



# Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale  
Nuova Serie n. 200 - maggio/agosto 2010

## INDICE

### Studi e interventi

L. Rossetti, <i>L'invenzione della filosofia</i>	p.	3
E. Piergiacomi, <i>Vox communis, anima communis. Terapia e coesione dal linguaggio in Democrito</i>	p.	17
L. Petricone, <i>Dio, rivelazione ed esperienza. L'incerto immanentismo di Spinoza tra filosofia e teologia</i>	p.	28
P. Ruminelli, <i>L'arte come immagine e come ricerca dell'Altro in Levinas</i>	p.	41
L. Cervellione, <i>Crisi dell'umanismo e biotecnologie: l'Affaire Sloterdijk</i>	p.	52
V. Limone, <i>Paradigmi della Totalità. La Totalità come contraddizione</i>	p.	64

### Didattica della filosofia

D. Buzzetti, <i>Informatica per le scienze umane. Mappe topiche per l'analisi dei testi filosofici</i>	p.	71
S. Sassaroli, <i>Il pensiero al lavoro. Ancora sull'attualità del testo filosofico</i>	p.	73

Convegni e informazioni	p.	85
-------------------------	----	----

Le Sezioni	p.	97
------------	----	----

Recensioni	p.	102
------------	----	-----

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, Clementina Cantillo, Giuseppe Cosentino,  
Ennio De Bellis, Giuseppe Giordano, Elio Matassi, Ugo Perone,  
Renato Pettoello, Riccardo Pozzo, Bianca Maria Ventura  
Segretario-Tesoriere: Carla Guetti

Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista quadrimestrale della S.F.I.

*Direttore: Stefano Poggi*

*Redazione: Giuseppe Giordano ed Emidio Spinelli (Coordinatori)*

Paola Cataldi, 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. 0643680095 - Fax 0643587879

### L'invenzione della filosofia

*Livio Rossetti*

Chi ha inventato la filosofia? La domanda può ben sembrare bizzarra, futile o almeno mal posta, ma confido che qualche paragone possa rendere meno perentoria questa prevedibile reazione pregiudiziale. Pensiamo per un momento al turismo, allo sport e alle singole specialità sportive, alla nascita di nuove chiese indipendenti: si può parlare di una nuova chiesa e dei suoi primi fedeli, di turismo e di turisti, di sport e di sportivi, di maratona e di maratoneti quando ognuno di questi ambiti è diventato o sta diventando una pratica sociale, un modo riconosciuto di fare qualcosa e di ritagliarsi uno spazio, anzitutto mentale. Perché se ne possa parlare è necessario che questa nuova entità sia percepita come una cosa distinta e specifica, che prima non c'era ed ora c'è. Bene, siamo sicuri che qualcosa del genere non abbia interessato anche i primordi della filosofia? E, supponendo che qualcosa del genere sia accaduto, quando, dove, ad opera di chi, in quale contesto? Non credo che la risposta a questi ultimi quesiti sia intuitiva per la semplice ragione che si tratta di interrogativi che di solito non vengono formulati e, di conseguenza, difficilmente danno luogo a risposte.

Osservo inoltre: almeno nel mondo che conosciamo noi, l'oggettivazione di una fede, di una specialità professionale o ricreativa, di un sapere o di una abilità, è sempre passata attraverso la produzione di un primo nucleo di testi (libri) che ne diano conto. Poche cose fanno eccezione, come le pratiche quotidiane e le abilità artigianali. È possibile che abbia fatto eccezione anche la filosofia? Di nuovo, una domanda per la quale non sono immediatamente disponibili delle risposte. E ancora: a volte si parla di "iniziazione" alla filosofia, cosa che contrasta con l'idea che in ogni uomo ci sia un potenziale filosofico già disponibile, già attivo, che deve solo essere riconosciuto o fatto riconoscere per quel che è. Ora, laddove sia in circolazione un'idea di filosofia, è certamente possibile (cioè sensato) dire «di fatto hai delineato una tua filosofia, senza proportelo e forse senza nemmeno rendertene conto» precisamente perché il concetto è già disponibile. Ma che pensare della sua "costruzione", "ideazione" o "invenzione"?

