



# Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale  
Nuova Serie n. 197 - maggio/agosto 2009

## INDICE

### Studi e interventi

- S. Diaco, *Philia e legge nella comunità epicurea* p. 3  
P. Chiatti, *Invito alla lettura di un bel libro.*  
*Per la pace perpetua di Immanuel Kant* p. 13  
G.P. Terravecchia, *Approcci fondativi in filosofia sociale:*  
*costruzionismo searliano e fenomenologia* p. 26

### Didattica della filosofia

- A. Sgherri, *Il rinnovamento dell'insegnamento della filosofia attraverso*  
*la partecipazione a competizioni nazionali e internazionali* p. 34  
S. Sassaroli, *Per ripensare la valutazione: un'esperienza* p. 39  
T. Magnaterra, *Esercitiemo il pensiero: non solo studenti* p. 59

Convegno nazionale 2009 p. 64

Dai verbali p. 68

Convegni e informazioni p. 80

Le Sezioni p. 90

Recensioni p. 94

Seminario nazionale 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 ILESII/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

### *Philia* e legge nella comunità epicurea

Sara Diaco

1. Il legame d'amicizia si costruisce all'interno della comunità dei saggi epicurei e costituisce la dimensione più importante della loro vita, poiché in essa l'ideale filosofico si realizza nella maniera più alta e completa. Il sapiente epicureo dimostra la propria saggezza anche nella scelta degli amici, circondandosi soltanto delle persone con le quali è possibile aiutarsi reciprocamente a raggiungere la felicità<sup>1</sup>. La vera amicizia, dunque, è pensabile solo fra saggi<sup>2</sup>; esclusivamente tra di loro, infatti, il proprio interesse può coincidere con quello dell'altro<sup>3</sup>. La quotidianità dei membri del Giardino trascorre all'insegna del rapporto di vicinanza ed affetto reciproco. A tale riguardo, è stato effettuato un accostamento tra le *Massime Capitali* XIV, XXVIII e XXXIX-XL<sup>4</sup>, leggendo nelle ultime due un riferimento alla vita del Giardino: si è inteso cioè collegare il tema della sicurezza con la comunità dei sapienti, nella quale la felicità si raggiunge vivendo con i propri "compagni di fede", studiando costantemente la filosofia ed avendo, dalla scuola, la garanzia dei beni materiali indispensabili<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. Diogene Laerzio, X, 120 b.

<sup>2</sup> Sulla *polyphilia* cfr. la *Sentenza Vaticana* (=GV) 28: «Né i precipitosi nei confronti dell'amicizia, né i titubanti si devono approvare, perché per amore dell'amicizia bisogna esser pronti a correre dei pericoli», traduzione tratta da Epicuro, *Opere*, a cura di G. Arrighetti, Einaudi, Torino 1973 (=trad. Arrighetti), p. 144. A proposito di Democrito cfr. inoltre DK 68 B 97 e 184, nonché E. Spinelli, "Un comune sentire": *amicizia e filosofia in Democrito*, in Id. (a cura di), *Amicizia e concordia: etica, fisica, politica in età preplatonica*, Euroma, Roma 2006, pp. 95-116, dove si afferma che, nei suoi testi, il termine *philia* indica un «rapporto interpersonale e intersoggettivo che si instaura tra uomini veramente buoni e che concorre a realizzare la vera felicità» (ivi, p. 96). La dimensione comunitaria dell'amicizia, coltivata all'interno del Giardino tra saggi che condividono la stessa scelta di vita, costituisce un aspetto comune alla visione democritea della *homophrosyne*; cfr. DK 68 B 107, 186 e l'analisi svolta in E. Spinelli, *op. cit.*, pp. 96 ss.

<sup>3</sup> Cfr. W. Schmid, *Epicuro e l'epicureismo cristiano*, Paideia, Brescia 1984, p. 70.

<sup>4</sup> *Massima Capitale* (=RS) XIV: «Una volta ottenuta la sicurezza dagli uomini per la possibilità di avere fino a un certo grado agiatezza e abbondanza, purissima diventa la tranquillità che proviene da vita serena e appartata dalla folla»; RS XXVIII: «La medesima persuasione che ci rassicura che nessun male è eterno o durevole, ci fa anche persuasi che in questo breve periodo della vita esiste la sicurezza dell'amicizia»; RS XXXIX: «Chi le sue cose ha disposto nella maniera migliore contro l'inquietudine che può provenire da cause esterne, costui ciò che è possibile se lo rende affine, ma ciò che non è possibile non lo considera come assolutamente estraneo. Nei confronti di tutte quelle cose per le quali neanche questo è possibile se ne tiene del tutto lontano, e si serve di tutto ciò che è utile per ottenere ciò»; RS XL: «Coloro che ebbero il potere di procurarsi la sicurezza dai vicini vivono fra di loro vita dolcissima con la più grande fiducia, e pur avendo la più grande familiarità non piangono, come per commiserazione, la morte di colui che muore prematuramente»; trad. Arrighetti, pp. 124, 130, 136.

<sup>5</sup> Cfr. A. Barigazzi, *Sul concetto epicureo della sicurezza esterna*, in ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. *Studi sull'epicureismo greco e romani offerti a Marcello Gigante*, G. Macchiaroli, Napoli 1983, pp. 73-92, in particolare p. 84.

La nozione di amicizia non costituisce semplicemente una concezione filosofica propugnata coerentemente con un quadro teorico; la *philia* ha concretamente rappresentato il centro della vita delle persone della cerchia epicurea storicamente esistite, di cui abbiamo testimonianza nei frammenti che ci sono pervenuti delle lettere che essi si scrivevano per consigliare, esortare o rincuorare.

Nel contesto del *Kepon*, l'amico poteva costituire un valido aiuto nell'esercizio quotidiano dei precetti del maestro. Ad esempio, la pratica della confessione aperta era ritenuta di particolare rilievo nella guida dell'anima<sup>6</sup>; essa poteva avere luogo sia nei confronti di un direttore spirituale, che, al riguardo, aveva delle precise indicazioni<sup>7</sup>, sia tra i discepoli, ai quali era consentita, sempre se finalizzata al bene dell'amico, una sorta di *fraterna delatio*<sup>8</sup>.

Il valore dell'amicizia deriva, in prima istanza, dalla condizione di sicurezza che essa procura<sup>9</sup>; coltivare la *philia* significa, infatti, avere la costante garanzia di vicinanza morale ed aiuto materiale da parte degli amici, all'interno di un vero e proprio sistema di sussidio<sup>10</sup>. La *philia* si fonda, dunque, sulla *chreia* ed è considerata il bene più grande; tuttavia, è stato sostenuto<sup>11</sup> che, per quanto nobile, l'amicizia non può essere considerata superiore alla sapienza. La *Sentenza Vaticana* 78, infatti, afferma: «L'uomo ben nato si dedica all'amicizia e alla filosofia; dei quali quello è un bene mortale, questo immortale»<sup>12</sup>. Secondo tale interpretazione, *athana-ton* sarebbe da attribuire a *sophia* e non a *philia*. Sembra, però, più esatta la considerazione fatta da altri studiosi<sup>13</sup>, per cui l'amicizia e la saggezza sono da ritenere di pari valore, tanto da definire la filosofia come saggezza nell'amicizia; la traduzione più adatta, secondo questa ipotesi, è la seguente: «L'homme bien-né devient vraiment ce qu'il est dans la sagesse et l'amitié, qui sont pour une part un bien intelligible, et pour une autre part un bien immortel»<sup>14</sup>.

La *philia* è, dunque, un bene immortale, comune a uomini e dèi, ma per questi ultimi, l'amicizia non assume la medesima funzione che svolge per i primi. Gli dèi, infatti non hanno bisogno di garanzie per la loro sicurezza; tuttavia, l'imperturbabile beatitudine propria della loro natura sarebbe meno completa senza la *philia*; essi, naturalmente, non possono essere considerati incompleti, ma si può inferire l'esistenza di un rapporto amicale tra loro dal fatto che il proprio piacere deriva dalla contemplazione reciproca e

---

<sup>6</sup> Cfr. Seneca, *ep.* 28, 9.

<sup>7</sup> Cfr. P. Rabbow, *Seelenführung: Methodik der Exerzitien in der Antike*, Im Kosel, Munchen 1954, pp. 269 ss.

<sup>8</sup> Cfr. W. Schmid, *op. cit.*, p. 93.

<sup>9</sup> Cfr. *RS XXVIII; GV 34*; J. Bollack, *Les Maximes de l'Amitié*, in *Actes du 8. Congrès, Paris 5-10 avril 1968. Association Guillaume Budé*, Les Belles Lettres, Paris 1969, pp. 221-243, in particolare pp. 228 ss.

<sup>10</sup> Vedi anche, ad esempio, a proposito della concezione democritea dell'ausilio che gli amici garantiscono contro le avversità, DK 68 B 67, 92, 94, 96, 103 nonché l'analisi, accompagnata da ulteriori riferimenti, in E. Spinelli, *op. cit.*, pp. 101 ss.

<sup>11</sup> Cfr. W. Schmid, *op. cit.*, p. 70; una posizione diversa è sostenuta in C. Bailey, *Epicurus: The Extant Remains*, Oxford University Press, Oxford 1926, p. 387.

<sup>12</sup> Trad. Arrighetti, p. 156.

<sup>13</sup> Cfr. J. Bollack, *op. cit.*, p. 234.

<sup>14</sup> Cfr. *ibid.*

dalla conversazione<sup>15</sup>, ossia da quell'aspetto della relazione amicale che, più degli altri, procura felicità anche nella sua dimensione umana, in cui i saggi ne fruiscono sia nel presente che nel futuro in virtù del ricordo<sup>16</sup>. Alla luce di tali considerazioni, si comprende meglio come la *philia* possa renderci liberi dai turbamenti e simili agli dèi<sup>17</sup>.

Pur essendo in vista dell'utilità personale, non è possibile interpretare la *philia* in senso egoistico, ma solo in virtù del criterio utilitaristico, cui la filosofia epicurea rinvia per agire conformemente alla sua dottrina<sup>18</sup>. La *Sentenza Vaticana* 39, infatti, afferma: «Non è amico né chi sempre cerca l'utile, né chi mai lo congiunge all'amicizia: l'uno fa commercio col sentimento della riconoscenza, l'altro uccide la speranza per il futuro»<sup>19</sup>. Il valore altruistico e l'utilità individuale di tale relazione non costituiscono un'incoerenza. Se per Platone la *philia* è strettamente connessa ad *eros*<sup>20</sup> ed ha la funzione di intermedio e veicolo verso la contemplazione delle Idee<sup>21</sup>, per Epicuro essa coincide con la felicità e, in ultima analisi, nonostante il fattore determinante sia l'utilità personale che se ne trae, è possibile definirla come perseguibile per se stessa<sup>22</sup>. L'amicizia, infatti, è fonte di piacere sia per sé che per gli al-

---

<sup>15</sup> Cfr. J. M. Rist, *Epicurus on Friendship*, «Classical Philology», 75 (1980), pp. 121-140, in particolare p. 122, dove si fa riferimento a Filodemo, *de dis* III, fr. 84, coll. 1, 2-4; 1, 3-9; 13, 36-39 (pp. 15-16; 36 Diels) nonché J. M. Rist, *Epicurus: an Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, pp. 153 ss.

<sup>16</sup> Cfr. 52 Arrighetti (138 Usener); *GV* 17 e 19.

<sup>17</sup> Cfr. *ep. ad Moen.*, 135.

<sup>18</sup> Cfr. Aristotele, *eth. nic.*, VIII, 3, 1156 a 10 ss. Cfr. inoltre l'affermazione di Democrito in DK 68 B 107, da cui si deduce che «la concordanza che rivela il vero amico è quella intorno a un'utilità non egoisticamente considerata come fine ristretto dell'agire umano, ma piuttosto vista quale conseguenza di una scelta etica che pone la felicità [...] nel raggiungimento di ciò che è davvero buono e vero (cfr. DK 68 B 69), di valori universalmente validi, i soli capaci di garantire la tranquillità e l'imperturbabilità» (cfr. E. Spinelli, *op. cit.*, pp. 98 s.). L'aspetto dell'utile costituisce la prospettiva dominante anche nella concezione platonica della *philia* esposta nel *Liside* (cfr., in particolare, 210a ss., 220a ss.): cfr. F. Trabattoni, *Il Liside: un'introduzione all'etica platonica*, in Platone, *Liside*, a cura di F. Trabattoni, 2 voll., LED, Milano 2004, II, pp. 47-171, in particolare pp. 100 s. A livello politico, il legame tra *philoï* coinvolge tutti gli appartenenti alla *polis*, i quali, ciascuno in base alla propria competenza, contribuiscono alla realizzazione del bene e della giustizia: cfr. *resp.*, VI, 505d-506a e la nota di Bruno Centrone al testo, in Platone, *La Repubblica*, traduzione di F. Sartori, introduzione di M. Vegetti, note di B. Centrone, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 768, n. 54.

<sup>19</sup> Trad. Arrighetti, p. 146. Cfr. J. Bollack, *op. cit.*, pp. 226 s., dove si rimanda a Platone, *Phaedr.*, 254b-e.

<sup>20</sup> La distinzione tra *philia* ed *eros* in Epicuro si fonda sull'assunto per cui la passione amorosa, contrariamente all'amicizia, non è mezzo verso il piacere, ma comporta turbamento e dolore. Cfr. Lucrezio, *de rerum natura* (=DRN), IV, 1058-1287. Sul tema cfr. J. M. Rist, *Epicurus on Friendship*, cit., pp. 126 s. In senso politico, inoltre, la concezione della *philia* epicurea si contrappone a quella aristotelica: contrariamente a quest'ultima, infatti, la prima non ha come obiettivo primario la concordia pubblica, poiché a tal fine esistono, fra gli uomini, un contratto di natura diversa, delle leggi ed un'autorità che ne controlli l'applicazione e ne punisca la violazione: cfr. A. Tuilier, *La notion de philia dans ses rapports avec certains fondements sociaux de l'épicureisme*, in *Actes du 8. Congrès*, cit., pp. 318-329, in particolare p. 326.

<sup>21</sup> Cfr. *symp.*, 202b, 212b. Cfr. in proposito M. Lualdi, *Il problema della philia e il Liside platonico*, Celuc, Milano 1974, pp. 41 ss.; P. Friedländer, *Platone*, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 72; W. Jäger, *Paideia*, 3 voll., La Nuova Italia, Firenze 1987, II, pp. 299 ss.

<sup>22</sup> Cfr. *GV* 23: «Ogni amicizia è di per se stessa desiderabile, pure trae origine dall'utilità (*apo tes ophelias*)», trad. Arrighetti, p. 144.

tri, che vengono amati come se stessi, e non solo fruisce di piaceri presenti, ma è anche confortata dalla speranza per un futuro prossimo e lontano; essa è necessaria alla stabile e durevole piacevolezza della vita. Si può aggiungere che, come gli dèi, secondo Filodemo<sup>23</sup>, per mezzo del loro piacere, giovano anche ad altri (dèi e uomini sapienti che ne seguono il modello di vita), così la presenza di un amico saggio può generare piacere nell'altro<sup>24</sup>.

Si è già rilevato che l'interpretazione egoistica ed a senso unico del rapporto amicale non può essere considerata adeguata; tale relazione costituisce, infatti, un legame personale, costruito nella condivisione della vita quotidiana, di fondamentale importanza per la pratica della filosofia, l'esercizio della saggezza, la serenità dell'animo e, dunque, la felicità. Solo tenendo presente questo aspetto si può comprendere in maniera corretta il volto "utilitaristico" del rapporto di amicizia. Epicuro, infatti, afferma: «Non abbiamo tanto bisogno dell'aiuto degli amici quanto della fiducia del loro aiuto»<sup>25</sup>. La *philia*, dunque, ci offre l'impagabile certezza della vicinanza, spirituale e materiale, presente e futura, degli amici, sia nella normale quotidianità, in cui ci si dedica alle conversazioni filosofiche, sia nel momento del bisogno, in cui le difficoltà possono essere affrontate grazie all'aiuto ed alla fedeltà dei *philoï*. Tale fiducia, *pistis*, rappresenta uno dei vantaggi più importanti che l'amicizia può procurare, ma, naturalmente, richiede una lealtà a doppio senso<sup>26</sup>, tanto che alcuni hanno parlato di tale relazione in termini di contratto<sup>27</sup>. Comunque la si definisca, l'aspetto della confidenza prevede una componente di rischio<sup>28</sup>, in quanto onestà e lealtà devono essere incrollabili da ambedue le parti; proprio questa fiducia e questa fedeltà da parte di entrambi gli amici permettono di interpretare la *philia* come un rapporto solido e reciprocamente appagante, cementato dal legame personale che viene costruendosi tra gli amici con il trascorrere la vita all'interno della comunità dei saggi<sup>29</sup>.

L'amico rappresenta, così, una figura di fondamentale riferimento nella vita del filosofo, imprescindibile per raggiungere la propria felicità; tuttavia, il legame diviene (e, in vista dell'*eudaimonia*, deve essere) tanto forte che la propria esistenza non può essere felice se non lo è altrettanto quella dell'amico. Perciò «non soffre di più il saggio se è messo alla tortura che se è messo un amico, e per lui è pronto a morire; perché se tradirà l'amico tutta la sua vita sarà sconvolta e sovvertita per la sua infedeltà»<sup>30</sup>.

---

<sup>23</sup> Cfr. *de piet.* (33 Arrighetti; 91 Usener).

<sup>24</sup> Cfr. J. M. Rist, *Epicurus on Friendship*, op. cit., pp. 124 s.

<sup>25</sup> Trad. Arrighetti, p. 146. In tale sentenza, *GV* 34, il termine *chreia* ricorre tre volte e la traduzione letterale che è stata proposta per meglio comprenderne il significato è la seguente «Nous ne faisons pas tant usage de l'usage de nos amis que de l'assurance de pouvoir en user», cfr. J. Bollack, op. cit., p. 229.

<sup>26</sup> Cfr. D. Konstan, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 119.

<sup>27</sup> Cfr. J. M. Rist, *Epicurus on Friendship*, cit., p. 125.

<sup>28</sup> Cfr. *GV* 28.

<sup>29</sup> Cfr. A. J. Festugière, *Epicuro e i suoi dei*, Morcelliana, Brescia 1952, pp. 76 s. e D. Konstan, *Friendship in the Classical World*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 53 ss.

<sup>30</sup> *GV* 56-57; trad. Arrighetti, p. 150.

2. Ora, per stabilire quale rapporto debba sussistere tra il bene dell'amicizia e le leggi della *polis*, si deve tenere presente che il saggio appartiene, da un lato, alla comunità sociale e politica, insieme a tutti gli altri cittadini; dall'altro, la sua vita personale, improntata agli ideali filosofici cui ha aderito, si svolge inevitabilmente all'interno di tale comunità, la quale prevede delle regole di convivenza. Il sapiente epicureo, dunque, è parte di un gruppo più ristretto, che traccia i propri confini all'interno di una *polis* per separarsi e differenziarsi dalla realtà circostante, dovendo, allo stesso tempo, rimanere in accordo con essa.

Risulta inevitabile, dunque, porsi il problema della coesistenza e del conflitto tra i valori filosofici e le leggi che l'autorità politica ha posto per la condivisione di un comune spazio tra saggi e non saggi.

A tale proposito, è utile riportare quanto riferisce Plutarco a proposito della relazione tra il sapiente appartenente al *Kepon* e le norme della società: Epicuro «si domanda infatti nell'opera *Casi dubbi* se il saggio farà qualcosa che le leggi proibiscano sapendo che non sarà scoperto; e risponde: Non è facile dare una risposta che comporti un'affermazione categorica. Il che vuol dire: lo farò ma non voglio ammetterlo»<sup>31</sup>.

L'autore ha l'obiettivo di mettere in rilievo l'ostilità che gli epicurei provano nei confronti delle leggi; in realtà, la questione è molto più complessa, in quanto ci si trova di fronte a proposizioni che sono parte integrante della dottrina epicurea ma si rivelano in conflitto tra loro.

Infatti, da un lato, il rispetto delle leggi è necessario all'ordine sociale<sup>32</sup> e la loro violazione comporta un male inevitabile per il criminale<sup>33</sup>; dall'altro, l'etica di Epicuro non si ferma alla legalità, ma contempla in maniera più specifica e personale l'ambito dell'amicizia e della cerchia dei saggi, che non si identifica con la *polis* e le sue norme. Si ritiene, tuttavia, che la teoria epicurea non sia contraddittoria: il possibile conflitto tra le leggi positive – che essa considera importanti per l'ordine sociale – e le convinzioni del sag-

---

<sup>31</sup> Cfr. *adv. col.* 1127d (12.1 Arrighetti), trad. Arrighetti, p. 166. Cfr., a questo proposito, R. Philippson, *Die Rechtsphilosophie der Epikureer*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 23 (1910), pp. 289-337, in particolare pp. 302 ss.

<sup>32</sup> Cfr. *RS VI* e *XXXI*, le quali affermano, rispettivamente: «Allo scopo di avere sicurezza dagli uomini era un bene secondo natura anche quello del potere (*arches*) e della regalità (*basileias*), sempre che per mezzo di queste cose si potesse ottenere tanto»; «Il diritto secondo natura è il simbolo dell'utilità allo scopo che non sia fatto né ricevuto danno»; trad. Arrighetti, pp. 122, 132. Cfr. inoltre Lucrezio, *DRN*, V, 1011 ss. L'obiettivo della sicurezza non solo assume una posizione centrale nella stipulazione del contratto di associazione ma, più in generale, coinvolge diversi aspetti della vita in società e della psicologia umana, in quanto rappresenta un elemento fondamentale per il conseguimento della felicità. A tale proposito, cfr., infine, la teoria concernente la nascita ed il ruolo delle norme della società, riportata in Porfirio, *de abst.*, I, 7-12 e, probabilmente, da ricondurre all'opera di Ermarco *Contro Empedocle* (cfr. il commento al testo, in Ermarco, *Frammenti*, a cura di F. Longo Auricchio, Bibliopolis, Napoli 1988, p. 137).

<sup>33</sup> Cfr. *RS XXXIV*: «L'ingiustizia non è di per sé un male, ma per il timore che sorge dal sospetto di non poter sfuggire a coloro che sono preposti alla punizione di tali azioni», trad. Arrighetti, p. 132.

gio, è risolvibile alla luce dei suoi principi filosofici, i quali stabiliscono una differenza di valore tra la *polis* ed il Giardino e, dunque, sono in grado di determinare quale dei due abbia la precedenza rispetto all'altro<sup>34</sup>.

Punto fondamentale da ricordare a proposito della problematica in esame, è che il fine della società e delle sue istituzioni è la sicurezza. È pressoché impossibile che il saggio, il quale soddisfa solo i desideri naturali e necessari, che proiettano verso ciò che si ottiene facilmente<sup>35</sup>, infligga un qualunque tipo di danno al suo prossimo o metta in pericolo le condizioni generali di pace di una comunità. Dato che le norme e le istituzioni statali sono necessarie alla sicurezza esterna, è improbabile che il saggio possa contemplare una loro violazione di principio, qualora abbia la certezza di non essere scoperto<sup>36</sup>; egli, diversamente dagli uomini stolti, non necessita di una costrizione esterna, proprio in virtù della sua comprensione razionale dell'utile, in vista del quale vengono istituite le leggi. In questo senso, si comprende l'affermazione per cui «le leggi esistono per i saggi, non perché possano commettere ingiustizia, ma perché non la subiscano»<sup>37</sup>. Inoltre, il sapiente non ha, in genere, alcun interesse a violare nemmeno le leggi non giuste, in quanto parte di un più ampio sistema legislativo, la cui autorità non conviene mettere in discussione in vista della pace sociale<sup>38</sup>. A tale proposito, la *Massima Capitale V* recita: «Non è possibile vivere felici se non si vive una vita saggia bella e giusta, né vivere una vita saggia bella e giusta senza viver felici. A chi manca ciò non è possibile viver felice»<sup>39</sup>.

Sembra, inoltre, opportuno richiamare quanto Epicuro afferma a proposito della giustizia e dell'ingiustizia positive, definite dalle leggi poste dagli uomini. Non si tratta, secondo il fondatore del *Kepon*, di bene o male morali, ma solo di convenzione, come af-

---

<sup>34</sup> Roskam mette in luce come la vita pubblica non sia disprezzabile agli occhi del saggio, in quanto non costituisce un bene od un male in sé, ma deve essere considerata sempre in vista del criterio della sicurezza, cfr. G. Roskam, *Live Unnoticed* (lathe biosas). *On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Brill, Leiden 2007, pp. 38 s. Tuttavia, è necessario stabilire una scala di valori cui il saggio si attiene nelle sue scelte, regolate da un calcolo razionale dell'utile. Tale calcolo e l'obiettivo dell'*eudaimonia* possono mettere in secondo piano sia la vita politica che, in casi estremi, il rispetto delle leggi. Sul rifiuto della vita pubblica, cfr., ad esempio, Diogene Laerzio, X, 119; 131 Arrighetti (187 Usener); Lucrezio, *DRN*, II, 1 ss.; D. Konstan, *Lucrezio*, cit., pp. 51 ss.; G. Roskam, *op. cit.*, pp. 50 ss.

<sup>35</sup> Cfr. *ep. ad Moen.*, 130-132; *RS XV, XXVI, XXIX; GV 8, 21, 59; 240 Arrighetti* (469 Usener). A proposito della connessione tra desideri smodati – da cui il saggio è libero – ed azioni criminali, cfr., per intero, l'analisi contenuta in Konstan, *Lucrezio*, cit.

<sup>36</sup> L'ipotesi di non essere scoperto come fattore della decisione di commettere un'ingiustizia è vuota di senso, in quanto insostenibile dal punto di vista epicureo: dato che non è concretamente possibile essere certi che gli atti ingiusti rimangano a tutti nascosti, il filosofo epicureo non può accettare di compiere una scelta sulla base di presupposti contrari ai fatti. Cfr., a tale proposito, Cicerone, *de off.*, III, 38 ss.; R. Philippson, *op. cit.*, p. 303; V. Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, Vrin, Paris 1977, pp. 118 ss.

<sup>37</sup> Cfr. Stobeo, IV, I, 143 H. (209 Arrighetti; 530 Usener); trad. Arrighetti, p. 557.

<sup>38</sup> Cfr. A. Barigazzi, *op. cit.*, p. 90.

<sup>39</sup> Trad. Arrighetti, p. 122.



fermano le *Massime Capitali* XXXIII e XXXIV<sup>40</sup>. Le norme, nella loro variabilità geografica e temporale, possono solo adeguarsi a ciò che è giusto ed utile secondo il fine naturale dell'uomo, come si deduce dalla lettura delle *Massime Capitali* XXXVI-XXXVIII<sup>41</sup>. L'amicizia costituisce, invece, il bene più prezioso, il legame più intenso e profondo della vita umana, coltivato nella cerchia filosofica giorno per giorno, fondamentale per la sicurezza e la felicità, la cui esistenza viene difesa, se necessario, con la propria vita.

3. Dopo aver descritto che cosa rappresenti il bene dell'amicizia per il sapiente e, successivamente, quale concezione egli abbia delle istituzioni umane e delle leggi della *polis*, sembra evidente quale dei due prevalga in caso di conflitto. Come, infatti, venir meno al rapporto amicale ed all'enorme fiducia insita in esso, in nome di una norma umana passeggera e posta in vigore solo a causa dell'esistenza di stolti che, senza una costrizione esterna, danneggerebbero il loro prossimo in continuazione?

Normalmente, si è detto, il saggio non è portato a violare la legge né dalle sue aspirazioni, in quanto massimamente moderate e lontane dal recare danno ad altri, né da un qualsivoglia vantaggio, poiché il timore della punizione e, in generale, la necessità del mantenimento dell'ordine sociale, permettono di desumere che sia, in ogni caso, conveniente il rispetto delle norme. Ogni caso, tranne uno: l'esempio limite cui si è accennato precedentemente, il quale considera la situazione in cui una norma mette in pericolo un bene più grande del controllo dei criminali operato dalle leggi: l'amicizia. Non si può parlare, in tal caso, di conflitto in senso stretto, poiché l'aporia può essere risolta senza contraddizioni; infatti, l'esortazione al rispetto delle istituzioni pubbliche, da parte di Epicuro, rappresenta una regola di carattere pratico, ricavata dal calcolo dei vantaggi che ne derivano. Essa, cioè, è soltanto strumentale all'esercizio vero e proprio della filosofia, possibile solo e soltanto all'interno di una comunità protetta dai pericoli esterni e in una con-

---

<sup>40</sup> *RS* XXXIII: «Non è la giustizia un qualcosa che esiste di per sé, ma solo nei rapporti reciproci e sempre a seconda dei luoghi dove si stringe un accordo di non recare né di ricevere danno», trad. Arrighetti, p. 132; per la *RS* XXXIV, cfr. *supra* n. 33.

<sup>41</sup> *RS* XXXVI: «Da un punto di vista generale il diritto è uguale per tutti, poiché rappresenta l'utile nei rapporti reciproci, ma dal punto di vista delle particolarità dei vari luoghi e della varietà dei principi causali da cui si origina segue che una medesima cosa non è per tutti giusta»; *RS* XXXVII: «Fra le cose prescritte come giuste dalla legge ciò che è comprovato essere utile nelle necessità dei rapporti reciproci bisogna che costituisca il giusto, sia che sia uguale per tutti, oppure no. Ma se viene sancita una legge che non risulti conforme all'utile dei rapporti reciproci, questa non ha più la natura del giusto. E se anche viene a decadere ciò che era utile secondo il diritto, ma per un certo tempo aveva corrisposto alla prenozione di esso, durante quel tempo non era meno giusto dal punto di vista di chi non si turba per vane chiacchiere, ma guardi ai fatti»; *RS* XXXVIII: «Quando, non essendo mutate le circostanze, quelle cose sancite come giuste dalla legge si rivelano nella pratica non conformi alla prenozione del giusto, vuol dire che esse non erano giuste. Quando poi, essendo mutate le circostanze, quelle medesime prescrizioni che erano giuste non sono più utili, in tal caso erano giuste allora quando erano utili per la vita in comune dei concittadini, ma più tardi non erano più giuste quando si rivelarono non più utili»; trad. Arrighetti, pp. 132, 134.

dizione generale, esteriore ed interiore, di tranquillità rispetto a possibili minacce alla propria sicurezza. Le regole concernenti l'amicizia, invece, sono di carattere vincolante ed essenziale in vista della realizzazione dell'ideale filosofico e della felicità; a tal fine, l'amicizia non è un semplice strumento, ma un elemento imprescindibile, poiché parte integrante ed attiva della dottrina epicurea e della vita concreta che si vuole condurre all'insegna dei suoi insegnamenti<sup>42</sup>.

Si può pertanto asserire che violare il principio secondo cui è conveniente rispettare le leggi, comporta un male minore rispetto al tradimento del legame che sussiste tra amici. Il primo atto, infatti, costituisce, sicuramente, un crimine, ma è tale solo relativamente all'ordinamento della *polis*, non in senso assoluto, ed è, dunque, preferibile a quello che rappresenta, invece, un male per l'amico, che è, per il saggio, assoluto, e nega la possibilità di realizzare una tranquillità dell'anima propria della vita felice. Infatti, qualora una norma pubblica metta a repentaglio il bene di un amico, l'unica via possibile, che, ad una valutazione dell'utile e del danno, presenta il minor male, è quella della trasgressione della norma. A tale riguardo, è stato fatto notare che Epicuro non sostiene mai che un uomo debba agire contro il proprio utile e piacere in favore di un amico<sup>43</sup>; tuttavia, il filosofo afferma, allo stesso tempo, che il saggio arriva a dare la vita per l'amico. Si è portati, pertanto, a concludere che violare la legge costituisce un danno per le sue conseguenze, ma è un'azione risultante da una valutazione che conduce ad un utile maggiore, ossia alla preservazione del rapporto di amicizia con la persona che si vuole aiutare e, più in generale, alla tutela della relazione in quanto tale.

Coloro che hanno presentato lo studio del conflitto tra norme sociali ed amicizia per valutare la scelta etica epicurea, hanno posto come condizione l'ipotetica certezza della segretezza dell'azione contro la legge che il saggio si apprestava a compiere. Nella presente analisi si vuole assumere tale condizione, in quanto la si ritiene logicamente corretta rispetto alla teoria epicurea dell'ingiustizia ed al caso prospettato da Plutarco. Tuttavia, sembra possibile precisare, anche se solo brevemente e per inciso, che, anche in assenza di una garanzia di impunità per l'illegalità di cui il saggio si macchia per aiutare un amico, il timore per la pena che lo assillerebbe sembrerebbe comunque di gran lunga preferibile all'altra opzione: il tradimento dell'amico<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Cfr. la differente concezione di Aristotele, così come presentata in A. W. H. Adkins, *Amicizia e auto-sufficienza in Omero e Aristotele*, in E. Spinelli (a cura di), *Amicizia e concordia: etica, fisica, politica in età preplatonica*, cit., pp. 11-44, in particolare pp. 39 ss.: l'autosufficienza della *theoria* del saggio comporta che egli vi si dedichi da solo; «forse lo farà meglio se avrà dei compagni, ma nondimeno egli è il più autosufficiente degli uomini», cfr. *eth. nic.*, X, 7, 1177 a 27 ss. *L'arete* e la *philia*, in questo contesto, non si trovano in relazione e l'*agathos* non ha bisogno di *philoï*.

<sup>43</sup> Cfr. P. Vander Waerdt, *The Justice of the Epicurean Wise Man*, «Classical Quarterly», 37 (1987), pp. 402-422, in particolare pp. 416 s.

<sup>44</sup> Si ritengono le *Sentenze Vaticane* 56-57, citate precedentemente, molto eloquenti a tale proposito.

Se è vero che «di tutti quei beni che la saggezza procura per la completa felicità della vita il più grande di tutti è l'acquisto dell'amicizia»<sup>45</sup>; se, inoltre, Epicuro arriva, al termine della sua vita e soffrendo di fortissimi dolori, a scrivere a Idomeneo che, nonostante ciò «a tutte queste cose si opponeva la gioia dell'anima per il ricordo dei nostri passati ragionamenti filosofici»<sup>46</sup>, si può ben comprendere come l'amicizia potesse essere considerata il bene maggiore, immortale, il cui possesso permette di sopportare le pene più grandi, poiché, senza di esso, non si potrebbe essere felici.

---

<sup>45</sup> Cfr. *RS XXVII*, trad. Arrighetti, p. 130.

<sup>46</sup> Cfr. 52 Arrighetti, trad. Arrighetti, p. 427.

## Invito alla lettura di un bel libro *Per la pace perpetua* di Immanuel Kant<sup>1</sup>

Paola Chiatti

Kant è nato e vissuto tra il 1724 e il 1804 a Königsberg: affacciata sul Mar Baltico, questa città apparteneva alla Prussia Orientale, antica terra dell'Ordine Teutonico caratterizzata dal militarismo e da un efficiente apparato burocratico, ed è passata poi, a conclusione del secondo conflitto mondiale, alla Repubblica Sovietica Russa, con il nuovo nome di Kaliningrad, e dal 1991 alla Federazione Russa; attualmente è posta al confine con la Lituania e la Polonia, entrambe associate all'Unione Europea. L'antica patria di Immanuel Kant, che ha dedicato parte della sua riflessione teorica al problema della pace, paradossalmente è stata una di quelle città che più hanno risentito delle conseguenze della guerra iniziata nel 1939: rasa al suolo dai bombardamenti, occupata dall'Armata Rossa, ha visto l'espulsione dei tedeschi e la "deportazione", sul suo suolo, di popolazioni russe. Nella situazione odierna, finita da tempo la guerra fredda, possiamo considerare come positiva la vicinanza dell'antica Königsberg all'Unione Europea, la cui idea fondativa è possibile rintracciare anche nel nostro filosofo e la cui realtà è senza dubbio importante in rapporto ad un processo storico che è sostenuto dalla *pace* e dalla *ragione*.

Il periodo nel quale Kant si appresta a scrivere *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (*Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*) è caratterizzato da quelle che gli storici definiscono le "rivoluzioni della modernità", tra le quali un posto di prim'ordine spetta all'*Aufklärung*. Il Nostro scrive a tal proposito un saggio nel 1784 il cui *incipit* è il seguente: «L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dalla minorità di cui è egli stesso colpevole. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Colpevole è questa minorità, quando la sua causa non stia nella mancanza di intelletto, bensì nella mancanza di decisione e di coraggio nel servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di usare il tuo *proprio* intelletto! Questa è dunque la parola d'ordine dell'illuminismo»<sup>2</sup>.

L'appello ad essere teste pensanti conserva ancora oggi tutta la sua pregnanza. Nel medesimo testo si possono individuare altri passaggi importanti: Kant stabilisce infatti una distinzione tra l'uso privato e l'uso pubblico della ragione. Quanto al primo, l'autore fa tre esempi relativi all'ambito militare, tributario, ecclesiastico: i militari non possono mettere in discussione gli ordini ricevuti; ugualmente un cittadino ha l'obbligo

---

<sup>1</sup> Il testo riprende una relazione presentata venerdì 9 gennaio 2009 alla Biblioteca comunale di Marsciano (Perugia), nell'ambito di una serie di incontri dedicati alla presentazione di opere filosofiche poco note al grande pubblico.

<sup>2</sup> La citazione di Kant è tratta da C. De Pascale (a cura di), *La civetta di Minerva*, Edizioni ETS, Pisa 2007, p. 47.

di pagare le tasse ed un ecclesiastico deve trasmettere la dottrina della sua Chiesa. Accanto a questi atteggiamenti che riguardano gli individui e i loro ambiti limitati è però opportuno affiancarne altri, relativi ad un uso della ragione definito «pubblico» perché riguarda tutta la comunità in cui il singolo vive; ciò attiene alla «libertà della penna», ovvero al «diritto di chiunque di criticare, come studioso, ossia con i propri scritti, qualsiasi oggetto»<sup>3</sup>. Se in un ambito circoscritto, dunque, è conveniente obbedire, nulla deve vietare la libera critica scientifica e filosofica: in questo consiste il significato più profondo dell'illuminismo. Kant ritiene di vivere in un'età di *rischiamento*, se non proprio *rischiata*, ed ha parole di apprezzamento verso «Federico II, principe illuminato, che in attesa della trasformazione istituzionale regge lo stato nello spirito del repubblicanesimo, cioè agendo come se esistesse una divisione dei poteri e dichiarandosi primo servitore dello stato»<sup>4</sup>.

Un'altra rivoluzione della modernità, dalla quale non si può prescindere per uno studio dell'opera kantiana, è, dopo quella americana, la rivoluzione francese, rivolta contro *l'ancien régime*, della quale Kant mette in evidenza l'entusiasmo suscitato negli «spettatori». Questa partecipazione «rinviava necessariamente ad una causa, la quale non può essere altro che una disposizione morale nel genere umano [...]. Questa disposizione morale non può non mirare ad una costituzione repubblicana (“almeno secondo l'idea”), la quale è l'unica che può fermare la guerra, “fonte di ogni male”, o quanto meno non ostacolerà (*assicurerà negativamente*) il progresso verso il meglio»<sup>5</sup>.

La disposizione favorevole di Kant verso la rivoluzione francese e l'avversione degli illuministi per la guerra (importanti, a questo proposito, sono le posizioni di Condorcet, Voltaire, d'Holbach<sup>6</sup>) possono essere considerate «le motivazioni occasionali che condussero Kant a scrivere, in tempi molto brevi, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*»<sup>7</sup>. Il 5 aprile 1795 la Prussia firma a Basilea con la Francia una pace separata, uscendo così dalla prima coalizione. Il trattato non accresce il prestigio internazionale della Prussia, ma ha comunque una valenza positiva, poiché l'opinione pubblica è decisa-

<sup>3</sup> G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 15.

<sup>4</sup> Ivi, pp. 167-168.

<sup>5</sup> Ivi, p. 225.

<sup>6</sup> «Per porre fine al flagello della guerra – aveva osservato Voltaire – bisognerebbe punire “quei barbari sedentari che dal fondo del loro gabinetto ordinano, nell'ora della siesta, il massacro di un milione di uomini, e poi di ciò fanno render solennemente grazie a Dio». Non diverse considerazioni avrebbe svolto sul finire del secolo Thomas Paine, per il quale «tutti i governi monarchici sono militari. La guerra è il loro mestiere, saccheggio e rendita i loro obiettivi». La conclusione sarebbe stata univoca: «Finché sussisteranno simili governi, la pace non sarà al sicuro nemmeno per un giorno [...]». Fonte principale dei conflitti tra gli uomini, l'“ambizione” – scrive Condorcet – è «opera non della natura ma dell'arte sociale e della sua imperfezione [...]». «La guerra, la crudeltà, le conquiste, l'intolleranza, la durezza di cuore», afferma d'Holbach, «sono cose contrarie all'umanità», a quel «nodo stretto per legare invisibilmente il cittadino di Parigi a quello di Pechino» (A. Burgio, *Per una storia dell'idea di pace perpetua*, in I. Kant, *Per la pace perpetua [= PP]*, pref. di S. Veca, trad. di R. Bordiga, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 101-103)

<sup>7</sup> M. Mori, *La pace e la ragione*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 17.

mente contraria al conflitto. Pochi mesi dopo, nell'agosto del 1795, il filosofo di Königsberg propone il suo testo, scritto in breve tempo, all'editore Nicolovius che accetta di pubblicarlo, pensando ad un successo grazie alla fama dell'autore e all'attualità della tematica affrontata. L'opera ebbe in effetti un'accoglienza positiva sia in Germania sia all'estero. Il titolo, dal suono ambivalente, richiama le opere sulla pace prodotte dagli illuministi ed evoca nel contempo la serenità della morte. «Questo giustifica l'ironia – scrive Massimo Mori – con cui Kant, in apertura, ricorda l'“iscrizione satirica posta sull'insegna di un oste olandese nella quale era dipinto un cimitero”, usando una metafora che non doveva essere insolita se, in un contesto analogo, la si ritrova, ad esempio, in Leibniz. La funzione retorica della metafora è abbastanza evidente: essa non sta a significare che la pace dell'aldilà sia l'unica possibile (come ha interpretato chi ha voluto depotenziare la portata propositiva dello scritto kantiano), ma allude all'alternativa tra la possibilità di realizzare razionalmente la pace sulla terra mediante strumenti istituzionali o perseverare in un continuo stato di guerra, dove ci sono solo tregue e la pace eterna può essere trovata esclusivamente “nella fossa che copre insieme ai loro autori tutti gli orrori della violenza”». Massimo Mori giudica come un espediente letterario anche «l'articolazione di *Zum ewigen Frieden* secondo i moduli dei trattati internazionali di pace, con articoli preliminari, articoli definitivi, articoli segreti, supplementi di garanzia e perfino una clausola salvatoria. Questa strategia espositiva ha un duplice vantaggio. In primo luogo produce il divertente effetto di trapassare continuamente dal piano dell'esposizione dei contenuti di un eventuale specifico trattato di pace al piano del metadiscorso sulla pace e sui trattati di pace in generale. Ma nello stesso tempo consente a Kant di differenziare i temi trattati a seconda della loro importanza e funzione»<sup>8</sup>.

