distanza di sicurezza. Torna così a essere *filosofia* nel senso più autentico del termine, *amore per il sapere* in quanto tale, al di là di ogni barriera disciplinare. È in questa luce che devono essere lette le scintillanti riflessioni sulla follia che costellano *Dire di no*, in un costante – ora evidente, ora implicito – dialogo con il Foucault dell’*Histoire de la folie à l’âge classique*. In *Asymmetron* questa “apertura” pluridisciplinare raggiunge la



sua massima fecondità: qui vengono esplorati in profondità, con grande competenza, “fondali teorici” come il tema del rapporto tutt’altro che scontato tra “apparenza” e “realtà” o come il pensiero di Wittgenstein – uno degli autori in assoluto più cari a Valent –, protagonista di ben tre saggi dell’opera; o come la *Philosophie des Geldes* di Simmel, posta a confronto, con rigore, con le riflessioni marxiane sul tema del denaro e dell’alienazione del mondo borghese-capitalistico; o, ancora, come il pensiero del maestro e costante interlocutore di Valent, Emanuele Severino, considerato sia in se stesso (nel saggio *Severino e la poesia del nulla*), sia in relazione alla riflessione di Gustavo Bontadini, “radicalizzando” le cui posizioni (e al tempo stesso criticandole e “riorientandole”) Severino giunse, come è noto, a maturare la propria autonoma visione filosofica; o, infine, il pensiero dialettico di Hegel, con cui Valent sempre intrattenne un rapporto particolarmente “intimo” e con il quale si misura da vicino in *Il segreto di Hegel*, saggio suggestivo fin dal titolo, che richiama l’opera – *The Secret of Hegel* – con cui James Hutchison Stirling aveva cercato, nel 1865, di “convertire” l’Inghilterra all’hegelismo. Un “cantiere aperto” al cui interno i lavori di “costruzione filosofica” sono *in progress*, un “laboratorio” in cui è possibile seguire Valent *mentre sta pensando*: questa è l’impressione che si ricava dalla lettura – resa ulteriormente piacevole dallo stile elegante e sempre chiarissimo – di *Dire di no* e di *Asymmetron*. Sarebbe tuttavia fuorviante credere che i due testi manchino di una loro profonda “unità teorica” e siano soltanto una sequenza rapsodica di riflessioni estemporanee, senza alcuna continuità tematica, come se si trattasse di uno “zibaldone” filosofico: al contrario, vi è, tanto in *Dire di no* quanto in *Asymmetron*, un “fuoco prospettico” attorno al quale orbita la riflessione filosofica di Valent. In particolare, in *Dire di no* l’“anima teorica” è costituita dal problema, filosoficamente considerato, della *follia* e, più in generale, dell’“essere-fuori-di-sé”: la prospettiva abituale, che liquida la follia come patologia dell’incomunicabilità e della contraddizione, viene capovolta; sperimentalmente distante dall’averne una valenza meramente patologica, l’“essere-fuori-di-sé” rispecchia per Valent una condizione naturale e incancellabile dell’esistenza umana e dell’inoscidabile *incomunicabilità* che tragicamente l’accompagna. Uscire fuori di sé significa sapersi incapaci di comunicare: eppure l’incomunicabilità è già una forma di comunicazione, che segnala appunto l’*impossibilità di comunicare* e, più precisamente, il lucido – tutt’altro che “folle” – riconoscimento della contraddizione come stato naturale dell’esperienza. Di qui l’originissima rilettura operata da Valent del rapporto tra “ragione” e “follia”, nel tentativo di sottrarlo alla “presa” dei luoghi comuni e di consegnarlo a una riflessione filosofica degna di questo nome: progetto in vista del quale, del resto, Valent ha provato ad articolare una attenta “ermeneutica della malattia e della cura”. Da questa ricca serie di tematiche interconnesse egli prende le mosse per affrontare il problema del linguaggio, della relazione con l’altro e delle origini della razionalità: basi teoriche sulle quali è costruito, appunto, *Dire di no*. Scrutata da una molteplicità prismatica di punti di vista e con una estrema varietà di “sguardi disciplinari”, la *relazione con l’altro* diventa così la “spina dorsale” di quest’opera, come ha sottolineato lo stesso Severino in un intervento apparso su «Il Corriere della Sera» il 25 maggio 1996: «per cogliere il senso autentico dell’altro, il libro di Valent si volge dunque verso i grandi maestri della dialettica, che significa appunto relazione ad altro. Dove però l’“altro” non è mai qualcosa di assolutamente indipendente dalla relazione che lo unisce