A complicare le cose entra prontamente in gioco l'uso di andare subito, col pensiero, ai Presocratici, ma i Presocratici non si considerarono filosofi, non seppero di esserlo e non furono considerati tali dai loro contemporanei. È significativo che Gorgia, nell'*Elena*, abbia modo di accennare alle «competizioni dei discorsi filosofi (*philosophon lo-*

*gon amillas*), in cui ha risalto il modo in cui la rapidità del pensiero (*gnomes tachos*) rende mutevole la convinzione (*pistis*)» (§ 13). Il riferimento è tale da far pensare che l'autore intenda alludere al virtuosismo argomentativo suo e, più in generale, dei Sofisti. Però la parola viene usata non come sostantivo ma come aggettivo, secondo un uso che risulta essere stato inaugurato da Eraclito e che è rimasto raro nel mondo greco. Per di più questo riferimento rimane del tutto episodico e nessun indizio incoraggia a pensare che Gorgia possa aver gradito di qualificare se stesso come filosofo malgrado sia vissuto fin verso il 380, dunque fino a un'epoca in cui ormai si parlava e si scriveva correntemente di filosofia. C'è da aggiungere che, nello stesso brano, Gorgia accenna anche ai *logoi* dei *meteorologi* e agli «agoni fatti di discorsi (*hoi dia logon agones*)». Vuol dire che, ai suoi occhi, quella *non* è filosofia, eppure la parola *meteorologi* è stata comunemente usata proprio per indicare i nostri "Presocratici" e il tipo di sapere in cui essi maggiormente si distinsero. Pertanto il passo di Gorgia incoraggia a pensare che, all'epoca d'oro dei Sofisti, non si parlasse ancora di filosofia se non, forse, occasionalmente e senza che il termine indicasse già un tipo di cultura e di sapere, o un gruppo di intellettuali distinti e intuitivamente riconoscibili con tale qualifica. Si direbbe, perciò, che il termine abbia conosciuto solo qualche uso sporadico che non indicava niente di conclamato.

Una conferma non da poco di questa, che possiamo considerare una prima impressione (o un primo indizio), ci viene offerta da alcune cifre: prima di Platone il termine filosofia (o filosofo) ebbe una circolazione così limitata da dar luogo a meno di dieci occorrenze a noi note, mentre divenne di uso corrente negli anni in cui si verificò la fioritura dei dialoghi socratici, ossia nei decenni immediatamente successivi al 399 a.C., con 346 occorrenze in Platone, 87 occorrenze in Isocrate, 18 in Senofonte e altre in altri autori. Da ciò scaturisce una indicazione piuttosto perentoria: di filosofia si cominciò a scrivere con frequenza solo a partire dai primi decenni del IV secolo, particolarmente ad opera di Platone.

Possiamo tornare, con ciò, ad alcune considerazioni introdotte poco fa sulla mediazione degli scritti: tutto lascia pensare che la filosofia si sia affermata come tale quando gli allievi diretti di Socrate cominciarono a scriverne su vasta scala. Prima il termine aveva conosciuto applicazioni sporadiche e, presumibilmente, usi più intensivi e specifici per merito del vecchio Socrate e nella cerchia dei suoi fedelissimi. Ma la filosofia divenne una realtà, vale a dire si oggettivò, solo quando cominciò a estroflettersi nei libri, a diventare di pubblico dominio con quel nome e a farsi concretamente apprezzare anche in virtù di molteplici innovazioni sulle quali sarà il caso di dire almeno qualcosa. Ora Socrate avrà probabilmente fatto passi importanti in questa direzione ma, come sappiamo, non amò scrivere, e pertanto il passo decisivo lo fecero piuttosto i Socratici per il fatto di dar vita a un'offerta ampia di testi dichiaratamente filosofici.

Furono insomma i Socratici a trattare il loro maestro come un filosofo, a caratterizzare come filosofici gli interessi primari che animarono l'azione di Socrate, il tipo di

eccellenza che veniva consciamente perseguita nella cerchia socratica e così pure l'oggetto dei dialoghi che essi stessi si dedicarono a ricreare. Quel che più conta, essi provvidero a oggettivare e a "riempire di contenuti" la parola "filosofia" con apprezzabile continuità durante più decenni. Il passo decisivo è stato questo.

Il fatto che Isocrate abbia cercato di elaborare un'idea di filosofia già un po' diversa e, per così dire, tagliata sulla misura della sua personalità culturale, dimostra soltanto che in quell'epoca la nozione di filosofia sapeva già esercitare una notevole attrattiva. Analogamente la tendenza degli intellettuali di formazione sofistica a considerarsi non sofisti ma retori può solo confermare l'impressione che, nei primi decenni del nuovo secolo, la contrapposizione filosofia vs. sofistica si traducesse in una fin troppo facile vittoria della prima sulla seconda. Dovette trattarsi, peraltro, di una vittoria comprensibile e già scritta nelle cose, perché alla nozione di sofistica fu per molto tempo associata l'idea di una furbizia non del tutto rassicurante, anzi suscettibile di alimentare la diffidenza<sup>1</sup>, mentre all'inizio di questa nuova storia non è attestata nessuna particolare forma di diffidenza verso i filosofi.