Possiamo considerare tale scritto come una *metafisica dei costumi* (tale sarà il titolo di un'opera kantiana del 1798) o *morale* in senso lato, comprendente una *dottrina del diritto* (distinto in privato e pubblico, che a sua volta si distingue in *ius civitatis*, *ius gentium*, *ius cosmopolitanum*) e una *dottrina della virtù*. «La dottrina del diritto riguarda il modo in cui gli uomini devono comportarsi nei rapporti esterni. Si tratta cioè dell'imperativo per cui deve essere rispettata la libertà esterna degli uomini»<sup>9</sup>. Poiché nello stato di natura vige un diritto privato provvisorio, dovere morale è per Kant quello di uscire dalla barbarie, per dar vita ad una società civile «in cui la libertà sia tutelata da organi superiori alle parti». Tale organizzazione giuridica è il diritto pubblico, ovvero il diritto dello Stato, al quale si accompagna la coazione, «giuridicamente fondata in quanto nega un atto che ha negato la libertà altrui»<sup>10</sup>. *Ius civitatis* è appunto il diritto pubblico interno allo Stato. Inoltre, *ius gentium* e *ius cosmopolitanum* rappresentano rispettivamente il tentativo

<sup>8</sup> Ivi, pp. 19-20.

<sup>9</sup> G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, cit., p. 108.

<sup>10</sup> Ivi, p. 109.

kantiano di superare lo stato di natura, in cui vive la comunità internazionale, ed il coronamento di una concezione giuridica che, attraverso la federazione dei popoli, mira a porre fine ai conflitti armati. Quanto alla virtù, possiamo ricordare che, per Kant, compito specifico della politica, dottrina pratica *del* diritto, non è propriamente quello di realizzare la felicità, ma – in accordo con la morale, anch'essa dottrina del diritto, sebbene teorica – di garantire agli uomini la libertà.

Lo scritto *Per la pace perpetua* si compone di una «Parte prima, che contiene l'articolo preliminare per una pace perpetua tra gli Stati», di una «Parte seconda, che contiene gli articoli definitivi per la pace perpetua tra gli Stati», di due «Supplementi», di due «Appendici» e, infine, di un apparato di note. L'analisi della prima parte inizia dalla lettura dei sei articoli preliminari, definiti dal filosofo *leges prohibitivae*. «Complessivamente – osserva Massimo Mori – essi indicano soltanto i “mezzi negativi” per realizzare il diritto internazionale, riguardano la proibizione di azioni che ostacolano la pace, le cui condizioni positive di realizzazione sono invece espresse dai tre articoli definitivi. Le leggi proibitive espresse dai sei articoli preliminari sono tuttavia divise in due gruppi di tre, a seconda che possano o non possano configurarsi contemporaneamente come “leggi permissive”. Le leggi proibitive in senso stretto (*leges strictae*) non sopportano un principio permissivo che ne proroghi l'esecuzione e quindi impongono l'abolizione immediata di ciò che proibiscono. Le *leges latae*, invece, pur non ammettendo deroghe alla proibizione, ne consentono una proroga, permettendo di rinviare l'esecuzione, senza perciò perdere di vista lo scopo»<sup>11</sup>.

Vediamo, singolarmente, i sei articoli preliminari:

Art. 1: «Un trattato di pace non può valere come tale se viene fatto con la segreta riserva di materia per una futura guerra». Si tratta di un divieto che opera con decorrenza immediata; è una *lex stricta*.

Art. 2: «Nessuno Stato indipendente (non importa se piccolo o grande) può venire acquisito da un altro Stato tramite eredità, scambio, vendita o dono». Tale uso è vietato dalla ragione; poiché le circostanze, però, non permettono di attuare subito tale divieto, la sua esecuzione può essere differita, senza tuttavia perderne di vista lo scopo; è questa una *lex prohibitiva lata*.

Art. 3: «Gli eserciti permanenti devono con il tempo scomparire del tutto». L'articolo proibisce gli eserciti permanenti, ma, poiché occorre tutelare la sicurezza degli Stati, il disarmo deve essere graduale; è anche questa una *lex prohibitiva lata*.

Art. 4: «Non devono essere fatti debiti pubblici in vista di conflitti esterni dello Stato». Kant vuole porre fine, compatibilmente alle circostanze, ad una prassi che comporta il rischio di una guerra futura; si tratta di un'altra *lex prohibitiva lata*.

---

<sup>11</sup> M. Mori, *La pace e la ragione*, cit., p. 203.

Art. 5: «Nessuno Stato può intromettersi con la violenza nella costituzione e nel governo di un altro Stato». È qui sancito quello che noi oggi chiamiamo *principio del non-intervento*; è questa una *lex prohibitiva stricta*.

Art. 6: «Nessuno Stato in guerra con un altro si può permettere ostilità tali da rendere necessariamente impossibile la reciproca fiducia in una pace futura: per esempio, l'impiego di assassini (*percussores*), di avvelenatori (*venefici*), la violazione di una capitolazione, l'organizzazione del tradimento (*perduellio*), nello Stato nemico ecc.». Ciò significa che, anche in situazione di guerra, non ci devono essere *violazioni gravi dell'umanità* che possano compromettere future relazioni pacifiche; è questa una *lex prohibitiva stricta*<sup>12</sup>.

A questa prima parte l'autore fa seguire una seconda, contenente tre «articoli definitivi per la pace perpetua», che sono così enunciati:

I: «In ogni Stato la costituzione civile deve essere repubblicana».

II: «Il diritto internazionale deve fondarsi su un federalismo di liberi Stati».

III: «Il diritto cosmopolitico deve essere limitato alle condizioni dell'ospitalità universale».

Osserva Kant che alla base di questi articoli vi è un postulato: «tutti gli uomini, che possono influire vicendevolmente l'uno sull'altro, devono appartenere a una qualche costituzione civile. Ogni costituzione legale, però, per quanto riguarda le persone che vi rientrano, è:

- 1) conforme al *diritto civile* degli uomini, in un popolo (*ius civitatis*);
- 2) conforme al *diritto internazionale* degli Stati gli uni in rapporto agli altri (*ius gentium*);
- 3) conforme al *diritto cosmopolitico*, in quanto gli uomini e gli Stati, stando in un rapporto esterno di reciproca influenza, sono da considerarsi come cittadini di uno Stato umano universale (*ius cosmopolitanum*).

Questa suddivisione non è arbitraria, ma necessaria rispetto all'idea della pace perpetua. Infatti, se uno solo di coloro che stanno in un rapporto di fisica influenza su altri si trovasse nello stato di natura, questo comporterebbe quello stato di guerra, liberarsi dal quale costituisce qui proprio l'obiettivo»<sup>13</sup>. Secondo Kant lo stato di pace tra gli uomini non è quindi naturale, ma deve essere istituito con la ragione mediante un contratto, poiché al di fuori della costituzione civile vi è per il filosofo la costante minaccia dei conflitti, che rendono precaria la vita.

Fondamento del diritto è per Kant la *libertà*, definibile, dal punto di vista giuridico, come il poter «compiere azioni attraverso le quali non si faccia torto a nessuno»; ad essa si affiancano la dipendenza di tutti da un'unica legge e l'eguaglianza (il termine va inteso non in senso economico, come farà Marx, ma puramente esteriore). Unica forma di Stato che può garantire questi principi è la *repubblica*, la quale è un sistema rappresentativo che comprende la divisione dei poteri; per le sue caratteristiche, tale organizzazione

---

<sup>12</sup> *PP*, pp. 23-27.

<sup>13</sup> *PP*, pp. 31-32.



politica ha la prospettiva della pace: in questa forma di Stato, infatti, «per decidere “se debba esserci o no la guerra” viene richiesto il consenso ai cittadini» e, «dovendo decidere di subire loro stessi tutte le calamità della guerra (il combattere di persona; il pagare di tasca propria i costi della guerra; il ripagare con grande fatica le rovine che lascia dietro di sé e, per colmo delle sciagure, ancora un'altra che rende amara la pace, il caricarsi di debiti che, a causa delle prossime nuove guerre, non si estingueranno mai), rifletteranno molto prima di iniziare un gioco così brutto. Al contrario, invece, in una costituzione in cui il suddito non sia cittadino, quindi una costituzione non repubblicana, decidere la guerra è la cosa sulla quale si riflette di meno al mondo, poiché il sovrano non è il concittadino, ma il proprietario dello Stato, e la guerra non toccherà minimamente i suoi banchetti, le sue battute di caccia, i suoi castelli in campagna, le sue feste di corte e così via, e può allora dichiarare la guerra come una specie di gara di piacere per futili motivi e, per rispetto delle forme, affidare con indifferenza al corpo diplomatico, sempre pronto a questa bisogna, il compito di giustificarla»<sup>14</sup>.

La costituzione repubblicana non va però confusa con la democrazia; a tal fine l'autore distingue le forme di uno Stato in base al dominio (*autocrazia*: il potere sovrano è detenuto da uno solo; *aristocrazia*: il potere sovrano è detenuto da alcuni uniti tra loro; *democrazia*: il potere è detenuto dal popolo) e in base alla forma di governo (*repubblicanesimo*: è il principio politico della separazione dei poteri esecutivo e legislativo; *dispotismo*: «è la volontà pubblica» esercitata dal sovrano come sua «volontà privata»). Kant osserva che la *democrazia* «è necessariamente un dispotismo, poiché essa fonda un potere esecutivo dove tutti decidono su uno e in ogni caso anche contro uno (che di conseguenza non è d'accordo), quindi tutti, che però non sono tutti; ciò rappresenta una contraddizione della volontà generale con se stessa e con la libertà. Ogni forma di governo che non sia *rappresentativa* è qualcosa di informe, poiché il legislatore può essere in una sola e medesima persona contemporaneamente l'esecutore della sua volontà»<sup>15</sup>. Quindi più è ristretto il numero dei governanti più grande è la loro capacità rappresentativa. «Se il detentore del potere è uno solo avremo quindi il numero minimo dei detentori del potere e il massimo di rappresentatività. In questo caso è più facile accordarsi al repubblicanesimo ed elevarsi gradualmente verso di esso attraverso varie riforme, come nel caso di Federico II. Prendiamo ora una costituzione in cui i detentori del potere siano pochi: la loro rappresentatività è forte, ma è minore rispetto al caso precedente». Secondo Kant in questo caso è già più difficile passare alla repubblica (considerando l'attaccamento umano al potere). Infine, «nella democrazia diretta è impossibile se non per una rivoluzione violenta»<sup>16</sup>. Pertanto il sistema conforme al concetto di

---

<sup>14</sup> *PP*, p. 34.

<sup>15</sup> *PP*, p. 35.

<sup>16</sup> G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, cit., p. 103.

diritto è soltanto quello rappresentativo: nessuno degli antichi governi definiti repubblicani ha conosciuto tale organizzazione del potere, che va quindi realizzata. Nel «Primo articolo definitivo per la pace perpetua» possiamo cogliere riferimenti al pensiero di Montesquieu, teorico della divisione dei poteri, e a Rousseau per la concezione della democrazia diretta, sottoposta da Kant a discussione.

All'inizio del «Secondo articolo definitivo per la pace perpetua» Kant così si esprime: «I popoli, in quanto Stati, possono essere giudicati come singoli uomini che si fanno reciprocamente ingiustizia già solo per il fatto di essere l'uno vicino all'altro nel loro stato di natura (ossia nell'indipendenza da leggi esterne); e ciascuno di essi può e deve esigere dall'altro di entrare con lui in una costituzione simile a quella civile nella quale a ciascuno sia garantito il suo diritto. Questo costituirebbe una federazione di popoli, che tuttavia non dovrebbe essere uno Stato di popoli»<sup>17</sup>. Kant paragona quindi lo stato di natura fra gli individui allo stato di natura fra gli Stati: sia nell'uno che nell'altro caso è possibile entrare in una società civile. Più avanti l'autore afferma lo stesso concetto con le seguenti parole: «Per gli Stati, nel rapporto tra loro, è impossibile secondo ragione pensare di uscire dalla condizione della mancanza di legge, che non contiene altro che la guerra, se non rinunciando, esattamente come fanno i singoli individui, alla loro libertà selvaggia (senza legge), sottomettendosi a pubbliche leggi costrittive e formando così uno stato dei popoli (*civitas gentium*), che dovrà sempre crescere, per arrivare a comprendere tutti i popoli della Terra»<sup>18</sup>.

In polemica con Grozio e Pufendorf – i quali, «in piena corrispondenza con quanto veniva proclamato, almeno teoricamente, dalla diplomazia europea dopo la guerra dei Trent'anni»<sup>19</sup>, giudicano le entità statali come “persone” che intendono in modo unitario, sovrane ed indipendenti reciprocamente – Kant teorizza una repubblica mondiale quale fine cui tende il processo storico, dominato dalla Provvidenza. Ma, poiché nell'immediato tale scopo è difficile da conseguire, l'autore, tenendo conto della realtà degli Stati, così conclude questa parte dell'opera: «Poiché essi [gli Stati], secondo la loro idea del diritto internazionale non vogliono assolutamente una cosa del genere, rifiutando quindi *in ipotesi* ciò che è giusto *in thesi*, allora al posto dell'idea positiva di una *repubblica universale* (se non si vuole che tutto vada perduto) c'è solo il surrogato *negativo* di un'*alleanza* contro la guerra, permanente e sempre più estesa, che può trattenere il torrente delle tendenze ostili e irrispettose di ogni diritto, ma nel costante pericolo che questo torrente dilaghi»<sup>20</sup>.

Il «Terzo articolo definitivo per la pace perpetua» è relativo al *diritto di ospitalità*, ovvero al «diritto che uno straniero ha di non essere trattato come nemico a causa del suo arri-

---

<sup>17</sup> *PP*, p. 38.

<sup>18</sup> *PP*, p. 42.

<sup>19</sup> M. Mori, *La pace e la ragione*, cit., p. 132.

<sup>20</sup> *PP*, p. 42.

vo sulla terra di un altro [...]. Non è un diritto all'accoglienza [...], ma un *diritto di visita* che spetta a tutti gli uomini, il diritto di offrire la loro società in virtù del diritto della proprietà comune della superficie terrestre, sulla quale, in quanto sferica, gli uomini non possono dispandersi all'infinito, ma alla fine devono sopportare di stare l'uno a fianco dell'altro; originariamente però nessuno ha più diritto di un altro ad abitare una località della Terra. Parti inabitabili di questa superficie, il mare e il deserto, – continua il filosofo – separano questa comunità in modo tale però che la nave o il cammello (la nave del deserto) rendano possibili avvicinarsi l'uno all'altro attraverso queste regioni senza padrone e utilizzare per un possibile commercio il diritto alla superficie che appartiene in comune al genere umano [...]

<sup>21</sup>.

Il «Terzo articolo», inoltre, «contiene un'invettiva contro gli Stati che praticano la schiavitù»; Kant denuncia in modo esplicito l'ingiustizia di quelle organizzazioni politiche che visitano popoli stranieri («America, Paese dei Negri, Isole delle Spezie, Capo di Buona Speranza») conquistandoli, opprimendoli, istigandoli a combattere guerre. Egli fa anche «un accenno alla Cina e al Giappone, che hanno saggiamente deciso di non permettere l'accesso alle potenze nemiche, per non subire il destino di altri popoli che si sono visti schiavizzare»<sup>22</sup>. L'argomentazione termina con una nota di cogente attualità: poiché la comunanza dei popoli della Terra ha ovunque prevalso, «la violazione di un diritto commessa in una parte del mondo viene sentita in tutte le altre parti». Pertanto l'idea di un diritto cosmopolitico non deve apparire come una chimera, ma «come un necessario complemento del codice non scritto sia del diritto politico sia del diritto internazionale verso il diritto pubblico dell'umanità, e quindi verso la pace perpetua, e sola a questa condizione possiamo lusingarci di essere in costante cammino verso di essa»<sup>23</sup>.

All'analisi di questi tre articoli – che Kant nomina *leges praeceptivae* poiché emettono ordini, distinguendoli dagli articoli preliminari i quali sono invece *leges prohibitivae* in quanto impongono dei divieti – segue il «Primo Supplemento». In tale contesto Kant si pone il problema della certezza di raggiungere la pace perpetua: infatti, se ci limitiamo ai precetti morali, tenendo conto della natura duplice dell'uomo – fenomenica, e quindi sottoposta alle inclinazioni sensibili, e noumenica, e quindi libera – la santità, condizione di perfetto adeguamento agli imperativi categorici, non è conseguibile sulla terra. All'insufficienza dell'uomo viene quindi affiancata la «grande artefice natura», chiamata anche *Providenza*, le cui predisposizioni favorevoli sono le seguenti: «aver provveduto in tutte le regioni della Terra a che gli uomini potessero viverci»; «aver spinto gli uomini attraverso la guerra in ogni direzione, anche nelle regioni inospitali perché essi le popolassero»; «averli costretti proprio attraverso la guerra a stabilire tra loro rapporti più o meno giuridici»<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> *PP*, p. 43.

<sup>22</sup> G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, cit., p. 164.

<sup>23</sup> *PP*, p. 46.

<sup>24</sup> *PP*, p. 49.

È interessante notare come Kant attribuisca a πόλεμος, che considera connotato all'uomo, un'importante funzione ed «una intima dignità, tanto che persino i filosofi tengono discorsi di elogio della guerra come una nobilitazione dell'uomo». Ma i conflitti armati, verso cui ci si sente attratti dal «sentimento dell'onore», scompariranno ad opera della natura<sup>25</sup>. Prima essa separa saggiamente i popoli e poi li unisce, utilizzando il meccanicismo universale per i propri fini. Tappe di questo processo sono la costituzione degli Stati (ognuno dei quali ha una propria lingua ed una propria religione che rendono opportunamente difficile una monarchia universale dispotica e senz'anima) e la definizione di un equilibrio fondato su un diritto interno (la cui massima espressione è il sistema repubblicano garanzia di libertà), su un diritto delle genti, ovvero internazionale, ed infine su un diritto cosmopolitico, favorito anche dallo spirito del commercio e dalla potenza del denaro. «È questo il modo particolare in cui la natura garantisce la pace perpetua, con il meccanismo delle stesse umane inclinazioni; certo con una sicurezza che è insufficiente per predire (teoreticamente) il suo futuro, eppure sul piano della pratica basta e impone il dovere di lavorare per questo scopo (non semplicemente chimerico)»<sup>26</sup>. Giuliano Marini ha notato come le ultime righe di questo «Primo Supplemento» ci facciano «ripercorrere la convergenza dei risultati delle tre *Critiche*»<sup>27</sup>, la prima delle quali ci presenta un mondo ordinato in modo meccanicistico, la seconda sottolinea, invece, l'esistenza della libertà e l'appartenenza dell'uomo al piano noumenico, la terza getta infine un ponte tra il determinismo e la libertà mediante il principio teleologico.

Di particolare interesse risulta il «Secondo Supplemento», in cui viene esposto l'«Articolo segreto per la pace perpetua». Allo Stato va riconosciuta la più grande saggezza, ma è opportuno che tenga presenti le massime dei filosofi; pertanto «inviterà questi ultimi tacitamente (facendone così un segreto)» a comunicare in maniera libera i loro pensieri; essi si esprimeranno «sulle massime generali di come condurre una guerra e di fondare una pace; né l'accordo degli Stati su questo punto richiede alcuna convenzione particolare [...], ma è già implicito nell'obbligazione derivante dalla ragione universale umana (legislatrice morale)»<sup>28</sup>. La sottolineatura dell'importanza del pensiero non va, comunque, a discapito dei giuristi, rappresentanti della potenza dello Stato: il loro compito è di applicare le leggi senza discutere sulla loro possibilità di miglioramento, prerogativa quest'ultima attribuita alla filosofia; in quanto sapere disinteressato, la filosofia è considerata di rango inferiore rispetto al diritto, alla medicina e alla teologia, che invece si occupano di questioni pubbliche, ed è vista come una *ancilla* delle altre facoltà. Kant, a questo proposito, si chiede se essa «preceda la sua graziosa signora con la fiaccola o se le tenga

---

<sup>25</sup> *PP*, p. 52. Per un'analisi del rapporto tra filosofia e guerra, cfr. U. Curi, *Pensare la guerra*, Dedalo, Bari 1985.

<sup>26</sup> *PP*, pp. 56-57.

<sup>27</sup> G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, cit., p. 184.

<sup>28</sup> *PP*, p. 57.

lo strascico». L'autonomia è, d'altronde, la forza propria dell'intellettuale: «che i re filosofeggino o che i filosofi diventino re, questo non dobbiamo aspettarcelo ma neppure desiderarlo; infatti il possesso del potere corrompe inevitabilmente la libertà di giudizio della ragione. Che però i re e i popoli sovrani, cioè popoli che governano da soli secondo le leggi dell'uguaglianza, non facciano sparire o tacere i filosofi e invece li lascino parlare pubblicamente, questo è a tutt'e due indispensabile per illuminare le loro cose e, dato che questa classe per sua natura è incapace di cospirazioni e di raccogliersi in società segrete, è al di sopra di ogni accusa di propaganda»<sup>29</sup>.

La prima «Appendice», intitolata *Sulla discordanza tra morale e politica in ordine alla pace perpetua*, presenta un contenuto difficile, ma particolarmente interessante. Vi si afferma che la politica, *regno della prudenza*, deve essere sottomessa alla morale, *regno della sapienza*. Per spiegare questo concetto Kant così si esprime: «La politica dice: “*Siate prudenti come serpenti*”; la morale aggiunge (come condizione limitativa): “*e candidi come colombe*”»<sup>30</sup>. La politica è qui concepita «come dottrina applicata della morale»<sup>31</sup>, intendendo quest'ultima come «dottrina teoretica del diritto»; pertanto compito dell'uomo di Stato è di mantenere la libertà e di essere guidato nella sua azione dallo spirito del repubblicanesimo. Tale comportamento è quello proprio del *politico morale*, il quale «non compie azioni immorali per raggiungere i propri fini, anche se giusti»<sup>32</sup>. Possiamo constatare come Kant sia lontano da una corrente di pensiero che va da Machiavelli a Hegel e che pone «la politica al di sopra della morale, il bene dello Stato al di sopra del bene dei singoli»<sup>33</sup>. L'uomo «che non rispetta la morale come dottrina del diritto, cioè non rispetta la libertà esterna degli uomini», è il *moralista politico*, il quale «conosce il mondo nei suoi aspetti meccanicistici [...]. Il suo è il regno della prudenza e soltanto di essa, perché non conosce dottrina morale. Si costruisce una morale per giustificare [oggi si direbbe: ideologicamente] la propria azione [...]. Mira ad esaltare il potere esistente per non perdere il proprio vantaggio politico»<sup>34</sup>. Le sue massime sofistiche sono: *fac et excusa; si fecisti nega; divide et impera*. L'ultima parte della prima *Appendice* è dedicata a coloro i quali procedono secondo *puri principi di giustizia*, in coerenza con la pace perpetua, il repubblicanesimo, l'ideale di un ordinamento cosmopolitico. Kant ribadisce, a conclusione del testo, l'azione della Provvidenza nella Storia, sottolineando l'oggettività dei principi espressi. Alle eventuali obiezioni del «moralista politico» Kant così risponde: «Qui non si possono fare le cose a metà e inventare un termine intermedio di un diritto condizionato pragmaticamente (tra diritto e utile), ma ogni politica de-

---

<sup>29</sup> *PP*, p. 58.

<sup>30</sup> *PP*, p. 59.

<sup>31</sup> G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, cit., p. 188.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 192.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 190.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 192.

ve piegare le ginocchia davanti al diritto, e può però in cambio sperare di raggiungere se pure lentamente quello stadio in cui splenderà senza posa»<sup>35</sup>.

La seconda «Appendice» si intitola *Dell'accordo della politica con la morale secondo il concetto trascendentale del diritto pubblico*. Qui l'autore tenta di offrire dei criteri in base ai quali stabilire se un comportamento politico sia in accordo con la morale, secondo un «apparato giuridico coattivo», che garantisca la possibilità stessa del diritto. Il primo criterio è la *pubblicità*, ovvero «la trasparenza del potere pubblico»<sup>36</sup>. «Tutte le azioni – scrive Kant – relative al diritto degli altri uomini, la cui massima è incompatibile con la pubblicità, sono ingiuste»<sup>37</sup>. Si tratta di un principio *negativo* (serve infatti a riconoscere ciò che non è giusto) ed evidente, che al pari di un assioma non ha bisogno di dimostrazione. Il filosofo ne dà alcuni esempi applicativi in relazione allo *ius civitatis* (a tal fine è portato il caso del diritto di resistenza, condannato da Kant perché contrario alla citata formula trascendentale del diritto pubblico) e allo *ius gentium* (fondato su un contratto, non tollera che un sovrano venga meno alla parola data, che una potenza minore ne attacchi un'altra preventivamente, che un grande Stato ne assoggetti un altro più piccolo perché ne spezza la continuità territoriale: tutti questi casi sono, infatti, incompatibili con la *pubblicità*). Lo *ius cosmopoliticum* è passato sotto silenzio per la sua analogia con il diritto internazionale.

Il secondo principio trascendentale del diritto pubblico ha, diversamente dal precedente, carattere affermativo e la sua formula è questa: «Tutte le massime che *hanno bisogno* (per non fallire nei propri scopi) della pubblicità si accordano con la politica e il diritto riuniti insieme»<sup>38</sup>. Per Kant, dunque, pur non dovendo la politica ed il diritto interferire con le scelte individuali relative alla felicità, è possibile trovare un accordo tra l'etica e la giurisprudenza, la quale, garantendo uno Stato saldo, contribuisce a rendere gli uomini contenti della loro situazione; d'altro canto ogni massima non può non accordarsi con il diritto pubblico, il cui fine è proprio quello di tutelare la libertà: non si può pensare che gli uomini, essendo esseri razionali, siano soddisfatti nel dispotismo. Kant conclude il suo scritto con queste parole: «Se c'è un dovere, e insieme a esso esiste una fondata speranza di rendere reale lo stato del diritto pubblico, pur solo in progressiva approssimazione all'infinito, allora la *pace perpetua*, che segue quelli che finora falsamente sono stati chiamati trattati di pace (in realtà solo degli armistizi), non è un'idea vuota, ma un compito che, risolto a poco a poco, si fa sempre più vicino alla sua meta (poiché i tempi in cui succedono progressi uguali diventano sperabilmente sempre più brevi)»<sup>39</sup>.

Nell'ultimo Kant sono presenti, come si coglie nella conclusione della *Pace perpetua*, motivi *chiliastici*. Il termine deriva dal greco χίλιοι, che significa “mille”, e corri-

---

<sup>35</sup> *PP*, p. 73.

<sup>36</sup> G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, cit., p. 199.

<sup>37</sup> *PP*, p. 74.

<sup>38</sup> *PP*, p. 80.

<sup>39</sup> *PP*, p. 81.

sponde al termine “millenarismo”, di origine latina: esso si riferisce alla speranza della realizzazione del regno di Dio e della piena giustizia sulla terra. Kant dà al problema chilastico una personale interpretazione, tenendo conto sia dell’ambito del diritto sia di quello della virtù; egli confida in un miglioramento morale degli uomini e in uno stato di tranquillità fondato «su una confederazione di popoli come repubblica mondiale»<sup>40</sup>. A due secoli di distanza la Storia non ha confermato la speranza kantiana, ma non l’ha neppure smentita, anzi lo sforzo di definire un diritto internazionale sembra procedere verso l’indicazione del filosofo di Königsberg. Infatti, pur non esistendo «un legislatore universale, un governo mondiale, un tribunale preconstituito e obbligatorio per tutti gli Stati», come osserva Edoardo Greppi, «è peraltro evidente una tendenza [...] a elaborare principi e regole di portata universale che attenuino i caratteri tradizionali»<sup>41</sup>.

Possiamo citare alcune tappe significative di questo processo: la Società delle Nazioni del 1919, il Patto Briand-Kellogg del 1928 ed ancora «lo Statuto e la sentenza del Tribunale militare internazionale di Norimberga», che «hanno codificato la nozione di “crimini contro la pace”, sanzionando lo scatenamento di una guerra di aggressione». Istituzione fondamentale è poi l’Organizzazione delle Nazioni Unite, la cui Carta all’art. 2 vieta l’uso e la minaccia della forza, «sia contro l’integrità territoriale o l’indipendenza politica di qualsiasi Stato, sia in qualunque altra maniera incompatibile con i fini delle Nazioni Unite»<sup>42</sup>. Vanno inoltre ricordate le fonti normative del “diritto nella guerra” come le Convenzioni dell’Aja del 1899 e del 1907, le Convenzioni di Ginevra del 1864, del 1929 e soprattutto del 12 agosto 1949, con i Protocolli aggiuntivi dell’8 giugno 1977 (trattati multilaterali di “diritto umanitario”, volti alla protezione delle vittime dei conflitti: feriti, malati, naufraghi, prigionieri di guerra e popolazione civile). Il diritto internazionale umanitario nei casi di conflitti armati è stato soprattutto elaborato su iniziativa del Comitato internazionale della Croce Rossa. Le violazioni gravi di queste norme sono considerate “crimini internazionali”, come i crimini di guerra e i crimini contro l’umanità. Greppi ci ricorda ancora che «il 17 luglio 1998, una Conferenza diplomatica dell’ONU ha elaborato lo Statuto di Roma della Corte penale internazionale, entrato in vigore il 1° luglio 2002, quando si è realizzata la condizione del deposito di 60 strumenti di ratifica. Si viene ora a costituire la prima giurisdizione a vocazione mondiale e a carattere permanente, preconstituita rispetto ai crimini i cui autori sarà chiamata a giudicare. Avrà competenza rispetto ai crimini di guerra, a quelli contro l’umanità e il genocidio [...]. La giurisdizione della corte, tuttavia, sarà complementare: scatterà soltanto quando gli Stati – cui compete in prima battuta il diritto-dovere di giudicare – non possano o non vogliano farlo». Se è possibile

---

<sup>40</sup> M. Mori, *La pace e la ragione*, cit., p. 274.

<sup>41</sup> E. Greppi, *Verso un nuovo diritto internazionale?*, in A. D’Orsi (a cura di), *Guerre globali*, Carocci, Roma 2003, p. 74.

<sup>42</sup> Ivi, p. 71.

tracciare un «panorama di quanto l'ordinamento internazionale prevede in materia di "guerra"», occorre comunque sottolineare che il contesto sociale si caratterizza per la sua *anorganicità* ed anche l'Unione Europea, sulla quale vengono riposte molte speranze, è una realtà importante, ma debole dal punto di vista politico<sup>43</sup>.

Forse, nel lungo cammino che è ancora da percorrere perché ovunque siano rispettati i diritti fondamentali della persona, condizione indispensabile per l'affermarsi della democrazia e della pace, l'insegnamento kantiano può aiutarci, mediante l'uso critico della nostra ragione, a contrastare la conflittualità contemporanea, comprendendone le cause e lavorando per rafforzare le istituzioni internazionali sia politiche sia giudiziarie.

---

<sup>43</sup> Ivi, p. 74.



# Approcci fondativi in filosofia sociale: costruzionismo searliano e fenomenologia

Gian Paolo Terravecchia

## 1. Sulla possibilità di un confronto metodologico

Molte delle preoccupazioni che mossero i primi fenomenologi, cioè gli studiosi che formarono il circolo di Gottinga nei primi anni del Novecento<sup>1</sup>, sono presenti anche nella più recente filosofia analitica e ciò vale in maniera particolare nell'ambito della filosofia sociale<sup>2</sup>.

Tra i fenomenologi di Gottinga, infatti, si svilupparono importanti analisi in filosofia sociale, ad es. sugli atti sociali, sull'intenzionalità collettiva, sulla nozione di "Sfondo" (essi però usavano l'espressione "sovrattuale"<sup>3</sup>). Si tratta di temi sviluppati anche dal filosofo analitico John Searle, pur in maniera indipendente e metodologicamente autonoma. Ad avvicinare i primi fenomenologi e Searle in filosofia sociale non sono soltanto alcuni temi sviluppati in maniera abbastanza simile, ma anche un comune intento fondativo. Vi è infatti un percorso fondativo in Edith Stein, che va dall'analisi dell'empatia sino alla fenomenologia della comunità, mentre in Hildebrand esso va dall'analisi delle forme di relazione interpersonale fino a una complessa assiologia delle forme comunitarie. Quanto a Reinach, egli morì a soli trentatré anni sul fronte francese, durante la prima guerra mondiale, perciò la sua filosofia sociale non ebbe lo sviluppo che avrebbe potuto altrimenti avere ed è contenuta nel suo lavoro di filosofia del diritto. Che vi fosse però anche in lui un intento fondativo è testimoniato dalla sua ope-

---

<sup>1</sup> Per scelta consapevole, parlando di "fenomenologia sociale" nel presente testo mi riferirò esclusivamente ai lavori dei fenomenologi legati in qualche misura al Circolo di Gottinga. Cfr. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Martinus Nijhoff, The Hague-Boston-London 1982; S. Besoli-L. Guidetti (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000.

<sup>2</sup> Concordo pertanto, applicandolo alla filosofia sociale, col giudizio di Mulligan sul rapporto tra i primi filosofi e la più recente filosofia analitica; cfr. K. Mulligan, *Searle, Derrida, and the Ends of Phenomenology*, in B. Smith (ed.), *John Searle*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 261-286, in particolare p. 261.

<sup>3</sup> Cfr., ad es., A. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, in *Sämtliche Werke*. Textkritische Ausgabe, 2 voll., Philosophia, München-Hamden-Wien 1989, pp. 171-278, trad. it. a cura di D. Falconi, *I fondamenti apriori del diritto civile*, Giuffrè, Milano 1990; E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, München, Kaffke, 1980, trad. it. *Il problema dell'empatia*, Edizioni Studium, Roma 1985, e Franco Angeli, Milano 1986; E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften: a) Psychische Kausalität, b) Individuum und Gemeinschaft*, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», 5 (1922), pp. 1-283, trad. it. *Psicologia e scienza dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, Città Nuova, Roma 1996; D. von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, Josef Habel, Regensburg 1975.

ra maggiore, *I fondamenti a priori del diritto civile*, che contiene un'importante discussione degli atti sociali.<sup>4</sup>

Nella filosofia sociale searliana, invece, l'approccio fondativo si ritrova nel costruttivismo. L'ontologia sociale, come si vedrà meglio in seguito, viene ricondotta da Searle a un numero piuttosto limitato di nozioni e a procedure pragmatiche di inferenza. Si tratta di una fondazione "leggera", con uno scarso impegno teleologico e assiologico, che è segnata da un approccio pragmatico. Quanto appena tratteggiato è sufficiente per mostrare un comune terreno su cui una valutazione comparativa possa sensatamente e proficuamente esercitarsi. Mentre non è possibile avviare qui un confronto sulle singole tematiche, si potranno invece confrontare le due tradizioni filosofiche sul piano più generale del metodo. In questa sede cercherò di mostrare in primo luogo il valore e i limiti dell'approccio di Searle, e quindi come l'approccio fenomenologico sia immune dalle difficoltà che incontra il lavoro di Searle. Il confronto tra le due tradizioni mi darà così l'occasione di svolgere una riflessione critica sull'opera filosofico-sociale di Searle, attualmente all'avanguardia, e nel contempo di mostrare la fecondità dell'approccio fenomenologico.

## 2. Il costruzionismo come metodo espositivo e come approccio esplicativo

Esponendo la sua filosofia sociale Searle fissa il lessico di base che fornisce i concetti fondamentali e introduce le regole da applicare (magari ricorsivamente) ad essi. Il modello è quello della costruzione di un linguaggio formale. Searle sviluppa il nocciolo della propria filosofia sociale così come un logico costruisce un linguaggio formale, con un apparato di simboli e una sintassi. Egli infatti introduce alcune nozioni fondamentali come quella di regola costitutiva, di intenzionalità collettiva, di Sfondo e poi presenta la regola ricorsiva dell'assegnazione di funzione (X conta come Y in C). Questo modo di procedere favorisce il rigore e la precisione e ha il merito di contribuire alla chiarezza del momento espositivo. Searle presenta esplicitamente la propria filosofia sociale in termini costruzionisti fin dal titolo del suo volume *La costruzione della realtà sociale*<sup>5</sup>. Inoltre la parte fondamentale del libro procede con un'organizzazione di tipo costruzionista, di cui egli è ben consapevole; ad es., nel capitolo iniziale scrive: «Il mio principale obiettivo in

---

<sup>4</sup> In base a tale teoria diversi studiosi hanno avanzato significative critiche alla teoria di Searle degli atti linguistici: K. Mulligan (ed.), *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Martinus Nijhoff, Dordrecht-Boston-Lancaster 1987; A. Burkhardt (ed.), *Speech Acts, Meaning and Intentions. Critical Approaches to the Philosophy of John R. Searle*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1990. J.M. Du Bois, *Judgment and Sachverhalt. An Introduction to Adolf Reinach's Phenomenological Realism*, Kluwer, Dordrecht 1995.

<sup>5</sup> J.R. Searle, *The Construction of Social Reality*, Penguin Book, New York 1995, trad. it. *La costruzione della realtà sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1996. D'ora in poi quest'opera sarà citata nella traduzione italiana con la sigla CSR.

questo capitolo è quello di assemblare l'apparato necessario per rendere conto della realtà sociale» (CSR, p. 21). Searle dunque "assembla" i concetti di base, coi quali procedere poi nella costruzione, così da mostrare come da alcune nozioni semplici si possano costruire quelle più complesse, in una struttura ramificata che egli raffigura in uno schema ad albero, mostrando la gerarchia che va dai fatti bruti a quelli istituzionali (CSR, p. 139). Vengono in mente le parole di Carnap: «I concetti devono essere [...] gradualmente derivati, "costituiti" da certi concetti fondamentali, onde risulti un *albero genealogico dei concetti*, in cui ognuno di essi trovi il suo posto determinato»<sup>6</sup>.

Il costruzionismo nella filosofia sociale di Searle non è però solo un modo di organizzare il testo, esso infatti ha un intento eminentemente esplicativo. Si noti, comunque, che egli non mostra di distinguere tra i due piani. A livello esplicativo egli intende sostenere che la realtà sociale è l'esito di una costruzione e con la sua teoria cerca di mostrare come ciò avvenga. Con un numero relativamente limitato di nozioni egli è in grado di dare conto di molte realtà sociali quali ad esempio i campionati di calcio, gli eserciti, i partiti, gli Stati, le multinazionali, gli enti *no profit*, fino agli oggetti sociali come il denaro, i cacciavite e le vasche da bagno<sup>7</sup>. Si tratta evidentemente di una teoria potente per il numero e la varietà degli oggetti che è in grado di spiegare. Sembra proprio che, presa una qualsiasi realtà sociale istituita, l'apparato che egli fornisce sia in grado di darne conto. Prendiamo, per es., il caso del denaro. A un dato oggetto fisico viene attribuito il valore di denaro in un dato Paese. Questo ha a che fare con l'intenzionalità collettiva: a Mosca, dopo la caduta del muro di Berlino, si accettavano le sigarette Marlboro come denaro (ed è interessante che Searle riesca a spiegare anche i casi limite, come questo). Ha però anche a che fare anche con l'applicazione dell'attribuzione di funzione: quel tale biglietto (X) è valido (conta come denaro), perché emesso da chi ne aveva la legittima autorità (nel contesto C), per esempio negli Stati Uniti dal *Bureau of Engraving and Printing* che, come ogni istituzione, esiste in seguito all'applicazione di funzione, X conta come Y in C (CSR, pp. 38, 92-104). Risalendo da un atto istitutivo a quello precedente sarà possibile trovare la prima istituzione: così si andrà dal denaro al *Bureau*, a chi ha istituito il *Bureau* e si potrà poi risalire anche molto indietro, senza il pericolo di un regresso all'infinito, dato che, se la catena ha avuto luogo, c'è stata una prima attribuzione di funzione. Può diventare difficile individuare il momento iniziale, ma si tratta di una difficoltà empirica, non di principio. Per spiegare la realtà sociale si potrà insomma applicare l'apparato concettuale di Searle e non ci sarà bisogno di ipotizzare alcun fantasioso stato di natura.

---

<sup>6</sup> R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt. Scheinprobleme in der Philosophie: das Fremdpsychische und der Realismusstreit*, Felix Meiner, Hamburg 1961, trad. it. *La costruzione logica del mondo. Pseudoproblemi nella filosofia*, UTET, Torino 1997, p. 113.

<sup>7</sup> Può sembrare strana la presenza dei cacciavite e delle vasche da bagno nella lista, perché in questi casi la distinzione tra l'oggetto fisico e la funzione sociale è meno eclatante che in casi come la banconota che funge da denaro.

### 3. Pregi e limiti del costruzionismo searliano

Il valore dell'approccio di Searle si coglie meglio se si tiene sullo sfondo il dibattito generale in cui esso si colloca, rivelandosi un approccio originale. Esso infatti chiude col contrattualismo moderno e contemporaneo (da Hobbes a Rawls) e con gli approcci idealtipici (da Tönnies a Weber). La realtà sociale viene da lui spiegata con un modello aderente a quanto avviene e non come una teoria ideale o "finzionale". Il costruzionismo di Searle è sufficientemente potente da evitare i semplicismi di teorie classiche come quella di Schmitt, che riconduce i rapporti sociali e politici alla dialettica amico-nemico, o quella di Buber, che si ricapitola nel rapporto dialogico tra Io e Tu. Inoltre egli sembra in grado di costruire una teoria esplicativa in qualche modo *a priori*, cioè non derivata sociologicamente, con tutti i problemi di distinzione tra osservativo e teorico che ciò comporta. A fianco degli indubbi meriti, la teoria di Searle presenta però anche alcuni significativi limiti.

Una prima difficoltà consiste nella mancata giustificazione epistemico-metodologica delle nozioni di base che egli introduce. Questo porta a una prima osservazione critica: l'apparato categoriale di Searle è troppo limitato. Esso, per il numero insufficiente delle nozioni di cui si serve, non riesce a dare conto di alcuni irriducibili momenti della realtà sociale. A un esame attento, infatti, diversi momenti della realtà sociale risultano inesplicabili a partire dalla teoria di Searle. Ciò è stato mostrato, per esempio, da chi ha rimproverato Searle di non aver dato conto della "documentalità"<sup>8</sup>. Questa consiste nella trascrizione e, in qualche modo, nell'archiviazione dell'atto sociale. Se non si lascia un adeguato spazio alla documentalità nel complesso della teoria sociale, molto della realtà istituita resta privo di adeguata spiegazione, proprio perché il documento è una componente fondamentale delle forme più complesse di istituzionalizzazione. Per alcuni aspetti però, non si tratta di un'obiezione grave, giacché per Searle sarà sufficiente integrare la propria teoria con le nuove categorie che si provano essere irrinunciabili.