al “questo”, al “qui”, all’“esserci”». Sulla stessa lunghezza d’onda, i saggi di *Asymmetron* trovano la loro unità teorica attorno al nucleo della relazione, «quella cellula infinitesimale del senso – come ha scritto Andrea Tagliapietra nell’*Introduzione* ad *Asymmetron* – che accompagna tutte le nostre esperienze» (p. 13): la relazione e la sua “microntologia” vengono qui analizzate in modo alternativo e con intenti polemici rispetto al “procedere analitico” della conoscenza scientifica, che la concepisce semplicisticamente come risultato di un’operazione che miracolosamente unifica elementi divisi. In dialogo con la tradizione dialettica – soprattutto con Hegel –, Valent oppone a questa visione propria della scienza e, più in generale, dell’“intelletto astratto” una diversa, per molti versi opposta concezione della relazione: struttura immediata, organica, autoproduttiva, niente affatto riducibile a puro *trait d’union* tra parti scomposte che chiedono di essere unite, la relazione assume così la forma di una *categoria originaria* che implica un richiamo a un *asymmetron*, ossia alla “incommensurabilità” totale dell’Assoluto, dialetticamente considerato sulle orme di Hegel, di Marx e di Gentile. Come ha precisato Tagliapietra, nelle pagine di *Asymmetron* «la relazione, che il pensiero quotidiano racchiude nella reciprocità isolata di un rapporto simmetrico, si scopre così aperta e sollecitata dal tutt’altro che, con le sue infinite scansioni, struttura la realtà intera. Ecco che il semplice, questo “primo e fondamentale mito della ragione”, rivela già in se stesso quella piega, quella duplicità intestina ed elementare, che inaugura un movimento duplice in se stesso, estroflesso e introflesso. Da un lato c’è l’eterna ghirlanda brillante della rete di relazioni che è il reale stesso, nella sua totalità» (p. 14). Sono questi i presupposti teorici dell’ontologia “sottile” della relazione prospettata da Valent: o, come egli amava etichettarla, della sua “microntologia”, a rimarcare tanto la professione di semplicità e di chiarezza quanto la tendenza alla cura per le piccole cose che quotidianamente ci accompagnano; pur sempre nella consapevolezza che la relazione filosofica, anche se intrattenuta con le cose più piccole, è consustanzialmente problematica e, per sua natura, aporetica. Se è vero che il compito della filosofia è – wittgensteinamente – mostrare alla mosca il modo con cui evadere dalla bottiglia, è anche vero che, come ha scritto Valent in *Asymmetron*, «il filo di Arianna è intricato quanto il labirinto» (p. 161).

Diego Fusaro

M. Di Cintio, *La maschera dell’altro. Etica e dialogo interculturale nella civiltà complessa*, Pensa Multimedia, Lecce, 2007, pp. 224.

Il 2008 ha segnato una tappa importante per la storia della cultura, e in particolare, per la storia dell’Europa: in esso non solo si è visto celebrato il sessantesimo anniversario della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani, ma è stato anche indetto dall’Unione Europea l’Anno Europeo del Dialogo Interculturale. Nel contesto di una cultura, oltre che di una quotidianità di vita, che chiede con sempre maggiore urgenza il ricorso a programmi educativi che facciano del dialogo interculturale e della tutela dei diritti umani una priorità imprescindibile dal concetto evoluto di “persona”,

grande è il contributo offerto dalla filosofia attraverso una riflessione profonda sulla natura, sulle ragioni e sulle finalità del dialogo con l'Altro. Attento alle dinamiche sociali e culturali della realtà contemporanea, Michele Di Cintio ricostruisce i momenti e le proposte di una filosofia che si impegna nel progetto, anzi nella speranza, di un'etica universale, cui tutte le forze educative e coscienze individuali sappiano tendere.

Questa etica universale, attesa a garanzia dell'universalità dei diritti, non dovrà tuttavia ancora una volta giustificarsi in modo assoluto e astorico, ma innanzitutto riconsiderando la posizione dell'uomo all'interno della storia in cui eticamente agisce. La storia stessa si presenta come il tentativo da parte di ogni civiltà, come di ogni singolo individuo, di dare senso al proprio vivere ed agire, di superare la percezione della propria conaturata "insecuritas" attraverso una più ampia dimensione, di passato e di futuro. Se l'uomo è essenzialmente temporalità e si identifica con la storia, in quanto comprende e giudica la propria temporalità, si potrà riconoscere come l'eticità non stia negli accadimenti della storia, bensì nella coscienza degli uomini che li compiono, scegliendo e valutando ciò che accade ed è accaduto sulla base di ciò che si vorrebbe fosse il fine ed il senso della storia stessa. L'uomo potrà dire di affermare la propria dignità, se, come soggetto storico che conferisce senso alla storia, riuscirà ad elevare la propria coscienza storica ad abbracciare tutta la storia degli uomini e se, in quanto membro della comunità umana dispiegata in ogni tempo e in ogni luogo, riuscirà a sentirsene "storicamente corresponsabile". Solo all'uomo compete la responsabilità di giudicare se stesso, e nel giudizio delle azioni individuali e dell'umanità tutta, che è stata e che sarà, si costruisce il senso della storia.