Fu dunque intorno ai primi decenni del IV secolo che, grazie alla pubblicazione di un gran numero di dialoghi socratici<sup>2</sup>, la nozione di filosofia cominciò a tradursi in una serie di testi (e di autori), diventando così una realtà oggettivata, riconoscibile. Per il periodo anteriore, invece, non risulta che sia stato pubblicato un solo testo espressamente indicato come filosofico: solo scritti che *in seguito* vennero riconosciuti come aventi un genuino spessore filosofico, un interesse filosofico, una dignità filosofica. Ciò significa che alla filosofia è possibile assegnare una data di nascita per così dire obiettiva (gli anni intorno al 390 a.C.), un luogo in cui è nata (Atene) e un preciso gruppo di intellettuali ai quali tale nascita può essere attribuita. Fu, in altri termini, il successo dei Socratici a determinare l'affermazione della filosofia come pratica sociale riconosciuta, quindi la sua nascita, il suo "ingresso" (alquanto spettacolare) nella cultura ateniese e, ben presto, greca. La storia è insomma semplice, semplice al punto di sorprendere e, naturalmente, tale da sollevare una miriade di altri quesiti.

Stiamo parlando, infatti, di informazioni che sono di pubblico dominio da tempo immemorabile, solo che queste notizie sono rimaste confinate in un angolo, come se si potessero considerare irrilevanti, se non addirittura fuorvianti. In particolare, si è affermato – e non nell'Ottocento, ma già con Aristotele – l'uso di far iniziare la filosofia con Talete, ma è semmai questo uso a richiedere dei chiarimenti, perché Aristotele sembra pren-

---

<sup>1</sup> Ricordo non soltanto le *Nuvole* ma anche le opere anteriori di Aristofane, e così pure ciò che Tuciddide (III 82) riferisce sul degrado dei valori e della parola in relazione all'anno 427 a.C., ossia proprio all'anno in cui Gorgia aveva cominciato ad affermarsi ad Atene (come riferisce Diodoro Siculo XII 53 = 82 A 4 Diels-Kranz).

<sup>2</sup> Stime sulla quantità di dialoghi (circa trecento unità dialogiche nel giro di pochi decenni) figurano nel mio *Le dialogue socratique in statu nascendi*, «Philosophie Antique», 1 (2001), pp. 11-35.

dere atto che siamo tutti d'accordo nell'estendere la qualifica di filosofi a Talete e a una ben definita serie di intellettuali di epoche precedenti, fermo restando un dubbio sulla possibilità di integrare tra i filosofi *avant la lettre* anche i Sofisti. In effetti, è significativo che Aristotele, quando parla di questi antichi *sophoi*, non avverta il bisogno di spiegare perché li considera filosofi, né di precisare che essi furono filosofi solo di fatto. Tutto lascia pensare che egli ritenesse tutto ciò risaputo e già pacifico. Se ne deduce che, quando egli mise mano all'unità testuale che ora costituisce in primo libro della *Metafisica*, già qualcuno aveva lanciato l'idea di estendere la qualifica di filosofi anche a quegli antichi autori, e soprattutto che la proposta venne accolta con immediato favore da *tutti* i filosofi dell'epoca, al punto che ben presto non ebbe senso discuterne o spiegarlo. Sfortunatamente nessuna evidenza documentaria è associabile a un così fondamentale passaggio che, di conseguenza, rimane del tutto congetturale.

È possibile che questa ulteriore tessera della presente ricostruzione delle origini della filosofia sia ingannevole? Mi pare piuttosto difficile perché, ancora negli anni di formazione di Aristotele, Platone continuava a qualificare i maestri del passato come *sophoi* e non come filosofi (né il loro sapere come filosofia). Per dirlo con Monique Dixsaut: «Comment Platon pourrait-il contribuer à la connaissance de ceux que nous appelons “pré-socratiques”, alors qu'il ne les cite que très exceptionnellement, les nomme rarement, et expose moins leurs doctrines qu'il ne les fait parler?»<sup>3</sup>. Se ne deduce che, nel passaggio da Platone ad Aristotele, si realizzò anche uno spettacolare mutamento nel modo di considerare questi antichi *sophoi*, mutamento che portò a identificare una intera, vasta e piuttosto ben caratterizzata comunità di filosofi *ante litteram* per effetto del quale tutti questi *sophoi*<sup>4</sup> vennero assimilati, per convenzione, ai *philosophoi*. Le circostanze ci inducono insomma a pensare che, in una prima fase, i Socratici abbiano ritenuto appropriato rappresentare come filosofi unicamente Socrate e se stessi, e che solo successivamente, intorno alla metà del IV secolo, si sia affermato per convenzione – e senza poi dar luogo a *nessun* ripensamento! – l'uso di estendere la qualifica di filosofi anche alla generalità degli autori di opere intitolate *Peri physeos* (e a pochi altri intellettuali come Talete e Democrito, fermo restando un dubbio sui Sofisti).