Una seconda e più sostanziosa critica consiste nell'osservare che il costruzionismo searliano si pone al di fuori della possibilità di dare conto di alcuni fondamentali aspetti della realtà sociale. Quello che è qui in discussione non è, come sopra, la completezza della teoria di Searle, ma la stessa opportunità di un approccio esplicativo di tipo costruzionista. Searle infatti sembra confondere il metodo che adotta con l'oggetto di cui tratta. Di fatto egli appiattisce la realtà sociale sul metodo costruzionista, suggerendo che la realtà sociale non è nient'altro che l'esito di una costruzione. Non è un caso, ad es., che egli preferisca parlare del matrimonio piuttosto che dell'amicizia. Infatti nel caso del matrimonio,

---

<sup>8</sup> M. Ferraris, *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Bompiani, Milano 2005. Il tema è ripreso dall'autore in diverse altre pubblicazioni, fino al testo del 2007, in cui viene sviluppato in maniera ampia e sistematica: *Sans papier. Ontologia dell'attualità*, Castelvecchi, Roma 2007. Per una fenomenologia della documentalità cfr. B. Smith, *The Ontology of Documents*, [http://ontology.buffalo.edu/document\\_ontology/](http://ontology.buffalo.edu/document_ontology/).

diversamente che nell'amicizia, si dà un atto istituyente, descrivibile in termini contrattualistici e tale da fare rientrare le nozze nello schema di spiegazione searliano. Per tentare di dare conto dell'amicizia a partire dalla propria teoria Searle potrebbe trovare utile solo la nozione di intenzionalità collettiva. Si può però facilmente notare che ciò non basta: ridurre l'amicizia a un'intenzionalità collettiva è insoddisfacente. Un tale approccio non consente di distinguere tra due amici e due che credono di esserlo. Lo stesso matrimonio nel suo complesso poi è ben più dell'atto istituyente e, mentre il costruzionismo di Searle sa dare conto delle nozze, non riesce a dare conto della natura del legame coniugale. Questo magari sarà anche la parte più prosaica del rapporto, ma esistenzialmente è la più importante. E ancora, nulla di quanto da lui elaborato consente di spiegare il legame tra due innamorati, che pure costituisce una realtà sociale.

L'ontologia sociale proposta da Searle è l'esito di una concezione naturalista di stampo riduzionista e non riesce a riconoscere l'esistenza di entità indipendenti dalla realtà fisica, pur essendo storicamente condizionate<sup>9</sup>. Si pensi alle promesse, che nascono nel momento in cui vengono poste, ma che non dipendono dal capriccio di chi le ha fatte. L'ontologia del legame resta attingibile al modello di Searle solo nella misura in cui esso rientra nella teoria degli atti sociali: questa però individua le regole pragmatiche del costituirsi del legame, ma non discute il legame stesso, il quale resta inattingibile all'approccio linguistico e costruzionista di Searle. Dal riduzionismo naturalista sono derivati in Searle altri errori. In *Costruzione della realtà sociale* Searle riteneva che nella regola "X conta come Y in C", X sia ultimamente un oggetto fisico, mentre, come è stato mostrato da Smith, ciò non è affatto detto, perché X può essere anche privo di fisicità, come quando si gioca a scacchi alla cieca e a X (p.e. il pedone che mangio) non corrisponde alcun oggetto fisico nel mondo, perché la partita viene giocata mentalmente<sup>10</sup>. Lo stesso Searle, del resto, ha finito col riconoscere il carattere generalmente rappresentazionale, per cui è disposto a parlare di termini Y indipendenti, cioè di istituzioni indipendenti dalla fisicità (ossia da X).

#### 4. Pregi e limiti dell'approccio fenomenologico in filosofia sociale

L'approccio descrittivo del metodo fenomenologico è estraneo al riduzionismo, poiché per esso la preoccupazione più urgente non è quella di ricondurre qualcosa a qual-

---

<sup>9</sup> Anche Barry Smith sottolinea che l'approccio di Searle è naturalistico per mostrare, per contro, come la realtà istituita abbia un carattere rappresentazionale non sempre immediatamente riconducibile al momento fisico (B. Smith, *Un'aporia nella costruzione della realtà sociale. Naturalismo e realismo in John R. Searle*, in P. Di Lucia (a cura di), *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*, Quodlibet, Macerata 2003, pp. 137-152).

<sup>10</sup> B. Smith, *From Speech Acts to Social Reality*, in B. Smith (ed.), *John Searle*, cit., pp. 1-31.

cos'altro, quanto piuttosto di osservare e descrivere il fenomeno. Ciò non compromette l'intento esplicativo, ma lo esalta. Seguendo un esempio che fa Hildebrand, dire che l'amore non è niente altro che un istinto sessuale sublimato porta a un vero e proprio fraintendimento, perché amore e istinto sessuale sono diversi e irriducibili. Lo stesso Hildebrand, per contro, sviluppa una ricca analisi fenomenologica, che rende conto della complessa esperienza dell'amore ben più di quanto sia dato nel riduzionismo freudiano<sup>11</sup>. Non essendo legata a presupposti naturalistici, la fenomenologia non finisce col ridurre l'ontologia sociale, come invece è avvenuto in Searle. In tal modo, in filosofia sociale la fenomenologia evita le secche del riduzionismo costruttivista.

In secondo luogo l'approccio fenomenologico, attento al fenomeno, è migliore per la formazione di un apparato categoriale rispetto a quanto avviene nella costruzione searliana. Nel modello di Searle, infatti, le nozioni base sono per così dire calate dall'alto, sono lo schema nel quale il dato rientra. Questo porta a lacune (p.e. non si dà conto della documentalità) e forzature (p.e. l'amicizia non è spiegabile in termini di intenzionalità collettiva). Naturalmente l'attenzione al dato non garantisce di per sé la bontà dell'apparato categoriale e sarebbe ingenuo pensare che nella descrizione fenomenologica il dato si mostra *simpliciter*, quasi che i concetti usati nella descrizione fossero del tutto trasparenti e non condizionassero in alcun modo la descrizione stessa. La scelta dell'apparato concettuale nella fenomenologia è però maggiormente aperta al dato e sensibile alla sua complessità, diversamente da quanto avviene nel costruzionismo, e ciò favorisce una più ricca e completa categorizzazione.

Storicamente, la fenomenologia sociale ha avuto successo lì dove Searle fatica a procedere, in quanto essa ha saputo fornire illuminanti chiarimenti ad es. sulla natura dell'amicizia, sull'ontologia della promessa e ha fornito diversi strumenti per elaborare una teoria del legame sociale. Quanto all'amicizia, il contributo più importante è fornito da Hildebrand in *Essenza dell'amore* e soprattutto in *Metaphysik der Gemeinschaft*. Distinguendo tra le forme di relazione interpersonale, egli mostra che l'amicizia è un tipo di legame che si stabilisce a motivo di una peculiare forma di amore che dipende in buona parte dalla modalità in cui in essa si danno l'*intentio unionis*, cioè il desiderio di unità con l'altro, e l'*intentio benevolentiae*, cioè il desiderio che si realizzi il bene dell'altro. L'*intentio benevolentiae* gioca qui un ruolo particolarmente rilevante. L'*intentio unionis* nell'amicizia tende all'unità del reciproco comprendersi e fidarsi e al comune radicarsi nel medesimo ambito di valori. Per l'intensità del legame, l'ambito valoriale nel quale gli amici sono legati gioca un ruolo fondamentale: più esso è elevato, più profondo e stretto è il legame. Così, ad es., il tipo di legame che c'è tra due amici che condividono l'amore per la musica sarà, *ceteris paribus*, più stretto di quello tra due com-

---

<sup>11</sup> D. von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*, Josef Habel, Regensburg 1971, trad. it. a cura di P. Premoli De Marchi, *Essenza dell'amore*, Bompiani, Milano 2003 (per la critica a Freud cfr. p. 61).

pagni di gioco. Se questi brevi cenni sono ben poco per farsi un'idea del contributo di Hildebrand, sono però sufficienti a mostrare che per trattare adeguatamente dell'amici- zia è difficile prescindere da un apparato categoriale che comprenda i concetti di *intention unionis*, *intentio benevolentiae*, ambito valoriale. Quanto ai contributi dei fenomenologi all'ontologia della promessa, bisogna guardare alle ricerche di Reinach sui fon- damenti *a priori* del diritto civile, svolte a partire dal 1912 e pubblicate nel 1913. In esse egli non disconosce il ruolo del "promissario", come avviene invece in qualche mi- sura in Searle, ma riconosce che la pretesa che questi può avanzare in seguito all'atto del promettere è a pieno titolo, a fianco alle obbligazioni sorte nel promettente, l'esito della promessa. Soprattutto egli sottolinea il carattere universale, indipendente, del- l'*a priori* giuridico che, come dice bene Di Lucia, è «condizione di pensabilità e condi- zioni di possibilità dell'esperienza giuridica stessa»<sup>12</sup>. Tra gli universali giuridici Rei- nach si sofferma sulla promessa e sulla proprietà; lungi dal ridurre l'universale alle re- gole pragmatiche del darsi di atti sociali come avviene in Searle, egli ne studia la pecu- liare ontologia<sup>13</sup>. I fenomenologi, infine, hanno fornito importanti strumenti per una teo- ria del legame sociale che mancano a Searle: per es., hanno sviluppato una filosofia del- l'amore, una fenomenologia delle forme di appartenenza, importanti ricerche sull'em- patia, e hanno mostrato che il legame è ontologicamente altro rispetto ai *relata* e alle re- gole pragmatiche che portano alla costituzione del legame stesso<sup>14</sup>.

Il lavoro in filosofia sociale dei fenomenologi di Gottinga è stato per lo più dimen- ticato per diversi motivi. Intanto ciò è dipeso da una crisi della filosofia sociale, che non ha ancora oggi assunto uno statuto epistemologico consapevolmente autonomo, affranca- to dalla sociologia e dalla psicologia sociale. Inoltre, il loro lavoro è caduto in oblio per- ché l'attenzione degli studiosi è stata catturata soprattutto dagli sviluppi che la fenomenologia ha avuto con l'idealismo fenomenologico husserliano, oppure con autori come Hei- degger, Sartre, Merleau-Ponty, Derrida<sup>15</sup>. Non poco ha influito poi l'assenza dalla scena

<sup>12</sup> P. Di Lucia, *L'universale della promessa*, Giuffrè, Milano 1997, p. 77.

<sup>13</sup> Il fatto di aver sviluppato un'ontologia sociale è un merito riconosciuto da molti a Reinach. A titolo di esem- pio, riporto un passo di Smith, che in polemica con la tradizione analitica scrive: «Reinach ha dimostrato che c'è un'alternativa all'abituale assunzione che la trattazione filosofica dei fenomeni relativi agli atti linguistici deb- ba esclusivamente appartenere alla provincia della logica e della filosofia del linguaggio. L'opera di Reinach mostra che gli atti linguistici e i fenomeni correlati possono essere trattati *ontologicamente*» (B. Smith, *Towards a History of Speech act Theory* in A. Burkhardt (ed.), *Speech Acts, Meaning and Intentions: Critical Approaches to the Philosophy of John Searle*, cit., pp. 29-61, qui p. 48).

<sup>14</sup> I pochi cenni qui dati vogliono essere illustrativi di una ricchezza e complessità del contributo dei fenomeno- logi. Per una presentazione critica più ampia mi permetto di rinviare ai miei lavori: *Adolf Reinach e gli atti so- ciali*, «Fenomenologia e società», 25 (2002), 1, pp. 80-110; *Fenomenologia sociale. Il contributo di Dietrich von Hildebrand*, Diade, Padova 2004. Molto utile è l'introduzione alla trad. italiana di *Essenza dell'amore*, curata da P. Premoli De Marchi (*Essenza dell'amore*, cit., pp. 5-40).

<sup>15</sup> Faccio ancora una volta mio il giudizio di K. Mulligan, *Searle, Derrida, and the Ends of Phenomenology* cit., p. 264.

degli autori, diversi dei quali scomparvero molto presto. A questi fattori se ne deve però aggiungere almeno un altro, che comporta una considerazione critica. I primi fenomenologi infatti non sempre hanno avuto la cautela richiesta da Husserl e hanno inserito nella descrizione fenomenologica elementi desunti da quello che egli chiamava l'atteggiamento naturale, cioè le precomprensioni della vita comune. Perciò molte delle loro opere presentano sostanziose assunzioni ingiustificate, anche metafisiche, che compromettono il rigore della ricerca specificamente filosofica. Sarebbe però una generalizzazione indebita se a motivo di questo limite, per quanto serio, si negasse tutto il valore del loro lavoro, sia per quanto hanno effettivamente detto, sia per quanto hanno mostrato che si può ancora dire, facendo tesoro della loro lezione.



## Didattica della Filosofia

# Il rinnovamento dell'insegnamento della filosofia attraverso la partecipazione a competizioni nazionali e internazionali

*Anna Sgherri*

Da alcuni anni la SFI promuove, sostenendole fattivamente, alcune iniziative che impegnano gli studenti a gare su argomenti filosofici. Mi riferisco al Forum di Filosofia, organizzato dal Liceo classico "E. Torricelli" di Faenza e alle Olimpiadi internazionali che quest'anno si sono svolte a Helsinki nei giorni 22-26 maggio u.s.

A sessioni concluse mi è sembrato opportuno non solo riferirne gli esiti, ma anche sollecitare una riflessione comune su una loro possibile ricaduta nella gestione ordinaria dell'attività didattica, prendendo spunto dalle osservazioni degli insegnanti che spontaneamente e totalmente a loro carico, hanno voluto cogliere l'occasione per stimolare e orientare i loro allievi, anch'essi in piena libertà, ad un tipo di lavoro non consueto nella scuola, almeno non nella maggior parte delle scuole statali.

Procediamo con ordine.

### Forum

Il 7 maggio si è svolto a Faenza l'ottava edizione del Forum di Filosofia a cui hanno partecipato i gruppi di studenti, selezionati nella fase regionale, provenienti dai seguenti Istituti:

- Liceo scientifico "Principe di Napoli", Assisi (PG)
- Liceo Scientifico "Agnesi", Merate (LC)
- Liceo classico "L. Da Vinci", Molfetta (BA)
- Liceo Scientifico "M. Curie", Savignano sul Rubicone (FC)
- Liceo Classico "Chiabrera", Savona
- Liceo Scientifico "Pitagora", Torre Annunziata (NA)

Come nelle edizioni precedenti e secondo le procedure indicate nel Bando, il Liceo "Torricelli", d'intesa con la SFI, ha costituito la Giuria presieduta dalla sottoscritta e ha affidato la conduzione del dibattito al Prof. Carlo Tatasciore, componente del Direttivo della SFI.

Gli studenti hanno presentato le loro ricerche e successivamente si è aperto un appassionato dibattito sia sulle tesi sostenute dai singoli gruppi, sia sul tema a suo tempo proposto, e precisamente:

“Nel mondo contemporaneo la scienza ha assunto un ruolo egemone e si è imposta rispetto ad altre forme di sapere.

- in che misura la scienza è in grado di conoscere la realtà naturale?
  - sono possibili altre forme di conoscenza o altri modelli di razionalità alternativi, ovvero complementari, rispetto a quella scientifica?
- in particolare, quale ruolo può svolgere la filosofia nei confronti della scienza?”

Tutte le scuole hanno presentato lavori di buon livello, con un chiaro miglioramento rispetto alle edizioni precedenti.

La Giuria degli esperti e quella degli studenti, unanimemente, hanno assegnato il primo premio agli studenti del Liceo Scientifico “Agnesi” di Merate e il secondo al Liceo Classico di Savona, giudicando apprezzabili la rigosità delle argomentazioni addotte, l’originalità dell’impostazione, la ricchezza dei riferimenti culturali e la vivacità della partecipazione al dibattito.

Un generale e caloroso ringraziamento è stato dato infine al Dirigente e agli organizzatori del Liceo “Torricelli” e a tutti i docenti che con grande impegno personale e competenza professionale hanno seguito e sostenuto i giovani nello svolgimento della ricerca.

## **Olimpiadi**

Più di sessanta giovani studenti di Filosofia provenienti da 22 nazioni (Argentina, Austria, Bulgaria, Croazia, Danimarca, Estonia, Germania, Grecia, Ungheria, India, Israele, Italia, Giappone, Lituania, Norvegia, Polonia, Romania, Russia, South-Corea, Svizzera, Turchia, Finlandia) hanno partecipato alle Olimpiadi internazionali di Filosofia tenutesi a Helsinki nei giorni 22-26 maggio u.s

La SFI ha promosso anche quest’anno, d’intesa con il MIUR, la partecipazione di studenti italiani, organizzando le selezioni regionali e quella nazionale. Quest’ultima si è svolta a Verona a cura della sezione locale presieduta dal Prof. Riccardo Pozzo.

Sono state ammesse alla gara internazionale due studentesse, Giada Palazzoli del Liceo Scientifico di Francavilla (PE) e Nicla Frisone del Liceo Scientifico di Bitonto (BA), giudicate dalla Giuria veronese degne rappresentanti della positiva tradizione filosofica italiana.

Nel corso delle cinque giornate dell’evento, gli studenti hanno sostenuto la prova scritta – un saggio di filosofia in inglese, francese o tedesco a scelta del candidato esclusa la propria lingua nazionale – hanno partecipato a varie attività culturali .

Queste le tracce:

- I. “If, then there is some end of the things we do, which we desire for its own sake (everything else being desired for the sake of this), and if we do not choose everything for the sake of something else (for at that rate the process would go on to in-

finito, so that our desire would be empty and vain), clearly this must be **the** good and the chief good”- Aristotle, *Nicomachean Ethics* I, 1, 1094a 18-22; translation by William David Ross, revised translation by J. L. Ackrill and J. O. Urmson; Oxford University Press, 1998

- II. “In accordance with reason there is only one way that states in relation with one another can leave the lawless condition, which involves nothing but war; it is that, like individual human being, they give up their savage (lawless) freedom, accommodate themselves to public coercive laws, and so form an (always growing) *state of nations* (civitas gentium), that would finally encompass all the nations of the earth. Immanuel Kant, *Toward Perpetual Peace*, VIII, 357, transl. Mary J. Gregor
- III. “Must a work of art be beautiful in order to be work of art, or may a work of art be ugly as well? If the latter is possible, why should we take interest in it?”
- IV. “It is not just the existence of God, but rather the very coherence of the idea of God, that is problematic”.

Ci sono stati inoltre dibattiti sul tema generale “*Il patrimonio culturale*”, seminari sulle diverse modalità dell’insegnamento filosofico, incontri con esperti della locale università.

Sull’organizzazione delle successive edizioni delle Olimpiadi e soprattutto sui criteri di valutazione degli elaborati, si sono confrontati i docenti accompagnatori, coinvolti in prima persona nelle diverse sessioni dedicate alla valutazione.

Com’è noto, obiettivi principali dell’iniziativa, che risale al 1993, sono:

- promuovere e sviluppare studi e ricerche di filosofia negli istituti superiori;
- offrire a studenti capaci il mezzo per esercitare il pensiero critico e la capacità di discussione;
- stimolare scambi culturali globali;
- facilitare costruttive relazioni tra i giovani.

Dal 2001 le Olimpiadi si svolgono nella forma odierna sotto la direzione della “Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie” che intende mantenere e dar forza, anche attraverso le Olimpiadi, ad una tradizione che affonda le sue radici nell’antica Grecia.

Il Comitato internazionale ha assegnato la medaglia d’oro allo studente finlandese Sarri Nironen della scuola superiore di Kallio.

La medaglia d’argento è andata, a pari merito, al bulgaro Peter Penavilla e alla polacca Eliza Tymianskaja.

Pristina Ksahfullina e Luisa Pasca, hanno ricevuto la medaglia di bronzo e una menzione d’onore è stata data al turco Ayse Dilek Isek, al Sud Coreano Hyun-Kyu Kim e ai finlandesi Pietari Kupiainen e Patrick Mujunen.

Le studentesse italiane hanno superato il primo livello di selezione riportando un punteggio apprezzabile.

La delegazione italiana era costituita, su indicazione del Presidente della SFI, dalla Prof.ssa Anna Sgherri e dal Prof. Tommaso Tuppini.

## Alcune considerazioni e proposte

Per quanto riguarda il Forum, l'aspetto più significativo è senza dubbio rappresentato dalla capacità di sviluppare nei giovani l'autonomia nell'impostare e nel costruire il percorso di ricerca nel quale traspaiono non solo le convinzioni in merito al tema proposto, ma anche la ricchezza delle risorse culturali acquisite.

Non secondario comunque, *l'addestramento* al dibattito, al confronto, non individuale ma di gruppo, che, a parere degli stessi studenti, rinforza la motivazione, abitua a lavorare in *team* e soprattutto costringe a giustificare, a dar conto, a legittimare, le posizioni assunte in merito ai vari problemi.

La preparazione per il Forum è sicuramente impegnativa sia per gli studenti che per i docenti, ma ha una ricaduta assai interessante anche sullo svolgimento ordinario del programma.

Alcuni studenti hanno confessato infatti che si sono resi conto, *veramente*, dell'efficacia formativa degli studi filosofici nel momento in cui si sono rivolti al patrimonio della tradizione per attingere riferimenti utili per sostenere la tesi della loro ricerca.

La complessità dell'organizzazione ha limitato fino ad ora il numero delle scuole partecipanti, ma gli esiti raccolti in questi anni suggeriscono di rivedere la modalità di selezione, allargando il numero dei Poli a cui spetta il compito di individuare le scuole ammesse alla finale in modo da estendere il progetto in tutte le aree del paese.

Ciò comporta certamente un impegno maggiore delle Sezioni locali della SFI, ma si tratta di un investimento culturale di tutto rispetto.

Altro discorso per quanto riguarda la partecipazione alle Olimpiadi.

Le Olimpiadi di Filosofia si sono aggiunte nel tempo alle Olimpiadi di Matematica, di Fisica, di Chimica e, più recentemente, di Informatica.

L'interesse per l'iniziativa è, credo, indubbio, ma non possono essere ignorate le difficoltà che molti docenti hanno evidenziato.

Primo fra tutte l'uso della lingua straniera. In molte occasioni è stata avanzata la richiesta di riproporre (come nel 2008) due canali, uno nazionale e uno internazionale.

Ciò non risolve comunque il problema che è piuttosto da ricercare nello scarso uso della lingua straniera come veicolo di altre discipline.

Occorre sottolineare inoltre la necessità di promuovere, con opportuni incentivi, una collaborazione organica tra i due docenti di filosofia e di lingua straniera, ma al presente non si ravvisano le condizioni favorevoli per cui tutto è ancora una volta affidato alla volontà e alla disponibilità dei singoli.

Altro punto cruciale è rappresentato dal saggio.

Com'è noto, nella scuola italiana è stata privilegiata la forma orale della comunicazione filosofica, per cui la scrittura è generalmente assente se non come strumento di verifica, sostitutivo del colloquio. Anche nelle sperimentazioni, alla scrittura filosofica è

stata prestata scarsa attenzione estendendo, se necessario, al saggio di natura filosofica le stesse regole del tradizionale tema di italiano. D'altra parte anche all'Università le esercitazioni di scrittura (non le tesine!) sono abbastanza rare.

L'esperienza delle Olimpiadi può stimolare una riflessione proprio sulla opportunità di introdurre, nell'attività didattica abituale, quindi non in modo saltuario, la scrittura filosofica che non è solo un esercizio di composizione, ma un esercizio concettuale, un modo per controllare il procedere della riflessione, la correttezza nella elaborazione dell'ipotesi, infine l'efficacia della struttura argomentativa.

La scrittura filosofica ha le sue regole e i suoi modelli. La tradizione può offrire stimoli e ricchissimi e variatissimi esempi che l'abituale lettura dei classici ci offre direttamente.

Un riferimento utile può venire anche dall'uso francese della Dissertazione, ma potrebbe essere veramente innovativo avviare una ricerca sugli stili di scrittura filosofica e contemporaneamente costruire percorsi laboratoriali per rendere familiari tecniche e procedure.

Accogliere questo suggerimento significa per le sezioni della SFI impegnarsi anche nella formazione specifica degli insegnanti, progettando incontri con esperti e soprattutto momenti seminariali di studio in collaborazione con gli insegnanti di lingua straniera.

In conclusione, le iniziative che ci vedono gradualmente sempre più impegnati, confermano da un lato lo spirito innovativo degli insegnanti italiani ma, dall'altro, mettono in luce la situazione di rigidità che si riscontra ancora in molte scuole.

Ebbene, la mia proposta è di considerare la partecipazione alle competizioni, non come episodi isolati pur apprezzabili in sé, ma come l'occasione per rileggere il proprio percorso professionale e rilanciare una nuova stagione di innovazione didattica.

Può essere una sfida per il futuro?

## Per ripensare la valutazione: *un'esperienza*

*Stefano Sassaroli*

Gli studenti delle classi III B e III C del Liceo Classico *Vittorio Emanuele II*, che hanno partecipato sin dalla sua fase sperimentale al progetto nazionale della Società Filosofica Italiana (SFI) *Innovazione nella tradizione. Attualità del testo filosofico*, a conclusione del percorso *Cartesio e il "Discorso sul Metodo"* hanno vissuto un'occasione pubblica che può essere presentata come un'interessante forma di verifica di quanto hanno realizzato, personalmente e sotto la guida dei docenti d'aula, dei docenti universitari e dell'esperto di progettazione e didattica disciplinare.

L'ipotesi di realizzare il Convegno *I misteri della mente. Gli studenti si raccontano*<sup>1</sup> era stata avanzata già in fase di progettazione, alla voce *verifica del percorso* del progetto marchigiano. Gli studenti avevano vissuto l'idea con un po' di apprensione – come accade sempre di fronte alle prove, anche solo annunciate – ma senza una reale consapevolezza di come un convegno avrebbe potuto rappresentare per loro un'occasione di verifica. Il problema di come valutare i percorsi svolti in classe resta il più spinoso, dell'insegnamento in genere, e dell'insegnamento della filosofia in particolare.

Nessuno più crede ormai che la ricostruzione di uno o più aspetti del pensiero di un filosofo, o la comparazione tra il suo punto di vista e quello di altri filosofi – a lui coevi, o lontani nel tempo e nello spazio, ma interessati agli stessi problemi – possa essere sufficiente a testimoniare, da un lato, l'efficacia dell'insegnamento e, dall'altro, la significatività dell'apprendimento. Accade spesso che la didattica presenti spunti di grande originalità e innovazione in fase di costruzione delle conoscenze, ma finisca poi, in fase di valutazione, per ripetere modalità e procedure fondate sul rapporto stimolo-risposta, il quale esclude la possibilità di apprezzare e valorizzare forme di pensiero divergente e creativo. Malgrado i numerosi stimoli ed anche le numerose proposte operative che dagli studiosi di didattica della filosofia ci giungono di continuo, rincorrendosi e sorpassandosi, nella pratica di insegnamento il cambiamento è lento, episodico e poco incisivo. Vale la pena, allora, ricostruire qui come un frammento di vita d'aula, una volta portata fuori dal contesto scolastico, possa essere una buona occasione per i nostri studenti di conoscersi e farsi conoscere, dunque di intrecciare auto ed eterovalutazione.

Il titolo stesso del convegno ne racchiude il senso. L'indagine sulla mente, condotta dagli studenti, perviene al "mistero" più che a conclusioni certe e definitive; il mistero

---

<sup>1</sup> Aula Magna del Rettorato, Università Politecnica delle Marche, 27 novembre 2008.

apre spazi per la domanda, la ricerca, il confronto. Di tutto ciò gli studenti raccontano nell'ambito del convegno, di cui essi stessi sono i protagonisti, i relatori<sup>2</sup>.

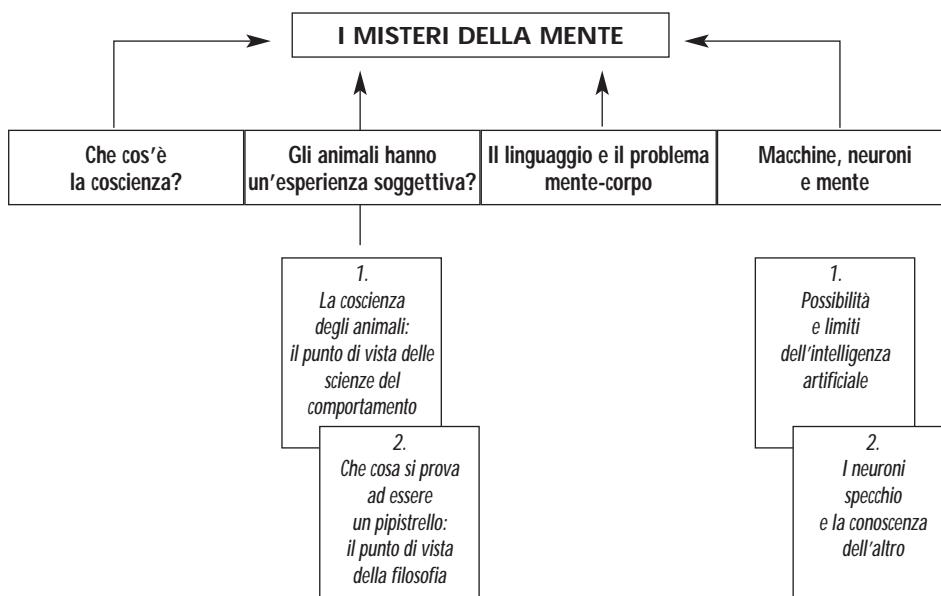
Nel sostenere gli studenti durante la preparazione al convegno, noi docenti d'aula<sup>3</sup> eravamo perfettamente consapevoli delle difficoltà che avremmo incontrato, soprattutto della necessità di gestire l'“attesa del confronto” in termini di cooperazione e non di competizione. L'idea che si cercava di veicolare era che, nell'ambito del convegno, non occorreva dimostrare di essere i migliori, quanto piuttosto di aver contribuito, con la propria ricerca, a ricostruire un frammento di sapere per offrirlo agli altri così come lo si era personalmente vissuto e cioè complesso, incompiuto, provvisorio. Occorreva allora non solo sentirsi padroni dei concetti acquisiti, ma anche dei linguaggi con cui essi sarebbero stati comunicati; occorreva scegliere accuratamente le sequenze espositive, nel rispetto di quelle logiche, occorreva, poi, tradurle in strategie argomentative. Occorreva misurarsi con un tempo che – non più lo scorrere indefinito della scuola, sempre troppo lungo, ma anche sempre troppo breve – diventava il tempo concreto dell'incontro e dello scambio, quindi il tempo della parola e dell'ascolto. Con fatica si costruivano sintesi, la sintesi implicava la selezione e quest'ultima il possesso della rete dei concetti che costruiscono un'ipotesi, una tesi, una teoria.

Con fantasia si sceglievano immagini per sottolineare e rinforzare la parola, oppure per surrogarla, in altri casi per evocare concetti remoti o per muovere l'immaginazione verso nuove soluzioni creative. Lentamente e concretamente sperimentavamo come le conoscenze andassero via via intersecandosi con le competenze, le più trascurate dalla valutazione scolastica, ma anche le più richieste nella vita. La divisione di compiti, ad esempio, richiedeva competenze organizzative, l'assunzione di responsabilità richiedeva competenze autobiografiche. Alla vigilia del convegno, questa la struttura degli interventi degli studenti del Liceo Classico *Vittorio Emanuele II* di Jesi.

---

<sup>2</sup> Dal programma di sala: «[...] *Rapporto mente-corpo, coscienza, intelligenza artificiale*, Liceo Classico *Vittorio Emanuele II* Jesi (AN): Chairman, Giulia Bologna; Interventi di Benedetta Bellagamba, Martina Ciattaglia, Caterina Pentericci; Ilaria Pistelli; Filippo Pivani, Ilaria Stronati; *La costruzione della conoscenza scientifica*, Liceo Scientifico Tecnologico *Vito Volterra* Ancona: Chairman, Alice Pesaresi e Monica Sbaffo; Interventi di Irene Brancatello, Silvia Loss, Giovanni Paolinelli e Simone Tanzarella; *Il rapporto mente-corpo nel pensiero moderno*, Liceo scientifico *Luigi di Savoia*, Ancona: Chairman, Andrea Maffei; Interventi di Carlotta Cortesi e Domenico De Serio [...]».

<sup>3</sup> Michele Della Puppa (Liceo scientifico *Luigi di Savoia*, Ancona); Orietta Galoppo (Liceo Scientifico Tecnologico *Vito Volterra*, Ancona; Federico Lecchi, Stefano Sassaroli (Liceo Classico *Vittorio Emanuele II*, Jesi).



Riporto nello spazio sottostante i testi delle relazioni<sup>4</sup>, ponendo da subito una questione che può attraversare la lettura dei testi stessi: che cosa li differenzia dalle relazioni che chiediamo ai nostri studenti a conclusione di un percorso di studio su di un determinato tema?

*Che cos'è la coscienza?*

Il dibattito sul problema della natura della coscienza sollevato da Cartesio nell'età moderna è ancora aperto nell'età contemporanea. Filosofi, psicologi, neuroscienziati e studiosi dell'intelligenza artificiale (IA) hanno, infatti, provato a rispondere e a superare la spiegazione cartesiana.

Cartesio è stato il primo filosofo moderno che ha affrontato il problema della natura della coscienza umana istituendo un dualismo ontologico tra anima e corpo; egli poneva infatti da una parte la *res cogitans* ovvero l'anima o mente, la sostanza pensante immateriale che non occupa uno spazio né è quindi soggetta alle leggi della fisica, dall'altra la *res extensa* ovvero il corpo, costituito dalla sostanza materiale che invece occupa uno spazio ed è soggetta alle leggi della fisica meccanica. Dall'ontologia cartesiana deriva la questione o meglio l'aporia a lungo dibattuta fino ai nostri giorni del dualismo cartesiano: com'è possibile infatti che due sostanze così diverse, ma entrambe costituenti l'essere umano,

<sup>4</sup> Cfr. «L'ippogrifo», Liceo Classico Statale *Vittorio Emanuele II* Jesi, 25/1 (2009), pp. 11-18.



riescano purtuttavia ad interagire? Secondo la soluzione cartesiana la coscienza, che è propria ed esclusiva dell'uomo, essendo l'animale o la macchina costituiti dalla sola *res extensa*, è il prodotto dell'interazione tra l'anima (*res cogitans*) e i moti meccanici del corpo (*res extensa*) che avviene in un organo specifico del cervello: la ghiandola pineale.

Il dualismo cartesiano sarà poi dibattuto da molti altri filosofi tra '600 e '800, da alcuni respinto e da altri accettato, e tale il dibattito anzi non si è ancora concluso: sono ancora molte le interpretazioni, le critiche e i nuovi studi promossi dal tentativo di trovare una soluzione all'aporia cartesiana.

William James, ad esempio, filosofo e psicologo americano vissuto nella seconda metà dell'800, tentò di spiegare la coscienza mediante lo studio del sistema visivo e delle sue illusioni ottiche. James affronta questo problema mettendo in relazione diverse discipline, tra cui anche la neurobiologia, arrivando così alla conclusione che la coscienza non è come un oggetto fisico, ma è un processo psichico formato da emozioni, immaginazioni, sogni e persino esperienze mistiche. Durante la visione di un oggetto, infatti, l'informazione trasmessa dai nostri occhi al cervello non è sufficiente per fornirci un'interpretazione unitaria del mondo che ci circonda: essa necessita anche dell'esperienza passata per decodificare i dati visivi trasmessi dagli occhi al cervello. La coscienza visiva concerne infatti la visione immediata dell'oggetto osservato che si trova di fronte a noi, ma è condizionata dalla rappresentazione tridimensionale dell'oggetto memorizzata nel cervello in seguito all'esperienza passata. Come afferma Ray Jackendoff della Brandeis University ciò che noi vediamo direttamente si riferisce ad una semplice rappresentazione di superfici visibili, ma questa informazione elementare è successivamente elaborata inconsciamente dal cervello fino alla produzione di una visione tridimensionale. Ad esempio, se si vede la parte posteriore della testa di una persona, il cervello dà per certo che sulla parte anteriore ci sia un viso: si rimarrebbe sconvolti se uno specchio mostrasse che le due parti sono esattamente uguali. A partire dunque dalla consapevolezza di breve durata (una consapevolezza fugace che non richiede un meccanismo attenzionale, poiché rappresenta solo caratteristiche piuttosto semplici di un oggetto) il cervello costruisce una rappresentazione che richiede attenzione cosciente. Le rappresentazioni che corrispondono alla coscienza vivida sembrerebbero avere particolari proprietà. James pensava che la coscienza coinvolga sia l'attenzione che la memoria a breve termine e molti psicologi oggi concorderebbero con lui. Jackendoff afferma infatti che l'attenzione è un arricchimento della coscienza. Questi complessi processi della coscienza visiva vanno comunque localizzati nel cervello, come del resto aveva fatto Cartesio dando come sede dell'anima la ghiandola pineale. Per James la neocorteccia attinge all'esperienza per rinnovarsi lentamente in modo da creare categorie attraverso le quali questa può reagire agli stimoli del mondo esterno. In particolare la neocorteccia utilizza queste categorie per cercare le combinazioni di neuroni attivi che sembrano meglio rappresentare gli oggetti rilevati nel mondo visivo. Per identificare i neuroni si consideri il fenomeno della disparità binoculare, dove la diversa carica dei neuroni caratterizza la consapevolezza.

Secondo il premio Nobel Francis Crick, il cooscopritore del DNA, e il suo collaboratore Koch (F.H. Crick-C. Koch, *Il Problema della Coscienza. Mente e Cervello*, «Le Scienze», 291 (1992), pp. 126-133) il problema fondamentale è quello di trovare a quale attività neurofisiologica del cervello corrisponda direttamente la coscienza visiva. Finora la scienza sperimentale non ha trovato una particolare regione del cervello dove tutte le informazioni necessarie per la conoscenza visiva convergano, sebbene la coscienza sembrerebbe distribuita principalmente nella neocorteccia. Il problema chiave secondo i due scienziati è quello di comprendere come il cervello fornisca le sue rappresentazioni globali a partire da semplici segnali visivi. Studiare i neuroni quando cambia l'oggetto della percezione, dovrebbe essere un potente paradigma sperimentale. Una volta scoperto il segreto di questa forma di coscienza potremo essere vicini a capire come il cervello sia correlato con la mente.

Consideriamo per concludere le teorie di Daniel Dennett il filosofo dell'intelligenza artificiale tra i più originali e provocatori tra coloro che si occupano della natura della mente. Egli è a favore del paradigma fondamentale dell'intelligenza artificiale, dato che, dal suo punto di vista, tutte le funzioni della mente possono essere ridotte ad algoritmi matematici. Dennett vorrebbe riuscire in qualche modo ad eliminare la coscienza e il soggetto per trattare la mente come semplice oggetto fisico indagabile dalla ricerca scientifica (ma anche lo stesso Hume aveva provato a ridurre tutte le nostre idee ad una sorta di "meccanica" delle impressioni sensibili). Dennett pensa di risolvere l'aporia cartesiana semplicemente eliminando la *res cogitans*, ammettendo l'esistenza della sola *res extensa*, che soggetta alle leggi della fisica è oggetto di computazione ed è pertanto in via di principio spiegabile dalla scienza naturale. Possiamo comprendere il nostro mondo interiore solo riducendolo a parti meccaniche che funzionano mediante algoritmi. Dennett vorrebbe quindi eliminare il dualismo cartesiano mente-corpo, come molti studiosi hanno provato a fare dopo Cartesio, e vorrebbe anche eliminare la teoria del cosiddetto *homunculus*, un ipotetico soggetto mentale posto all'interno della nostro cervello che guiderebbe il nostro comportamento intenzionale e cosciente. Secondo Dennett parlare della coscienza come una macchina algoritmica virtuale del cervello equivale a costruire un paradigma efficace per la comprensione di un fenomeno fisico. Gli uomini sono macchine complesse, sebbene il loro comportamento intenzionale sarà completamente spiegabile e comprensibile dalla scienza solo quando saranno risolti i problemi tecnologici connessi all'intelligenza artificiale e i problemi biologici connessi alla biologia del cervello, quando avremmo meglio inteso l'architettura del cervello, il funzionamento e la meccanica dei neuroni e delle sinapsi. «*Siamo macchine – egli afferma – fatte di altre macchine*», cioè la nostra coscienza è solo il prodotto finale e convergente del funzionamento inconscio dei nostri organi neurali.

Tuttavia Dennett non è riuscito, a nostro parere, ad eliminare un tipo di *homunculus* particolarmente insidioso: quello che determina il significato degli asserti linguistici, e quindi quello che pone il senso stesso delle cose e delle questioni. Nessun attuale computer, infatti, sembra capace di intendere il significato profondo del linguaggio umano. Inoltre

se il cervello è una macchina algoritmica e il funzionamento della coscienza potrà essere simulato dalla tecnologia dei computers, come sostiene la tesi “forte” dell’IA, queste macchine “pensanti” saranno veramente capaci di provare emozioni e sentimenti come noi umani? Saranno capaci di dare un senso alla loro vita, per quanto artificiale?

### *L'intenzionalità*

Quello di intenzionalità è uno dei concetti-chiave della filosofia della mente e della scienza cognitiva. L'intenzionalità indica quel complesso di eventi psichici che *intenzionano* la mente nell'atto di pensare a un determinato oggetto. Il termine latino *intentio* significava “concetto” e infatti il termine *intentionaliter* (intenzionalmente) era utilizzato nella scolastica col senso di “mentalmente” o “concettualmente”. Gli Scolastici definirono quindi il concetto come *intentio* in quanto in esso si esprime un *in alium tendere*, cioè un riferimento ad alcunché di oggettivo. L'*intentio* designa sia la forma dell'atto del rivolgersi sia l'atto stesso. A quest'ultimi si assegna poi il nome di *intentio prima* o *recta*, se è rivolto alla cosa stessa, *secunda* od *obliqua* se è rivolto riflessivamente al soggetto dell'atto conoscitivo. In altri contesti, *primae* e *secundae intentiones* significano i contenuti dell'atto conoscitivo mentale, *concreti* – oggetti dell'esperienza – o *astratti*, specie, concetti, ecc.

Il primo teorico moderno dell'intenzionalità fu il filosofo austriaco Franz Brentano (1838-1917), il quale la considerava un fenomeno tipicamente umano. Brentano può essere annoverato tra gli “internisti”, cioè tra coloro che ritenevano che i fatti psichici fossero irriducibili a eventi esteriori o a processi di tipo fisico-quantitativo, in una prospettiva di mediazione tra il pensiero medievale e la filosofia di Cartesio. Secondo Brentano, alla base dei fenomeni psichici c'è l'intenzionalità, riprendendo l'*intentio* del filosofo tardoscolastico Guglielmo da Ockham. Brentano afferma che l'intenzionalità è il carattere specifico dei fenomeni psichici in quanto essi si riferiscono tutti ad un oggetto immanente. Sulle diverse forme di intenzionalità, egli fonda la classificazione dei fenomeni psichici. La rappresentazione, il giudizio e il sentimento – che sono le tre classi fondamentali di tali fenomeni – si distinguono tra loro per la natura dell'atto intenzionale che li costituisce. Nella rappresentazione, l'oggetto è semplicemente *presente*, nel giudizio viene *affermato* o *negato*, nel sentimento viene *amato* oppure *odiato*. Tutti questi atti si riferiscono (tendono) ad un “oggetto immanente” e sono dunque intenzionali. Ma la loro intenzionalità – ossia il modo del loro riferimento all'oggetto – è diverso per ciascuno di essi. L'oggetto dell'atto intenzionale è immanente in quanto cade nell'ambito dell'atto stesso, cioè nell'ambito della stessa esperienza psichica. In un primo tempo (nella *Psicologia dal punto di vista empirico*), Brentano ritenne che l'oggetto dell'intenzionalità potesse essere indifferentemente reale o irreale: a questa fase del suo pensiero si riallaccia Husserl. In seguito su questo punto il suo parere mutò. Nella *Classificazione dei fenomeni psichici* (1911), Brentano afferma che l'oggetto dell'intenzionalità è sempre un oggetto

reale e che il riferimento ad un oggetto irreal è sempre un riferimento indiretto, ossia fatto per il tramite di un soggetto che affermi o neghi l'oggetto stesso. Il riferimento all'oggetto è la relazione primaria dello spirito, che poi ha nello stesso atto una relazione secondaria con se stesso. Ciò comporta che nell'unica attività psichica vi sia una molteplicità di relazioni ed una molteplicità di oggetti. In conclusione, per Brentano il compito della filosofia è l'analisi dei fenomeni psichici come metodo per mostrare e spiegare la verità e la falsità del conoscere. La teoria dell'intenzionalità è stata molto importante perché, grazie alla mediazione del fenomenologo Husserl e dell'empirista Russell, essa troverà grande sviluppo nella filosofia della mente e nella scienza cognitiva novecentesca – specialmente dalla fine degli anni Sessanta con la teoria dell'intelligenza artificiale – quando venne sviluppato un modello di intenzionalità differente.