L'appello è quello, dunque, ad elevarsi ad una coscienza storica globale e critica come risultato dell'acquisita consapevolezza della ineludibile storicità e relatività spazio-temporale di ogni esperienza umana. L'unica possibilità di un autentico dialogo con l'Altro sarà data dall' "orizzonte storico": in esso le posizioni precostituite vengono abbandonate e l'intero nostro mondo di identità, valori e prenoscenze viene "messo in gioco" in un circolo ermeneutico, da cui ritorna trasfigurato nella prospettiva di una condivisione, presente, ma anche passata e futura, della storia in cui si agisce. Abbandonando i propri pregiudizi e stereotipi potremo liberare l'Altro dalla maschera che gli abbiamo imposto: riscoprendo il vero volto dell'Altro scopriremo anche noi stessi, dando consistenza al nostro "esser-ci", in quanto comprendiamo e giudichiamo la storia e l'agire in essa dell'umanità intera.

La possibilità di fondare un'etica universale, che garantisca il tanto predicato multiculturalismo, si basa sulla necessaria revisione della concezione della storia, alla luce del riconoscimento convinto di quella sua pluralità che legittima ogni cultura al confronto paritario con tutte le altre: «il radicamento alla storia di ogni esperienza umana, quale *conditio sine qua non* di ogni possibile dialogo si concretizza anche nel riconoscimento, culturalmente vissuto, della pluralità dei percorsi storici umani, in cui la momentanea "superiorità" in questo o in quell'altro ambito (ma mai *in toto*) si stemperano nella lunga durata del flusso temporale, cui tutte le civiltà soggiacciono» (p. 41).

Contro la tentazione, ancora viva in Occidente, di universalizzazione di modelli culturali particolari, e il conseguente annientamento delle radici e dei frutti di ogni pluralismo, l'antidoto più

efficace è fornito dal *radicamento alla storia*, dalla sempre viva – perché vissuta – consapevolezza che qualsiasi nostra costruzione e creazione, sia essa di tipo economico-sociale, politico, scientifico, artistico o culturale in senso lato, soggiace alla legge della sua genesi storica e limitatezza nello spazio e nel tempo.

Elevando il radicamento alla storia a categoria metodologica-culturale, si potrà riconoscere la relatività anche di quei principi-valori che si pretendono punti di riferimento universali per il dialogo interculturale e per la costruzione della pace mondiale; esso funzionerà da principio interattivo nella fondazione di una nuova *Weltanschauung*, con rinnovati quadri di riferimento culturali e comportamentali, che tengano conto di una prospettiva, sì, unitaria, ma che nasce dal concorso di tutte le differenti prospettive individuali.

Possiamo riconoscere che il terreno della storia, come determinazione spazio-temporale del nostro esser-ci e del nostro agire, più che un limite, è il luogo complesso dell'esperienza umana: entro i confini della storia stessa, nella comprensione dell'esistenza e del senso di tutti gli uomini, nel passato, nel presente e nel futuro, l'umanità perviene all'unica dimensione di universalità ad essa accessibile. È, dunque, alla storia, in tutta la sua pluralità e nelle sue specificità, che dobbiamo rivolgerci per trovare i principi di riferimento per la pretesa etica universale; essa è il complesso orizzonte in cui possiamo sperimentare l'universalità nel maggior grado a noi concesso e nel quale il nostro stesso universo umano, il nostro essere e il nostro agire sono ricompresi in modo unitario.

Quanto occorre è che «il salto di qualità culturale sia profondo e radicale: *l'uomo del futuro dovrà ritmare la sua coscienza e il suo agire sul respiro del mondo*; dovrà, cioè, elevarsi ad un orizzonte di consapevolezza e di azione, mai raggiunto fino ad oggi da nessuna cultura, parziale per limiti storici-geografici e per ristrettezza di visione, che abbracci l'umanità e il mondo della vita nella loro interezza!» (p. 114).