Si dissolve, con ciò, la possibilità di rappresentarci la stagione dei dialoghi come la fase in cui l'idea stessa di filosofia (o almeno di lavoro filosofico) venne ripensata in

---

<sup>3</sup> M. Dixsaut, *Les multiples dialogues de Platon*, in M. Dixsaut-A. Brancacci (éds.), *Platon source des Présocratiques*, Vrin, Paris 2002, pp. 12-19: p. 17.

<sup>4</sup> Si tenga presente, tuttavia, che – come opportunamente ricorda A. Lo Schiavo in *Platone e le misure della sapienza*, Bibliopolis, Napoli 2008, p. 177 – in Omero il termine *sophia* designa la competenza del carpentiere, in Esiodo quella del citarista, in Archiloco quella del timoniere, in Alcmane quella dell'auriga. Pertanto, quando si è parlato di *sophoi* in relazione a Talete o ad altri presocratici (lo ha fatto ripetutamente lo stesso Platone, ma c'è poi la storia di Talete pubblicamente dichiarato *sophos* intorno al 580 a.C., una storia che, a mio avviso, è tutta da riscoprire), si è utilizzata una nozione già molto più “moderna”.

profondità, perché in realtà quella fu la fase in cui la filosofia venne *istituita*. Finora è stato normale (anche per me) pensare che i Socratici e in particolare Platone ebbero il merito di ripensare l'idea stessa di filosofia, ma in realtà gli allievi diretti di Socrate ebbero ben altro privilegio, quello di mettere a punto, far conoscere e far amare una prima, primissima idea di filosofia, in assoluto la più antica.

Un risvolto interessante di questa “protostoria” della filosofia riguarda perciò l'idea stessa di filosofia e lo specifico degli scritti che, per il fatto di parlarne diffusamente, hanno avuto il merito di cominciare a fissare alcuni tratti qualificanti. Non essendo disponibile nessun'altra tradizione filosofica, i Socratici non poterono che costruire sulla base di ciò che Socrate aveva rappresentato e saputo fare. E in effetti si dedicarono a rappresentare il loro maestro in azione, il loro maestro impegnato a impostare e gestire situazioni dialogiche, intendendo che ciò fosse quel che si può e si deve intendere per “fare filosofia”. Pertanto – ripeto – quei primi dialoghi non furono *un* modo innovativo di fare filosofia ma, per qualche tempo, costituirono *il solo* modo noto.

Non è impossibile provare a caratterizzare l'idea di filosofia che prese forma all'inizio, perché è relativamente agevole individuare non poche delle innovazioni legate agli scritti di questi Socratici. Una prima, fondamentale novità dovette consistere nella rappresentazione di persone intente a pensare senza che fossero pressate da urgenze o circostanze esteriori. Anche il teatro tragico e comico ha notoriamente offerto la rappresentazione di persone che stanno riflettendo. Emblematico è il caso di Strepziade all'inizio delle *Nuvole* di Aristofane. Qui egli viene ritratto nell'atto di rigirarsi nel letto, preoccupato per la situazione che si è venuta a creare e in ansia per la difficoltà di trovare una qualche via d'uscita. Egli sta pensando, ma è alle prese con le urgenze del momento. Peraltro, anche Ecuba ed Elena, anche Antigone e Creonte, anche Oreste e Clitennestra vengono rappresentati come personaggi che agiscono sotto le urgenze della situazione in cui si trovano impigliati. Le stesse Arete e Kakia, che competono nell'attirare Eracle verso di sé (nell'*Eracle al bivio* di Prodico, che Senofonte ripropone in *Mem.* II 1), sono interlocutrici “interessate”. È insomma del tutto normale che ognuno di loro accusi e giustifichi, produca argomenti su argomenti, ragioni, si trovi dunque a pensare, ma sempre e soltanto in funzione di specifici interessi (o delle ansie di cui è preda). D'altronde, basta andare col pensiero al teatro contemporaneo, o al teatro di una qualunque altra epoca, per constatare quanto raramente accade che vengano rappresentati personaggi, per così dire, rilassati, non condizionati da una data situazione.