Sofferamoci ora sulla posizione di Husserl sull'intenzionalità, una delle idee fondamentali della fenomenologia, cioè di quella scienza che, nel senso husserliano, non studia i dati di fatto, bensì le essenze (strutture invarianti ed universali delle cose). Per Husserl l'intenzionalità non costituisce il contrassegno di un gruppo di fenomeni, ma la natura stessa della coscienza, che in ogni sua manifestazione (pensiero, fantasia ecc.) si riferisce a qualcosa diverso da sé, cioè ad un oggetto pensato, fantasticato ecc.

La concezione husserliana dell'intenzionalità si differenzia in più punti, seppure ne derivi, da quella brentaniana. In primo luogo Husserl non assegna un significato intenzionale a tutti i fenomeni psichici e non considera l'intenzionalità una reale e oggettiva pietra di paragone per la distinzione dello psichico dal fisico. L'intenzionalità è piuttosto, secondo Husserl, il carattere a priori dell'essenza fenomenologica della coscienza, la tipica e invariante struttura del vissuto. Se noi ci eleviamo alla considerazione dell'intenzionalità del vissuto, notiamo, in primo luogo, che nel vissuto stesso vi sono delle componenti immanenti, evidenti e immediate, ma non intenzionali: Husserl le definisce "dati iletici", cioè le impressioni sensibili che fungono da materia all'intenzionalità ma che non sono a loro volta intenzionali. In secondo luogo, notiamo che l'oggetto *non* è immanente all'intenzionalità. Husserl critica la tesi brentaniana secondo cui l'intenzionalità contiene immanentemente un oggetto come rappresentazione psichica dell'oggetto reale. L'oggetto è invece trascendente l'intenzionalità, che diventa quindi l'atto di *trascendere* se stessa e mettersi in rapporto con un oggetto. Quest'ultimo nell'intenzionalità è manifesto solo come componente non-reale: cioè come significato, senso. Nell'intenzionalità, dunque, Husserl distingue una componente reale: la *noesis*, che è la direzione verso l'oggetto (per es. il percepire, il ricordare); e una non-reale: il *noema*, che è l'elemento oggettivo dell'esperienza vissuta, cioè l'oggetto considerato dalla riflessione nei suoi vari modi di essere dato (per es. il percepito, il ricordato).

Husserl, quindi, riserva alla fenomenologia l'indagine dei vissuti psichici non come fenomeni a sé stanti, ma come "modi di presentazione" dei loro oggetti intenzionali. Ad esempio, il vissuto della percezione visiva è uno fra i modi di presentazione caratteristici degli oggetti che chiamiamo "materiali". Ciò che appare (il fenomeno) e viene esperi-

to in determinati modi (perceptivo, immaginativo, emotivo, ecc.) è appunto l'oggetto della fenomenologia, definibile come *l'indagine delle regolarità costitutive dell'esperienza*, in ciascuno dei suoi modi e "stili", alla ricerca delle strutture delle operazioni del soggetto conoscitivo. Rispetto ai tempi di Brentano il concetto di intenzionalità ha subito moltissime trasformazioni, a seguito soprattutto degli sviluppi novecenteschi che lo hanno arricchito di nuovi significati e valenze, collegando l'intenzionalità stessa all'analogia mente-computer, o meglio, al rapporto tra intelligenza naturale umana e intelligenza artificiale. Il tema speculativo dell'intenzionalità è trattato anche in *L'atteggiamento intenzionale* di Daniel C. Dennett, filosofo statunitense da sempre studioso del funzionamento della mente. Già il titolo del libro è indicativo del fatto che Dennett veda l'intenzionalità come un atteggiamento strategico dell'uomo di fronte alle situazioni più disparate che incontra nella vita quotidiana. Naturalmente, concepire l'intenzionalità come una strategia utilitaristica qualifica in parte Dennett, a differenza di Brentano, come un "esternista", nel senso che considera gli atti mentali come influenzati dall'esterno, dal confronto attivo con l'esperienza immediata del soggetto. Dennett concentra la sua analisi sull'intenzionalità su uno dei fatti psichici fondamentali di quest'ultima: la *credenza*, intesa come paradigma di ogni sistema intenzionale. Nel II capitolo del libro Dennett si occupa dei *veri credenti*. I *veri credenti* sono i *credenti nel vero*, cioè tutti noi quando "crediamo di credere". Intenzionalità, che Dennett preferisce chiamare "atteggiamento" o "strategia intenzionale", significa: *«studiare l'oggetto del quale vogliamo anticipare le "mosse", come se avessimo a che fare sempre con un essere dotato di razionalità e teso a comportarsi coerentemente ad essa, che include credenze, desideri e altri stati mentali»*. Ogni sistema o oggetto intenzionale è un *vero credente*, nel senso di: *credente nel vero*. Scrive Dennett: *«Essere un vero credente significa essere un sistema intenzionale, un sistema il cui comportamento è suscettibile di ampia e attendibile previsione mediante la strategia intenzionale»*.

Successivamente Dennett descrive l'effettivo funzionamento di varie strategie previsionali, più o meno riconducibili alla sola strategia intenzionale. Una di queste strategie è la strategia fisica, messa in pratica nelle scienze empirico-concrete. La strategia fisica comporta un atteggiamento previsionale, che intende anticipare gli sviluppi di un qualche sistema, nel caso della strategia fisica ricostruendone la struttura di base, di tipo microfisico. È la strategia usata dal chimico o dal fisico, il quale risale agli elementi costitutivi di un determinato fenomeno al fine di prevederne il comportamento. Un'altra strategia è quella progettuale, che prescinde dagli *ingredienti* reali della condizione fisica di un oggetto per concentrarsi sulla sua destinazione, dal momento «che si comporterà così com'è stato progettato che si comporti in diverse circostanze». Secondo Dennett l'intenzionalità è una strategia come le altre, di tipo enunciativo o predicativo, che, pur avendo origine nell'evoluzione biologica, non viene assunta dalla mente dopo un lungo processo evolutivo, di passaggio tra lo stadio zoologico e quello umano, ma che è già presente al livello dell'animale. In altri termini, gli animali partecipano della strategia intenzionale esattamente

te come noi, conseguenza di ciò è che tra intelligenza umana e animale non c'è sostanzialmente differenza, se non di grado. Come attribuiamo alla rana che salta per catturare la mosca un atteggiamento intenzionale, volto ad esaudire un desiderio che per l'etologo è una semplice pulsione istintuale (risolvere il problema fisiologico della fame), così attribuiamo continuamente desideri e credenze all'oggetto che ci sta di fronte. L'intenzionalità non è quindi qualcosa di presente a livello psicologico, per Dennett, ma è il nome che viene dato ad un atteggiamento predicativo, non diverso dalla strategia che usiamo per costruire un predicato all'interno di un discorso più o meno articolato; la differenza è che l'atteggiamento predicativo intenzionale è una strategia radicata nel linguaggio del pensiero (*mentalese*), mentre l'atteggiamento predicativo "normale" si radica nel linguaggio naturale, sempre sulla base di un'esperienza apprenditiva. In conclusione, Dennett considera essenziale il concetto di intenzionalità, cioè la strategia che adottiamo quando definiamo un sistema intenzionale in termini di credenze/desideri/fini; infatti l'atteggiamento intenzionale rende conto delle nostre tattiche nei rapporti interpersonali, ed è molto efficace in quanto frutto di una sorta di astuzia evolutiva della mente rispetto al mondo esterno, dove assumiamo di continuo una strategia intenzionale per spiegare il comportamento esplicito dei fenomeni della realtà che ci circonda, e degli oggetti che in essa incontriamo. Scrive Dennett: «*In che modo siamo in grado di capire, descrivere, prevedere gli atteggiamenti, le attività dei nostri simili, gli esseri umani?*».

*Gli animali hanno una coscienza?*

Cartesio sostenne che gli animali fossero solo delle macchine, in quanto costituiti dalla *res extensa*, la semplice materia soggetta alle leggi della fisica meccanica, e non anche, come l'uomo, dalla *res cogitans*, che costituisce la facoltà del pensiero. Ma è veramente così? Molti amici degli animali a quattro zampe potrebbero essere scioccati da questa affermazione, sembra infatti impossibile che essi siano del tutto privi di pensiero e quindi di coscienza e autocoscienza. Ma consideriamo alcune questioni sulla coscienza degli animali. Appare evidente che gli animali non possiedono facoltà paragonabili al linguaggio umano per mezzo del quale noi comunichiamo i nostri pensieri, tuttavia è possibile che essi possiedano un apparato trasmettente e ricevente che provvede alla comunicazione di stati d'animo, che forse negli animali è molto sviluppato proprio perché essi non sono in grado di parlare. Mentre l'uomo infatti può comunicare direttamente le sue intenzioni per mezzo di un linguaggio sintattico e semantico, negli animali le stesse intenzioni possono essere comunicate attraverso segnali visivi, sonori o di altro tipo.

Per spiegare meglio questo problema facciamo un esempio che non riguarda la comunicazione propria fra animali, ma l'intuizione da parte degli animali degli stati d'animo dell'uomo. Chiunque possieda un cane avrà infatti spesso osservato che esso è in grado di percepire i sentimenti ostili o amichevoli che il proprio padrone prova per un'altra per-

sona. Tuttavia non si deve confondere il linguaggio umano con tutti quei suoni coi quali gli animali sono soliti esprimersi, che sono invece equiparabili alle nostre estrinsecazioni come lo sbadiglio o l'aggrottamento della fronte, che vengono usate e comprese inconsciamente in virtù di un meccanismo innato. Difatti alcuni uccelli, noti per saper "parlare" come corvi o pappagalli, imitano solo in apparenza le parole umane. I suoni emessi, dopo opportuno addestramento, sono infatti appresi per imitazione da questi uccelli, che evidentemente non li posseggono per via innata, ma sono con altrettanta evidenza vocalizzati senza alcuna comprensione del significato delle parole pronunciate. Tuttavia è ingiusto sminuire in questo caso le capacità di altre specie animali, perché al contrario il cane cerca coscientemente e volontariamente di influenzare il suo amico uomo (quando ci tocca con il muso, guaisce, gratta la porta per uscire) e il suo comportamento è frutto di apprendimento ed è dettato da una vera comprensione della situazione in cui si trova. Ogni singolo cane difatti ha metodi diversi per farsi capire dal suo padrone.

In passato, quando la comunicazione simbolica negli animali era ignota e generalmente ritenuta impossibile, molti studiosi, fra cui Price, ammettevano che qualora gli animali usassero simboli si dovesse attribuire loro una mente. Ora, tuttavia, si può affermare che nel mondo animale la comunicazione fra individui di una stessa specie si fonda su un meccanismo totalmente diverso da quello del linguaggio parlato. Presso gli animali il significato dei singoli segnali e dei diversi movimenti e suoni espressivi non è stabilito per convenzione e non deve essere acquisito per esperienza da ogni singolo individuo, ma sono da intendere piuttosto come reazioni innate e istintive.

Per fare un esempio di facile comprensione, ogni specie animale ha un suo determinato atteggiamento di resa anche se tutte le posizioni di sottomissione che si sono potute studiare si fondano principalmente sullo stesso principio: colui che in una lotta invoca pietà offre sempre all'aggressore la parte più vulnerabile del suo corpo, o meglio proprio la parte alla quale mirava l'aggressore con intenzioni micidiali, come osservò Konrad Lorenz. Nella maggior parte degli uccelli è la nuca, nei gabbiani o negli aironi è la parte superiore del capo, nei cani o nei lupi è la gola. Ma come abbiamo sopra detto questi gesti di resa sono innati, insiti e diversi per ogni specie, perciò potrete immaginare cosa accadrebbe se si scontrassero due animali di diversa specie come un tacchino e un pavone: l'aggressore non riconoscerebbe il gesto di resa dell'altro e continuerebbe ad infliggergli ferite mortali, e il perdente non si muoverà dalla sua posizione: tanti più colpi riceverà, tanto più si atterrà alla propria reazione di umiltà. Per sottolineare quanto in realtà il comportamento degli uomini sia simile a quello degli animali vi propongo un confronto tratto dalla letteratura classica. L'eroe omerico che vuole arrendersi e invocare pietà getta via elmo e scudo, cade in ginocchio e china la testa, in un atteggiamento che faciliterebbe al nemico il compito di ucciderlo, ma in realtà glielo rende più difficile. Così anche per l'animale non è facile colpire a morte un inerme che per giunta chiede pietà. Anzi, l'uomo spesso ignora le richieste del nemico e gli infierisce spietatamente la morte,

mentre l'animale non può, è vincolato da queste particolari inibizioni che sono insite ed innate nella sua specie.

Passando poi ad analizzare più propriamente la questione della coscienza, possiamo sottolineare che molti studiosi, tra cui Johnson, sembra stiano incominciando a riconoscere che gli animali probabilmente hanno semplici pensieri coscienti, pur continuando a ritenere che i pensieri umani siano gli unici degni di seria considerazione. Infatti non abbiamo nessuna solida base per escludere dogmaticamente la percezione cosciente di significati semplici, ad esempio l'aver come scopo da parte di un'animale quello di sfuggire ad un predatore correndo in un rifugio sicuro. Si possono individuare così due tipi di coscienza:

- la coscienza percettiva, che è la facoltà di essere mentalmente coscienti o consapevoli di qualunque cosa (ricordi, pensiero di oggetti o eventi non esistenti, informazioni sensoriali);
  - la coscienza riflessiva, cioè l'essere consapevoli dei propri pensieri, di stare pensando.
- Se ipotizziamo che gli animali hanno una coscienza percettiva, dobbiamo allora considerare quale gamma di oggetti ed eventi possono consciamente percepire.

A dimostrazione che gli animali sono in grado di percepire consciamente il loro corpo sono da citare alcuni esempi: alcuni orsi cercano di non lasciare tracce avendo capito che le loro impronte possono essere seguite dal cacciatore; alcuni scimpanzé studiati in laboratorio hanno dimostrato di essere in grado di riconoscersi allo specchio, a differenza di altri animali che invece individuano nell'immagine riflessa solo un altro simile ma non collegano la figura con il proprio corpo.

Tuttavia coloro che ritengono l'autoconsapevolezza un attributo esclusivamente umano, concordano che gli animali possono avere coscienza percettiva dei loro corpi, ma sostengono che non hanno un'autoconsapevolezza (essi non sono in grado di formulare pensieri come "sono io che faccio questo ...").

Ma come è possibile negare l'autoconsapevolezza se si ammette una consapevolezza percettiva?

Da ultimo consideriamo la tesi sostenuta nel saggio *Che cosa si prova ad essere un pipistrello* del filosofo Thomas Nagel, dove si sostiene la possibilità che l'esperienza cosciente sia presente a vari livelli della vita animale, ma anche che un organismo possiede stati mentali coscienti solo se esso prova qualcosa nell'essere quell'organismo, se cioè ha coscienza ovvero è consapevole di essere quello che è. Ma come possiamo noi uomini che apparteniamo alla razza umana, riuscire a capire cosa si prova essere un pipistrello? Come possiamo comprendere se i pipistrelli hanno o no un'esperienza cosciente, studiandoli e osservandoli da un punto di vista umano ed esterno?

Come possiamo capire le loro facoltà se facciamo parte di due specie diverse? Ecco quindi che l'impossibilità di rispondere a queste domande sembra confermare la tesi di Nagel o comunque ritenerla la più attendibile.

Un'altra questione molto importante da sottolineare riguardo questo discorso è inoltre la morale. Infatti appare evidente che molti studiosi abbiano fino ad ora indagato gli ani-



mali con la convinzione che l'uomo dovesse essere qualcosa di nettamente superiore e diverso rispetto all'animale, secondo una visione antropocentrica. Forse non abbiamo fatto troppi progressi in questo campo proprio per il timore di perdere il posto privilegiato nell'ordine della natura che noi stessi ci siamo assegnati. In particolare Allen ha affermato che gli studi di etologia cognitiva non dovrebbero essere perseguiti, per timore che i loro risultati distruggano i nostri principi morali (come accadde per le scoperte di Darwin, il quale con la sua teoria dell'evoluzione dimostrò che l'uomo non era la creatura fatta da Dio a sua immagine e somiglianza come si era fino ad allora creduto, ma deriva piuttosto da forme evolutesi da primati simili alla attuali scimmie antropomorfe).

Ugualmente se si venisse a scoprire che gli animali hanno non solo una coscienza, ma addirittura un'intelligenza simile alla nostra, ciò metterebbe in grave pericolo tutte le nostre convinzioni morali, e perché allora, in un prossimo futuro, non aspettarci un colpo di stato da parte delle scimmie, come nel celebre romanzo *Il pianeta delle scimmie* di Pierre Boulle?

Tuttavia l'uomo non sa ancora quali siano i meccanismi neuronali che rendono possibile la conoscenza e la coscienza umana e di conseguenza non appare attualmente possibile comprendere appieno la coscienza degli animali. Inoltre è necessario considerare i possibili limiti della conoscenza umana in generale. Noi infatti viviamo nel "nostro mondo" sensoriale e soggettivo, pertanto potremmo non riuscire mai a raggiungere una piena comprensione della coscienza degli animali in quanto essi vivono nei "loro mondi" sensoriali e soggettivi e pertanto non riusciranno mai comunicarci i loro "stati mentali", né noi potremmo intenderli.

*Che cosa si prova ad essere un pipistrello?*

Da alcuni decenni la filosofia della mente sta alimentando un acceso dibattito, vivo in particolar modo nel mondo anglosassone. I diversi punti di vista si dividono sostanzialmente in due grandi gruppi, caratterizzati da un differente approccio di base: si tratta della prospettiva esternista e di quella internista. La prima sostiene una costante correlazione della mente col mondo in cui essa agisce. La seconda afferma invece l'indipendenza dei fatti mentali, difende dunque l'autonomia della mente rispetto al mondo esterno.

Il filosofo Thomas Nagel è uno dei maggiori esponenti della teoria internista, convinto che la coscienza e l'esperienza soggettiva non possano essere ridotte ad un'attività cerebrale basata su impulsi e sensazioni: un punto di vista che si può quindi definire come una forma di antiriduzionismo. Il riduzionismo propone di studiare la mente riducendola appunto ad un oggetto della fisica. La mente infatti si manifesta in due aspetti: il comportamento ed il cervello. Il riduzionismo considera la mente solo in questi due aspetti, tralasciando ogni realtà dietro questi fenomeni. Viene dunque eliminato anche ogni possibile aspetto metafisico della mente. Uno degli articoli più famosi di Nagel è certamen-

te quello intitolato *Che cosa si prova ad essere un pipistrello?*, pubblicato nel 1974 in *Philosophical Review*. Si tratta di un punto di riferimento essenziale per chi nutre interessi filosofici e scientifici riguardo al tema della coscienza.

L'articolo nasce da una riflessione molto semplice: cosa significa condividere la stessa realtà per esseri con apparati sensoriali diversi come per esempio l'uomo e il pipistrello? Come viene spiegato in questo brillante articolo, la mancanza del riduzionismo consiste nel trascurare la coscienza. L'esperienza cosciente è un fenomeno, secondo Nagel, molto diffuso, presente a molti livelli nella vita animale.

Possiamo parlare dunque di carattere soggettivo dell'esperienza. Il fatto che un organismo abbia un'esperienza cosciente significa, fondamentalmente, che si prova qualcosa ad essere quell'organismo. Possiamo ritenere che anche i pipistrelli abbiano esperienze soggettive e che quindi si provi qualcosa ad essere un pipistrello.

Tuttavia i pipistrelli presentano attività ed organi di senso molto diversi dai nostri. Essi percepiscono il mondo esterno principalmente mediante il principio del sonar, cioè per mezzo dei suoni emessi dal loro apparato vocale successivamente riflessi dagli ostacoli (ecorivelamento): il loro cervello è strutturato in modo tale da correlare gli impulsi sonori uscenti con gli echi che ne risultano; l'informazione così acquistata permette loro di valutare distanze e dimensioni con una precisione paragonabile a quella che noi raggiungiamo con la vista. Il sonar del pipistrello non assomiglia però, per il modo di funzionare, a nessuno dei nostri sensi e non vi è alcun motivo per supporre che esso sia soggettivamente simile a qualcosa che noi possiamo sperimentare o immaginare. È infatti la nostra esperienza che fornisce il materiale di base della nostra immaginazione, la quale è perciò limitata. Non basta immaginare di avere sulle braccia un'ampia membrana, di avere una vista molto debole e di percepire il mondo circostante mediante un sistema di segnali sonori ad alta frequenza. Ne ricaverai infatti solo che cosa proverei io a comportarmi come un pipistrello. Ma il punto non è questo!!!

Io vorrei sapere che cosa prova un pipistrello ad essere un pipistrello, ma se cerco di figurarmelo, mi trovo ingabbiato entro le risorse della mia mente. Anche se mi fosse possibile avere l'aspetto ed il comportamento di un pipistrello, senza però mutare la mia struttura fondamentale, le mie esperienze non sarebbero affatto simili alle esperienze di questi animali. Possiamo inoltre credere che i pipistrelli sentano una qualche forma di dolore, fame, paura, desiderio e che oltre al sonar posseggano altri tipi di percezione a noi più familiari. Tuttavia queste esperienze hanno un carattere soggettivo specifico e concepirle supera le nostre capacità. Si può credere dunque che vi siano dei fatti che non potrebbero mai essere rappresentati o compresi dagli esseri umani, anche se la nostra specie durasse per sempre, semplicemente perché la nostra struttura non ci permette di operare con i concetti del tipo necessario.

Vi è però un senso in cui i fatti fenomenologici sono perfettamente oggettivi: una persona può sapere o dire la qualità dell'esperienza di un'altra persona (come la fame) anche se sono fenomeni soggettivi.

Questo “oggettivare” l’esperienza è però possibile solo a qualcuno che sia completamente simile all’oggetto così da essere in grado di adottare il suo punto di vista, ma ciò è praticamente impossibile. Anche se infatti possiamo capire il concetto di fame di un umano simile a noi, non potremmo mai capire la sua precisa esperienza soggettiva. Ma se i fatti dell’esperienza soggettiva sono accessibili da un unico punto di vista, come il vero carattere delle esperienze soggettive può essere rivelato nel funzionamento fisico di quell’organismo, cioè da qualcosa che può essere osservato e capito da molti punti di vista e da individui dotati di sistemi di percezione differenti?

Uno scienziato marziano che non capisce la percezione visiva potrebbe comunque capire il fulmine come fenomeno fisico, cioè come scarica di elettroni ma non sarebbe mai capace di capire il concetto umano di fulmine. La natura oggettiva di un fulmine può essere colta da lui perché non è legata ad un particolare punto di vista. Per comprendere un fenomeno come il fulmine è dunque legittimo allontanarsi quanto più possibile da un punto di vista strettamente umano.

Nel caso dell’esperienza soggettiva, viceversa, il legame con un punto di vista particolare sembra molto più stretto! Cosa infatti si potrebbe intendere per carattere oggettivo di un’esperienza soggettiva? Dopotutto, che cosa resterebbe di ciò che si prova ad essere un pipistrello se si eliminasse il punto di vista del pipistrello? Ma se l’esperienza soggettiva non ha anche una natura oggettiva, che può essere colta da punti di vista diversi, come si possono osservare dei processi fisici che sono i miei processi mentali, da un punto di vista diverso dal mio? In altre parole, se la sensazione del pipistrello non può essere oggettivata come un evento fisico, come può essere osservata da un punto di vista che non sia quello del pipistrello? Il processo di riduzione porta in altri campi ad una visione più precisa della reale natura delle cose con mezzi diversi dai sensi dell’uomo.

L’esperienza soggettiva tuttavia non sembra rientrare in questo schema. Con essa l’idea di muovere dalle apparenze alla realtà non sembra avere senso. Il carattere soggettivo dell’esperienza quindi si può comprendere compiutamente da un solo punto di vista. Lo spostamento verso una maggiore oggettività, cioè il distacco da un punto di vista specifico, ci allontanerà dalla natura reale del fenomeno, di conseguenza, Nagel, ritiene che il problema mente-corpo non si ponga nemmeno, o se non altro non si possa porre in modo sensato, poiché sembra improbabile concepire una teoria fisicalistica della mente, secondo la quale saremmo persino in grado di spiegare ad un cieco nato cosa si provi a vedere.

#### *Il linguaggio ed il problema mente-corpo*

*«È infatti davvero assai notevole che non vi siano uomini tanto ebei e stupidi che non sappiano mettere insieme diverse parole in modo da comporre un discorso che faccia capire il loro pensiero e che non vi sia nessun altro animale che possa fare altrettanto».* (Cartesio, *Discorso sul metodo*, Bompiani, Milano 2003).

«Solo l'uomo è in grado di usare il linguaggio come strumento generale di pensiero e di auto-espressione piuttosto che come puro strumento di comunicazione, di richiesta, o di comando». (Noam Chomsky, *Linguistica cartesiana*, Boringhieri, Torino 1972).

Le due citazioni di Cartesio e Chomsky introducono il nostro tema principale e ci fanno immediatamente intendere come il problema mente corpo sia strettamente connesso, e per vari modi, ai problemi di fondo della linguistica. Cartesio, come ha sostenuto uno dei padri della linguistica contemporanea come Chomsky, è all'origine di una svolta fondamentale nella comprensione della natura di questa forma peculiare della mente umana, che è appunto il linguaggio.

Nell'età contemporanea, grazie ai prodigiosi successi delle scienze della vita (genetica, etologia, neurofisiologia) si è maturata la convinzione che nel linguaggio esista una forte componente genetica e quindi la nostra capacità di esprimerci con il linguaggio deve essere innata e tipica della mente umana come sostenuto da Cartesio nell'età della Rivoluzione scientifica. Esistono però due modi per spiegare scientificamente come il linguaggio possa avere dei tratti innati, cioè geneticamente determinati: potremmo solo essere un po' più intelligenti delle scimmie, e in questo caso il linguaggio dovrebbe essere un prodotto meramente quantitativo rispetto alle abilità naturali animali dell'evoluzione biologica, oppure il linguaggio potrebbe essere inteso come uno strumento unico, irripetibile e irriducibile della natura umana, espressione di una sostanza o organo speciale non indagabile dalla scienza naturale.

Nel suo *Discorso sul metodo* Cartesio dà della specifica natura del linguaggio umano una prova decisiva a favore della sua nota tesi dell'irriducibilità della mente umana (*res cogitans*) all'animale e alla macchina (*res extensa*). Inoltre per Cartesio la ragione o buon senso è proprio della natura umana ed è fondato sulle idee innate messe nella nostra mente da Dio nell'atto della creazione. Chomsky ha reso più forte l'argomentazione cartesiana. Egli ha guadagnato tre fondamentali intuizioni, che sono a fondamento della rivoluzione linguistica da lui operata:

- 1) per ogni linguaggio naturale (inglese, italiano, cinese, ecc...) esiste un numero finito di regole; l'insieme di queste regole è chiamato grammatica generativa e su di esse si basano tutti i possibili enunciati;
- 2) lo studio delle proprietà costanti del linguaggio dimostra l'esistenza di una grammatica universale;
- 3) la grammatica universale ha una forte componente innata, non dipendente dalla sola esperienza connessa al cosiddetto "apprendimento" del linguaggio.

Se l'apprendimento del linguaggio ha una componente innata deve allora esistere una base genetica e quindi fisica nella neurobiologia del nostro cervello. In effetti certe malattie degenerative del cervello o anche traumi generano specifici casi di afasia. I soggetti coinvolti percepiscono l'oggetto, ma non riescono a nominarlo. Se ne deduce quindi che la formazione di un concetto o lo stabilimento un legame fra parole e concetto sono fa-

coltà localizzate in parti distinte del cervello. Inoltre sappiamo che un bambino ha un tempo limitato per apprendere il linguaggio, sicuramente connesso allo sviluppo delle connessioni sinaptiche delle cellule neuronali del suo cervello, oltre il quale nessun apprendimento risulta essere più possibile. La presenza di questi organi neuronali ci invita a supporre che effettivamente il linguaggio abbia un aspetto genetico che guida i processi di apprendimento del linguaggio.

Si pone qui un ulteriore problema: come fa il cervello ad eseguire le regole della grammatica universale e generativa? Esistono due possibilità estreme: o dette regole controllano tutte le casistiche (per esempio impongono, nella formazione del *past tense* inglese le desinenze ma anche il passaggio *a->oo*), oppure alcune regole devono essere apprese separatamente come si fa nel significato delle parole (per esempio nell'inglese *go->went*). Di certo il linguaggio non si sviluppa nella totale assenza di input linguistici: se nessuno vi parlava nell'età dello sviluppo ora non sarete in grado di parlare una qualche lingua naturale. Da alcuni casi storici interessanti, come il cosiddetto bambino lupo dell' Ayveron, si può provare l'esistenza di un "periodo critico" il cui termine coincide all'incirca con la pubertà. D'altra parte non esiste un procedimento attraverso cui i bambini possano imparare il linguaggio soltanto sulla base degli esempi che hanno ascoltato, come sostenuto dagli psicologi comportamentisti. Sembra allora che esista nel cervello un apparato per l'acquisizione del linguaggio che deve essere solo attivato da un input linguistico, in modo che il suo normale sviluppo biologicamente determinato porti infine all'uso corretto del linguaggio.

Ovviamente il vocabolario, peraltro in continuo sviluppo, non può essere innato, ma possono esserlo al più le regole di fondo della semantica, quelle che ci permettono di riconoscere se e quando un asserto è dotato di significato. Quindi appare evidente che il linguaggio naturale abbia anche una forte componente culturale appresa, per cui l'effettivo contenuto di ogni enunciato dovrà dipendere da meccanismi di tipo culturale piuttosto che semplicemente genetico. Sia che le componenti fondamentali del linguaggio siano innate o apprese è certo che il linguaggio tipicamente umano non ha eguali nel mondo animale, come dimostrano i numerosi e fallimentari esperimenti per insegnare alle scimmie antropomorfe un linguaggio sintattico e semantico di tipo umano. Ed è quantomeno ipotizzabile che il linguaggio sia stato per i nostri antenati preistorici un formidabile strumento di sopravvivenza in un ambiente ostile, e il suo apprendimento per via genetica dovrebbe essere stato favorito dalla selezione naturale darwiniana, forse per una specie di apprendimento che potremmo chiamare per "assimilazione genetica" (concetto dovuto al biologo evolucionista C. Waddington poi ripreso dal noto psicologo dell'età evolutiva Piaget). Si tratta di un peculiare processo evolutivo per cui un comportamento, che può essere appreso, può trasformarsi in un comportamento programmato geneticamente, senza che con ciò, ovviamente, si debba supporre una ereditarietà dei caratteri acquisiti, che sarebbe contraria ai principi della biologia molecolare.

Le interessanti tesi qui discusse sono il frutto di circa due decenni di studi nella genetica linguistica, studio reso difficile dal fatto che il vero linguaggio, come sostenuto da Car-

tesio, è riscontrabile soltanto nell'uomo e ci sono limiti etici alla ricerca in questo campo e dobbiamo limitarci alla genetica storica o ai casi clinici.

Dal momento in cui è comparso il linguaggio si sono prodotti due fondamentali cambiamenti nel modo in cui viene trasmessa l'informazione: l'invenzione della scrittura è stato il primo; il secondo è connesso con l'invenzione di mezzi elettronici per l'acquisizione e la conservazione delle nozioni dovuti ai successi dell'intelligenza artificiale. Se dunque sembra che il linguaggio umano sia il prodotto dell'evoluzione biologica, non sappiamo ancora se l'evoluzione della tecnologia umana porterà alla costruzione di macchine in grado di imitare perfettamente il linguaggio umano, e se addirittura – come suggerito dalla letteratura o dal cinema di fantascienza, queste macchine elettroniche che chiamiamo computers acquisiranno in futuro la capacità di autoreplicarsi e si evolveranno a tal punto nelle loro facoltà linguistiche e dunque “mentali” da rimpiazzare le “primitive” forme di vita umane che li hanno creati.

#### *Possibilità e limiti dell'intelligenza artificiale*

L'intelligenza artificiale (IA, cioè l'insieme di studi e tecniche che tendono alla realizzazione di macchine, in grado di risolvere problemi e di riprodurre attività proprie dell'intelligenza umana) è al centro di uno fra i più appassionati e appassionanti dibattiti della ricerca filosofica da ormai due decenni. Ciò può essere considerato naturale perché l'IA riapre il problema di che cosa siano la coscienza, la mente e l'intelligenza, così come il problema cartesiano e postcartesiano mente-corpo (e fin dal tempo di Cartesio, che affrontava il problema nel suo celebre *Discorso sul metodo* del 1638, invero sempre oggetto di studi e intensa discussione). L'attuale discussione affronta in particolare due grandi temi: che cosa può fare l'IA, e che cosa è lecito fare con l'IA. Dalla discussione sono emerse poi due diverse visioni sui limiti e le possibilità dell'IA: l'IA debole vorrebbe costruire macchine che si comportino “come se” fossero intelligenti (capaci cioè di risolvere “tutti” i problemi che l'intelligenza umana sa risolvere) e l'IA forte che si propone invece di realizzare macchine dotate di vera intelligenza cosciente, paragonabile a quella umana.

Cartesio sostenne che le macchine si differenziano dall'uomo per due motivi: per la *manca*za di *linguaggio* e perché agiscono per sola *disposizione degli organi*, non già per vera intelligenza. Nell'età contemporanea una tappa saliente nell'evoluzione delle nostre conoscenze intorno a questi problemi è stata raggiunta con lo sviluppo della tecnologia dei computers e dall'opera matematica e filosofica di Alan Turing, il padre dell'intelligenza artificiale. Poco dopo la fine della II Guerra mondiale, Turing sfidò la tesi di Cartesio e sostenne la possibilità che un computer possa andare oltre ciò per cui è stato programmato elaborando il ben noto test (che prende il suo nome). Questo consiste nel determinare se un computer – la macchina di Turing – è in grado di pensare proponendo di “valutare” l'intelligenza della macchina solamente dalla sua capacità di presentare un comportamento comunicativo indistinguibi-

le da un essere parlante umano. Questo test, in altre parole, dovrebbe riuscire a comprendere se la macchina ha un comportamento verbale intelligente, qualora la stessa serie di domande venga posta da un interrogante ignaro alla macchina di Turing e a un essere umano. Se l'interrogante non è in grado di distinguere se sta interloquendo con la macchina o con l'essere umano, allora si dovrebbe concludere che la macchina è veramente intelligente. In tal caso l'IA forte avrebbe pienamente raggiunto i suoi obiettivi di costruire una macchina pensante. Attualmente, nonostante i notevoli progressi nella tecnologia dei computers, una macchina capace di superare positivamente il test di Turing è ben lungi dall'essere stata costruita. Ma ci sono seri dubbi circa la effettiva possibilità di costruirla. Infatti, recentemente il filosofo statunitense John Searle ha confutato il test di Turing con un esperimento mentale detto della *stanza cinese* che dimostra che non ha senso assimilare la mente al computer, in quanto nessun computer può pensare nello stesso modo degli esseri umani. Allo stesso modo un uomo rinchiuso in una stanza con un manuale di istruzioni in cinese riuscirebbe a rispondere alle domande poste in cinese, pur non conoscendo quella lingua, grazie all'uso puramente "meccanico" del manuale in dotazione. In questo caso il test di Turing fallirebbe, poiché nessuno riuscirebbe a capire se nella stanza ci sia una macchina o un vero uomo.

Il principale risultato dell'argomento della *stanza cinese* è che ci fa comprendere come il computer per elaborare l'informazione non abbia bisogno di capire realmente il significato di ciò che sta facendo, a differenza del linguaggio semantico e del comportamento intenzionale, che sono tipici comportamenti del vero essere umano.

Nell'attuale dibattito sull'IA non manca di certo, dunque, la consapevolezza dei numerosi limiti che queste macchine dovrebbero superare per poter essere considerate intelligenti. Dovranno, ad esempio, essere in grado di accrescere le proprie conoscenze e di migliorare le proprie abilità, dovrebbero sviluppare una sorta di "indipendenza" dall'uomo, che fornisce loro i programmi cioè dei manuali d'istruzione del tipo di quelli in uso nella *stanza cinese*; essere anche capaci di decidere autonomamente cosa fare, godere di una volontà libera e non essere condizionate, quindi non agire per sola "predisposizione degli organi" (come detto da Cartesio) ma per intenzionalità.

Sappiamo bene che questa discussione continuerà ad occupare gli studiosi per molto tempo ancora, almeno fin quando non si riuscirà a comprendere interamente il funzionamento del cervello; a far luce sui misteri della mente, magari risolvendo il vecchio e ancora irrisolto problema del rapporto mente-corpo.

### *I neuroni allo specchio e la comprensione dell'altro*

Recenti esperimenti sui macachi ad opera del professor Rizzolatti dell'Università di Parma hanno messo in luce neuroni con proprietà inimmaginabili: scoperti nella corteccia premotoria della scimmia, essi si attivano sia quando la scimmia compie un'azione quale l'afferrare del cibo, sia quando l'animale vede un suo simile o un uomo effettuare l'atto medesimo. Que-

sta è stata una rivelazione degna di nota in quanto ora i neuroni visuo-motori sembravano passare in secondo piano rispetto ai loro colleghi “ultimi arrivati”: infatti i primi, anche definiti “canonici” e rinvenuti negli anni Trenta, erano apparsi molto importanti nell’interazione dell’individuo col mondo esterno. Basti pensare che reagivano ad atti quali afferrare, tenere, manipolare un oggetto, o anche alla semplice visione di esso. I neuroni specchio tuttavia hanno anche una marcia in più: mentre sul piano motorio entrambi rispondono all’azione, in campo visivo non vengono stimolati dall’oggetto in sé, ma dalla visione di un uomo o di una scimmia che interagisce con l’oggetto. Fin qui nulla di particolarmente straordinario: ma i neurofisiologi di Parma compresero ben presto che la loro scoperta andava oltre. Infatti fu per loro interessante notare come i neuroni-specchio non mandassero alcun impulso nel vedere movimenti intransitivi, cioè non rivolti ad afferrare l’oggetto, ma lo facessero invece sentendo, e non vedendo, un’azione, nell’udire ad esempio qualcuno rompere delle noccioline.

Un discorso leggermente diverso si può applicare riguardo all’uomo. Con la tecnica del “brain imaging” è stata confermata anche nel cervello umano la presenza di un sistema di neuroni specchio, con la sola differenza che questi ultimi rispondono anche a movimenti intransitivi e ad azioni comprendenti oggetti “mimati”. Se prendo ad esempio una tazza posta su un tavolino l’attivazione dei neuroni specchio non si limita a segnalare la posizione dello stimolo entro uno spazio visivo di coordinate cartesiane, ma evoca un atto motorio diretto verso quello stimolo. che posso raggiungere allungando la mano. La tazza per me è un’ipotesi d’azione. Anche semplicemente pensando alla definizione di spazio “vicino” vengono chiamati in causa questi neuroni: infatti lo spazio vicino è l’insieme dei luoghi che posso raggiungere allungando la mano. È grazie agli scopi dei movimenti che lo spazio assume forma per noi.

Si può quindi concludere che: 1) non è l’atto in quanto “visto”, ma l’atto in quanto “capito” che stimola questo tipo di neuroni; 2) alla base di tutto c’è quindi il comprendere che l’azione dell’altro sottintende uno scopo, e soprattutto che noi viviamo in un mondo di agenti con scopo, un mondo finalizzato. Quindi, parlando dei neuroni specchio, è lecito dire “So quel che fai”: perché lo posso fare anch’io.

Ritorno alla domanda, con la quale ho introdotto i testi delle relazioni tenute dagli studenti, rispondendo che sì, in fondo si tratta sempre e comunque delle stesse operazioni: introdurre le questioni, contestualizzarle, guidare la riflessione e lo studio ed infine verificare se ed in quale misura si sono prodotti gli apprendimenti, se ed in quale misura è stata promossa una comprensione dei problemi. Aggiungo però che tutte queste operazioni – che legittimano la relazione tra docenti e studenti – possono avvenire in contesti più ricchi e stimolanti di quanto siano le aule scolastiche: spesso sono proprio i contesti che, come è stato detto da voci più autorevoli della mia, creano alleanze tra il sentire ed il comprendere: tanto più il contesto di apprendimento è “vitale”, tanto più forte è la motivazione e migliore il risultato. Giulio Moraca, presente all’evento del 27 novembre 2008 con funzione di valutatore esterno, così commenta contenuti ed esiti complessivi:



Le relazioni sono state molto ricche ed articolate, oltre che differenziate fra di loro. Con piacere ho notato come i ragazzi abbiano lavorato sui testi, sulla lettura diretta e personale degli autori, confrontandosi anche con un approccio ermeneutico e problematico, senza perdere il contatto con le doverose contestualizzazioni storiche, al di là di schematismi manualistici, ancora in uso in certi nostri licei, che talvolta sembrano degradare la filosofia a dossografia, “filastrocca di opinioni”, già duramente condannata dal vecchio Hegel. Ciò ha permesso agli allievi di lavorare con entusiasmo, di collegare sentimento e razionalità filosofica. Mi è parso molto interessante l’argomento della ricerca, la scienza moderna, con la sua solida base epistemologica, non disgiunta, però, dalla creazione artistica. L’esempio più fulgido è rappresentato da Leonardo, artista e ad un tempo osservatore empirista della natura. Molto bello l’abbinamento fra il Rinascimento italiano e l’età cartesiana, pur nei differenti concetti di natura. Da una parte la natura vivente ed animata, dall’altra parte il meccanicismo moderno, in cui l’umano si separa dal naturale (dualismo cartesiano). In seguito, sebbene in termini molto diversi rispetto alla visione rinascimentale, a causa dell’affermazione dell’evoluzionismo, uomo e animale, umano e naturale, tendono a riavvicinarsi lungo una stessa scala evolutiva. Suggestivo agli studenti di continuare la loro ricerca, conformemente ai programmi del quinto anno, approfondendo l’epistemologia della contemporaneità, che vede una scienza meno sicura di se stessa, costruita sulle palafitte, più che sul cemento, come ricorda Popper. Nella nostra età delle incertezze, con sviluppi molto specialistici, ma privi di unità, in una società caratterizzata da un accentuato pluralismo, qual è il posto dell’uomo nell’universo? Che tipo di razionalità è quella contemporanea? La risposta è la sintesi del passato, la domanda è la porta aperta sul futuro.