Da qui la preziosa indicazione, che Di Cintio rivolge alla filosofia contemporanea, a calare il "fare filosofia" nel contesto attuale di una civiltà globale e complessa, assumendo una visione universale, che nasce dall'acquisizione di un costante radicamento alla storia e sia, dunque, capace di comprendere l'umanità intera nella sua pluralità e nella sua condivisa responsabilità verso un futuro comune.

I mutamenti nelle scelte politico-economiche, necessari per affrontare i tempi nuovi, attendono una propedeutica trasformazione culturale, che abbatta le barriere mentali, le maschere dietro cui nascondiamo noi stessi e gli altri, animata da una concezione pluralistica della storia e dall'idea della co-responsabilità storica: il che vuol dire anche spalancare le porte della concezione della storia al vento impetuoso dell'etica, che, a questo punto, investirebbe tutto; poiché tutto è storia, l'acquisizione di coscienza che l'etica (in quanto problematica assunzione di responsabilità individuali e di co-responsabilità universali) ne è la struttura portante condurrebbe al coinvolgimento di tutta la complessità della civiltà umana, in tutte le sue sfaccettature, nella dimensione dell'eticità, ma come questione aperta e banco di prova del senso stesso dell'umanità e della sua storia (p. 217).

*Roberta Grasso*

M. Napodano, *Socrate in classe. Le buone pratiche della filosofia dialogica nella scuola*, Morlacchi, Perugia 2008, pp. 281.

L'aspetto che più colpisce, una volta terminata la lettura di questo denso volume di Mirella Napodano, è l'appello al rinnovamento delle pratiche educative, che echeggia volutamente l'ormai classica ricerca di Jacobson e Rosenthal *Pigmalione in classe*, con cui negli anni '50 si dimostrò in maniera inequivocabile l'influenza delle aspettative degli educatori sul successo formativo degli alunni. Il riferimento a Socrate dice contemporaneamente della necessità indifferibile del ricorso alla maieutica dell'ascolto sul piano metodologico e del ruolo della filosofia come dialogo democratico sulle domande radicali dell'esistenza, elemento fondativo di un'auspicata *agora* scolastica. Filosofia intesa come scienza dei nessi, tessuto connettivo della conoscenza, strumento transdisciplinare che caratterizza il curricolo formativo in termini di riflessività, profondità, epistemologia delle conoscenze, ma anche di ricerca, emozionalità, pluralità di linguaggi: filosofia insomma come nuova *paideia*, che rinnova la meraviglia e – talvolta – lo sgomento della conoscenza nel villaggio globale postmoderno e post-ideologico. Non si tratta quindi di fare cultura filosofica in forma accademica – cosa impensabile a livelli così precoci di età – storicizzando percorsi e visioni del mondo nell'itinerario seguito dai vari filosofi, quanto di restituire alla filosofia il suo ruolo originario di libera indagine dell'uomo che riflette su se stesso e sul suo destino nel mondo. Pertanto il testo, da manuale centrato sulla filosofia con i bambini, che chiude idealmente la trilogia di opere dedicata dall'autrice all'argomento (*Philosophy for Children*, Guida, Napoli 1998 e *Creature variopinte*, Anicia, Roma 2004), ad un esame più approfondito appare un prezioso ed aggiornato saggio di etica pedagogica.

Fin dalla più tenera età i bambini pongono molti *perché* e le loro domande interpellano gli adulti in maniera approfondita e coinvolgente. Accogliere queste domande in un laboratorio dialogico programmato nella scuola – dall'infanzia all'adolescenza – è sicuramente utile a favorire l'autoespressione, a dilatare i tempi educativi, a promuovere autoconsapevolezza e benessere emotivo. Così il laboratorio filosofico si fa progetto etico-pedagogico, con l'intento di incrementare nei dialoganti (alunni e docenti) non solo le abilità logico-argomentative e il discernimento, ma anche il riconoscimento reciproco e l'autorealizzazione, nell'ottica di una "pedagogia della riuscita", cioè del diritto al successo formativo, in cui si coniugano competenza comunicativa ed esplicitazione, stile attributivo ed auto-orientamento, emozioni e relazioni.