Personalmente, sono rimasto sorpreso, nel corso del convegno, quando due studenti del Liceo Scientifico tecnologico *Vito Volterra* di Ancona, per recuperare il tempo speso dalle compagne di classe in una dettagliata e articolata relazione, riccamente corredata di pertinenti citazioni ed immagini, hanno rinunciato, con estrema disinvoltura, alla relazione preparata ed hanno improvvisato una sintesi lucida, corretta e di grande efficacia, dei temi che erano stati loro affidati. Ho provato ad individuare quali competenze – al di là della profonda conoscenza dei contenuti – avessero esercitato i due studenti: quello che ci hanno mostrato è stata una grande flessibilità, unita alla capacità di gestione dell’imprevisto, dunque, una padronanza di sé in situazione problematica nuova. Ho anche visto agire nei miei studenti amor proprio, paura, determinazione, finalizzando il tutto al desiderio di far bene, per sé prima di tutto e poi per ottenere il consenso degli altri, fra cui i docenti. Certo non è che questa esperienza li abbia cambiati o corretti dalle loro pigrizie e condotte stereotipate: il rischio di esperienze eccentriche rispetto alla didattica tradizionale è che, essendo esse rare, episodiche, legate perlopiù a progetti sperimentali, restino relegate all’eccezionale, non diventino quasi mai la norma. E invece è proprio di questo che credo abbia bisogno la scuola, di mutamenti profondi e duraturi nel tempo. Gli studenti soprattutto ne hanno bisogno.

## ***Esercitiemo il pensiero: non solo studenti***

*Teresa Magnaterra*

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 saggiamente 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.

(Platone, *Lettera VII*, 344b-c)

La “distanza” che dovremmo cercare di abitare, innanzitutto non è una nostra proprietà. E non è neppure – non solo e non in primo luogo – un vuoto in cui siamo sbalzati o perfino gettati. È, invece, una distanza da costruire, nel senso che dobbiamo renderla abitabile, difenderla, farne possibilmente uno strumento contro la cecità, la sordità, l'afasia. Rischi che corriamo quando la prossimità, con il suo corredo di fascinazioni, diventa un vestito stretto e soffocante, quasi una camicia di forza. In realtà, quel che ci serve oggi è una respirazione: spazi e tempi per pensare, pause, intercapedini, spazi di gioco, per poterci muovere e dare senso alle nostre vite.

(Pier Aldo Rovatti, *Abitare la distanza*, Raffaello Cortina, Milano 2007, pp. IX-X, La “distanza”)

Non è strano dunque che quel funziona con il bambino funzioni anche con il filosofo: anche la libertà di quest'ultimo deve essere una libertà in positivo, la libertà di avere sempre tante strade e tanti strumenti a disposizione, tante voci che parlano “dentro”. Anche questa libertà richiede disciplina: anche qui senza esercizio il risultato non sarà altro che un buco nell'acqua (vuoto, cioè, come tutti i buchi). Si chiarisce così una delle tensioni che affioravano prima nei “luoghi comuni”: la filosofia usa il suo medio, il linguaggio, in modo libero e perfino poetico (a volte), ma questa libertà è frutto di un duro lavoro, di una costante appropriazione di modelli e di un costante contrapporli l'uno all'altro per rivelarne (ed eliderne) le limitazioni, i “punti ciechi”. È una poesia, insomma, che richiede una grande tecnica.

(Ermanno Bencivenga, *Filosofia: istruzioni per l'uso*, Bruno Mondadori, Milano 2007, pp. 16-17)

Nell'anno scolastico 2008-2009, il gruppo di ricerca *Esercitiemo il pensiero. L'esperienza filosofica nella scuola dell'obbligo*, attivo nella regione Marche da più di dieci anni, ha realizzato, in forme sempre più articolate ed originali, l'esperienza filosofica nelle classi della scuola dell'obbligo (dalla scuola primaria al biennio della secondaria di secondo gra-

do). Costante la tensione dialogica della ricerca filosofica e confermati con forza gli atteggiamenti ispiratori<sup>1</sup> del progetto educativo. Malgrado ciò, per chi in qualche modo percorre i sentieri dell'innovazione, non tutto sempre è facile, né scontato il raggiungimento degli obiettivi. Agli antichi problemi, più volte, in più sedi ed in varie forme dibattuti, sempre nuovi se ne aggiungono. Sono loro a farci segnare il passo. Fermarsi e analizzare la distanza che ci separa dai nostri ideali e dai nostri sogni è un modo, è anzi *il modo*, che più ci appartiene, che più di tutti gli altri caratterizza il nostro agire. Nel vortice di cose impalpabili e stimoli ininterrotti in cui viviamo, il pensiero fluttua indefinitamente da una superficie all'altra dentro attimi sempre più lontani dal tempo e dentro spazi ogni giorno più accattivanti, ma sempre meno accoglienti.

*Esercitare il pensiero*, allora, non significa solo *insegnare* ai nostri studenti – bambini, ragazzi e adolescenti – come acquisire l'abitudine a cogliere il pensiero mentre lavora, guardarlo da fuori, costruire regole, forme, rappresentazioni e parole entro cui collocarlo per osservarlo di nuovo, riconoscerlo e accendere la scintilla del significato. Significa anche attivare per sé, costantemente, nella propria realtà di adulti e insegnanti, l'atto intenzionale del pensiero su cui si fonda ogni esperienza filosofica. Significa anche, ogni volta, *imparare* a pensare. Questa è la ragione per cui, tra le attività svolte dal gruppo di ricerca *Esercitiemo il pensiero* nell'anno scolastico che si è appena concluso, vorrei ricordare quelle svolte nell'ambito della formazione dei docenti, con tre fondamentali intenti:

- il *confronto* con i colleghi che non conoscono il nostro percorso;
- l'*apertura* come ri-costruzione, ri-pensamento, interpretazione, ri-proposizione dell'azione, al fine di esercitarne un costante controllo;
- la *revisione* del vissuto per meglio conoscerne e rafforzarne la motivazione personale e professionale;
- la *ricerca* di nuovi atteggiamenti interiori e nuovi modelli didattici, perché gli studenti che abbiamo davanti ci portano un mondo di cui sono lo specchio che riflette e che interroga.

Nella prima fase (dicembre 2008-gennaio 2009) – similmente a quanto di norma avviene al “tavolo di ricerca”, in cui si discutono i problemi emergenti dalla vita d'aula e si valuta la congruenza tra le ipotesi di ricerca<sup>2</sup> e la pratica didattica – la formazione si è

---

<sup>1</sup> «[...] *la doppia fedeltà*: alla disciplina, la filosofia (ai suoi fondamenti epistemologici, alla sua storia, ai suoi metodi d'indagine e di verifica, ai suoi linguaggi, alla sua percezione sociale) e agli studenti, alle loro difficoltà, alla loro storia personale, ai loro sogni, ai loro perché; *la doppia appartenenza* [del docente]: alla condizione di soggetto in formazione e a quella di guida del percorso formativo dell'Altro, lo studente; *la doppia direzione di senso dell'insegnamento*: quella della formazione dei talenti personali e del raggiungimento dei livelli essenziali di prestazione [...] Cfr. B.M. Ventura, *Il tratto di strada che lascio alle spalle*, in B.M. Ventura (a cura di), *In cammino. Idee e strumenti per l'esperienza filosofica in classe*, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 17-18.

<sup>2</sup> «1. Ogni forma d'insegnamento, che sia attività intenzionalmente orientata al risveglio del pensiero, ha come propria regola pedagogica il carattere filosofico. 2. La possibilità di condurre un'esperienza filosofica in ambiente formativo scolastico può essere estesa a tutti. 3. L'esperienza filosofica contribuisce a rendere significativi gli apprendimenti, perché educa alla ricerca dei significati nel territorio dei pensieri, dei sentimenti, delle azioni». (B.M. Ventura, *op. cit.*, pp. 21-22).

svolta in forma di narrazione: ciascun componente del gruppo ha ricostruito agli altri colleghi intervenuti un'esperienza condotta in una delle classi in cui opera.

La scelta non è stata casuale: il racconto per i membri del gruppo ricerca è modalità consueta, perché esso fa riemergere il *pathos* ed il *logos* dell'agire didattico; rimette in campo personaggi, vicende, ambienti, strumenti usati e fa riemergere lo spazio, il tempo, le relazioni, le connessioni, i significati prodotti. L'incontro e la condivisione dell'esperienza didattica costituiscono un'occasione di verifica, di ricerca documentaria più accurata, di analisi interiore più profonda.

La dimensione *itinerante* della formazione ha concretamente attuato l'articolo 11. dell'Accordo di rete che vincola le scuole impegnate nella ricerca azione *Esercitiemo il pensiero* ad ospitare di volta in volta un momento del percorso formativo dei docenti. La narrazione, introdotta e integrata dagli interventi di Bianca Ventura, ideatrice e coordinatrice del progetto, ha toccato – per voce dei docenti d'aula – i seguenti temi:

*L'esperienza filosofica e la didattica ordinaria*: come l'esperienza filosofica modifica (o non modifica) la didattica ordinaria? Quale modo di "essere" presuppone e promuove, nel docente, nello studente?

*Il pensiero dell'altro come "problema per me"*: i molti luoghi dell'incontro con l'altro (testo scritto, dialogo d'aula, dialogo interiore, incontro...); le competenze per la relazione (ascolto, comprensione, interpretazione...).

*L'esperienza filosofica e l'unitarietà del sapere*: come l'esperienza filosofica attraversa le discipline? Qual è il valore della domanda nella costruzione delle conoscenze?

Dopo questa prima, intensa fase, la riflessione dei docenti si è rivolta alle «grandi questioni educative, trasversali a tutti gli apprendimenti disciplinari, cui l'esperienza filosofica può fornire contributo teorico e metodologico: 1. *Il conflitto interpersonale come occasione di apprendimento e di crescita. La soluzione creativa*; 2. *La vita pensata come luogo di incontro tra autovalutazione ed eterovalutazione*; 3. *L'incontro con il testo come esercizio del pensiero dialogico*»<sup>3</sup>.

La prima delle tre questioni, ha già vissuto un intenso momento di formazione costituito dalla relazione di Roberto Mancini – *Il conflitto fra logica della sopravvivenza e cultura della convivenza* – il quale ha messo in luce l'*habitus* mentale dell'uomo contemporaneo secondo il quale la contrapposizione che viviamo ha carattere di ineliminabile continuità: competizione e il conflitto sono pensati come momenti costitutivi e fondanti della nostra società e non come episodi da affrontare, elaborare, superare. Il linguaggio traduce questo clima di competizione con termini che designano l'essere umano solo come individuo e non come persona in relazione con gli altri; la relazione stessa è relegata ai termini parentali: fratello, zio, madre... Il linguaggio ancora una volta ci fornisce indicazioni im-

---

<sup>3</sup> B.M. Ventura, *Scheda di progettazione*, a.s. 2008-2009; a.s. 2009-2010.

portanti, poiché per esprimere l'aiuto reciproco diciamo che «qualcuno si spende per qualcun altro» e per indicare l'esperienza opposta al conflitto, parliamo di “non-violenza”. L'incursione di termini economici nell'ambito dei rapporti umani e la caratterizzazione di un vissuto come negazione del suo opposto prefigurano che anche le parole vengono meno e con loro la nostra capacità di organizzare il vivere insieme in maniera positiva.

Di qui la necessità di individuare una strada che ci conduca da una *logica della sopravvivenza*, in cui la selezione rappresenta un momento fisiologico, ad una *cultura della convivenza*, in cui il destino dell'altro «mi interessa, mi sta a cuore, in cui il mondo è un tessuto prezioso e l'individuo uno dei suoi fili, unico e insostituibile».

Dalle parole di Roberto Mancini un'indicazione concreta per tutti, soprattutto per educatori ed insegnanti: mettersi in un atteggiamento critico proprio di fronte ad alcuni termini che segnano il nostro parlare quotidiano.

*Potenza*. Essere potenti significa essere efficaci a tutti i costi oppure, se non si riesce ad esserlo o ad esserlo quanto vorremmo, significa ammirare chi lo è. L'efficacia a tutti i costi fa sentire potenti e l'equivoco sta proprio nel credere che chi è potente è libero.

*Identità*. Se ne parla molto anche in campo educativo, ma viene sempre più pronunciata in senso esclusivo; ne consegue che il termine non tollera, anche in questo caso, la presenza dell'altro che è visto come qualcuno che può ostacolare la piena espressione dell'io, il quale, invece, costitutivamente è *apertura* verso l'esterno. Se non vive questa apertura con tutte le opportunità e i rischi che comporta, si depriva, in modo irreparabile, di un suo tratto peculiare.

*Proprietà*. Quando non si riconosce il valore della relazione, la risposta è la proprietà, cioè lo spazio tangibile dell'identità esclusiva. Se poi, la logica della proprietà viene applicata anche alle persone, e tendiamo a pensare a chi ci sta vicino esclusivamente nei termini di “mio” figlio, il “mio” amico, questo procura conflitti permanenti ed insanabili.

*Sacrificio*. Anche in questo caso la parola compare spesso, sia all'interno dei percorsi di educazione istituzionalizzati, sia nell'ambito dell'educazione familiare. Il sacrificio richiede il passaggio attraverso una distruzione fondatrice, la distruzione di qualcosa che vale, per noi, in modo da ottenere una sorta di rigenerazione che ripara. In realtà ciò che davvero ci appartiene è quello che abbiamo dato volentieri e noi siamo ciò che abbiamo ricevuto e che abbiamo rielaborato in qualche modo e reso nostro.

Dove porta la rilettura critica dei quattro termini “dominanti” oggi? A comprendere la necessità di un ritorno alla cultura dell'integrità. Che cosa significa tutto ciò e come può tradursi in concreto? Che fare? Ecco alcune indicazioni di Roberto Mancini:

*Abituare alla risposta* e non alla reazione; la reazione è automatica, si attiva con immediatezza di fronte ad un determinato stimolo, non consente l'esercizio del pensiero; la risposta invece è intenzionale, libera e permette la scelta e l'assunzione di responsabilità.

*Adottare il criterio dell'ultimo* per superare l'egoismo come ideologia di massa; in un gruppo si crea quasi automaticamente l'escluso, riuscire a guardare con i suoi occhi è fondamentale per capire, per vedersi tutti interi e vedere adeguatamente l'altro.

*Fare esperienza del silenzio* come spazio accogliente, che ci ospita, senza la necessità di dover rispondere necessariamente a tutti gli stimoli. In questo modo il silenzio può contribuire a farci scoprire il senso del limite perché il mondo ed il suo frastuono continuano anche senza di noi; il silenzio inoltre può farci scoprire diversi, in una dimensione che non conoscevamo e può insegnarci, proprio per questo, ad ascoltare.

*Curare la propria integrità a partire da ciò che ci appassiona*; coltivare una passione è in qualche modo coinvolgente per l'altro, che ci è accanto, e gli trasmette il frammento in noi che è integro, autentico.

*Rispettare le regole*: questo assunto, che può sembrare quasi banale, deve partire dalla consapevolezza che le regole sono per le persone. Diventa allora fondamentale il lavoro per la loro costruzione condivisa, che prepara la loro assunzione cosciente e l'attivazione di comportamenti ad esse congruenti.

*Costruire una comunità educante*, l'unica possibilità che abbiamo per sviluppare in modo positivo la conflittualità e renderla feconda e costruttiva. A questo proposito, ciò che è fondamentale è darsi un obiettivo concreto che attivi una collaborazione reale ed un orizzonte di convivenza responsabile. Si tratta di un orizzonte di senso facile da comprendere ed anche da desiderare, ma sempre più difficile da realizzare, perfino negli ambienti educativi – a scuola, ad esempio, malgrado si sappia che qui l'insegnamento passa soprattutto per testimonianza – in cui tensioni e i conflitti, più o meno latenti, riscontrati a livelli diversi fra docenti, fra alunni, fra docenti e dirigente, fra docenti e alunni, rendono difficile la consonanza di intenti e la costituzione della comunità educante.

In realtà i docenti a scuola identificano il conflitto relazionale con le sue manifestazioni e le sue conseguenze che sono per lo più distruttive. Di qui la necessità di una riflessione più ampia, che «a partire dalla domanda *Qual è il rapporto fra il manifestarsi del conflitto e le sue ragioni profonde?*, risalga alla questione antropologica *Il conflitto è costitutivo della relazione o ne rappresenta una patologizzazione?* Per affrontare infine la questione pedagogico didattica *Nella relazione educativa e più ingenerale nel processo di formazione, può il conflitto essere considerato una risorsa? A quali condizioni?*»<sup>4</sup>.

Su questi temi la formazione riprenderà a settembre e verrà condotta con alcune tecniche tipiche del lavoro cooperativo e si articolerà in simulazioni, analisi di caso e narrazioni di vita, momenti di auto-osservazione, produzioni individuali e di gruppo. Si sta valutando anche la proposta di utilizzare l'osservazione partecipata all'interno della classe.

Il viaggio – dentro e fuori di noi – che ci accingiamo ad intraprendere per noi rappresenta una sfida autentica e, dunque difficile e rischiosa, ma proprio per questo del tutto coerente con le azioni che hanno caratterizzato fin qui la ricerca azione *Esercitiemo il pensiero*.

---

<sup>4</sup> B.M. Ventura, *Piano per la formazione dei docenti d'aula*, Gruppo di ricerca *Esercitiemo il pensiero*, 2008-2010.

**Società Filosofica Italiana - Società Italiana di Filosofia Analitica  
SFI - Sezione Romana**

**CONVEGNO**  
***“Linguaggio, scienza e storia.  
La filosofia analitica e le altre tradizioni”***

**Roma, 16-18 dicembre 2009**

Aula Magna - Facoltà di Lettere e Filosofia  
Università Roma Tre - Via Ostiense 234

Il convegno “La filosofia analitica e le altre tradizioni filosofiche” è organizzato congiuntamente dalle due maggiori società filosofiche italiane, che insieme contano circa duemila iscritti: la Società Filosofica Italiana e la Società Italiana di Filosofia Analitica. Il convegno intende essere occasione di discussione e di riflessione intorno ad alcuni aspetti cruciali del dibattito filosofico contemporaneo, e con una attenzione primaria per gli aspetti che tale dibattito presenta nel nostro paese, dove continua ad essere di particolare rilievo il confronto fra una tradizione di forte impostazione storico-filosofica e una concezione più legata al pensiero logico-scientifico nelle sue molteplici ramificazioni e, in generale, critica nei confronti di quel tipo di tradizione, giudicata d’ostacolo ad un autentico rinnovamento del lavoro filosofico. A questo atteggiamento si è non di rado accompagnato quello di un sostanziale disinteresse anche per le altre tradizioni di pensiero, nella convinzione del carattere essenzialmente storico-erudito del lavoro di studio intorno ad esse e quindi della irrilevanza dal punto di vista filosofico della conoscenza delle medesime. Nello stesso tempo, larga parte della discussione filosofica del nostro paese legata in vario modo a quelle tradizioni di pensiero ha ripagato con pari indifferenza le proposte dei filosofi analitici di procedere ad una semplificazione e contestualmente ad una rigorizzazione del lavoro filosofico.

È dunque proprio il rapporto della filosofia analitica con le altre tradizioni ad essere posto al centro del convegno, che intende costituire l’avvio di un dialogo tra posizioni filosofiche anche assai diverse, ma che mostra di essere indispensabile perché la filosofia possa evitare il pericolo di essere ridotta ad una posizione marginale nel più generale quadro del dibattito culturale. Il convegno vede la partecipazione – nella forma di confronti-dibattiti di diverso tipo – di molti dei più autorevoli studiosi di filosofia all’opera nel nostro paese o nel campo della filosofia analitica oppure in seno ad una delle tradizioni di pensiero da cui quest’ultima si distingue o a cui addirittura si contrappone. I temi che verranno affrontati e discussi sono vasti e numerosi: si discuterà per esempio delle più delicate questioni bioetiche; del rapporto conflittuale tra visione naturalistica e visione scientifica del mondo; della possibilità di una reciproca comprensione tra culture diverse e del modo in cui le neuroscienze possono illuminare gli enigmi più profondi della nostra tradizione culturale, dal libero arbitrio al fondamento della morale, alla coscienza, all’origine del linguaggio.

## PROGRAMMA PROVVISORIO

### Mercoledì 16 dicembre pomeriggio

- ▶ **Ore 14:00** *Registrazione al Convegno*
- ▶ **Ore 14:30**
  - *Saluti*: Francesca Cantù (Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia-Università Roma Tre), Elio Matassi (Direttore del Dipartimento di Filosofia-Università Roma Tre).
  - *Presentazione del convegno*: Mario De Caro (Vice-presidente SIFA), Daniele Giaretta (Presidente SIFA) e Stefano Poggi (Presidente SFI)
- ▶ **Ore 15:00**
  - Dialogo I: Ontologia*
  - Maurizio Ferraris (Università di Torino) – Stefano Poggi (Università di Firenze)
  - Chair: Giacomo Marramao (Università Roma Tre)
- ▶ **Ore 16:00** *Discussione*
- ▶ **Ore 16:15** *Coffee break*
- ▶ **Ore 16:30**
  - Tavola rotonda I: La svolta linguistica: un bilancio*
  - Pasquale Frascolla (Università della Basilicata), Diego Marconi (Università di Torino), Carlo Penco (Università di Genova), Eva Picardi (Università di Bologna), Nicla Vassallo (Università di Genova)
  - Chair: Armando Massarenti (Domenicale-«Sole 24 Ore»)
- ▶ **Ore 18:00** *Discussione*

### Giovedì 17 dicembre mattina

- ▶ **Ore 9:00**
    - Saluti*: Guido Fabiani ( Rettore dell'Università Roma Tre), Claudio Mancini (Assessore allo Sviluppo economico, ricerca, innovazione e turismo Regione Lazio)
  - ▶ **Ore 9:15**
    - Dialogo II: Empirismo*
    - Massimo Ferrari (Università di Torino) – Marco Santambrogio (Università di Parma)
    - Chair: Rosa Calcaterra (Università Roma Tre)
  - ▶ **Ore 10:15** *Discussione*
  - Ore 10:30** *Coffee break*
  - ▶ **Ore 10:45**
    - Tavola rotonda II: I confini della bioetica*
    - Antonio Da Re (Università di Padova), Elisabetta Galeotti (Università del Piemonte Orientale), Eugenio Lecaldano (“Sapienza”-Università di Roma), Roberto Mordacci (Università Vita-Salute “San Raffaele”, Milano), Ugo Perone (Università del Piemonte Orientale)
    - Chair: Mauro Dorato (Università Roma Tre)
  - ▶ **Ore 12:15** *Discussione*
- ### Giovedì 17 dicembre pomeriggio
- ▶ **Ore 15:00**
    - Dialogo III: Kantismo*
    - Luca Fonnesu (Università di Pavia) – Paolo Parrini (Università di Firenze)
    - Chair: Maria Teresa Pansera (Università Roma Tre)



► Ore 16:00 *Discussione*

► Ore 16:15 *Coffee break*

► Ore 16:30

*Tavola rotonda III: Filosofia e svolta naturalistica*

Carlo Cellucci (“Sapienza”-Università di Roma), Daniele Giaretta (Università di Padova), Simone Gozzano (Università di l’Aquila), Sandro Nannini (Università di Siena), Alfredo Paternoster (Università di Sassari)

Chair: Roberto Pujia (Università Roma Tre)

► Ore 18:00 *Discussione*

► Ore 18:30 *Assemblea annuale dei Soci della SFI*

### **Venerdì 18 dicembre mattina**

► Ore 9:00

*Dialogo IV: Aristotelismo*

Aristotelismo: Enrico Berti (Università di Padova) – Andrea Bottani (Università di Bergamo)

Chair: Rosaria Egidi (Università Roma Tre)

► Ore 10:00 *Discussione*

► Ore 10:15 *Coffee break*

► Ore 10:30

*Tavola rotonda IV: Naturalismo e religione*

Angela Ales Bello (Pontificia Università Lateranense), Michele Di Francesco (Universi-

tà Vita-Salute “San Raffaele”, Milano), Christopher Hughes (King’s College, Londra),

Michele Lenoci (Università di Milano), Pietro Perconti (Università di Messina)

Chair: Massimo Mori (Università di Trento)

► Ore 12:00 *Discussione*

### **Venerdì 18 dicembre pomeriggio**

► Ore 15:00

*Dialogo V: Fenomenologia*

Roberto Casati (“Jean Nicod”, Parigi) – Roberta De Monticelli (Università Vita-Salute “San Raffaele”, Milano)

Chair: Francesca Brezzi (Università Roma Tre)

► Ore 16:00 *Discussione*

► Ore 16:25 *Coffee break*

► Ore 16:30

*Tavola rotonda V: È ancora possibile una filosofia dell’arte?*

Elio Franzini (Università di Milano), Sandro Pagnini (Università di Firenze), Stefano Vellotti (“Sapienza”-Università di Roma), Federico Vercellone (Università di Udine), Alberto Voltolini (Università di Torino)

Chair: Paolo D’Angelo (Università Roma Tre)

► Ore 18:00 *Discussione*

Il Convegno è organizzato in collaborazione con il Ministero per i Beni e le Attività Culturali; il Rettorato Università Roma Tre; il Dipartimento di Filosofia Università Roma Tre; il Gruppo PRIN 2007 “Filosofia e naturalizzazione del mentale”; la Regione Lazio.

*Comitato scientifico:* Mario De Caro, Daniele Giaretta, Elio Matassi, Stefano Poggi

*Esonero:* Il convegno rientra nelle attività di formazione svolte dalla SFI quale Ente qualificato dal Ministero dell’Istruzione per la formazione a livello nazionale (cfr. DM 177/2000, art. 3-c. 5, e in particolare il decreto del 10-01-2002. Dipartimento per lo sviluppo dell’istruzione. Direzione Generale per la formazione e l’aggiornamento del personale della scuola, Ufficio III, prot. n. 2549/E/1/A).

*Informazioni* Segreteria SFI: Carla Guetti, Paola Cataldi e Francesca Gambetti (sfi@sfi.it)  
Tel/Fax 06 8604360 - [www.sfi.it](http://www.sfi.it)

## DAI VERBALI

Il Consiglio Direttivo della SFI si è riunito mercoledì 26 settembre 2007, alle ore 14.00 presso l'ILIESI-CNR, Villa Mirafiori, Via Carlo Fea 2, Roma, con il seguente ordine del giorno:

1. Approvazione verbale della seduta del 14 giugno 2007
2. Comunicazioni
3. Struttura organizzativa
4. Commissione didattica: nomina e criteri di funzionamento
5. Programma di attività per il biennio 2007-2008
6. Sito web
7. Varie ed eventuali.

Sono presenti il Presidente Prof. Poggi e i Proff.: Berti, Brezzi, Coniglione, Di Giandomenico, Massaro, Perone, Pozzo, Sgherri, Spinelli, Tatasciore, Ventura. Sono assenti giustificati i Proff. Gembillo e Piaia.

Presente il Segretario-Tesoriere Carla Guetti.

Constatata la presenza del numero legale, il Presidente dichiara aperta la seduta e saluta i Professori cooptati, Berti, Perone e Sgherri, ringraziandoli a nome del Consiglio Direttivo per aver accettato l'incarico.

1. Il verbale della seduta del 14 giugno 2007 viene approvato all'unanimità.
2. Il Presidente riferisce ai Consiglieri che la Fondazione Sigma-Tau ha presentato presso il TAR del Lazio un ricorso che, chiamando in causa una serie di associazioni disciplinari oltre alla SFI, è stato notificato in data 1 agosto 2007 dall'Ufficiale Giudiziario addetto all'Ufficio Unico presso la Corte di Appello di Roma alla Società Filosofica Italiana nella persona della Dott.ssa Carla Guetti. Il ricorso presentato dalla Fondazione Sigma-Tau al Tribunale Amministrativo Regionale del Lazio contro la Presidenza del Consiglio dei Ministri richiede l'annullamento, previa adozione di misure cautelari, del Decreto del Presidente del Consiglio dei Ministri dell'8 maggio 2007 con cui la Sigma-Tau viene esclusa dall'elenco delle Associazioni aventi diritto al 5 per mille, elenco in cui è invece presente la SFI. Il Presidente si dichiara dell'avviso che il Consiglio Direttivo debba limitarsi a prendere atto della notifica di cui sopra. Il Consiglio, unanime, concorda con il Presidente.

Il Presidente riferisce ai Consiglieri di aver incontrato nella mattinata del giorno 14 giugno 2007 insieme a Carla Guetti il Prof. Luigi Berlinguer, Presidente del "Gruppo di lavoro interministeriale per lo sviluppo della Cultura Scientifica e Tecnologica". Il Presidente comunica di avere illustrato al Prof. Berlinguer il programma delle iniziative della Società, e in particolare il Progetto nazionale pluriennale "Attualità della tradizione: il testo filosofico", di cui è prevista in via sperimentale l'attivazione per l'anno scolastico 2007-2008. Il Prof. Berlinguer ha plaudito all'ini-

ziativa sia per il coinvolgimento della Scuola Secondaria Superiore e dell'Università, sia per la parte riservata nel progetto alla valorizzazione del rapporto filosofia e scienza nel corso della storia del pensiero. Il Prof. Berlinguer si è impegnato a sostenere l'attivazione del progetto presso gli Assessorati Regionali alla Cultura e presso il Ministero della Pubblica Istruzione.

3. Il Presidente auspica, attraverso un rafforzamento della struttura organizzativa della Società, un maggior scambio di informazioni tra la sede nazionale e le Sezioni locali, in modo da garantire un miglior funzionamento della SFI. A tal fine, propone che la Segreteria Nazionale sia integrata di un nuovo collaboratore, residente a Firenze e del cui sostegno avvalersi direttamente. Il Presidente propone altresì di aumentare il compenso netto annuo dei collaboratori a Euro 1500. Il Consiglio Direttivo approva all'unanimità entrambe le proposte.

Il Prof. Perone solleva la questione dei finanziamenti in sede periferica. Il Prof. Di Giandomenico ricorda che questo problema, comune a tutte le Sezioni, emerse in modo evidente nella riunione del 24-25 febbraio 2007 alla Domus Mariae con tutti i Presidenti di Sezione, quando, dopo ampia discussione, si constatò l'opportunità che le singole Sezioni contemplassero l'eventualità di pervenire ad un'autonomia amministrativa ed economica, sì da potere condurre in modo più diretto ed efficace l'attività culturale e formativa.

4. In merito alla nomina della Commissione Didattica, il Presidente comunica di aver avviato delle consultazioni attenendosi ai criteri concordati nel corso dell'ultimo Consiglio Direttivo e presenta ai Consiglieri i risultati di tali consultazioni. Tra i membri del Consiglio Direttivo, il Presidente propone i nominativi di Anna Sgherri, Emidio Spinelli, Carlo Tatasciore, Bianca Maria Ventura, che ringrazia della loro disponibilità. I restanti Consiglieri fanno propria la proposta del Presidente. I Consiglieri nominati ringraziano per la fiducia concessa. Il Presidente comunica poi di avere consultato, accertandone la disponibilità, i Proff. Costantino Esposito di Bari e Carlo Nonnoi di Cagliari, sui cui nomi è unanime il consenso del Consiglio Direttivo. L'Ispettrice Sgherri propone infine che a far parte della Commissione siano chiamate a fare parte Mariangela Ariotti di Torino e Anselmo Grotti di Arezzo. I Consiglieri approvano all'unanimità anche queste due candidature. Resta inteso che il Prof. Poggi è il Presidente della Commissione Didattica e il Consiglio Direttivo delibera che l'Ispettrice Sgherri ne sia la Coordinatrice Nazionale. Per la rivista on line "Comunicazione filosofica" il Consiglio Direttivo approva all'unanimità la co-direzione dei Proff. Anna Bianchi e Mario De Pasquale.

5. Al fine di garantire la presenza della Società in manifestazioni di alto profilo scientifico e culturale, il Presidente comunica al Consiglio Direttivo di avere operato perché la SFI compaia come promotrice e organizzatrice della Tavola Rotonda dal titolo "Dove va la filosofia italiana oggi?" che si terrà (Gennaio 2008) nel corso dell'annuale Convegno dei Dottorati di Ricerca organizzato dall'Istituto Banfi di Reggio Emilia. Inoltre la Società comparirà anche come organizzatrice della giornata di studio sulla *Fenomenologia dello Spirito* di G.W.F. Hegel del 29 novembre che si terrà presso la Scuola Superiore di Studi Umanistici di Bologna. Entrambe le iniziative, sottolinea il Presidente, sono senza oneri per la SFI. A questo punto prende la parola il Prof. Perone, il quale invita il Consiglio Direttivo ad approvare l'adesione della SFI alla Scuola di Alta Forma-

zione Filosofica (SDAF), quale ente promotore di attività di ricerca filosofica di elevata qualificazione. Il Consiglio Direttivo approva all'unanimità.

Per quanto riguarda le attività del 2008 il Prof. Tatasciore illustra al Consiglio Direttivo il programma di massima del Convegno Nazionale della SFI - organizzato dalla Sezione di Francavilla al Mare - sul tema "Musica e Filosofia" e che si prevede si svolgerà in Chieti dal 15 al 17 febbraio 2008. Il Consiglio Direttivo si trova d'accordo sulla tematica, particolarmente attuale e sentita sia dal mondo accademico che scolastico, e suggerisce di alternare alle relazioni anche l'esecuzione di brani musicali. Al Professore Tatasciore viene affidato il compito di sovrintendere a tutte le fasi di organizzazione del Convegno.

Il Presidente ricorda poi la necessità per la SFI di rinsaldare i rapporti con le altre Associazioni filosofiche quali le Società di Storia della Scienza, di Estetica, di Logica e Filosofia della Scienza, di Filosofia del Linguaggio e la Consulta di Filosofia. In questa prospettiva il Prof. Poggi riferisce di aver avuto un colloquio con l'Assessore Penati della Provincia di Milano per organizzare una manifestazione nella primavera del 2008 a Milano.

Il Presidente ringrazia la Prof.ssa Bianca Maria Ventura per aver lavorato insieme a lui al Progetto "L'attualità della tradizione: il testo filosofico", la cui finalità principale è quella di potenziare il numero degli iscritti alla SFI, e che ha già riscontrato vivo interesse presso gli Assessorati Regionali dell'Emilia Romagna, della Toscana e delle Marche. Il progetto, continua il Presidente, è da realizzarsi per quest'anno scolastico in via sperimentale, con caratteristiche di flessibilità tale da consentirne l'inserimento nelle attività formative già avviate sia dalle Sezioni sia dalle scuole. Dopo ampia discussione il Consiglio Direttivo approva all'unanimità la proposta del Prof. Di Giandomenico di coinvolgere la Commissione Didattica nella messa a punto del progetto in questione definendo in particolare le modalità pratiche di attuazione del medesimo con il coinvolgimento in prima persona dei Presidenti delle Sezioni della SFI.

Il Prof. Berti ricorda che nell'estate 2008 si terrà a Seul il Congresso della FISPH. Nel corso del Congresso avverrà il rinnovo del Consiglio Direttivo della FISPH. Per Statuto il Prof. Berti non può essere rieletto. Il prof. Berti pertanto invita i Consiglieri a indicare un nuovo candidato per il posto vacante. All'unanimità il Consiglio Direttivo, su proposta del Presidente, indica nel Prof. Riccardo Pozzo il candidato della SFI.

6. Il Presidente e i Consiglieri, in merito alla questione del sito della Società, in mancanza di capitolati per l'eventuale gara d'appalto, invitano all'unanimità il Segretario a rinnovare all'attuale webmaster Francesco Dipalo il contratto fino a giugno 2008.
7. Il Prof. Berti sottopone al Consiglio Direttivo un documento sulla figura professionale del consulente filosofico e dei suoi compiti operativi. Il Consiglio Direttivo unanimemente rimanda la decisione per poter avere il tempo di documentarsi sulla questione.

Non essendovi altri argomenti da discutere, la seduta è tolta alle ore 17.30.

Il Consiglio Direttivo della SFI si è riunito giovedì 13 dicembre 2007, alle ore 14.00 presso l'ILIESI-CNR, Villa Mirafiori, Via Carlo Fea 2, Roma, con il seguente ordine del giorno:

1. Approvazione verbale della seduta del 26 settembre 2007
2. Comunicazioni del Presidente
3. Programma del Convegno Nazionale della SFI febbraio 2008 e adempimenti statutari
4. Attività per l'anno 2008
5. Situazione finanziaria al 30 ottobre 2007
6. Bilancio preventivo per l'anno 2008
7. Commissione Didattica
8. Olimpiadi di Filosofia e Forum di Faenza
9. Sito web
10. Varie ed eventuali

Sono presenti il Presidente Prof. Poggi e i Proff.: Brezzi, Coniglione, Massaro, Perone, Pozzo, Sgherri, Spinelli, Tatasciore. Sono assenti giustificati i Proff. Berti, Di Giandomenico, Gembillo, Piaia e Ventura.

Presente il Segretario-Tesoriere Carla Guetti.

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

1. Il verbale del 26 settembre 2007 viene approvato all'unanimità.
2. Il Presidente comunica di aver ricevuto dalla Prof.ssa Ceresola dell'Università di Genova la richiesta di patrocinio SFI per il "Certamen Anselmianum" che si terrà ad Aosta nel 2009, in occasione delle celebrazioni anselmiane nell'anniversario della morte del filosofo, e che vedrà coinvolti studenti della Scuola Secondaria Superiore e dell'Università. Il Consiglio Direttivo all'unanimità accoglie la richiesta della Socia. Il Presidente riferisce che il Prof. Ferraris - Direttore del Laboratorio di Ontologia sperimentale dell'Università di Torino - ha avanzato richiesta di patrocinio della SFI per le iniziative di detto laboratorio. Il Consiglio, unanime, delibera di accogliere tale richiesta. Il Prof. Poggi prospetta al Consiglio di prendere in considerazione l'eventualità di celebrare il XXXVII Congresso SFI del 2010 a Pisa, in concomitanza del Congresso internazionale su Kant. Il Consiglio Direttivo all'unanimità dà mandato al Presidente e al Prof. Pozzo di effettuare i necessari sondaggi.
3. Il Presidente dà la parola al Prof. Tatasciore, pregandolo di riferire sull'organizzazione del prossimo Convegno Nazionale SFI, che si terrà a Chieti dal 22 al 24 febbraio. Il Vicepresidente illustra nel dettaglio un programma il cui alto profilo scientifico incontra il plauso unanime dei Consiglieri. Il Prof. Tatasciore ribadisce l'impegno organizzativo della Sezione di Francavilla al mare anche nella prospettiva di operare per la piena attuazione del processo di revisione dello statuto avviatosi nel corso del mandato del Prof. Mauro Di Giandomenico. Il Consiglio Direttivo sottolinea l'importanza del contributo della Sezione di Francavilla alla vita della Società.
4. Per quanto riguarda la necessità per la SFI di rinsaldare i rapporti con le altre Associazioni filosofiche e di promuovere attività qualificate, il Presidente innanzitutto ricorda che la SFI compare come promotrice della Tavola Rotonda dal titolo "Dove va la filosofia italiana oggi?" che si

terrà il mercoledì 23 gennaio 2008, nel corso dell'annuale Convegno dei Dottorati di Ricerca organizzato dall'Istituto Banfi di Reggio Emilia; in secondo luogo fa presente che nel 2008 a Milano si terrà un Convegno dal titolo "La filosofia, le Scienze. Oggi in Italia" organizzato dalla Società in collaborazione con la Provincia di Milano e la Società Italiana di Logica e Filosofia della Scienza; sottolinea infine l'importanza del coinvolgimento diretto della SFI nella organizzazione di un importante Convegno internazionale sulla storia dell'ontologia che si terrà a Bari nel prossimo maggio. Il Presidente riferisce inoltre che la Società Filosofica Italiana è stata chiamata dalla Commissione Italiana per l'UNESCO a fare parte del Comitato organizzativo per la Giornata Mondiale della Filosofia nel 2008. Il Prof. Poggi aggiunge che, per incrementare la presenza della Società nel mondo della Scuola Secondaria Superiore, oltre alla promozione del Progetto Nazionale "Attualità del testo filosofico" – già avviato in più d'una regione - sarà organizzato ad ottobre a Firenze un Seminario sulla Didattica della Filosofia nel rapporto con l'insegnamento delle scienze. Alla realizzazione della iniziativa sovrintende il Presidente della Commissione didattica, Ispettrice Anna Sgherri.

Prende poi la parola il Prof. Perone, che auspica che la SFI aderisca alle iniziative della SdAAF, a partire dalla settimana di studi con J.R. Searle prevista a Torino dal 23 al 27 maggio.

5. Per quanto riguarda la situazione finanziaria il Segretario-tesoriere illustra il bilancio consuntivo al 30 ottobre 2007. Il Prof. Poggi rileva che le risorse della SFI sono aumentate grazie all'impegno del Prof. Di Giandomenico che, in collaborazione con la Dott.ssa Guetti, durante la presidenza passata si è speso presso le istituzioni affinché la Società potesse godere di finanziamenti sia regolari sia straordinari. Tutto ciò consente alla Società di poter affrontare le voci di spesa del 2008 con ragionevole tranquillità.
6. Il Segretario-tesoriere presenta il bilancio preventivo per l'anno 2008, illustrando le voci di entrata e di uscita. A questo punto il Presidente propone al Consiglio Direttivo: di aumentare il compenso dei collaboratori (Cataldi, Gambetti e Salucci) a Euro 1500 netti annui; di aumentare il compenso del commercialista Andrea Putti a Euro 2000 netti annui, ormai fermo; di stanziare Euro 50 al mese, per un totale annuo di Euro 600, per le spese telefoniche sostenute dal Segretario; di rinnovare i macchinari della Società (computer, stampante, fax), ormai obsoleti. Infine suggerisce di finanziare il Convegno di Milano per Euro 7000 e il Convegno di Bari per Euro 5000. Il Consiglio Direttivo all'unanimità approva tutte le proposte avanzate e ribadisce di finanziare anche le spese del Forum di Filosofia di Faenza (Euro 1500) e delle Olimpiadi (Euro 800).
7. Per quanto riguarda l'attività della Commissione Didattica il Presidente sottolinea con molta soddisfazione che i lavori della medesima hanno preso nuovo e fattivo sviluppo sotto la direzione della Ispettrice Anna Sgherri.
8. Riguardo al punto 8 dell'o.d.g., la prof.ssa Anna Sgherri riporta le conclusioni della Commissione Didattica in merito all'organizzazione delle Olimpiadi di Filosofia 2007/08. In seno alla Commissione - riferisce la prof.ssa Sgherri - si è deciso di costituire un gruppo di lavoro composto da Anna Sgherri, Carlo Tatasciore e Bianca Maria Ventura, integrato dal prof. Antonio Casentino, che per parte sua ha manifestato l'intenzione di mettere mano alla organizzazione di una manife-

stazione parallela a quella internazionale e riservata a studenti italofofoni. Constatata - come riferisce la prof.ssa Sgherri - l'indisponibilità della sede di Cosenza per lo svolgimento delle gare nazionali delle Olimpiadi e preso atto della offerta avanzata al prof. Cosentino da parte della sezione napoletana di provvedere alla organizzazione delle gare in luogo di Cosenza, emerge in seno al Consiglio Direttivo il convincimento di valutare con attenzione la proposta - formulata dalla prof. Ariotti nel corso della riunione della Commissione Didattica - di svolgere le gare delle Olimpiadi di Filosofia del corrente anno a Torino. Il prof. Perone ritiene possibile individuare a Torino una adeguata sede per lo svolgimento della gara nonché reperire gli alloggi per i concorrenti e gli accompagnatori. Dopo gli interventi di Emidio Spinelli, Riccardo Pozzo, Carlo Tatasciore e del Presidente, il Consiglio ribadisce la volontà di gestire con adeguato impegno le Olimpiadi di Filosofia, di approvare le proposte emerse in Commissione Didattica e quindi di affidare al gruppo di lavoro all'uopo costituito l'organizzazione delle gare. Le gare - da effettuare sia in lingua straniera sia in lingua italiana - avranno come tema: "Il problema etico nella filosofia occidentale" e nella loro fase nazionale si svolgeranno a Torino, grazie alla collaborazione della sezione locale. Del programma delle Olimpiadi la prof.ssa Sgherri darà subito comunicazione al Ministero della Pubblica Istruzione, sì che sia possibile inoltrare alle scuole le relative comunicazioni.

9. Sito web. A riguardo il Consiglio dà mandato al Presidente e al prof. Tatasciore di elaborare un progetto di miglioramento del sito della SFI, verificandone i relativi costi di elaborazione e aggiornamento.

Al termine della riunione viene stabilito alla unanimità che la prossima riunione del Consiglio Direttivo si terrà alle 18,30 del giorno 23 febbraio 2008 a Chieti, in occasione del Convegno annuale "Musica e filosofia".

Alle ore 17.00, esaurita la discussione di tutti i punti all'ordine del giorno, ha termine la seduta.

\*\*\*

In occasione dell'annuale Convegno Nazionale SFI, il Consiglio Direttivo della SFI si è riunito con la partecipazione dei Presidenti delle Sezioni (a norma dell'art. 18 dello Statuto) e dei membri del Collegio dei Revisori dei Conti (per il punto 2 dell'o.d.g.) sabato 23 febbraio 2008, alle ore 18.30, presso il Grande Albergo Abruzzo, Via Asinio Herio, 20, Chieti, con il seguente ordine del giorno:

1. Comunicazioni del Presidente
2. Approvazione della relazione morale e finanziaria al 31-12-2007
3. Modifiche di statuto
4. Programma di attività per il 2008-2009
5. Varie ed eventuali.

Sono presenti il Presidente Prof. Poggi e i Proff.: Brezzi, Coniglione, Di Giandomenico, Piaia, Pozzo, Sgherri, Spinelli, Tatasciore, Ventura. Sono assenti giustificati i Proff. Berti, Gembillo, Massaro, Perone.



Sono presenti i Presidenti di Sezioni, Proff.: Ariotti (Torino-Vercelli), De Bellis (Lecce), Di Iasio (Foggia), Pansera (Romana), Regina (Napoletana), Ricci (Teramo).

Presente il Prof. Domenico Di Iasio, membro del Collegio dei revisori dei Conti.

Presente il Segretario-Tesoriere Carla Guetti.

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

1. Il Presidente dichiara che le comunicazioni sono contenute nella sua relazione morale, pertanto passa direttamente al punto 2.
2. Il Presidente dà lettura della relazione morale (maggio 2007-febbraio 2008) strutturata nei seguenti punti: Riunioni del Consiglio Direttivo; Progetti e programmi; Convegni, seminari e altre iniziative; Pubblicazioni; Sito web; Finanziamenti; Attività delle Sezioni. Al termine della lettura, la relazione morale viene approvata all'unanimità dal Consiglio Direttivo allargato ai Presidenti di Sezione, i quali esprimono vivo compiacimento per le tante iniziative messe in opera dalla Presidenza, dalla Segreteria e dalle Sezioni, alcune delle quali particolarmente fattive nella realizzazione delle molteplici attività.  
A questo punto il Presidente dà la parola al Prof. Domenico Di Iasio, componente del Collegio dei revisori dei Conti, per la relazione finanziaria al 31-12-2007. Il Prof. Di Iasio legge, su delega del Presidente del Collegio dei Sindaci Revisori Dott. Andrea Cappelletti, la relazione finanziaria predisposta dal Collegio dei Revisori dei Conti Anche questo documento viene approvato all'unanimità.  
Entrambi sono allegati al presente verbale, di cui fanno parte integrante (Allegati n. 1 e 2).
3. In merito al punto 3, il Presidente ricorda che il lavoro collegiale svolto fin dalla passata Presidenza ha prodotto le modifiche di Statuto ampiamente discusse e condivise da tutti i componenti della Società. Il Prof. Poggi auspica che nella seduta dell'Assemblea annuale dei Soci, prevista per domenica 24 febbraio alle ore 11.30, davanti al notaio, si possa giungere alla ratifica del nuovo Statuto della SFI.
4. Il Presidente illustra il programma di attività previste per il 2008-2009, in parte la continuazione dei progetti messi in campo nel primo anno di Presidenza e già ampiamente documentati nella relazione morale. A questo punto il Prof. Di Giandomenico, dopo essersi complimentato con il Prof. Poggi per le tante iniziative di evidente spessore scientifico, suggerisce di continuare a tenere fermi due criteri nelle scelte future della Società, ovvero: il rigore scientifico delle attività messe in campo e la promozione/partecipazione dei Soci della SFI. Il Presidente ringrazia il Prof. Di Giandomenico, ricordando che molto è stato fatto già nella passata Presidenza e sottolineando la natura ancipite della SFI volta sia alla valorizzazione della ricerca nell'ambito universitario sia alla formazione degli insegnanti in ambito scolastico. Aggiunge inoltre che l'impegno sarà proprio quello di creare il giusto equilibrio tra le due componenti.
5. Il Prof. Regina, presidente della Sezione Napoletana propone di svolgere il prossimo Convegno Nazionale della SFI nel 2009 a Napoli sul tema "I filosofi e il Mediterraneo". Il Consiglio Direttivo recepisce la proposta e si riserva di discuterne alla prossima riunione del Consiglio Direttivo.

Il Prof. Spinelli, in merito al fascicolo monografico del Bollettino, suggerisce il tema sull'amicizia, che il Consiglio Direttivo accoglie all'unanimità.

Non essendoci altri argomenti da discutere, la seduta è tolta alle ore 20.00.

\*\*\*

Il Consiglio Direttivo della SFI si è riunito venerdì 16 maggio 2008, alle ore 20,00 presso l'Albergo Leon D'oro di Bari, con il seguente ordine del giorno:

1. Approvazione verbali delle sedute precedenti
2. Comunicazioni del Presidente
3. Bilancio delle Attività in corso
4. Attività in programmazione
5. Varie ed eventuali.

Sono presenti il Presidente Prof. Poggi e i Proff.: Di Giandomenico, Pozzo, Spinelli, Tata-scioire. Sono assenti giustificati i Proff. Berti, Brezzi, Coniglione, Gembillo, Perone, Piaia, Ventura.

Essendo assente giustificata la segretaria, prof.ssa Carla Guetti, la stesura del verbale viene affidata al prof. Carlo Tata-scioire.

È presente il presidente della sezione di Cagliari, prof. Giancarlo Nonnoi.

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

1. I verbali del 13 dicembre 2007 e del 23 febbraio 2008 vengono approvati all'unanimità.
2. Il Presidente comunica di aver avviato insieme con il Prof. Tata-scioire una analisi delle possibilità di ristrutturazione e gestione del sito della SFI. Su di essa relaziona brevemente il prof. Tata-scioire, che mette anche in evidenza la scadenza in giugno del contratto già rinnovato al webmaster per sei mesi. Dai contatti avuti con ditte operanti nel settore, a cui se ne aggiungerà una di Milano ("Netphilo") suggerita dal prof. Pozzo, si profila la necessità di una spesa, che si cercherà di mantenere contenuta, per la ristrutturazione del sito, ma con difficoltà e costi ormai bassi per la gestione dello stesso. Su proposta del Presidente, il consiglio decide all'unanimità di prorogare di altri sei mesi il contratto al webmaster prof. Francesco Dipalo e di rinviare la decisione definitiva sul rinnovo del sito al prossimo consiglio direttivo.
3. Dopo aver sottolineato l'elevato valore scientifico del convegno internazionale su "Nascita e trasformazioni dell'ontologia" in corso a Bari (15-17 maggio), il Presidente ricorda le altre attività avviate, il cui bilancio risulta positivo. Il progetto "Innovazione nella tradizione. Il testo filosofico" ha avuto sviluppi incoraggianti in varie regioni. Il consiglio direttivo condivide una sua continuazione nella linea già tracciata di accoglienza e valorizzazione delle libere proposte dei docenti e delle sezioni. Il Presidente relaziona poi sulla efficiente organizzazione in corso del seminario di formazione per i docenti liceali, coordinato dalla prof.ssa Anna Sgherri, che si svolgerà, a carico del Ministero della Pubblica Istruzione, nel prossimo autunno a Firenze.

4. Viene poi illustrato il programma del convegno “La filosofia, le scienze” promosso dalla SFI d’intesa con la Società Italiana di Logica e di Filosofia della Scienza e in collaborazione con la Provincia di Milano, in programmazione per il 4-5 giugno nello Spazio Oberdan a Milano. Il Presidente dà ulteriore notizia dei rapporti intercorsi in vista dell’organizzazione di una iniziativa su “Filosofia e neurologia”, nonché di quella, d’intesa con la Fondazione Giovanni XXIII, su “Filosofia e teologia” e infine su un ciclo di incontri da svolgersi a Roma, Milano, Pisa, Padova e Catania sul tema “Virtù, carattere, successo morale: declinazioni della felicità nei filosofi antichi” su proposta del prof. Emidio Spinelli. Il Consiglio approva all’unanimità auspicando il felice esito delle suddette iniziative.
5. Il Presidente sottopone al vaglio del Consiglio Direttivo le richieste pervenute in merito alla costituzione di due nuove sezioni, quella dell’Aquila e quella di Vicenza. Il Consiglio Direttivo approva all’unanimità.

In seguito, alla luce delle dimissioni presentate dal prof. Costantino Esposito, viene ufficialmente approvata la nomina del prof. Ferruccio De Natale nella Commissione didattica della SFI.

Infine il Presidente comunica di aver chiesto e ottenuto uno sconto del 15% riservato ai soci SFI dalle case editrici Cortina e Il Mulino, che richiedono però un elenco dei soci stessi. Il dovuto rispetto della privacy suggerisce l’opportunità, condivisa da tutto il Consiglio, che alla richiesta del socio agli editori segua una richiesta di questi alla segreteria SFI per avere la conferma che il richiedente sia effettivamente socio.

Al fine di mantenere un costante rapporto con le sezioni locali, il prof. Di Giandomenico propone la creazione di una mailing list aggiornata dei soci e l’invio ai Presidenti delle Sezioni di una comunicazione bimestrale da parte del Presidente. Il Consiglio approva all’unanimità.

Alle ore 21.00, esaurita la discussione di tutti i punti all’ordine del giorno, ha termine la seduta.

\*\*\*

Il Consiglio Direttivo della SFI si è riunito giovedì 11 settembre 2008, alle ore 11.00 presso l’ILIESI-CNR, Villa Mirafiori, Via Carlo Fea 2, Roma, con il seguente ordine del giorno:

- 1) Approvazione verbale della seduta del 16 maggio 2008
- 2) Comunicazioni del Presidente
- 3) Intesa SFI-MIRRORS
- 4) Bilancio delle Attività in corso
- 5) Attività in programmazione
- 6) Giornata Mondiale della Filosofia 19-20 novembre 2008
- 7) Organizzazione del Convegno Nazionale SFI 2009
- 8) Olimpiadi di Filosofia
- 9) Richiesta di Patrocinio SFI-Progetto Cittadinanza
- 10) Situazione delle Sezioni locali

11) Sito web

12) Varie ed eventuali

Sono presenti il Presidente Prof. Poggi e i Proff.: Berti, Brezzi, Coniglione, Di Giandomenico, Perone, Piaia, Pozzo, Sgherri, Spinelli, Tatasciore, Ventura. Sono assenti giustificati i Proff. Gembillo, Massaro.

Presente il Prof. Regina, Presidente della Sezione Napoletana della SFI per l'organizzazione del Convegno Nazionale SFI 2009.

Presente il Segretario-Tesoriere Carla Guetti.

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

1. Il verbale della seduta precedente viene approvato all'unanimità.

2. Il Presidente consegna ai Consiglieri una copia del nuovo Statuto e tiene a sottolineare il ruolo decisivo del Presidente Prof. Di Giandomenico nel processo che ha portato alla approvazione del nuovo Statuto, che appare strumento essenziale alla migliore gestione dell'attività della Associazione. Comunica che il Prof. Riccardo Pozzo è stato eletto nel Consiglio Direttivo della Fisph nel Congresso svoltosi a Seul nell'agosto 2008. L'elezione del prof. Pozzo – che prende il posto del prof. Berti nell'importante organismo – è motivo di grande soddisfazione e sicura garanzia di ulteriori sviluppi nella collaborazione della SFI con la Federazione internazionale delle società filosofiche. Tutti i Consiglieri esprimono le congratulazioni al Prof. Pozzo.

Il Presidente comunica di avere ricevuto la documentazione relativa alla costituzione della nuova sezione de L'Aquila. Il Consiglio Direttivo, presa visione della regolare documentazione presentata dalla Sezione, ne approva l'istituzione all'unanimità.

A questo punto chiede la parola il Prof. Di Giandomenico che comunica che i lavori per la stampa degli Atti del Congresso straordinario per la celebrazione del Centenario della SFI proseguono, anche grazie all'intervento di Carla Guetti che ha provveduto a reperire presso la Biblioteca Nazionale di Roma copia degli Atti del Primo Convegno SFI di Bologna del 1906 e a realizzarne un CD-rom per la stampa anastatica, che sarà allegata, in cofanetto, alla pubblicazione del suddetto volume. Il Consiglio Direttivo all'unanimità ribadisce lo stanziamento di Euro 10000 per la stampa di entrambi i testi.

Al termine delle comunicazioni, il Presidente, anticipando il punto 7 dell'o.d.g., dà la parola al Prof. Regina che illustra il tema, il programma con l'elenco dei relatori e gli eventuali finanziamenti del Convegno nazionale della SFI, previsto per la primavera 2009. Dopo un'ampia e approfondita discussione, alla quale partecipa il Presidente e tutti i membri del Consiglio Direttivo, emergono serie difficoltà che sembrano rendere oltremodo complessa la realizzazione dell'iniziativa. Appare soprattutto difficoltoso l'indispensabile reperimento dei finanziamenti necessari al successo di una manifestazione peraltro di sicuro interesse sia per l'argomento, il Mediterraneo, sia per la qualità dei partecipanti, nazionali e internazionali coinvolti. Pertanto il Consiglio Direttivo, sulla base di considerazioni ispirate alla prudenza, all'unanimità delibera che il suddetto progetto non può essere accolto come Convegno Nazionale della Società per l'anno 2009.

3. Il Presidente e il Prof. Coniglione, ricevuto all'unanimità il parere favorevole del Consiglio Direttivo, stipulano il Protocollo di Intesa SFI-MIRRORS (Monitoring Ideas Regarding Research Organization and Reasons in Science), con il quale le parti si impegnano a collaborare per la promozione della disseminazione della ricerca scientifica e tecnologica e della crescita formativa di docenti e studenti a livello nazionale. A tale fine per la Società Filosofica Italiana non è richiesto alcun onere finanziario. Il documento viene allegato al presente verbale, di cui fa parte integrante (Allegati n. 1)
4. Il Presidente presenta il bilancio delle attività avviate e realizzate nel 2008 dalla Società, evidenziando gli esiti positivi del Convegno Nazionale su Filosofia e Musica svoltosi a Chieti nel febbraio, del Convegno di Bari sull'Ontologia del maggio, del Convegno su Filosofia e Scienze tenutosi a Milano nel giugno scorso, nonché l'adesione in varie Regioni italiane al Progetto "Il testo filosofico", con la partecipazione fattiva di insegnanti e studenti.
5. Il Presidente passa ad illustrare le attività in programmazione nell'imminente futuro: il ciclo di conferenze dal titolo "Empatia, Identità, Relazione" in varie città italiane tra la fine del 2008 e il 2009 trova il consenso unanime di tutti i Consiglieri. I quali acconsentono anche a concedere il patrocinio della SFI al Convegno su Wolff che si terrà a Parma nel febbraio 2009 e al Convegno su Eugenio Garin, organizzato dall'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento a Firenze previsto per il maggio 2009. Il Presidente inoltre comunica di avere avuto richiesta di un contributo finanziario da parte degli organizzatori del convegno su Wolff. Il consiglio delibera di stabilire l'entità del contributo nella sua prossima riunione. Il Presidente illustra un progetto per coinvolgere maggiormente le Sezioni, lontane da sedi universitarie, nel dibattito filosofico attuale, attraverso la partecipazione di dieci-quindici spiccate personalità del mondo accademico, escludendo i membri del Consiglio Direttivo. L'impegno economico della Società, continua il Presidente, dovrebbe aggirarsi intorno ai 7500 euro (pari a 500 Euro a incontro). Dopo ampia e approfondita discussione, il Consiglio Direttivo all'unanimità rimanda la questione alla prossima riunione e alla prossima Assemblea dei Presidenti di Sezione.
6. In merito alla Celebrazione Internazionale della Giornata Mondiale di Filosofia, prevista in Italia, a Palermo il 20 e 21 novembre prossimo, il Presidente comunica che la SFI – rientrando tra gli enti organizzatori della manifestazione – ha partecipato nella persona del Segretario Carla Guetti agli incontri preparatori con la Commissione Nazionale Italiana per l'UNESCO.
7. Per quanto riguarda il Convegno Nazionale SFI 2009, il Presidente comunica che la neonata Sezione dell'Aquila sta provvedendo all'organizzazione della manifestazione nella primavera con un Convegno su Kant e l'Illuminismo. A questo punto l'Ispettrice Sgheri sottolinea la necessità di prevedere all'interno del programma una Sezione dedicata alla didattica. Il Consiglio Direttivo approva all'unanimità.
8. In merito alle Olimpiadi di Filosofia, il Presidente comunica le dimissioni del Prof. Cosentino, il quale non intende più svolgere le funzioni di coordinatore nazionale. Il Consiglio Direttivo prende atto di tale decisione. Il Presidente propone una moratoria dell'iniziativa, della quale molti Consiglieri sottolineano peraltro lo spirito di convinta partecipazione di molti insegnanti e studenti.
9. Il Presidente comunica di avere ricevuto una richiesta di patrocinio SFI relativa ad una iniziativa

di divulgazione filosofica, promossa dal Dipartimento Sociale, Sport, Attività Ricreative e Tempo libero dell'Associazione consumatori e utenti, sui "Processi di educazione alla cittadinanza, itinerari di divulgazione filosofica". Nel Consiglio Direttivo emergono al riguardo alcune perplessità, che tuttavia il Presidente ritiene infondate, a fronte della possibilità di assicurare un accrescimento di visibilità alla Società. Viene quindi deliberato di accordare il patrocinio in questione.

10. In relazione alla questione delle Sezioni locali, il Presidente, in completo accordo con il Consiglio Direttivo, decide di convocare a Roma prima della fine dell'anno l'Assemblea dei Presidenti di Sezione, per fare il punto della situazione e organizzare le attività future.
11. Per la ristrutturazione del sito web, il Presidente brevemente illustra la proposta presentata dal Prof. Di Giandomenico, al quale il Consiglio Direttivo unanimemente, insieme al Prof. Tatasciore, dà mandato di verificare la fattibilità del progetto sia in termini di potenziamento del sito, sia in termini di oculatezza della spesa.
12. Il Presidente comunica di aver ricevuto la richiesta di un contributo alle spese di stampa di un volume in onore di Gabriele Giannantoni. Il Presidente ricorda il ruolo fondamentale svolto da Gabriele Giannantoni all'interno della Società, in qualità di membro del Consiglio Direttivo prima e di Presidente. All'unanimità i Consiglieri deliberano un contributo di Euro 2000 alle spese di stampa del volume.

Non essendovi altri argomenti da discutere, la seduta è tolta alle ore 14.00.

## CONVEGNI E INFORMAZIONI

### Eleatica 2009

Dal 15 al 18 gennaio 2009, nel prestigioso Complesso Alario di Ascea (Salerno), si è svolto l'ormai consueto appuntamento annuale di *Eleatica*, dal titolo "*Zenone e l'infinito*", sotto la salda direzione scientifica del Prof. Livio Rossetti dell'Università di Perugia. Quest'anno le tre lezioni magistrali sono state tenute dal Prof. Jonathan Barnes dell'Université de Paris IV-Sorbonne, che ha cercato, in perfetto stile eleatico, di interpretare i famosi paradossi zenoniani attraverso una chiave di lettura veramente paradossale rispetto alla storiografia corrente, sostenendo che 1) se vogliamo comprendere i paradossi di Zenone dobbiamo rimanere sul piano strettamente fisico, e quindi 2) la matematica non è in grado di risolvere gli stessi; 3) sul piano logico generale, non è vero che Zenone usa il termine infinito come se si trattasse del nome di un numero.

Nella prima lezione, *Zenone e la fisica*, il pubblico è stato posto subito di fronte ad un primo paradosso: Zenone è un filosofo senza filosofia, diventato famoso per aver inventato il genere della dialettica, per aiutare il proprio maestro Parmenide. Proclo dice che questi ragionamenti dialettici erano quaranta, ma si hanno dettagli significativi solo per sei o sette, mentre altri cinque o sei possono essere ricostruiti congetturamente. Il paradosso è un'affermazione che va contro l'opinione generale, il senso comune, ma non di meno è vera. Il paradosso zenoniano, a differenza di quello stoico che deve essere considerato più che altro "un'affermazione strana" (ad esempio solo il saggio è ricco), è un *logos* che partendo da considerazioni apparentemente condivise, arriva a conclusioni formalmente contraddittorie, come ad esempio il numero delle cose che esistono è finito e infinito, le cose sono piccolissime e grandissime, si muovono e non si muovono. Questa contraddittorietà delle conclusioni, che prevede due argomenti ben precisi, è generalmente riportata da Aristotele in maniera errata: lo Stagirita infatti riferisce solo una parte del ragionamento (ad esempio: le cose non si muovono), quella che ha interesse ad attaccare polemicamente in quanto sofisma, o per meglio dire in quanto paralogismo. Barnes però non è interessato ad una ricostruzione storico-filologica dei paradossi, ma preferisce assumere una prospettiva teoretica, che considera Zenone un vero e proprio filosofo vivente, che tratta di importanti verità attuali, riguardanti i concetti di movimento, spazio, tempo e infinito. Limitando l'indagine a quest'ultimo concetto, è opinione comune che quella d'infinito sia una nozione tecnica, complessa e intrinsecamente paradossale. Per Barnes invece il concetto d'infinito usato da Zenone non è tecnico, non è complesso né intrinsecamente paradossale; non è tecnico nello stesso senso in cui intendiamo la nozione di "numeri transfiniti", ma riguarda la nostra idea generale di infinito; non è complesso perché è un concetto che possediamo già all'età di otto-nove anni, quando apprendiamo che la serie dei numeri naturali è infinita, o quando pensiamo alla vita eterna come a una serie infinita di domani. Non è soprattutto paradossale, perché Zenone sapeva bene che la paradossalità è qualcosa di virtuale in quanto dipendente dal nostro modo di descrivere le cose (ad esempio la serie dei numeri naturali è infinita come la serie dei numeri pari che è contenuta nella prima).

Nella seconda lezione, *Zenone e la matematica*, Barnes ha cercato di dimostrare che non è vero che Zenone avesse una ingenua e errata concezione dell'infinito matematico e che con i suoi argomenti cercasse di opporsi alla crisi diffusa tra i matematici del suo tempo o a certe posizioni filosofiche che tentavano di assimilare i corpi fisici ai numeri. Il suo modello è fisico e non matematico, come generalmente viene creduto dalla maggior parte degli studiosi, tra i quali l'illustre matematico Imre Toth, presente tra il pubblico e animatore di un'appassionante discussione. La matematica contemporanea non è in grado di confutare i paradossi zenoniani (come per esempio si è cercato di fare con la somma di serie convergenti) perché questi riguardano gli oggetti fisici, concreti, e in linea di principio non sono confutati neanche dalla proposta atomistica, perché l'atomo di Leucippo e Democrito è una verità logica, prodotta dal pensiero, e non una verità contingente di cui è possibile fare esperienza.

Nell'ultima lezione, *Zenone e la logica*, Barnes ha cercato di salvare gli argomenti zenoniani anche sul piano logico generale. Infatti pur prescindendo da eventuali errori di natura fisica o matematica, si è pensato di attaccare l'eleate sul piano strettamente concettuale, accusandolo di usare la parola "infinito" come se si trattasse del nome di un numero. Barnes pensa che la nozione di infinito, intorno alla quale ruotano tutti i paradossi, non intende affatto un numero. Egli argomenta che la parola "infinito", usata in risposta alla domanda "quante sono queste cose?", indica che non è possibile attribuire un numero alla quantità presa in esame (ad esempio l'insieme dei numeri naturali).

Anche quest'anno i dibattiti sono stati animati da un folto numero di studiosi del panorama nazionale e internazionale, tra cui G. Casertano, N.-L. Cordero, S. Nonvel Pieri, L. Palumbo, L. Rossetti, M. Wesoly, e dall'ampia delegazione brasiliana composta da M. Campolina Peixoto, G. Cornelli, R. Gazolla, M. Perine.

Molti di questi studiosi, insieme a Serge Mouravieff, Anna Jellamo, Scott Austin, Dmitri Panchenko, hanno anche animato la *Winter School – Not just Eleatics* che si è tenuta ad Ascea immediatamente prima di *Eleatica*, dall'8 al 14 gennaio 2009. Docenti, dottorandi e studenti guidati da Livio Rossetti, si sono confrontati in un clima aperto e stimolante su numerose questioni inerenti lo studio del pensiero presocratico, tra le quali i criteri che consentono di distinguere questi primi pensatori dagli esponenti della tradizione poetica e religiosa e la possibilità di un uso più ampio delle testimonianze accanto a quello dei frammenti, per poi procedere a una più ampia riconsiderazione dell'identità culturale di molti presocratici. Di grande interesse è stata la presentazione dell'imponente progetto portato avanti da una *équipe* coordinata da S. Mouravieff, *Presocratics online*, che ha come obiettivo la messa *on line* di tutti i frammenti e le testimonianze sui Presocratici, con traduzioni in almeno tre lingue moderne e ampia sezione bibliografica.

Molti altri eventi hanno trovato posto accanto a *Eleatica* e alla *Winter School*: la mostra intermediale sulla civiltà classica *Visione del tempo - Tempo di visione* promossa dalla Fondazione Alario in collaborazione con le università di Salerno, della Calabria e altre istituzioni; la presentazione ufficiale del *Premio Zenone*, destinato agli studenti della scuola secondaria che produrranno originali modelli esemplificativi dei paradossi zenoniani; l'assegnazione del *Premio "Eleatica"* per la miglior tesi di laurea sul pensiero eleatico (andata a un allievo del Prof. G. Casertano, dell'Università "Federico II" di Na-



poli), il conferimento della *cittadinanza onoraria* di Elea a Nestor-Louis Cordero e a Livio Rossetti, che con i loro studi hanno contribuito in maniera rilevante alla crescita della ricerca sul pensiero eleatico; infine l'uscita di due libri strettamente connessi a questi eventi: N.-L. Cordero *et al.*, *Eleatica 2006: Parmenide scienziato?* (pubblicato dall'editore tedesco Academia Verlag) e L. Rossetti, *I sophoi di Elea: Parmenide e Zenone* (Bari, ed. Levante), volumetto pensato per i licei e per i visitatori degli scavi, corredato da una stimolante appendice iconografica a cura di Francesco De Martino.

Francesca Gambetti

### ***Translatio Studiorum. Ancient, Medieval, and Modern Bearers of Intellectual History***

Dal 25 al 27 maggio 2009 si è tenuto per la prima volta in Italia presso l'Università di Verona e con il patrocinio della *Società Filosofica Italiana* il decimo congresso della *International Society for Intellectual History*.

La storia intellettuale si è imposta negli ultimi decenni come la metodologia più avanzata nel campo degli studi storici e ha soppiantato definitivamente la storia delle idee.

Quando la storia delle idee nacque con Arthur Lovejoy agli inizi del XX secolo partiva dall'assunto fondamentale che i mattoni della storia fossero le "unit-ideas". Le "unit-ideas" dovevano essere delle costanti storiche che nel corso degli anni e dei secoli avrebbero semplicemente cambiato nel tempo la loro espressione esteriore, ma non il loro nucleo. Lo scopo della storia delle idee era perciò identificare le "unit-ideas" nelle loro mutazioni storiche. Tuttavia, i detrattori della storia delle idee non tardarono certo di osservare che: 1) nella storia non si trovano "unit-ideas", ma sono gli storici che le ricostruiscono; 2) non si possono considerare le idee al di fuori delle intenzioni di colui che le ha formulate; 3) non si possono considerare le idee senza il contesto nel quale sono nate.

In reazione alla storia delle idee è nata perciò la storia intellettuale. La storia intellettuale ha spostato la propria attenzione sul contesto, sull'azione linguistica, sull'audience e sulle descrizioni retoriche. Attualmente essa ha due oggetti di particolare interesse, da una parte la storia della lingua e del discorso nelle loro relazioni con le azioni umane, e dall'altra le molteplici rappresentazioni che l'uomo ha di se stesso e dei suoi prodotti.

La storia, inoltre, si può dire "intellettuale" in due sensi. In un senso essa è intellettuale perché il suo oggetto precipuo è un prodotto dell'intelligenza dell'uomo (pensieri, opere d'arte, etc...); in un altro senso essa è intellettuale in quanto particolare ricostruzione pensante di uno storico (cfr. A. Brett, *What is intellectual history now?*, in D. Cannadine, ed., *What is History Now?*, Palgrave, Houndmills 2004, p. 115).

Avendo presente queste linee generali della *intellectual history*, il congresso ha posto in primo piano il problema della *translatio studiorum*, cioè la trasmissione di un patrimonio culturale che durante i secoli ha generato, nel suo trasmettersi, nuove conoscenze. Ad aprire il congresso con il suo intervento programmatico è stato Tullio Gregory, il quale ha delineato i vari tipi di *translatio-*

nes che la cultura europea ha vissuto negli ultimi duemila anni aprendo nuovi orizzonti e spazi per la ricerca. Gregory ha mostrato come ogni cultura si sia costituita nella sua storia attraverso una continua «traduzione e riscrittura di significati precedenti», attraverso una «sequenza di traduzioni e di trasformazioni», insistendo quindi sul significato del continuo passaggio di segni linguistici da un contesto all'altro. È in questo senso che dev'essere intesa la *translatio studiorum* cioè una continua trasposizione di testi, della loro riscrittura, delle loro traduzioni, delle loro interpretazioni e delle loro metamorfosi. Gregory ha sottolineato come ogni *translatio* nella storia della cultura mediterranea sia stata legata a un trasferimento di testi da un ad contesto politico e culturale ad un altro, alla loro traduzione da un sistema linguistico all'altro, dove il tradurre ha sempre assunto anche il significato di *interpretare*, *vertere*, e *transferre*. In questo ambito, Gregory pone come centrali i problemi del neologismo e della neosemia, intesi come un mutamento di significato di una medesima parola in rapporto non solo con un testo tradotto, ma soprattutto «in relazione all'esigenza di trascrivere nuove esperienze di pensiero».

La prima grande *translatio*, quella latina, ha avuto come obiettivo quello di salvaguardare la grande esperienza culturale greca rendendo intellegibili i testi greci ai latini, imponendo così l'annosa questione della creazione di nuove parole per la nuova cultura che veniva importata, in modo da difendere la specificità dei linguaggi delle diverse discipline. Ogni *translatio studiorum* è così sempre connessa per Gregory al passaggio di civiltà e cultura da contesto geografico, politico e linguistico, all'altro al fine di salvaguardare eredità che si sarebbero altrimenti perdute. Gregory ha ricordato anche l'importanza della *translatio studiorum* in età carolingia che, ben lungi dall'essere un mero *topos* storiografico, ha rappresentato il ritorno di autori antichi e la scoperta di opere prima dimenticate. È però nel cuore del Basso Medioevo che la cultura europea visse secondo Gregory una delle sue *translatio* più significative. Si tratta della scoperta dei tesori della filosofia e della scienza greca e araba che venivano progressivamente tradotti in latino dall'arabo. Tramite questa *translatio* l'Europa costituì una nuova biblioteca di autori estranei alla cultura monastica e un rinnovato lessico filosofico, scientifico e teologico. Non diversa dall'esperienza basso medievale è quella vissuta dalla cultura umanistica allorché si verificò la diffusione di opere prima sconosciute dal mondo bizantino che aveva gelosamente conservato i tesori dei testi greci concomitantemente al ritrovamento di autori latini dimenticati nelle biblioteche monastiche. La riscoperta di questi testi ignoti fu sempre accompagnata da un significativo processo di traduzioni, trascrizioni e interpretazioni. Non è un caso che sia in questo contesto che nascono fra i secoli XV e XVI le discussioni sul metodo della traduzione in latino o nelle lingue vernacolari. Ciò che è in gioco per Gregory non è solo il corretto modo di tradurre, ma il valore stesso che le traduzioni assumono come «veicolo di una cultura» e che apportano significative trasformazioni del lessico che si arricchisce e si rinnova. Non si tratta solo delle paleonimie del latino moderno, si pensi ad esempio a parole come *psychologia*, *ontologia* o *aesthetica*, ma anche dell'assunzione di nuovi significati da parte di termini antichi svuotandoli dei loro significati tradizionali.

Su queste linee programmatiche si è impostato e organizzato il congresso veronese tenendo presente la centralità del problema della *translatio studiorum* per l'*intellectual history*. Oltre all'inter-

vento introduttivo di Gregory, le altre due relazioni plenarie sono state tenute da Claudio Leonardi che ha trattato il problema della *translatio textuum* nel Medioevo, e da Marta Fattori che ha trattato della metafora “sbiancare l’Etiopie” come espressione della *translatio studiorum* nella filosofia moderna.

Il congresso ha visto la partecipazione di un centinaio di studiosi da tutto il mondo che si sono confrontati in tre giorni molto densi di sessioni parallele: 1) *storiografia e metodologia della storia intellettuale* dove sono intervenuti Gregorio Piaia, Stephen Gaukroger, Leo Catana, Costance Blackwell, Howard Hotson e Giacinta Spinosa; 2) *storia intellettuale antica* alla quale hanno partecipato Emidio Spinelli, Francesco Verde, Rita Salis, Lisa Bressan, Lisa Dalla Valeria, Silvia Gullino; 3) *storia intellettuale della Grecia classica* che con le relazioni di Joanne Waugh, Eleanor Okell e Jennifer Ingle hanno trattato dei problemi della *translatio studiorum* in seno alla *paideia* greca fra periodo arcaico, classico ed ellenistico; 4) *Aristotele e la tradizione aristotelica* che si è incentrata sul problema delle varie *translationes* all’interno della tradizione aristotelica con gli interventi di Jacqueline Hamesse, Javier Beneitez, Daniel Andersson, Marco Lamanna, Francisco O’Reilly; 5) *storia intellettuale della seconda Scolastica* dove sono intervenuti Giannina Burlando, Marco Forlivesi, Tomas Machula, Ignacio Perez Constanzó, Daniel Heider, Fabiola Zurlini; 6) *storia intellettuale rinascimentale* dove si è discusso con Eva Del Soldato, James G. Snyder, Sinai Rusinek, Cynthia Pyle, Ann E. Moyer dei vari veicoli di trasmissione del sapere durante i secoli XV e XVI; 7) *storia intellettuale moderna* che ha visto la partecipazione di numerosi studiosi quali Pina Totaro, Corneanu Sorana, Micheal Carhart, Derya Gurses Tarbuck, Diego Lucci, Vasiliki Grigoropoulou, Daniel Purdy, Clifford Ramsey che hanno contribuito a definire gli aspetti di tradizione e innovazione in alcune delle figure più importanti della filosofia moderna; 8) *storia del pensiero politico del primo Illuminismo* dove sono intervenuti Petter Korkman, Kari Saastamoinen, Mikko Tolonen, Arthur Weststeijn, Stefano Volpato, Anna Makolkin; 9) *storia intellettuale dell’Illuminismo* con un ampio dibattito sulle idee base dell’Illuminismo portato avanti da Laura Anna Macor, Philipp Knee, Hanno Birken-Bertsch, Jeffrey Schwegman, Barry Knowlton e Kasper Risbjerg Eskildsen; 10) *Rousseau e i suoi interlocutori* che ha visto la partecipazione di Hansmichael Hohenegger, David Lay Williams, Robert Lamb, Iain Hampsher-Monk, Sunil Agnani, Robin Douglass; 11) *storia concettuale e pensiero politico* dove si sono confrontati Ulrich Johannes Schneider, Jouni-Matti Kuukkanen, Martin Burke soprattutto sulle prospettive di Reinhard Koselleck e Quentin Skinner; 12) *storia intellettuale contemporanea* alla quale hanno partecipato Beatriz Helen Domingues, Katherine Davies, Ben Dorfman, Alek Epstein; 13) *storia intellettuale europea contemporanea* che con Nancy S. Struever, Joshua Derman, Emily J. Levine, Danielle Follett, David L. Marshall ha posto l’attenzione sul problema delle trasformazioni culturali e della preservazione del sapere fra le due guerre mondiali; 14) *storia dell’identità intellettuale* dove Chiara Brivio, Chan Dandan, Fabian Schäfer, Ya-pei Kuo hanno considerato in modo particolare i casi dei mutamenti culturali in Cina e in Giappone; 15) *storia intellettuale musicale* alla quale sono intervenuti Alessandro Arcangeli, Laurence Wuidar, Bruno Forment; 16) *storia dell’estetica e morfologia* alla quale hanno partecipato Federico Vercellone, Felix Duque, Valerio Rocco Lozano, Rajesh Heynickx, Sergey Zenkin, Ivan Bargna.

Marco Sgarbi

## Les Présocratiques chez Cicéron

Un convegno internazionale si è tenuto, nei giorni 2 e 3 luglio 2009, alla Sorbonne (*Paris IV*) sull'analisi degli scritti di Cicerone come fonte di notizie preziose sui filosofi cosiddetti "presocratici". Otto studiosi di filosofia antica hanno per così dire costituito un nuovo e originale asse di ricerca su un tema fino ad oggi assai inesplorato dalla critica filosofica e filologica: *Les Présocratiques chez Cicéron*.

All'origine di questo progetto di ricerca, oggi finanziato dalla prestigiosa università parigina, una semplice domanda: «*Pourquoi la tradition latine des présocratiques a eu si peu d'intérêt?*», quando invece gli stessi testi ciceroniani si presentano come un'interrogazione permanente sulla maniera migliore di strutturare tutta la storia della filosofia a lui anteriore? Chi sono e quale è il messaggio di coloro che Cicerone chiama gli *antiquissimi* e che cosa egli intende propriamente per *antiqua philosophia*? Da questi interrogativi è nato questo interesse per una rilettura attenta dei testi ciceroniani alla ricerca delle filosofie presocratiche.

Il convegno si è aperto con una presentazione del tema, intitolato infatti, *Considérations générales sur la doxographie cicéronienne des Présocratiques* di Carlos Lévy, dell'università di Paris IV Sorbonne. Dopo aver presentato le linee guida del progetto, il suo intervento ha toccato i principali problemi dossografici della ricostruzione del pensiero ciceroniano sui presocratici e si è soffermato sulla nozione dei sofisti come di una categoria a-temporale di persone, ovvero come una tendenza filosofica e retorica presente in ogni epoca, oltre che come classe di individui storicamente esistiti nell'Atene del VI-V secolo.

A seguire è intervenuto Paolo Badalotti, dell'università di Udine, con un contributo intitolato '*Physici veteres*' dans les traités philosophiques de Cicéron. La nozione di *constituta philosophia*, come significativa di un vero e proprio sistema filosofico, è stata al centro della sua analisi che ha visto nei presocratici gli iniziatori della filosofia e che al contempo ha sottolineato il carattere di continuità esistente tra la filosofia presocratica e la filosofia dell'epoca ciceroniana.

Andrea Balbo, dell'università di Torino, si è invece concentrato su *Cicéron et Pythagore, sondages et perspectives de recherche à partir de Leonardo Ferrero*. Partendo dagli scritti degli anni '50 di Leonardo Ferrero, la sua analisi ha mostrato che Pitagora e i suoi seguaci sembrano trovarsi spesso associati, negli scritti di Cicerone, sia agli altri presocratici sia soprattutto a Platone; questo porterebbe perciò a considerare il platonismo come in gran parte debitore dell'interazione tra la filosofia socratica e quella pitagorica. Inoltre, lo studioso ha sottolineato come l'interesse filosofico mostrato da Cicerone sia rinforzato da un forte interesse di tipo politico sempre presente ma in modo particolarmente forte nel suo approccio al pitagorismo.

Ha aperto poi le relazioni pomeridiane Emmanuele Vimercati, della Pontificia Università Lateranense di Roma, con un intervento su *Cicerone e gli atomisti*. Lo studioso ha analizzato i passi ciceroniani in cui viene esposta la dottrina di Democrito e di Epicuro, ponendo un particolare accento su alcuni concetti chiave come quello di forza di gravità e di necessità.

Emidio Spinelli, di *Sapienza* Università di Roma, è poi intervenuto sul tema: *Généalogie présocratique: entre Cicéron et Sextus Empiricus*. La sua analisi ha toccato il problema dell'utiliz-

zazione del passato nelle filosofie antiche e in particolare nella corrente scettica. Il confronto tra un passo del *Varro* ciceroniano (44) e alcuni passi dei *Lineamenti pirroniani* di Sesto Empirico (*PH I* 223 e 214-215) ha messo in luce il diverso approccio dei due autori nel considerare i precursori dello scetticismo (un metodo più inclusivo nel primo, più selettivo nel secondo) che si rivela alla base delle diverse correnti scettiche.

Ha chiuso la giornata di studi Lucia Saudelli, della Sorbonne, che ha concentrato il suo contributo sul frammento 117 DK di Democrito, che pone la «*vérité dans l'abîme*» (*in profundo veritatem*) e sulla sua versione più attendibile, date le difficoltà di carattere interpretativo e le loro conseguenze a livello contenutistico.

Il giorno seguente è intervenuto Pierre-Marie Morel, dell'università di Lione, con una relazione su *Démocrète chez Cicéron*. Egli ha individuato tre lenti d'ingrandimento grazie alle quali poter comprendere quale sia l'immagine dell'atomista in Cicerone: il rapporto tra Democrito e gli Epicurei, il rapporto tra Democrito e Platone ed infine il tipo di scetticismo che Cicerone sembra attribuirgli. Da tutto ciò deriva una certa immagine ambivalente di Democrito, quella di uno scettico e allo stesso tempo di un 'tutologo' da cui sembra apparire nei testi ciceroniani un certo paradossale "scetticismo tormentato".

Ha chiuso infine i lavori la relazione di Mauro Bonazzi dell'Università Statale di Milano, dal titolo *Héraclite entre l'Académie et le platonisme: confrontation entre Cicéron et Plutarque*, che si è interrogato sul motivo che ha portato Cicerone ad omettere la figura di Eraclito nelle liste dei filosofi antichi del *Varro* e del *Lucullus*, data l'importanza che altre fonti, come l'*Adversus Colotem* di Plutarco (1121e-1122a) gli attribuiscono.

Il convegno ha aperto così una nuova 'pista' interpretativa per approfondire lo studio delle filosofie presocratiche rispetto a cui disponiamo oggi purtroppo di ben poche fonti dirette ridotte a frammenti. L'idea di ritrovare queste filosofie antichissime nella mediazione fornita da una certa tradizione romana può perciò rivelarsi utile e feconda sia per lo studio dei presocratici che per lo studio dei testi ciceroniani in sé stessi.