Alimentato da una forte tensione etica, il percorso di filosofia dialogica, nelle sue *best practices*, viene illustrato nel testo non senza che ne siano stati svelati i fondamenti e le metodologie, con continui riferimenti teoretici che ne rendono ancor più interessante la lettura. Si tratta dunque di un approccio informale alla filosofia, retto dalle leggi e dalle contingenze di un'ermeneutica dell'ascolto fondata su rapporti di reciprocità e interdipendenza positiva, per strutturare nei dialoganti una sempre maggiore riflessività, sensibilità metacognitiva e cooperazione cognitivo-emotiva e linguistica. L'educazione all'ascolto e alla reciprocità conduce inevitabilmente a riconoscere ed apprezzare il valore della diversità individuale, sociale, etnico-confessionale, e a ricercare il dialogo come tentativo di traduzione del proprio linguaggio nell'altruità, attraverso la narrazione autobiografica. Per-

corsi, questi, che passano inevitabilmente attraverso la gestione del conflitto, presente ormai nella scuola in tutta la sua fenomenologia, strutturando anche un'utile pista per l'educazione alla legalità e la prevenzione del bullismo.

Nel testo si descrivono quindi le buone pratiche di una *pedagogia della cura* – sul modello di quella praticata con successo negli anni '50 da don Milani nella scuola di Barbiana – che intende valorizzare le eccellenze individuali non in senso individualistico ed utilitaristico, ma utilizzandole a vantaggio di tutti membri che interagiscono nella comunità di ricerca, e particolarmente degli alunni a rischio di insuccesso scolastico, per un *ethos* dell'ascolto e della cooperazione. In tale processo l'immaginario gioca un ruolo fondante come “mondo del possibile”: simboli, metafore, allegorie caratterizzano le narrazioni dei dialoganti imprimendo agli scambi linguistici e cognitivi una forte connotazione emozionale. Nell'ambito delle attività laboratoriali l'immaginario corporeo è esplorato attraverso la musica e il teatro-danza, la cui valenza filosofica è da rintracciare nello spazio del possibile e nelle complesse angolazioni della dialettica identità/alterità. Dalla navigazione «nel mare delle idee e dei perché» all'educazione alla reciprocità, dall'avventura del racconto alla «*paideia* ritrovata», la proposta di filosofia dialogica contenuta nell'opera della Napodano tocca i punti più sentiti e problematici, alimentando l'*ethos* che contraddistingue il testo sin dalle sue prime pagine.

*Giovanni Sasso*

INDAGINE SUL «BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA»

*Ai fini di rendere il nostro «Bollettino» più aderente alle attese e alle richieste degli associati, vi preghiamo di compilare il sottostante questionario e di rispedirlo al prof. Emidio Spinelli (indirizzo: Prof. Emidio Spinelli, Facoltà di Filosofia, “Sapienza”-Università di Roma, Via Carlo Fea 2, 00161 Roma). Sul nostro sito (www.sfi.it), inoltre, ne trovate una versione ‘elettronica’, che potete scaricare e compilare, per poi inviarla sempre all’attenzione del prof. Emidio Spinelli via mail (indirizzo: emidio.spinelli@uniroma1.it).*

*Grazie per la collaborazione e un cordiale saluto da*

Gregorio Piaia ed Emidio Spinelli

1. IL «BOLLETTINO» VIENE RICEVUTO REGOLARMENTE? Sì [ ]	No [ ]
2. INDICE DI GRADIMENTO	
<i>In ordine alla veste grafica:</i>	Basso [ ]      Sufficiente [ ]      Buono [ ]      Elevato [ ]
<i>In ordine ai contenuti:</i>	Basso [ ]      Sufficiente [ ]      Buono [ ]      Elevato [ ]
3. L'attuale struttura del «Bollettino» vi sembra funzionale alle finalità della SFI?	Sì [ ]      No [ ]
4. Quali sezioni del «Bollettino» vi sembrano più ‘deboli’ o meno funzionali, e perché?	_____
	_____
	_____
5. Proposte e suggerimenti:	_____
	_____
6. Siete disponibili a collaborare attivamente al «Bollettino», tramite l’invio di articoli, interventi, recensioni, cronache?	Sì [ ]      No [ ]
7. In caso affermativo, indicare la sezione per la quale sareste disposti a collaborare:	_____
	_____
8. Come valutate l’ipotesi di trasformare il «Bollettino» in una vera e propria rivista filosofica, basata quindi su contributi prevalentemente ‘esterni’ alla SFI stessa e distribuita non più esclusivamente ai soci, ma messa ‘in commercio’?	Favorevole [ ]      Contrario [ ]
Perché?	_____
	_____
	_____
IL SOCIO SFI:	
Nome _____	Cognome _____

Finito di stampare nel mese di aprile 2009  
ad opera della tipografia FERPENTA s.r.l.  
Via R.G. di Montecitorio, 17 - Roma  
per conto di Euroma - La Goliardica