Giorgia Castagnoli

### **“Le ragioni di Ipazia”. Il sentire e il sentirsi delle donne**

La progettazione, curricolare ed extracurricolare, ha sempre rappresentato uno dei momenti più importanti ed impegnativi della pratica didattica. A partire dall'introduzione dell'Autonomia nella programmazione scolastica degli Istituti, è diventato ancora più importante di sempre saper organizzare il percorso didattico degli studenti intorno a tematiche che possano conciliare i saperi consueti con le problematiche più attuali (cfr. C. Petracca, *Progettare per competenze. Verso i piani di studio personalizzati*, Einaudi, Torino 2004).

Questo lavoro illustra appunto le modalità di attuazione di un progetto didattico interdisciplinare, proponendosi come esempio di quelle "buone pratiche" di cui il Documento di Lisbona auspica

la diffusione. E vuole anche essere la dimostrazione che la scuola, per funzionare, non ha bisogno di essere continuamente travolta da riforme e controriforme, spesso velleitarie e burocratiche, ma di avere risorse tali da poter sostenere lo sforzo degli insegnanti volto alla ricerca di un reale cambiamento (cfr. G. Piaia, *Centralità del testo e approccio interdisciplinare. Dalla teoria alla pratica*, in *Insegnare filosofia: Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, a cura di L. Illetterati, Utet Università, Torino 2007).

Il Dipartimento delle Pari Opportunità ha bandito durante la primavera del 2008 un concorso per finanziare con ventimila euro (una cifra notevole, rispetto ai sempre troppo magri finanziamenti che arrivano alle Scuole) i migliori progetti didattici prodotti dagli Istituti Superiori di tutta Italia riguardanti tematiche di sua competenza. Il Liceo “Bertrand Russell” di Roma, con il progetto intitolato “Le ragioni di Ipazia: il sentire e il sentirsi delle donne” è risultato tra i vincitori.

Il titolo del nostro progetto allude ad un libro famoso, *L'eredità di Ipazia* (cfr. M. Alic, *L'eredità di Ipazia. Donne nella storia delle scienze dall'antichità all'Ottocento*, Editori Riuniti, Roma 1989), e ad una figura di donna, Ipazia appunto, nata nel 370 circa ad Alessandria d'Egitto ed ivi morta, trucidata in modo orrendo da fanatici cristiani guidati dal vescovo della città, Cirillo (divenuto poi santo), filosofa, matematica e anche, pare, donna bellissima.

«...Attraverso la sua eloquenza e autorità...ottenne una tale influenza, che la cristianità la considerò una minaccia». Vicina al potere laico, e insieme esponente del pensiero neoplatonico, considerato l'ultima luce del paganesimo al tramonto, Ipazia fu uccisa dalle “scimmie” di Nitrian, una setta di fanatici cristiani agli ordini di Cirillo, e squartata con gusci affilati di conchiglia.

L'immagine di questa donna di un tempo antico, che è insieme esempio delle capacità intellettuali femminili, e simbolo delle violenze, pubbliche e private, di cui le donne sono state troppo spesso vittime, ci sembrava ben sintetizzare l'impostazione che abbiamo inteso dare al nostro progetto.

Insieme ai nostri studenti, all'interno della pratica quotidiana di lavoro, come docenti e come educatori, abbiamo scelto di analizzare, in vari ambiti e momenti della storia della cultura occidentale, figure di donne che si sono affermate, che hanno cercato di affermarsi, o che, nonostante il loro ingegno, non sono riuscite mai ad affermarsi e sono state ricacciate nell'oblio.

Ed anche di ricordare il sacrificio di donne, famose o ignote al grande pubblico, sulle quali si è scatenata la violenza di genere, esercitata, consapevolmente o meno, per affermare o ri-affermare il dominio maschile nella società, nella scienza, nella cultura o semplicemente nella famiglia.

L'impostazione metodologica è stata quella, tradizionale nel nostro Liceo “Bertrand Russell”, e consentita da una lunga tradizione di “maxi-sperimentazione” prima e poi dalla sperimentazione dell'autonomia scolastica, effettuata da noi prima che questa entrasse in vigore in tutte le scuole.

La possibilità di effettuare ore di insegnamento in compresenza ed ore di linguaggi non verbali e multimediali (arte, musica, informatica) ci hanno consentito, ancora per questo ultimo anno scolastico (visto che tali ore sono state ormai abolite dal ministro Gelmini) di utilizzare tecniche di insegnamento - apprendimento di tipo interdisciplinare e multimediale, secondo una metodologia fondata sulla “ricerca - azione”.

Per realizzare il progetto, senza appesantire troppo l'impegno degli studenti, siamo partiti dalla programmazione curricolare prevista, tagliandola però, nelle sette classi coinvolte, secondo

una prospettiva di “genere”. Abbiamo fornito in primo luogo una introduzione generale alle problematiche connesse alle “Pari Opportunità”, mediante quattro incontri - seminario con le storiche dell’IRSIFAR (l’Istituto che si occupa della storia del fascismo, dell’antifascismo e della resistenza a Roma); due incontri con le responsabili dell’Associazione “Differenza Donna”, che gestisce i centri antiviolenza nella nostra città; e infine due lezioni tenute dalle professoresse Federica Giardini e M. Teresa Pansera, dell’Università di Roma Tre, che hanno introdotto rispettivamente il pensiero della differenza e quello di Hannah Arendt. Gli insegnanti hanno poi suggerito agli studenti una serie di percorsi, di letture e di biografie e autobiografie femminili, lasciando loro però la scelta definitiva degli argomenti sulla base dei gusti e degli interessi particolari di ciascuno.

Le figure femminili che abbiamo deciso di trattare appartengono a contesti diversi della nostra cultura: il mito, la tragedia, la filosofia, la storia, la scienza, la letteratura. Le accomuna tuttavia la caratteristica di essere donne che, consapevolmente o inconsapevolmente, hanno scelto un destino diverso da quello che la società chiedeva loro. Sono donne “in rivolta”. Intento di fondo, oltre quello specificatamente culturale, era di ricondurre ad unità, e proprio nella pratica viva della ricerca che i ragazzi avrebbero condotto, sapere umanistico e sapere scientifico, ancora troppo spesso visti dagli studenti, e non solo da questi, in modo contrapposto e inconciliabile. L’obiettivo formativo che ha guidato tutto il lavoro è stato quello di favorire la maturazione di una consapevolezza di genere, sia maschile che femminile, e di rafforzare il rifiuto di ogni forma di violenza, fisica o psicologica, senza ricorrere a indottrinamenti astratti e moralistici, ma aiutando gli studenti a indagare in loro stessi, attraverso le loro letture, il filo e le radici di quella “presenza – assenza” delle donne sulla quale, per troppo tempo, non si è sufficientemente indagato.

Dalla lettura di romanzi, biografie, autobiografie e testi di vario genere, che raccontavano storie di donne, di epoche, culture e tradizioni, gli studenti in un primo momento hanno tratto sintesi, commenti, e riflessioni individuali, sui quali sono stati regolarmente valutati; e poi hanno realizzato prodotti collettivi di sintesi. Questi sono confluiti infine in testi originali che hanno trovato espressione in un prodotto cartaceo di circa trecento pagine; in un DVD, in cui le studentesse danno voce e immagine alle loro eroine; ed in un CD, in cui, in formato Power Point, compaiono tutti i lavori scientifici e letterari e i grafici delle ricerche statistiche.

Le classi coinvolte sono state sette, tutte del triennio superiore: due terze, due quarte e tre quinte classi, appartenenti ai tre indirizzi classico, scientifico e linguistico. I temi trattati sono i più vari. Si va da Christine de Pizan, una figura di giornalista *ante litteram*, vissuta a cavallo tra XIV e XV secolo in Francia, della quale le ragazze del III° A (indirizzo classico) hanno rielaborato e recitato *La città delle dame*; alla Eleonora Pimentel de Fonseca, eroina della Rivoluzione Napoletana del 1799, per la quale la classe IV° B (anche questa di indirizzo classico) ha immaginato una *pièce* in cui la donna, la sera precedente l’esecuzione, rievoca, in una lettera indirizzata idealmente al figlioletto morto, la sua partecipazione alla vicenda napoletana. I ragazzi del IV° E hanno letto i romanzi di Maria Bellonci su Isabella d’Este e Lucrezia Borgia ed hanno ricostruito il clima e l’ambiente in cui vivevano le donne delle corti rinascimentali italiane, ma anche la figura, l’opera e l’impegno letterario dell’Autrice.

Le donne della scienza, da Ipazia, ovviamente, a Sophie Brahe, a Madame de Chatelet, a Sophie Germain, a Sof'ja Kovalskaja e a molte altre (sessantacinque!) sono state l'oggetto di studio del V° L, che ha indagato e riprodotto i lavori scientifici, molte volte ignorati o sottovalutati, di queste donne, in campo matematico, fisico, geometrico ed astronomico. Di ognuna è stato analizzato il periodo storico di riferimento, il tipo d'istruzione, l'educazione, le scoperte e soprattutto la difficoltà, da parte di quasi tutte, di poter usufruire come i loro contemporanei uomini di una seria educazione scientifica.

Interessante è stato anche il lavoro effettuato dal IV° B sulle figure-simbolo femminili nel mondo antico, da Diotima a Demetra, a Medea, a Fedra, alla Agave delle *Baccanti* di Euripide, che le ragazze hanno analizzato utilizzando il metodo proposto da Adriana Cavarero in *Nonostante Platone* (cfr. A. Cavarero, *Nonostante Platone*, Editori Riuniti, Roma 1992), testo da loro precedentemente letto. Alcune studentesse del V° G hanno messo a confronto gli scritti di Giuliana Sgrena e di Oriana Fallaci (*Il prezzo del velo* e *La rabbia e l'orgoglio*) per cogliere, sottolineare e mettere fisicamente in confronto, leggendoli, passi dell'una e passi dell'altra dai quali emerge il loro antitetico approccio al mondo femminile islamico. Per finire poi nel V° M sono state studiate le opere delle donne nella Storia dell'Arte, da Artemisia Gentileschi a Frida Kahlo. A conclusione dell'anno scolastico il Seminario finale di presentazione dei lavori all'intera comunità scolastica e al territorio ha consentito la diffusione dei prodotti e della metodologia.

*Simonetta Madussi*



## LE SEZIONI

### FRANCAVILLA AL MARE

È ormai trascorso il 2008 e di alcune delle attività avviate dalla Sezione sin dall'inizio dell'anno avevamo già dato notizia nel numero 193 del "Bollettino". Importante è stata l'adesione sperimentale al progetto nazionale "Innovazione nella tradizione. Attualità del testo filosofico", che ha visto la partecipazione di alcune scuole superiori di Pescara (Liceo Ginnasio "D'Annunzio", Liceo Scientifico "Galilei", Istituto "Marconi") dove sono intervenuti i Proff. Franco Manti (Univ. di Genova), Eugenio Lecaldano (Univ. "La Sapienza" di Roma) e Olivia Guaraldo (Univ. di Verona), dopo che il Presidente della SFI, Prof. Stefano Poggi, aveva introdotto con una lezione sulla *Fenomenologia* di Hegel. La formula già adottata è stata riconfermata per l'a.s. 2008/2009, con la partecipazione aggiuntiva, tra le scuole, del Liceo Scientifico "A. Volta" di Francavilla al Mare. I docenti dei licei aderenti hanno scelto un testo filosofico su cui lavorare con gli studenti o in orario curricolare o, quando possibile con un progetto specifico, in orario extracurricolare. A conclusione della lettura del testo, o anche solo di alcune sue parti, ci sono stati degli incontri con i docenti universitari invitati. Alle lezioni nelle scuole si sono aggiunti, con il sostegno della Fondazione Pescarabruzzo, delle conferenze pubbliche su temi attinenti ai testi indicati secondo il seguente programma: 18 marzo, Prof. Enrico Peroli sul *Fedone* platonico; 31 marzo, Prof.ssa Laura Boella su *Alcune questioni di filosofia morale* di Hannah Arendt; 4 maggio, Prof.ssa Elena Pulcini su *Il principio responsabilità* di Hans Jonas; il 15 maggio, Prof.ssa Roberta De Monticelli su *L'idea di Europa* di Husserl. In occasione dell'assemblea annuale dei soci della sezione, il 17 gennaio 2009, accettando l'invito rivoltole, la Prof.ssa Bianca Maria Ventura ha avuto modo di illustrare un bilancio della sperimentazione e auspicare una collaborazione a livello nazionale sul progetto da lei coordinato. Un'altra attività avviata diversi anni fa e sviluppata anche nel corso del 2008, è stata "Scaffale", ossia la presentazione di "novità filosofiche in libreria". Il 29 aprile, nel Liceo Scientifico "Volta" di Francavilla, c'è stata una conversazione con Giovanni Invitto sul suo recente libro di "percorsi fenomenologici ed esistenziali" *Fra Sartre e Wojtyla* (Mimesis 2007). Il 12 maggio, è tornato tra noi, parlando nella sala conferenze del Palazzo Sirena, Gianni Vattimo, in occasione dell'uscita del primo volume (*Ermeneutica*, Meltemi 2007) delle sue *Opere complete*. Egli ha contestualizzato la sua opera filosofica con un discorso autobiografico, una sorta di "romanzo di formazione filosofica", allargato al contesto storico-culturale italiano ed europeo, in cui essa si è concretizzata, fornendo con la solita efficacia comunicativa una serie di informazioni e di spunti di riflessione, di cui hanno beneficiato in modo particolare i molti studenti presenti. Grazie alla collaborazione del Comune di Francavilla al Mare, che li ha inseriti nel programma di accoglienza culturale che la città balneare offre ai turisti d'estate, altri due incontri di "Scaffale" si sono tenuti (per la prima volta) durante l'estate, all'aperto, nell'atmosfera un po' "magica" del chiostro del Museo Michetti (un ex convento domenicano). Ad arricchire la cornice intorno al libro presentato, ci sono stati un breve *reading* e degli stacchi di chitarra classica, arpa e violini, suonati da giovani musicisti.

sti. Si è così conversato, il 30 luglio, con Sergio Givone sul suo recente romanzo *Non c'è più tempo* (Einaudi 2008) e con Umberto Curi, il 28 agosto, sul suo saggio *Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche* (Bollati Boringhieri 2008). Il romanzo di Givone ci ha riportato nel clima fosco degli anni del terrorismo attraverso figure ambigue e sofferenti che intrecciano tragicamente le loro esistenze. Non meno carica di partecipazione è stata la conversazione sul libro di Curi, in cui un discorso unitario dall'antichità a oggi sviluppa la riflessione fondamentale sul limite costitutivo dell'esistenza umana e sul nesso tra sofferenza e conoscenza.

A proposito di contesti tragici, non va dimenticato che in occasione della "Giornata della Memoria" la sezione aveva promosso, in collaborazione con l'Assessorato alla Cultura del Comune di Pescara e l'associazione MuteArt, la presentazione del diario di guerra di un ufficiale dell'esercito divenuto, rifiutando la collaborazione coi nazifascisti, uno dei tanti "internati militari italiani" che trascorsero gli ultimi due anni della guerra nei lager tedeschi. Alessandro Santoro, professore di filosofia prima e dopo la guerra, padre della nostra socia Carmen Cinzia, aveva stilato in quel periodo riflessioni e annotazioni che ora sono raccolte nel volume *Ricordi di guerra. Conflitto e morale nelle riflessioni di un intellettuale*, pubblicato nel 2006 per la cura di Nicola Palombaro dall'Istituto Abruzzese per la Storia della Resistenza e dell'Italia Contemporanea. Quest'ultimo, insieme al direttore della Biblioteca Provinciale di Pescara, Dott. Enzo Fimiani, e a Carlo Tatasciore, che è stato studente del Prof. Santoro nel Liceo Classico di Pescara, hanno messo in connessione il volume col ricordo della Shoah. Filosoficamente sono stati affrontati da Tatasciore il problema della memoria e del perdono, ricorrendo ai ricchi spunti di Paul Ricoeur.

Ultima attività della Sezione è stata l'organizzazione della seconda edizione de "Il Salotto di Sofia. Tre giornate di filosofia in piazza", una bella iniziativa promossa dal Comune di Pescara e realizzata in collaborazione con la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Chieti. Dal 5 al 7 settembre, nella centralissima Piazza "Salotto" di Pescara i pomeriggi e le serate sono trascorse affrontando il tema generale proposto per il 2008: *Pensare il tempo*. Degli studenti universitari (Adolfo De Cecco, Andrea D'Emilio e Andrea Fiamma) e alcuni docenti liceali (Annalisa Marcantonio, Raffaele Simoncini, Antonella Astolfi, Wilma Plevano) sono stati coinvolti in due tavole rotonde per riflettere sul tempo nella vita e nella didattica filosofica. Si è inoltre parlato con Livio Rossetti di "Amica Sofia" e del fare filosofia con i bambini e i ragazzi, mentre Giuseppe Barletta ha presentato la nuova serie della rivista filosofica "Paradigmi" e Moreno Montanari ha illustrato gli intenti della consulenza filosofica e dell'associazione "Phronesis". I dialoghi sono proseguiti con temi come *Tempo, storia e memoria* (una conversazione tra Umberto Galeazzi e Roberto Garaventa moderata da Giuliano Biagi), *La differenza tra passato presente e futuro è davvero un'illusione?* (Mauro Dorato e Mario Piazza), *Il tempo e la musica* (Cecilia Campa, Elio Matassi e Francesco Paolo Ciglia). Alcune letture di brani filosofici hanno accompagnato fino agli incontri serali, nel primo dei quali – *Il tempo conserva la bellezza? Grimilde e Dorian Gray* – Carlo Tatasciore ha conversato con Stefano Poggi e Maurizio Ferraris, e nell'altro – *Tempo del corpo, tempo della mente* – Gaetano Bonetta ha moderato un dialogo tra Arnaldo Benini, Armando Massarenti e Alessandro Pagnini. Il vasto e composito pubblico ha potuto così avvicinarsi in modi diversi alla riflessione filosofica, attraversando i campi dell'arte, della storia, della politica e anche della scienza più ag-

giornata, come i risultati delle neuroscienze. La seconda serata è stata dedicata ad una originale riduzione teatrale del *Processo a Giordano Bruno* di Mario Moretti, curata dal regista William Zola (direttore artistico del “Salotto di Sofia”). Il foltissimo pubblico che ha seguito lo spettacolo si è poi trattenuto fino a mezzanotte inoltrata (!) in una conversazione con Nicoletta Tirinnanzi sul filosofo nolano.

Gli ultimi mesi del 2008 sono stati dedicati alla preparazione del programma per il 2009. Oltre al ciclo di incontri pescaresi di cui si è detto all’inizio, si è consolidata la collaborazione con il Comune di Francavilla al Mare, anzitutto con la concessione per gli incontri della bella sede del Museo Michetti, dove è già in svolgimento una serie di conversazioni “Sulla sofferenza”, con il sostegno della Fondazione Carichieti. Proseguiranno poi le presentazioni di “Scaffale”, in autunno vi saranno dei seminari di dottorandi e probabilmente un piccolo convegno a fine anno.

Maria Pia Falcone

## ROMANA

Nei primi mesi del 2009 la Sezione Romana ha realizzato una serie di conferenze-lezioni rivolte agli studenti che hanno partecipato alla V edizione del progetto “Roma per vivere, Roma per pensare”, dal titolo *Roma, Natura e Natura umana*, portato avanti in collaborazione con l’Assessorato e il Dipartimento XI - Politiche educative e scolastiche del Comune di Roma. Il concetto di Natura è stato declinato in diversi ambiti filosofici, dall’etica all’estetica, dalla politica alla logica, attraverso diverse epoche storiche, dall’antichità fino al dibattito più recente. Il progetto si è concluso poi il 30 maggio presso l’Auditorium di Roma - Parco della Musica, con una tavola rotonda su *La filosofia si fa attualità nel pensiero dei giovani*, che ha visto la partecipazione dell’Assessore Laura Marsilio, e dei Professori Gianni Borgna, Giacomo Marramao, Elio Matassi, Maria Teresa Pansera e di Marcello Veneziani. Anche per questa edizione numerosissimi sono stati i licei della città che hanno aderito, con una partecipazione complessiva di circa duemila alunni, che hanno presentato lavori di vario tipo, dai classici dossier a ipertesti, cartelloni, quadri (sempre di alto livello le tele prodotte dai licei artistici), *reportages* fotografici, piccoli *sketches* teatrali e di danza.

Nei mesi di marzo e aprile si è svolto il consueto e atteso corso di aggiornamento rivolto ai docenti della scuola secondaria superiore, dal titolo *Il contributo delle etiche antiche alla riflessione contemporanea*. Il 12 marzo la Presidente Prof.ssa Maria Teresa Pansera ha introdotto il corso con una lezione sulla cosiddetta *riabilitazione della filosofia pratica nel Novecento*, mentre il Prof. Riccardo Chiaradonna ha presentato i principali nodi concettuali dell’etica aristotelica. Il 20 marzo i Proff. Emidio Spinelli e Mario De Caro hanno parlato rispettivamente di *Libertà e determinismo: fra dottrine stoiche e riflessioni jonasiane* e del più recente dibattito su *Le neuroscienze cognitive e l’enigma del libero arbitrio*; il 24 marzo la Prof.ssa Francesca Brezzi e Francesca Gambetti hanno trattato il binomio “*Themis e Dike*”, analizzando alcune problematiche relative al concetto di Giustizia attraverso la lettura attenta di alcune pagine particolarmente esplicative della pensatrice contemporanea M. Nussbaum, del *Gorgia* di Platone, dell’*Etica Ni-*

*comachea* di Aristotele, e di alcuni versi dell'*Antigone* di Sofocle. Il 26 marzo le Prof.sse Chiara Di Marco e Claudia Dovolich hanno introdotto il tema '*Philia*' e *cura di sé*, partendo dall'approfondimento della riflessione di due dei più originali filosofi del Novecento, J. Derrida e M. Foucault. Infine nell'ultimo incontro del 2 aprile i Proff. Giovanni Maddalena e Paolo Nepi hanno analizzato il tema *Virtù e 'praxis'*, facendo riferimento al dibattito etico più recente, soffermandosi soprattutto sulla figura di MacIntyre.

Il 18 marzo si è tenuta la prova scritta per la selezione regionale delle Olimpiadi di filosofia, che quest'anno ha raggiunto il numero record di ventotto partecipanti, la maggior parte dei quali provenienti da fuori Roma. Sebbene si sia tornati alla formula originaria del canale unico in lingua straniera, valido per partecipare alla gara internazionale, non si può non registrare la crescita dell'interesse per questa iniziativa, che ha grande seguito soprattutto nei licei di provincia.

Il primo aprile alle ore 17 e 30, presso la sede romana della casa editrice Laterza Carlo Cellucci ("Sapienza"/Università di Roma), Elio Matassi (Università Roma Tre) e il Presidente Stefano Poggi (Università di Firenze) hanno animato un interessante dibattito sul tema *Insegnare la filosofia oggi. Storia, problemi, testi*, insieme a Costantino Esposito e a Pasquale Porro autori del Manuale *Filosofia*, appena pubblicato.

L'11 aprile alle ore 17, presso la Sala del Consiglio del Dipartimento di Filosofia dell'Università Roma Tre si è svolta la tavola rotonda *Psicologia, Fenomenologia e Antropologia* in occasione della pubblicazione dei volumi *Le fonti fenomenologiche della psicologia*, *Le fonti esistenziali della psicologia* e *Verso una psicologia fenomenologica ed esistenziale* (edizioni ETS, Pisa) a cura di Angela Ales Bello (Pontificia Università Lateranense, Roma) e di Antonio De Luca (Università della Calabria). Sono intervenuti Luigi Aversa (Psichiatra, Psicoanalista junghiano, Roma), Marcella Fazzi (Università Cattolica, Roma), Renzo Mulato (Presidente dell'Associazione "Metamorphosis", Treviso), M. Teresa Pansera (Università di Roma Tre); ha moderato Francesca Brezzi (Università di Roma Tre).

Il 4 e il 5 maggio si è svolto un altro degli appuntamenti stabili della nostra sezione, l'*Invito agli studi filosofici - La filosofia al plurale*, dedicato alla presentazione di alcuni ambiti disciplinari e settori della più recente ricerca filosofica. Anche quest'anno le porte del Dipartimento di Filosofia dell'Università Roma Tre sono state aperte a 120 studenti degli ultimi due anni di liceo, interessati a continuare lo studio della filosofia a livello universitario, che hanno partecipato alle lezioni della Prof.ssa Rosa Calcaterra sulla *Filosofia della conoscenza*, del Prof. Elio Matassi sulla *Filosofia dell'ascolto*, del prof. Massimo Marraffa su *Filosofia della psicologia*; la Prof.ssa Patrizia Cippolletta ha presentato *La filosofia pratica*, mentre la Prof.ssa Francesca Brezzi ha illustrato la *Filosofia della religione*, il Prof. Paolo Virno la *Filosofia del linguaggio*, il Prof. Mauro Dorato la *Filosofia della scienza*, e infine la Dott.ssa Daniela Angelucci ha parlato della *Filosofia del cinema*.

L'11 maggio alle ore 17, presso la Sala del Consiglio del Dipartimento di Filosofia dell'Università Roma Tre, Angela Ales Bello e Maria Teresa Pansera hanno presentato il libro di Graziella Morselli, *Nel corpo è l'origine. Studio sui vissuti femminili della procreazione* (Armando Editore); l'incontro è stato presieduto da Elio Matassi e ha visto la partecipazione, tra gli altri, di Francesca Brezzi.

Francesca Gambetti

## RECENSIONI

P. Premoli De Marchi, *Chi è il filosofo?*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 385.

Il punto di partenza di Paola Premoli è un rompicapo dovuto ai due passi del *Sofista* (216c-217a) e del *Politico* (257b-c) nei quali Socrate e i suoi interlocutori dichiarano di voler discutere di tre materie, chi siano, appunto, il sofista, il politico e il filosofo. Effettivamente, mentre Platone dedica un trattato al sofista e un altro al politico, quello che avrebbe dovuto trattare il filosofo manca. Cercare di rispondere a cosa avrebbe potuto contenere il dialogo mancante è la via seguita da Paola Premoli per arrivare a capire i caratteri essenziali che definiscono l'identità del vero filosofo e distinguendolo così dai falsi filosofi, che grande danno provocano alla filosofia.

La domanda su chi sia il filosofo, nota Paola Premoli, ha certamente un rapporto con il tipo di filosofia che ciascun pensatore sceglie o elabora, però è diversa dalla domanda su cosa sia la filosofia. Chiedere cosa sia l'oggetto della filosofia significa chiedere quali siano l'oggetto e il metodo di una disciplina che ha la pretesa di essere scientifica, sebbene non sperimentalmente, e dunque è una domanda che ha una valenza epistemologica (p. 16). Ma chiedere chi sia il filosofo significa porre una questione che «è epistemologica solo per quanto riguarda uno dei suoi aspetti e cioè la questione di *che cosa fa* il filosofo. Ancor prima, però, essa è una domanda esistenziale (che senso ha essere filosofo?), antropologica (perché l'uomo si dedica alla filosofia?), etica (come deve essere un filosofo, che responsabilità ha?)» (*ibid.*).

In effetti, dal punto di vista della storia della parola e della storia dei concetti, è giusto ricordare che all'epoca di Platone la parola "*philosophos*" era ancora relativamente nuova. Esiste una tradizione, pare risalente all'allievo dell'Accademia Eraclide Pontico che attribuisce l'invenzione di questo termine a Pitagora (cfr. Cicerone, *Tusculanae*, V 8-9). Può essere che tale riconoscimento di paternità sia leggendario, però la nozione del filosofo assunta da Platone, include, di certo, elementi pitagorici (cfr. p. 33). Platone evidentemente voleva creare un'aspettativa sulla terza trattazione, sul filosofo. Paola Premoli richiama cinque ipotesi: (1) che il dialogo sia stato scritto e sia però andato perduto; (2) che il dialogo sia stato scritto ma ci sia pervenuto sotto altro titolo; (3) il dialogo non fu scritto nonostante le intenzioni di Platone, che sarebbe morto prima di comporlo; (4) che Platone non abbia voluto scrivere il dialogo e ciò nonostante la promessa fatta; (5) che Platone abbia sì scelto di non scrivere il dialogo come opera a sé, ma non abbia rinunciato del tutto ad affidare allo scritto ciò che il dialogo avrebbe potuto contenere (p. 35).

Paola Premoli nel suo libro mostra passo per passo la validità della quinta ipotesi. Come il suo maestro Giovanni Reale, Paola Premoli fa dunque storia della filosofia in un modo che non è solo storico, ma è anche teoretico, considerando il pensiero antico «come una realtà culturale viva, da presentare nella sua validità veritativa e non solo come espressione del passato» (p. 19).

*Riccardo Pozzo*

E. Berti, *Nuovi Studi aristotelici* III. *Filosofia pratica*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 288.

Questo terzo volume intitolato *Nuovi Studi aristotelici*, interamente dedicato alla filosofia pratica di Aristotele, segue i due omonimi volumi pubblicati rispettivamente nel 2004 e nel 2005 riguardanti diverse aree tematiche (epistemologia, logica e dialettica il primo; fisica, antropologia e metafisica il secondo: cfr. la mia recensione in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 192, 2007, pp. 88-92). Come gli altri, anche questo è corredato di un preciso ed esaustivo apparato di note che offre al lettore fondamentali riferimenti bibliografici, di un indice dei nomi moderni e, infine, di una nota ai testi che documenta la precedente pubblicazione di ogni singolo articolo. La raccolta contiene studi precedenti, a partire dalla metà degli anni Settanta, fino ad arrivare a quelli più recenti, con tutti i mutamenti di prospettiva e di interpretazione che lo stesso Autore chiarisce nella prefazione. Quelli più rilevanti riguardano la concezione della saggezza, la traduzione di *theos* non come “Dio” ma come divinità intesa nel senso di specie e l’uso, improprio al tempo di Aristotele, della parola “Stato”.

I primi dieci capitoli vertono su temi di etica, mentre gli ultimi sette sulla filosofia politica, sebbene Berti ricordi fin dalla prefazione che etica e politica per Aristotele sono comprese in un’unica scienza, chiamata appunto politica o filosofia pratica.

Per evidenti questioni di spazio, in questa sede non è possibile affrontare il contenuto di ogni singolo articolo; piuttosto, verranno presentati i nuclei concettuali più rilevanti, fatta salva l’eccezionale varietà degli argomenti trattati, di cui non è pensabile dar conto in modo esaustivo.

Berti dedica particolare attenzione alla nozione aristotelica di *phronesis*, ossia di saggezza pratica, virtù dianoetica propria della parte calcolativa dell’anima razionale, distinguendola nettamente dalla scienza morale. Le differenze più significative fra saggezza e filosofia pratica sono queste: l’una è deliberativa, si occupa dei mezzi, è per così dire intuitiva e relativa al particolare; mentre l’altra è dimostrativa, riguarda i fini, opera mediante la dialettica e concerne una conoscenza che potremmo definire generale, o anche universale “per lo più”. Viceversa entrambe non sono adatte ai giovani e hanno dei presupposti: la saggezza presuppone il possesso della virtù etica, invece la scienza morale presuppone in qualche modo la fisica (intesa come conoscenza della natura umana). Per quanto concerne il loro carattere normativo, la *phronesis* è certamente prescrittiva, mentre la filosofia pratica lo è in senso lato, in quanto è volta al raggiungimento della felicità.

Un’altra tematica fondamentale trattata nel volume è quella relativa ai concetti di libertà e di responsabilità morale, entrambi connessi imprescindibilmente a ciò che Aristotele chiama “volontario”. Un’azione può dirsi volontaria solo a due condizioni: quando il principio risiede nell’agente e quando si ha conoscenza delle circostanze particolari. Le azioni moralmente responsabili però sono soltanto quelle che hanno a che fare con la scelta, momento di attuazione pratica dei mezzi necessari al raggiungimento di un determinato fine; la loro individuazione mediante un calcolo razionale è invece opera della deliberazione. In questo senso è chiaro che mentre la scelta può essere buona o cattiva, la deliberazione può essere vera o falsa. Il fine delle azioni viene determinato dalla volontà, che non può dirsi libera in quanto determinata dal carattere. Tuttavia occorre ricordare che se-

condo Aristotele virtù e vizi sono volontari, poiché le azioni ripetute attraverso le quali ciascuno ha forgiato il proprio carattere sono in potere dell'agente.

Un altro nucleo importante della sezione etica riguarda l'amicizia, condizione necessaria per la felicità che si sviluppa a partire dalla naturale attitudine sociale dell'uomo. L'amicizia è uno stato abituale dell'animo che prevede la volontà reciproca e manifesta di un bene per l'altro e trae origine dalla *philesis*, un'affezione che, a differenza della *philia*, non implica la reciprocità. L'amicizia si divide in tre specie a seconda dell'oggetto amato: può essere utile, piacevole, o buona. La relazione intercorrente fra le tre specie di amicizia viene analizzata da Berti con particolare attenzione: nell'*Etica Nicomachea* Aristotele parla solo di "somiglianza", mentre nell'*Etica Eudemia* di "relazione ad uno" (*pros hen*), un rapporto di omonimia relativa. Nel Medioevo tale relazione è stata interpretata come analogia di attribuzione (fondata sulla partecipazione), mentre invece per Aristotele l'analogia indica identità di rapporti fra termini differenti (nel Medioevo questo tipo di analogia si chiama analogia di proporzione). Le tre specie di amicizia ammettono il più e il meno, sebbene nel pensiero aristotelico tale gradazione venga sempre applicata nell'ambito di una sola specie. Questo complica ulteriormente la possibilità che la relazione "ad uno" sia intesa come un caso di omonimia. Aristotele inoltre esclude che l'amicizia virtuosa abbia la priorità logica sulle altre due specie chiarendo, probabilmente con un intento antiplatonico, che "universale" e "primo" non sono due concetti connessi in modo necessario. Berti evidenzia la scarsa sistematicità della trattazione aristotelica del rapporto fra le tre amicizie, contrapposto tanto a quello di sinonimia, quanto a quello di omonimia assoluta. La *philia* si fonda su una forma corretta di egoismo, ossia sull'amore che il *philos* virtuoso prova verso la propria parte razionale che vede rispecchiata nell'altro: a questo proposito Berti ricorda il sapore hegeliano di questa concezione. L'approfondita ed esaustiva disamina dell'amicizia aristotelica si conclude affrontando lo spinoso problema della sua relazione con l'*autarkeia* del filosofo. La vita teoretica del sapiente non è affatto in contrasto con il suo bisogno di amici, in quanto l'autosufficienza che le è propria riguarda la capacità del sapiente di praticare la *theoria* senza l'aiuto degli altri, ma non esclude che l'amicizia accresca la sua felicità. Si potrebbe dire, insomma, che l'amicizia aumenta la felicità che la filosofia assicura.

I capitoli riguardanti la politica iniziano trattando la questione del rapporto fra stato e società civile. Berti condivide l'idea che al tempo di Aristotele tale distinzione non esistesse, in quanto la *polis* classica può essere identificata con entrambi. Nel pensiero aristotelico, al massimo, è possibile distinguere fra dimensione politica e ambito domestico, salvo che per Aristotele il passaggio dalla famiglia al villaggio e infine alla città è del tutto naturale per l'essere umano. La città infatti è l'unico orizzonte entro il quale l'uomo esercita il *logos*, cioè in cui realizza appieno la propria natura di essere razionale. La società politica è diversa dalla famiglia essenzialmente perché i suoi membri hanno tutti la stessa capacità di governare, è una società di uguali; invece nella famiglia il potere di governare appartiene maggiormente al padre. La città non è altro che la comunità di cittadini in diritto di partecipare alle cariche politiche e giudiziarie, non coincide con le istituzioni come lo stato moderno. Il governo infatti spetta a tutti i cittadini a turno proprio perché il fine è il bene dei governati: esattamente il contrario della teoria moderna dello stato sovrano.

Berti affronta anche la questione della schiavitù spiegando come Aristotele, considerando gli schiavi come strumenti di proprietà di chi li utilizza, equipari la situazione di fatto a quella di diritto, mentre invece l'antropologia aristotelica di per sé escluderebbe una distinzione di questo tipo all'interno di una medesima specie. La conclusione è dunque che la giustificazione naturale della schiavitù all'interno della riflessione politica aristotelica abbia un fondamento esclusivamente ideologico. L'ultimo capitolo pone a confronto Platone e Aristotele relativamente alla loro concezione dei "barbari" concentrandosi sul fatto che Aristotele fornisce una giustificazione politica e non naturale dell'inferiorità dei barbari (asserviti al re-tiranno), mentre Platone appare legato a una differenza di tipo biologico. Tuttavia Berti ricorda che per Platone, come del resto per Aristotele, il discrimine fra gli uomini non è la natura, bensì la virtù: in questo senso Platone non avrebbe mai accettato l'idea che all'interno della stessa razza gli uomini siano uguali. In conclusione, secondo Berti non è possibile trovare nessuna anticipazione del moderno concetto di razza né all'interno del pensiero platonico né in quello aristotelico.

*Giovanna Musilli*

F. Cerrato, *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza*, Quodlibet, Roma 2008, pp. 274.

Il lavoro di Francesco Cerrato tocca due dei problemi più importanti della storiografia spinoziana, quello della causalità e delle nozioni comuni. L'obiettivo dichiarato dell'autore è quello di rintracciare le fonti di queste due grandi questioni nella filosofia immediatamente precedente a Spinoza, in particolare in quella cartesiana e della seconda Scolastica. Ogni capitolo del libro tratta una delle idee fondamentali che concorrono a risolvere le due tematiche prese in questione.

Il primo capitolo è dedicato alla ricostruzione del problema degli universali tra il XVI e il XVII secolo. Dopo una succinta esposizione delle diverse posizioni in campo nelle diverse aree culturali, cattoliche e protestanti, la strategia argomentativa adottata dall'autore è quella di dimostrare un generale approdo al nominalismo delle varie correnti filosofiche scolastiche che avrà un suo apice poi nella filosofia cartesiana. Dall'elaborazione teorica di Descartes si sviluppa secondo l'autore la critica degli universali in Spinoza: gli universali sarebbero idee astratte formate dalla mente attraverso una impropria generalizzazione di casi particolari. Gli universali, perciò, pur essendo idee, non sono idee singolari capaci di esprimere l'essenza adeguata di una conoscenza singolare come è invece richiesto da Spinoza per il terzo genere di conoscenza, perciò essi non garantirebbero più, come in buona parte della tradizione aristotelica una conoscenza epistemica, bensì una conoscenza confusa.

Il secondo capitolo è dedicato allo studio del concetto di nozione comune soprattutto nell'*Ethica*. In quest'opera il concetto di nozione comune, come già aveva individuato Ferdinand Alquié, assume un significato inedito rispetto alla trattazione offerta nelle opere precedenti e denota quelle conoscenze che consentono all'intelletto di passare dall'immaginazione alla conoscenza razionale. Le nozioni comuni sono ciò che è comune alla parte e al tutto senza costituire l'essenza di



alcuna cosa. Cerrato ricerca le fonti delle nozioni comuni spinoziane nella geometria euclidea e nella filosofia stoica. In particolare esisterebbe un legame semantico tra le nozioni comuni euclidee e quelle spinoziane: in entrambe le accezioni del concetto si intende una verità evidente che si riferisce a un'uguaglianza. Le fonti considerate in questo caso sono Christophorus Clavius e Simon Stevin. Per quanto riguarda le fonti stoiche di Spinoza, l'autore pone l'accento sull'influenza dell'opera di Juxtus Lipsius. In questo caso gli elementi che accomunano l'interpretazione stoica con quella spinoziana sono la capacità delle nozioni comuni di essere forme di conoscenza atte a favorire la determinazione dei criteri di verità e falsità, e di pensare ad esse come degli universali. In questa parte l'autore critica la posizione di Piero Di Vona in *Studi sull'ontologia di Spinoza* il quale aveva avanzato l'ipotesi di una sorta di identificazione fra nozioni comuni e universali. Secondo Cerrato, invece, ciò non sarebbe possibile perché la nozione comune spinoziana avrebbe una connotazione fisica-funzionale, mentre gli universali sarebbero concetti identici che l'intelletto individuerrebbe in realtà diverse.

Il terzo capitolo tratta della relazione che intercorre fra la causalità, l'adeguazione e le nozioni comuni. In tutti gli scritti spinoziani, secondo Cerrato, la conoscenza di tipo epistemico è sempre una conoscenza di cause. Nell'*Ethica*, tuttavia, i rapporti fra i diversi gradi di conoscenza sono riformulati a partire dall'introduzione dell'adeguazione e dal ripensamento del concetto di nozione comune che assume una connotazione più "materialistica". Sarebbero proprio le nozioni comuni in quanto universali che spiegherebbero il passaggio dalla conoscenza immaginativa alla conoscenza razionale.

Il problema della causalità, appena accennato nel terzo capitolo, è oggetto di studio nel capitolo successivo. In particolare l'autore ritiene che in Spinoza agisca l'eredità di un particolare concetto di causalità efficiente elaborato da Francisco Suárez, e che avrebbe influenzato enormemente il razionalismo seicentesco. La trattazione offerta da Suárez nella dodicesima delle sue *Disputationes metaphysicae* sarebbe stata trasmessa dal filosofo olandese Franck Burgersdijk che insegnava a Leiden negli anni immediatamente precedenti alla nascita di Spinoza. Cerrato pone l'attenzione specialmente alle *Institutiones metaphysices* e alle *Institutiones logices* alle quali sarebbe riconducibile il concetto spinoziano di causalità, infatti, 1) il modello causale di Burgersdijk era applicabile sia alla logica che alla metafisica quanto alle scienze applicate, 2) la causalità efficiente veniva ad essere l'unica causalità possibile, 3) la sua elaborazione evidenziava aspetti di indipendenza ed autonomia dal modello calvinista e quindi poteva interessare a Spinoza.

Nel quinto capitolo il problema della causalità in Spinoza è affrontato in relazione alla filosofia cartesiana. Secondo l'autore Spinoza mutuerebbe il sistema causale dall'elaborazione di Descartes, in particolar modo per quanto riguarda il tema dell'automazione e della meccanicità. Spinoza, tuttavia, sulla scorta di una identificazione fra pensiero ed estensione in Dio, accentuerebbe le caratteristiche salienti della causalità cartesiana spostando la propria attenzione sul concetto di *causa sui*.

È a partire dalla coincidenza fra il concetto di *causa sui* e Dio che nell'ultimo capitolo Cerrato tratta dei rapporti fra la causa e la sostanza nella metafisica spinoziana a partire dal *Korte Verhandelning* sino all'*Ethica*.

La monografia di Cerrato è audace, interessante ed in prospettiva ricca di spunti di ricerca. Lascia un po' perplessi la strategia argomentativa utilizzata dall'autore il quale raramente riesce a provare in modo sufficiente secondo la metodologia della storia dei concetti, o della storia dei problemi, o della storia delle fonti ciò che si propone di fare. Non basta ricostruire succintamente la storia degli universali in Europa fra la fine del Medioevo e la prima Modernità per dare ragione dell'ambiente culturale in cui viveva Spinoza e delle influenze che possono avere agito su esso. Non basta nemmeno dire che gli scritti di geometria euclidea e dei neostoici erano diffusi a quell'epoca in Olanda per affermare un reale impatto sulle dottrine spinoziane. Infine, non basta nemmeno ricordare che Suárez era il metafisico più letto della prima metà del XVII secolo e che Burgersdijk operava a Leiden, per sostenere che Spinoza li abbia letti. Potrebbero essere semplicemente analogie tematiche: il precorrimiento diacronico rispetto ad un argomento non è indice necessario che vi sia stata influenza di quello che precede rispetto al seguente. Questo non vuole dire che Cerrato sbaglia ad individuare le fonti di Spinoza, molto probabilmente le fonti erano queste, ma c'è bisogno ancora di molto lavoro per validarle. È vero che la certezza nell'ambito della storia delle fonti è un miraggio impossibile da raggiungere, ma ci sono diversi modi e criteri per stabilire il grado di probabilità di una fonte. Secondo la metodologia della storia delle fonti recentemente elaborata da Norbert Hinske bisognerebbe rintracciare se di questi autori 1) Spinoza fa dichiarazione esplicita, 2) se ci sono riferimenti nell'epistolario o nel lascito manoscritto, 3) se altri autori vicini a Spinoza riferiscono di queste influenze, 4) se questi autori erano conosciuti e discussi nelle scuole e nei circoli che Spinoza frequentava, 5) se questi autori erano presenti nella biblioteca di Spinoza.

L'opera di Cerrato è veramente ricca di suggestioni e vorrebbe effettivamente colmare una lacuna nella bibliografia spinoziana che dura forse dai tempi di *Spinoza und die Scholastik* di Jakob Freudenthal; si auspica quindi un approfondimento del lavoro secondo la metodologia della storia delle fonti.

Marco Sgarbi

G.W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia della natura*, a cura di M. Del Vecchio, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 234.

Il volume curato in italiano da Marcello Del Vecchio riporta il testo della trascrizione del secondo corso di lezioni tenute da Hegel all'Università di Berlino sulla *Naturphilosophie*, quello del semestre invernale 1821/22. L'esposizione orale data allora da Hegel venne trascritta da uno dei suoi uditori: il barone Berend Johann von Uexkull (1793-1870), appartenente a una nobile famiglia estone. Il manoscritto proviene però dal lascito di Franz von Baader (1765-1841), conservato presso la biblioteca universitaria di Würzburg. All'interno del progetto editoriale avviato da Karl-Heinz Ilting nel lontano 1982 presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli per l'edizione delle *Vorlesungen* hegeliane, il testo tradotto da Del Vecchio (l'edizione originale: G.W.F. Hegel, *Vorlesung über Natur-*

*philosophie Berlin 1821-1822 – Nachschrift von Boris von Uexküll*, herausgegeben von Gilles Marmasse und Thomas Posch, Peter Lang, Frankfurt a.M. 2002) è il secondo della sezione dedicata alla *Naturphilosophie* (il primo fu: G.W.F. Hegel, *Naturphilosophie. Die Vorlesung von 1819/20*, in *Verbindung mit Karl-Heinz Ilting* herausgegeben von Manfred Gies, Bibliopolis, Napoli 1982).

L'unico testo relativo alla *Naturphilosophie* dato alle stampe da Hegel nel suo periodo maturo è la seconda parte dell'*Enciclopedia*. Mentre le altre due parti (la logica e la filosofia dello spirito) erano state ulteriormente sviluppate in altri testi da lui stesso editi, la *Naturphilosophie* poté solo essere rielaborata, peraltro in molti punti, nelle tre edizioni dell'opera (1817, 1827, 1830). Si tratta di un'esposizione invero assai scarna, della quale Hegel ebbe a lamentare, nella prefazione all'edizione del 1827, la «gedrängte Kürze», ineliminabile in un compendio destinato a servir da base per le lezioni, ma proprio per ciò progettato per ricevere «durch mündlichen Vortrag seine nötige Erläuterungen» (cfr. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, herausgegeben von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Meiner, Hamburg 1959, p. 3). L'edizione della *Größe Enzyklopädie* curata dagli allievi del filosofo (1840-1845) fu, quindi, motivata in primo luogo dall'esigenza di rendere utilizzabile quella esposizione «im Grundriss» del sistema integrandola, come commento di «Zusätze» ricavate dalle trascrizioni degli uditori. Il curatore della parte della *Naturphilosophie*, Karl Ludwig Michelet (1801-1893), ampliò dunque il testo dell'edizione del 1830 combinando tra loro il manoscritto originale (ora in *Gesammelte Werke* 8), con alcune trascrizioni dai corsi tenuti da Hegel sulla filosofia della natura (nei semestri invernali 1819/20, 1821/22, 1823/24 e 1825/26 e nei semestri estivi 1828 e 1830). I criteri adottati da Michelet per la redazione degli *Zusätze* attingendo «contemporaneamente a parecchie lezioni» allo scopo di dare al lettore «l'impressione che il tutto fosse sgorgato in un getto unico dall'intelletto dell'autore» diedero tuttavia adito a dubbi e perplessità. Per primo Karl Rosenkranz (1805-1879) espresse delle riserve sulla legittimità di un'edizione così estesa, rivelando come essa costituisse di fatto «ein ganz anderes Buch» rispetto a quello dato alle stampe o progettato da Hegel (cfr. *Einleitung zu Hegels Enzyklopädie*, Berlin 1870, p. VII). Più «documento dell'idealismo» che opera di Hegel, la *Naturphilosophie* edita da Michelet nel 1842 venne purtuttavia ristampata nel 1929 (nei *Sämtliche Werke* 9) e tradotta (Auguste Vera, Paris 1863; A. Novelli, Napoli 1864; A.V. Miller, Oxford 1970, Michael J. Petry, London-New York 1970) senza che si tentasse un radicale approfondimento delle questioni critiche relative agli *Zusätze*. Lo stesso Petry, al quale peraltro dobbiamo una felice opera di riassetto cronologico lungo le tre edizioni dei paragrafi di mano di Hegel, giustificava la propria scelta di tradurre invariati gli *Zusätze* affermando che un confronto svolto su una delle trascrizioni (quella del 1823/24 del capitano Karl Gustav von Griesheim [1798-1853]) «has not necessitated any revision of Michelet's work» (cfr. *Introduction to Hegel's Philosophy of Nature*, cit., p. 123).

Di parere opposto sono Ilting, Gies, Marmasse, Posch e Del Vecchio. Il procedimento di raccolta degli *Zusätze* ha reso pressoché inutilizzabili i testi delle lezioni hegeliane ai fini di un approccio storico e filosoficamente fondato. Occorre proporre dei testi criticamente affidabili sulla base dei quali studiare l'articolarsi del pensiero di Hegel anno dopo anno. A Del Vecchio va riconosciu-

to il merito di aver aperto questa prospettiva agli studiosi italiani. Infatti questo è il secondo volume che traduce. Il primo era G.W.F. Hegel, *Filosofia della natura. La lezione del 1819-20*, a cura di M. Del Vecchio (Franco Angeli, Milano 2007).

Riccardo Pozzo

R.E. Palmer, *Cosa significa Ermeneutica? La teoria dell'interpretazione in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer*, a cura di S. Ciurlia e G. Gallo, Besa Editrice, Nardò (Le) 2008, pp. 507.

Questa traduzione del libro di Richard E. Palmer *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, apparso originariamente negli Stati Uniti nel 1969, è arricchita da notevoli contributi critici: Sandro Ciurlia ne ha curato il saggio introduttivo, Giovanna Gallo è autrice, oltre che della traduzione, di una lunga nota sull'arte del tradurre, mentre l'Appendice è di Daniela De Leo, che con l'autore statunitense ha intessuto un fitto scambio epistolare per via telematica. Secondo J. Grondin, biografo di Gadamer, Richard Palmer può essere considerato a tutti gli effetti «il pioniere dell'ermeneutica nel Nord America». Nato nel 1933 a Phoenix, dopo la laurea e il dottorato in “Letterature comparate europee” si trasferisce in Europa, dove entra in contatto prima con l'ermeneutica teologica di Gerhard Ebeling (allievo di Rudolf Bultmann) e quindi con quella filosofica, partecipando più volte al celebre “Seminario filosofico” diretto da Hans Georg Gadamer a Heidelberg. È proprio in seguito a questa esperienza che nel 1969, rientrato in patria, Palmer pubblica il testo che oggi si può leggere in traduzione italiana. Buona parte dell'attività di ricerca che egli ha condotto dopo l'esperienza europea (in qualità di *Full Professor* di filosofia al *MacMurray College* di Jacksonville) ruota intorno alla raccolta e alla traduzione di testi sul dibattito ermeneutico, confluiti poi, non senza acume critico e scrupolosità storiografica, in *Hermeneutics*. L'opera si configura, quindi, come un'efficace introduzione a questa teoria e alle sue complesse problematiche, ma è anche una preziosa silloge degli autori il cui contributo critico costituisce la pietra d'angolo di tale corrente filosofica.

La domanda contenuta nel titolo italiano (*Cosa significa Ermeneutica?*) indica il cuore dell'argomento, ma, come spesso accade, il testo si apre con la posizione di un problema basilare e prioritario a tutti i temi affrontati in seguito da Palmer. Egli muove infatti dalla questione dell'interpretazione letteraria – così come veniva intesa nel mondo anglosassone negli anni '60/'70 – e cerca di metterne in luce i difetti e i limiti che provenivano da un'impostazione sostanzialmente realista, secondo la quale l'opera è, prima di tutto, un elemento oggettivo e indipendente dai suoi fruitori. Era questo un criterio improprio, mutuato dalle scienze, che non teneva conto della lezione fenomenologica per cui il testo *si schiude* davvero solo *dialogando* con i suoi lettori. Ruotando su questo perno l'argomentazione si apre all'ermeneutica: «È preferibile considerare le opere letterarie, non soprattutto come oggetti di analisi, ma come testi, creati umanamente, che parlano», scrive Palmer; e se il testo parla, all'uomo non rimane che mettersi in ascolto, ossia interpretare. Questo discorso, ri-

leva l'autore all'inizio del libro, vale per i testi letterari ma anche per ogni altro aspetto della realtà, compresa l'indagine circa la stessa esistenza umana.

Proseguendo nella sua analisi, Palmer interroga la radice della parola "ermeneutica", la cui etimologia rimanda al verbo greco *hermeneuein* e al sostantivo ad esso correlato, entrambi tradotti generalmente con "interpretare" e "interpretazione". Particolarmente illuminante è il parallelo, originariamente indicato da Heidegger, con il dio greco Hermes, che grazie ai suoi piedi alati metteva in comunicazione il mondo degli dèi con quello degli uomini; Hermes ed ermeneutica sembrano quindi condividere lo stesso destino, ossia quello di traghettare un concetto da una condizione di oscurità per la mente dell'uomo alla completa comprensione e perfetta intelligibilità. Nella prima parte del libro l'autore si sofferma a fare il punto su quella che era una contrapposizione essenziale, ai suoi tempi, rispetto a natura, compiti e limiti dell'ermeneutica. Nella "battaglia" sono idealmente contrapposte due scuole di pensiero, facenti capo a Gadamer da una parte e ad Emilio Betti dall'altra. Il primo, sulla scia di Bultmann, Ebeling, Fuchs e dello stesso Heidegger, considera ingenua qualsiasi pretesa di dare interpretazioni oggettivamente valide (dato che, per fare questo, si dovrebbe presupporre l'esistenza di un punto di vista esterno e privilegiato, il che contraddice il concetto stesso di circolo ermeneutico). Il secondo, più in sintonia con le posizioni di Hirsch, auspica invece una riaffermazione del principio di oggettività, che sottrarrebbe l'ermeneutica al rischio di un pernicioso scivolamento verso il relativismo più cieco.

Nella seconda parte del volume Palmer tenta invece di rispondere al quesito del titolo, ripercorrendo le tappe storiche e i principali guadagni teoretici di questa corrente di pensiero attraverso la presentazione dei suoi maggiori interpreti. Raccogliendo i frutti del terreno seminato in precedenza da Ast e Wolf, che si erano tuttavia limitati ad indicarne la caratura prettamente filologica, Schleiermacher consegnò alla storia la prima, vera definizione di ermeneutica come "arte del comprendere". Fu lui a sottolineare con forza l'importanza del rapporto dialogico nell'atto della comprensione e ad individuare, in esso, la presenza di ciò che diverrà noto col nome di "circolo ermeneutico". Posto che la vera essenza dell'uomo è racchiusa nella sua dimensione sociale e artistica, Wilhelm Dilthey si chiese quale fosse la metodologia più appropriata per comprendere tali espressioni; né la metafisica tradizionale né il freddo meccanicismo delle scienze naturali gli apparivano, infatti, approcci consoni alla complessità e alla bellezza della vita nella sua piena espressione. La formula elaborata dal filosofo tedesco si concentra nei tre celebri momenti di "esperienza", "espressione" e "comprensione", in cui il primo termine (*Erlebnis*) rimanda a «ciascuna unità che racchiude parti di vita tenute insieme in virtù di un significato comune», il secondo (*Ausdruck*) allude all'impronta della vita interiore sull'uomo – come accade nell'arte – e il terzo (*Verstehen*) si riferisce al momento in cui una mente coglie, letteralmente "prende su di sé", l'esperienza e la vita dell'altro. È questo, in altri termini, il senso pieno di circolo ermeneutico: laddove nessuna prospettiva ha la pretesa di essere riferimento per la presunta (e presuntuosa) correttezza della comprensione, tale atto perde l'univocità del suo senso tradizionale e scopre la forza della relazione circolare fra sé e altro da sé.

Il testimone della riflessione iniziata con Dilthey passò a Martin Heidegger, che in *Essere e Tempo* (1927) corresse la traiettoria della fenomenologia husserliana, troppo inclinata verso la scien-

za, per piegarla alle ragioni dell'ermeneutica. Questa, per Heidegger, assolveva alla funzione di svelare ciò che è nascosto, diventando «d'un sol passo – scrive Palmer citando le parole di Heidegger – interpretazione dell'essere del *Dasein*». In questo quadro concettuale anche la comprensione assume nuovi significati, allontanandosi definitivamente dal suo essere mera operazione mentale e arrivando, per la prima volta, ad indicare un vero e proprio processo ontologico. Heidegger si è opposto a quell'andamento che aveva consegnato il primato della “verità” nelle mani della logica della correttezza e del raziocinio esclusivo; riaffermando le ragioni del “domandare”, egli ha perorato la causa dell'istanza contro lo strapotere della definizione e ha individuato, nell'atto dell'interrogare, l'unica possibilità reale di entrare in contatto con il non-svelato. Nelle ultime opere del filosofo tedesco, del resto, anche il linguaggio smette di essere mero strumento della comunicazione e diventa dimensione vera e propria dell'essere. Questo rapporto fra linguaggio ed essere è il vertice della speculazione heideggeriana: non siamo di fronte ad un'opposizione, ma ad una relazione fondante, ontologica, perché nel darsi della parola l'essere «viene alla luce», nel dire emerge la complessità dei significati. Oltre Heidegger, quindi, c'è Gadamer.

Il debito di Gadamer verso il suo maestro di Friburgo è innegabile, soprattutto per quanto concerne l'approccio dialettico-fenomenologico alla verità, grazie al quale, nell'istante tipico del domandare, il soggetto interrogante si scopre a sua volta chiamato in causa, “interrogato”. Palmer si concentra prima di tutto su due riflessioni di Gadamer: la critica alla coscienza estetica e quella alla comprensione storica. Per quanto concerne la prima, il filosofo tedesco stigmatizza uno dei principali errori del soggettivismo contemporaneo, che consiste nel pensare il giudizio estetico come il risultato dell'incontro fra una coscienza vuota, priva di quesiti, e l'opera d'arte. In realtà si tratta di un rapporto rovesciato, perché è l'opera a chiedere ed è attraverso le sue domande che avviene il miracolo dello schiudimento dell'essere. Decisivo, inoltre, è l'esame del concetto di “storicità”, per cui il tempo non è mera successione di fatti, ma flusso indifferenziato (tradizione) in cui l'essere è immerso. Ognuno di questi sentieri teorici conduce al cuore pulsante di *Verità e Metodo*, ossia alla ricerca di una nuova ermeneutica filosofica fondata sull'ontologia del linguaggio. Punto di partenza è l'analisi del concetto di esperienza, che in Gadamer acquista una valenza del tutto nuova; egli la considera infatti come il prodotto di un incontro dialettico con la sconfitta che, a ben vedere, è costituzionalmente presente in ogni domanda che non sia retorica. Se ci si chiede quale sia lo strumento precipuo di tale dischiudersi dialogico, la risposta è il linguaggio, punto di approdo della riflessione gadameriana. Esso non si limita, tuttavia, ad indicare le cose in quanto sistema organizzato di segni, ma svela e manifesta il mondo, cioè lo spazio aperto davanti al soggetto; cessa addirittura di essere strumento e diventa *condicio sine qua non* dell'esistenza umana. La conseguenza è chiara: l'essenza dell'esperienza ermeneutica, ontologicamente fondata sul linguaggio, sta in un rovesciamento virtuoso dei termini, per cui l'interprete non “domina” il testo ma lo “serve” e l'incontro con esso non una è conoscenza quanto una sperimentazione di valore universale.

Quello che Richard Palmer consegna al pubblico italiano è, nonostante i quasi quarant'anni che lo separano dall'edizione americana, un testo che mantiene inalterati l'attualità dei contenuti e il suo valore di guida. L'impressione, tuttavia, è che nel proporlo i curatori abbiano guardato ben oltre la necessità di introdurre nel nostro Paese l'opera di un autore ancora poco conosciuto. In

un'epoca come quella attuale, definita da alcuni "post-filosofica" e dominata dalla cifra del "postmoderno", la filosofia ha perso quasi completamente il suo *status* di disciplina autonoma in grado di rispondere ai quesiti dell'uomo odierno. Tra la deriva del nichilismo e il fugace trionfo delle ontologie storicistiche, l'ermeneutica sembra invece imporsi quale terza via – come la definisce Sandro Ciurlia nel saggio introduttivo – in grado di fornire una risposta contenutisticamente pregnante alla domanda sul senso e sul ruolo, oggi, del pensiero filosofico. Al di là della ricerca di una componente ontologica fondativa e trascendentale (limite, forse, che Palmer eredita da Gadamer), la disciplina dell'interpretazione si riappropria della sua essenza in quanto metodo; ponendosi al servizio delle scienze umane, infatti, essa ne delinea l'orizzonte di riferimento (la storia), ne traccia la strada (il dialogo) e ne suggerisce lo spirito (pluralista e democratico). Valori, questi, di cui è addirittura superfluo ricordare l'importanza per il mondo di oggi e l'umanità che vi abita.

Caterina Menichelli

E. Castelli, *Il demoniaco nell'arte. Il significato filosofico del demoniaco nell'arte*, a cura di E. Castelli Gattinara, Introduzione di C. Bologna, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. LII-332.

In una delle pagine conclusive del *Fedro* Platone afferma che «I prodotti della pittura ci stanno davanti come se vivessero; ma se li interroghi, tengono un maestoso silenzio» (275d). Forse non è così sbagliato leggere i capolavori nordici di arte sacra del XIV-XVI secolo di cui il volume di Castelli si occupa alla luce delle righe platoniche. *Il demoniaco nell'arte*, infatti, intende occuparsi, da un punto di vista genuinamente filosofico ed ermeneutico, di quello che fu l'oggetto peculiare dell'arte fiamminga dei secoli succitati, ossia il demoniaco o per meglio dire la "categoria" di demoniaco. Enrico Castelli (Torino 1900-Roma 1977), allievo di B. Varisco, ha insegnato dal 1940 al 1970 Filosofia della religione presso l'Università di Roma "La Sapienza", cattedra che in seguito sarà ricoperta dal suo allievo M.M. Olivetti (cfr. in merito M.M. Olivetti, *Enrico Castelli: un maestro*, «Archivio di Filosofia», 45, 1977, pp. 7-10); ferreo critico del solipsismo, come ricorda Enrico Castelli jr nella *Premessa*, e della monotonia, «un altro degli aspetti della demonicità» (E. Castelli, *Il tempo esaurito*, Milano-Roma 1954, p. 187), già a partire dal 1945 Castelli annotava che discorrere di filosofia significa in qualche modo mettere in luce alcuni punti di contatto con l'arte di Bosch. Sin dai primi anni '40, quindi, Castelli, immergendosi di continuo nelle tavole pittoriche fiamminghe e annotando quanto più poteva, si faceva sempre più convinto che gli artisti fiamminghi fossero stati dei veri e propri teologi.

Per questi motivi Bollati Boringhieri ha pensato bene di mandare di nuovo in libreria *Il demoniaco nell'arte*, volume già edito nel 1952 (Milano-Firenze) e ormai, salvo rarissime/preziosissime copie, del tutto irripetibile. L'elegante volume è corredato dalla ricca *Introduzione* di C. Bologna (*Innamorarsi lentamente di una categoria*) che nel ricostruire i momenti salienti della fervida attività filosofica e "organizzativa" (si pensi agli "incontri dell'Epifania" i cui atti vengono annualmente pub-

blicati dall'«Archivio di Filosofia» fondato dallo stesso Castelli nel 1931) fa il punto sul significato che ricoprì per Castelli la categoria – *toto corde* filosofica e naturalmente teologica – di “demoniaco”. Il saggio di Castelli qui riprodotto si compone di tre parti; la prima in cui viene analizzata la materia specificamente filosofica che si evince dal demoniaco rappresentato dalle tele fiamminghe, italiane (ma soprattutto nordiche), la seconda contiene delle vere e proprie monografie dedicate alla teologia di J. Ruysbroeck, alla “filosofia” di Bosch e di Bruegel il Vecchio e l'importante *Commento alle tavole*, presenti in numero davvero cospicuo nella terza parte del saggio.

Al di là della «deprimente» (*Introduzione*, p. XLIX) reazione di U. Spirito che definì il capitolo *Lo strazio* «molto difficile» (ivi), il saggio di Castelli intende proporre al pubblico intellettuale italiano la “categoria” di demoniaco così come i “pittori-teologi” l'hanno interpretata o, per meglio dire, vissuta. Fa bene C. Bologna a parlare di “categoria” in senso strettamente filosofico; peccato che Castelli – così come l'Italia crociana e anti-crociana con l'eccezione di Curtius – non fu mai a conoscenza della rivoluzione – psicostorica – di Aby Warburg che risulterà decisiva per la comprensione ermeneutica del fenomeno artistico inteso come “variazione categorica” tra *Pathosformel* e *Dynamogramm*.

«Una volta accolto in noi, il male non chiede più che gli si creda» così recita uno degli *Aforismi di Zürau* di Kafka che Castelli non tarda a far suo: il demoniaco, così come l'arte fiamminga in particolare l'ha rappresentato, è ciò che è “snaturato”, è l'emblema deuteragonista del divino, è la feroce e logica opposizione alla natura che solo il ricorso alla grazia – intesa però dalla prospettiva cattolica e non riformata – può vincere. L'attività spirituale, l'esercizio all'impassibilità sono gli ingredienti che sostengono il profondissimo appello alla grazia, unica dimensione salvifica che elimina del tutto la possibilità di soccombere al demoniaco. Lo zoomorfismo dei demoni nordici, contrapposto all'antropomorfismo di quelli italiani (Giotto, Signorelli, Beato Angelico) si individua nel sentimento del *tremendum* la cui conseguenza non può che essere il *delirium* che dannava: nel momento del *delirium* il tradimento del demoniaco ha vinto la sua battaglia, le sue tentazioni hanno avuto esito felice, non rimane che la vittoria della seduzione completa che alberga esclusivamente in noi.

E allora ricorrono nelle tele in questione le molteplici rappresentazioni delle tentazioni del monaco Antonio, così come le racconta Atanasio, che di fronte alla seduzione dell'orribile “snaturato”, del “non essere” stravolto, rimane saldo nella preghiera verso il crocifisso: l'unico modo di salvarsi dal demoniaco è partecipare al divino. Si potrebbe credere che le tentazioni di Antonio siano riassumibili nei peccati capitali; eppure le raffigurazioni dei peccati capitali sono assai rare e questo accade perché la lotta contro i peccati del senso non è vera lotta in quanto il senso può sempre essere vinto. Il demoniaco non è mai visibile nelle rappresentazioni di inferni o di giudizi universali; questi sono luoghi dove la tentazione appare insensata e, ormai, destinata al fallimento, come bene avevano inteso i “pittori-teologi”.

Come è possibile vincere ciò che non ha consistenza, che è “snaturato”, che è “non essere”? Per questo il ricorso alla grazia supportato dall'esercizio spirituale diviene decisivo e improrogabile; ma la lotta con il demoniaco, con l'orrido fantastico, non è mai impresa scontata: ciò che è “snaturato”, “celato” è intelligente e perspicace, ciò che “non è”, che è “strazio” è logico – «Tu non pen-



savi ch'io loico fossi» dirà il Satana di Dante (*Inf.*, XXVII 123). Per queste ragioni così profonde, ancora una volta l'appello alla grazia è dirimente, visto che le vie delle ragioni sono completamente illusorie. E, dunque, dietro la miriade di simbologie genuinamente teologiche presente nelle opere di Bosch, Bruegel, Cranach, Huys, Mandyn, Deutsch, Pacher si nasconde – come d'altronde nel demoniaco michelangiolesco – l'assillante problema della salvezza; e proprio qui Castelli mette in luce come il clima che prelude alla Riforma è ormai manifesto. Si pensi all'orrido e seducente *Politico di Isenheim* di Grünewald in cui Castelli vede «un saggio di possibilità contraddittorie» che prelude al dramma teologico che spezzerà l'Europa cristiana e alla concezione di un Dio come quello luterano che in Cristo agisce *sub contraria specie*. Grünewald più di Dürer ha saputo leggere i segni dei tempi, mostrando il volto orrido di un Dio martoriato e malato, condannato alla miseria del fallimento della croce: è la *theologia crucis* di Lutero.

Ma lo studio di Castelli sulla categoria del demoniaco individua ben prima della teologia luterana il clima fecondo in cui essa poteva attecchire; si pensi alla mistica renano-fiamminga, alla “via del distacco” di Eckhart e Tauler, agli scritti di Ruysbroeck che hanno influenzato in modo decisivo i pittori nordici con l'idea del fallimento del sapere degli uomini fino alla *via moderna*, vero e proprio bacino collettore della spiritualità di Ockham, Scoto e Bonaventura che tramite Biel influenzerà profondamente il carattere teologico luterano.

A conclusione del volume di Castelli non potevano mancare due capitoli dedicati rispettivamente a due delle opere che più circolarono nel XIV secolo come l'*Ars moriendi* e la già menzionata *Vita Antonii* (di cui è testimone il laurenziano *Codice antonita*) delle quali Castelli fornisce la traduzione italiana. Sarebbe troppo lungo e fuori luogo, almeno in questa sede, descrivere la perizia con cui Castelli affronta le opere in questione ma forse è bene spendere qualche parola per l'*Ars moriendi*. Castelli ricorda come quest'opera spesso illustrata ha avuto un'altissima diffusione in tutti gli strati sociali senza alcuna “esclusione” di classe, essendo uno scritto di semplice comprensione, trattando del tema del trapasso che tanto deve alla letteratura visionaria come la *Visio Sancti Pauli* e i *Dialoghi* di Gregorio. Il testo latino, che deriva dall'*Opusculum tripartitum* di Gerson, accompagna la storia di un morente che nel momento del trapasso è afflitto dai suoi peccati (soprattutto non confessati) e, se non fosse per il soccorso angelico, la sua anima sarebbe condannata alla disperazione e alla condanna eterna. Leggendo le pagine dell'*Ars moriendi* si comprende il motivo della strettissima relazione fra il demoniaco e la tentazione; la tentazione ha buon esito quando induce il peccatore alla disperazione, al disperare continuo della misericordia divina, per questo nell'*Ars* per vincere la disperazione c'è bisogno dell'intervento angelico (*Bona inspiracio angeli contra desperationem*) che ricorda al morente i grandi peccatori che ottennero misericordia, Pietro il rinnegatore e Paolo il persecutore.

È senz'altro plausibile la tesi di Castelli per cui solo in questo intenso clima spirituale in cui il problema della salvezza si rivela assillante e ossessivo poteva prendere piede la Riforma luterana. Eppure non bisogna dimenticare come in pochi decenni il significato di “disperazione” e di “tentazione” muti drasticamente; per questo motivo la “disperazione” diviene il nucleo centrale della teologia luterana, ma una “disperazione” che allenta necessariamente i suoi legami con il demonia-

co per legarsi paradossalmente al divino. E in questa storia il protagonista principale che tanto influenzerà la spiritualità e la formazione teologica di Lutero è Johann von Staupitz, vicario generale dell'Ordine Agostiniano in Germania e incaricato dal 1503 della cattedra di *Lectura in Biblia* presso l'Università di Wittenberg, di cui, tra l'altro, fu uno dei fondatori. Lo Staupitz non era un grande teologo ma, avendo studiato a Colonia e a Lipsia, si era formato nelle due roccheforti del tomismo; eppure lo Staupitz non era un domenicano ma un agostiniano che condensava in sé quel tomismo che tanto doveva all'accentuazione agostiniana di Egidio Romano. Per questo Lutero trovava in lui una potente miscela di agostinismo e tomismo ma soprattutto una inesauribile fonte di spiritualità. La pietà dello Staupitz, contro la concezione per cui la tentazione e la conseguente disperazione sono atti peccaminosi, interpreta la tentazione come un *quid* utile perché crea meriti e conforma la vita del credente a quella di Cristo. Le tentazioni, quindi, sono un segno di elezione: «Non si deve fuggire la tentazione, ma si deve abbracciarla con timore, nella speranza del trionfo» ripeteva lo Staupitz. Si comprende, quindi, come, grazie alla rivalutazione delle tentazioni da parte dello Staupitz e alla spiritualità del *Doctor consolatorius* (Gerson), Lutero si andrà convincendo della centralità della disperazione che conduce alla speranza in Dio. Basta leggere alcuni passaggi della *Disputa di Heidelberg* (1518) o del *De servo arbitrio* (1525) per comprendere come non solo la disperazione non sia un peccato, ma solo quando l'uomo disperava – agostinianamente – di se stesso è idoneo a ricevere la grazia di Cristo. Si comprende, allora, come dalle rappresentazioni del demoniaco di Bosch alla disperazione luterana, l'atmosfera rimanga intensa e profondissima.

Al saggio di Castelli nuovamente disponibile in libreria va, dunque, il merito di riproporre una seria riflessione filosofica e teologica sulla categoria del demoniaco con cui l'ermeneutica artistica deve necessariamente confrontarsi. Come scrisse don Felipe de Guevara a Filippo II nel 1563 «Bosch non dipinse mai cosa alcuna, se non in materia d'inferno o purgatorio, che trascendesse i limiti del naturale»; è per questo trascendere la natura che incute quel maestoso silenzio di cui parla il Platone del *Fedro* che la filosofia dell'arte dovrebbe ulteriormente riflettere sulla sfida tormentata che il demoniaco ancora impone.

Francesco Verde

F. Coniglione (a cura di), *Nello specchio della scienza. Ricerca scientifica e politiche nella società della conoscenza*, Bruno Mondadori, Milano 2009, pp. 248.

Il volume che qui presentiamo raccoglie i testi delle principali relazioni discusse il 30 maggio 2008 a Catania in occasione del primo meeting del Progetto MIRRORS (Monitoring Ideas Regarding Research Organizations and Reasons in Science), finanziato dalla Commissione Europea nell'ambito del VII° Programma Quadro e coordinato da Francesco Coniglione, ordinario di Storia della Filosofia all'Università di Catania. Il punto di partenza del progetto, portato avanti da un *research team* interno del Dipartimento di Processi Formativi di Catania e da un gruppo di esperti in-

ternazionali come T. Nickles, P. Hoyningen-Huene, S. Charles, G. Wolters e A. Klawiter, consiste nel riflettere criticamente sulle possibilità di conseguire lo scopo stabilito dalla Conferenza di Lisbona del marzo 2000, cioè quello di far dell'Europa la più competitiva economia e società basata sulla conoscenza. Per realizzare un obiettivo così ambizioso è necessario analizzare criticamente le dinamiche concernenti il complesso rapporto scienza-società alla luce delle più recenti riflessioni filosofiche, storiche e sociologiche sulla scienza, per giungere poi ad una loro comprensione quale base di partenza per l'analisi dei processi decisionali e delle politiche della scienza e della tecnologia. Ed è qui che, in effetti, troviamo il punto di forza di MIRRORS, ossia l'analisi critica dei modelli di scienza prevalenti e del modo in cui «la consapevolezza epistemologica delle sue caratteristiche possa influenzare non solo le politiche di ricerca portate avanti nei diversi stati europei, ma anche l'immaginazione e il modo di atteggiarsi verso di essa da parte della comunità europea, dei cittadini che democraticamente devono decidere quali politiche devono essere portate avanti dalle classi dirigenti» (F. Coniglione, *Presentazione*, p. 1).

Questo è quanto fa F. Coniglione con il suo saggio introduttivo *Gli "specchi" infranti della scienza: la crisi dell'epistemologia e l'avvento della società della conoscenza*, all'interno del quale possiamo trovare un'analisi dei modelli e dell'idea di scienza affermatasi nel corso degli ultimi decenni, come la "Standard View", i paradigmi di Kuhn, l'anarchismo metodologico di Feyerabend, la SSK (*Sociology of Scientific Knowledge*), ecc. A detta di Coniglione è proprio qui che si «disloca una delle tematiche più peculiari di MIRRORS: nello snodo cruciale che tiene insieme modellizzazione scientifica e pratiche della ricerca, consapevolezza epistemologica e politiche della scienza, perché è sempre più maturata la convinzione che sia impossibile comprendere ed articolare una strategia che abbia come proprio fine la costruzione di una "società della conoscenza" senza preliminarmente fare chiarezza sui modi, i tipi e i livelli in cui si articola quella conoscenza che si vorrebbe mettere a cardine di una nuova e più democraticamente avanzata società» (p. 10).

Importante, in questo frangente, è anche la dimensione relazionale e dialogica fra scienza e società, cosa di cui si occupa Emanuele Coco col suo saggio *La scienza tra teoria e narrazione: qualche proposta di lavoro*, il quale prende spunto dal *Piano d'azione* del 2002 pubblicato dalla Commissione Europea. In questo suo saggio Coco sostiene che, per incidere seriamente ed incisivamente sul problema scienza-società, è necessario «avviare un *laboratorio* che accompagni l'indagine dedicata al problema e alla sua modellizzazione. Ciò poiché siamo di fronte a una tipologia di studi che non può rimanere soltanto teorico, ma deve vivere un contrappunto tra quanto stimato dai modelli e ciò che si sperimenta nella prassi» (p. 46). È a tal proposito che Coco propone quindi un'ipotesi di lavoro per costruire oggetti culturali e di intrattenimento «volti a veicolare temi scientifici, a mobilitare l'interesse del pubblico allargato nei confronti della scienza e del pensiero razionale, a stimolare la creatività del fruitore di modo da renderlo a sua volta attore attivo della vita culturale e sociale del territorio» (p. 49). Ecco perché nel coinvolgere il pubblico «*la scienza deve farsi conto e promuovere un interesse emozionale nell'interlocutore*» (p. 50).

Col saggio *Uno sguardo critico sulla "società della conoscenza"*, Rosaria Di Tommasi affronta invece il delicato tema, per l'appunto, della società della conoscenza, affrontando le sue di-

mensioni problematiche sotto due profili, cioè quello concernente «i problemi di *policy*, i processi decisionali e il ruolo dell'*expertise*», e quello della «*governance* di conoscenza, progresso e sviluppo, e della sua interazione con le istanze democratiche» (p. 55).

Paul Hoyningen-Huene, della Leibniz University di Hannover e noto studioso del pensiero di Kuhn, discute nel suo intervento (*Tensioni fra scienza e società*) un tema decisivo all'interno del rapporto scienza-società, ovvero quello relativo alla «generazione di tensioni fra scienza e società dovuta al successo delle attività scientifiche» (p. 72). Una prima fonte di tensioni è trovata nel fenomeno della fuga dei cervelli, mentre la seconda all'interno del rapporto fra scienza e morale a seguito delle novità poste in essere dalla tecnologia (basti pensare alle scienze biomediche). Tuttavia, avverte Hoyningen-Huene, dobbiamo «essere preparati al fatto di dover vivere con il conflitto che ne scaturisce, senza la speranza che esso possa un giorno essere risolto attraverso argomenti convincenti»; pertanto il solo modo che a suo avviso può farci uscire da questa *impasse* sembra essere «l'invocazione di processi democratici al fine di giungere ad una decisione» (p. 76).

Eleonora Montuschi della London School of Economics affronta in *Questioni di evidenza in "evidence-based policy"*, invece, il modello della *evidence-based policy*, cioè le politiche basate sull'evidenza. La studiosa mette in luce il punto di vista comunemente accettato secondo il quale «avendo a disposizione una base di evidenza empirica appropriata, le decisioni e la creazione di politiche sociali saranno ottimali, legittime e trasparenti», ma sfortunatamente, continua l'Autrice, «sappiamo che nella pratica le cose sono lontane dall'essere così chiare e semplici» visto che l'evidenza «può essere incerta [...]; può essere soggetta a differenti interpretazioni [...]; può essere interpretata in modo equivoco [...]; o può essere messa in discussione da valori in competizione [...]

Al fattore dell'innovazione e della competitività è invece dedicato il lavoro di T. Nickles dell'Università del Nevada dal titolo *Vantaggio competitivo e futuro del capitalismo: uno sguardo al contesto*. Nickles infatti afferma come «l'innovazione sia la chiave della crescita» e visto che l'obiettivo della conferenza di Lisbona è proprio quello di fare dell'Europa la più competitiva economia e società basata sulla conoscenza, allora «il problema centrale è quello di comprendere come si possa accelerare l'innovazione ai fini della competizione con sistemi più forti e già consolidati» (p. 104). Per tal motivo il lavoro di Nickles costituisce uno studio comparato dello stato della *Science and Technology* (S&T) negli Stati Uniti ed in Europa.

È importante per MIRRORS affrontare anche il rapporto fra scienza e senso comune, tematica questa trattata da Patrizia Pedrini dell'Università di Firenze col suo *Scienza e cognizione di senso comune*. Appellandosi alla distinzione fra «immagine scientifica del mondo» (l'immagine della natura che la scienza ci ha fornito nel tempo) e «immagine manifesta» (il modo in cui il mondo e noi stessi spontaneamente ci appaiono), la Pedrini critica l'attuale posizione fondamentalista della scienza naturale la quale nega alla metafisica della vita quotidiana ogni possibilità di «consegnarci l'unica e ultima parola su ciò che è reale, su chi siamo [...] e su ciò che è *conoscibile*», in quanto ciò sarebbe appannaggio, per l'appunto, della scienza naturale, contraddistinta da alcune idee basilari che la Pedrini riduce a due: il naturalismo metodologico e la conoscenza fondata sull'esperienza di tipo sperimentale.

Nei processi decisionali spesso si fa riferimento al ruolo degli esperti, cosa di cui si occupa Giuseppe Sapienza col suo contributo dal titolo *Problemi e prospettive dell'expertise*. In esso dapprima si cerca di specificare il concetto di *expertise* rifacendosi alla triplice distinzione fatta da H.M. Collins e E. Evans in *no expertise, interactive expertise e contributory expertise*, per poi affermare che se «un'adeguata distinzione tra varie forme di *expertise* può in una certa misura risolvere teoricamente il nodo del rapporto tra competenze tecniche e diritti civili, il problema del conflitto d'interessi rende difficile una loro soluzione nella concreta pratica democratica» (p. 172).

In *Scienza e democrazia. I modelli della conoscenza e della politica* Salvatore Vasta affronta il tema relativo al rapporto fra democrazia e scienza, iniziando le sue analisi stabilendo un confronto «tra i modelli che il versante della scienza politica propone ed interpreta affinché vi sia democrazia e quelli che la scienza illustra come indicativi di un sapere scientifico costruito in forma democratica» (p. 181).

Chiude il volume il contributo di Enrico Viola con *Il ritorno normativo. Cosa fanno i filosofi quando i Science Studies si rivolgono al sociale*. Esso si pone come una critica nei confronti della metodologia della scienza postmodernista, in quanto il suo autore è dell'idea che l'approccio postmodernista «non riesca a fornire un quadro causale completo della pratica scientifica» poiché «nello spiegare fenomeni quali la formazione e l'accettazione delle credenze scientifiche, esso non tiene conto della relazione causale tra scienziati e mondo reale. Questa incompletezza esplicativa a livello descrittivo rende il postmodernismo inefficace sul piano normativo» (p. 216). All'approccio postmodernista Viola contrappone l'epistemologia naturalizzata, in quanto quest'ultima «esemplificando una metodologia integrativa mirante all'individuazione sia delle determinanti causali cognitive della pratica scientifica sia di quelle sociali, sembra essere più idonea al ruolo di base empirica per l'attività di valutazione e regolazione del *policy making*» (pp. 216-217).

I contributi di questo interessante volume, che abbiamo sommariamente evidenziato, assumono le vesti di una sfida che il progetto MIRRORS intende portare avanti; una sfida che, come afferma il coordinatore del progetto, «è sempre meglio lanciare con la consapevolezza di poterla perdere piuttosto che rinunciare nella sicurezza della sconfitta» (p. 36).

*Giacomo Borbone*

**Ministero dell'Istruzione dell'Università e della Ricerca**  
**Società Filosofica Italiana**  
**Liceo Ginnasio Statale "Galileo"**

Via Martelli, 9 - 50129 Firenze  
e-mail: segr.liceogalileo@tuttopmi.it - tel.055/216882, fax. 055/210973

**SEMINARIO NAZIONALE**  
**"La filosofia e i saperi scientifici"**

26, 27, 28, 29, 30 Ottobre 2009  
orario dei lavori: mattina – 09.00/13.00 – pomeriggio – 15.00/19.00

**PROGRAMMA PROVVISORIO**

**26/10/2009**

- ▶ **pomeriggio**
- TAVOLA ROTONDA  
Prof. Franco Cambi, Prof. Francesco Paolo Firrao, Prof. Giorgio Israel, Prof. Alberto Peruzzi, Prof. Stefano Poggi
- DUE RELAZIONI  
Filosofia e Tecnologia  
Prof. Giuseppe Longo, Prof. Giulio Peruzzi

**27/10/2009**

- QUATTRO RELAZIONI
- ▶ **mattino**  
Filosofia e Matematica  
Prof. Andrea Cantini, Prof. Gabriele Lolli
- ▶ **pomeriggio**  
Filosofia e Neuroscienze  
Prof. Corrado Sinigaglia, Prof.ssa Fiorenza Toccafondi

**28/10/2009**

- QUATTRO RELAZIONI
- ▶ **mattino**  
Filosofia e Fisica  
Prof.ssa Elena Castellani, Prof.ssa Maria Luisa Dalla Chiara
- ▶ **pomeriggio**  
Filosofia e Biologia  
Prof. Francesco Dessì, Prof. Antonello La Vergata

**29/10/2009**

- QUATTRO RELAZIONI
- ▶ **mattino**  
Filosofia e Chimica  
Prof. Ferdinando Abbri, Prof. Marco Ciardi
- ▶ **pomeriggio**  
Filosofia e Intelligenza artificiale  
Prof. Guglielmo Tamburini, Prof. Alberto Voltolini

**30/10/2009**

- ▶ **mattino**  
**Conclusione dei lavori con la presenza e gli interventi dei partecipanti al Seminario**

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