C'è una alternativa? Sì che c'è, ed è quella che è stata trovata dai Socratici (e perfezionata da Platone). Socrate suole avviare una conversazione distesa e rilassante, salvo a sottolineare che il suo interlocutore dovrebbe essere in grado di spiegarli qualcosa perché l'argomento è a lui ben noto. A Lachete chiede qualcosa sul coraggio, a Carmide qualcosa sulla moderazione, e così via. Ma non appena l'interlocutore accetta di impegnarsi a rendere conto di ciò che sa, le cose si complicano rapidamente, i contro-esempi fioccano

e l'interlocutore si fa sempre più pensieroso. Rappresentazione di persone nell'atto di pensare, dunque, mentre il mondo per un momento tace (infatti nel frattempo non accade nulla di strano, nessuno passa e si intromette nella conversazione e non ci sono urgenze di sorta)<sup>5</sup>. Questa è una prima differenza, decisamente vistosa.

Ci si potrebbe chiedere come un simile tipo di conversazione possa tener desta l'attenzione e risultare ugualmente interessante. Anche a questo riguardo è disponibile una risposta non aleatoria: perché Socrate introduce ogni volta nuovi elementi di perplessità, ed è come se l'interlocutore fosse impegnato in una sorta di ascensione sui monti e pensasse ogni volta di essere ormai prossimo alla vetta, per poi doversi rendere puntualmente conto che la sommità raggiunta non è la vetta, ma un mero traguardo intermedio nel corso di un'ascesa ancora lontana dalla sua naturale conclusione. Il caso limite viene offerto da Senofonte in quello che mi piace chiamare il suo *Eutidemo*, ossia la formidabile sezione IV 2 dei *Memorabili*. Si delinea qui una strategia alternativa per cui il colpo di scena è costituito non più da un evento ma da un'obiezione, ed è una strategia che preserva – ma anche ridisegna – l'effetto complessivo. Ecco dunque che, già sotto il profilo dell'intrattenimento, il dialogo socratico innova potentemente rispetto a un modello di grande e secolare successo, come il teatro tragico e comico. Si intuisce, perciò, che può ben essersi formato un pubblico in grado di apprezzare una innovazione di questa portata, non senza intuire che una simile innovazione si fondava sugli atteggiamenti dell'indimenticato maestro dei Socratici.

Un'altra innovazione di prim'ordine riguarda la frammentazione del discorso. In questo caso l'innovazione non concerne il teatro (che conosce da sempre la cosiddetta *sty-chomythia*, ossia le lunghe serie di scambi di battute in cui ogni battuta corrisponde a un verso, per lo più un trimetro giambico) ma i testi sofistici e dell'oratoria. Premesso che Socrate fu, molto probabilmente, un sofista che, con il tempo, si era ritagliata una posizione privilegiata, fino a prendere le distanze dai suoi "colleghi", osserviamo che il testo sofistico sa essere brillante e seducente, ma è anche tirato a lucido. Caso limite è la parte iniziale (unica sopravvissuta) dell'*Epitafio* di Gorgia, un esordio oltremodo sofisticato e creativo. Ricordo anche il libro di proemi e perorazioni scritto da Antifonte: una raccolta di "pezzi" ad effetto, pensati come repertorio di maniere in cui cominciare e concludere il proprio discorso in tribunale. Ora si dà il caso che all'inizio dell'*Apologia* il Socrate platonico si schermisca, dichiarando lui non saprebbe mai fare quei discorsi *kekalliepemenoi* e *kekosmemenoi* che sanno far così bene gli oratori, ossia che gli è estraneo l'eloquio forbito e professionale degli specialisti della parola, per cui parlerà alla buona, improvvisando. Pre-

---

<sup>5</sup> Ha senso aggiungere – come opportunamente mi fa notare Alessandro Stavru (Univ. Napoli "L'Orientale") – che la quiete rappresentata nei dialoghi è la quiete di un'Atene che, invece, doveva essere profondamente segnata dalla guerra, dai rivolgimenti politici e da molteplici fattori di insicurezza; è dunque una quiete che, nel contesto di anni turbolenti, poteva farsi ben notare.



cisamente quel suo parlare alla buona è ciò che gli permette di frazionare all'infinito la conversazione e di soffermarsi ogni volta su un argomento particolare, fino a ottenere che l'interlocutore smarrisca il filo del discorso e non ne controlli più l'andamento. La destrutturazione e frammentazione del discorso ha costituito invero una delle arti di Socrate, un'altra delle novità di cui, con ogni verosimiglianza, egli è stato portatore. Ora, per un autore di dialoghi socratici, riuscire a governare la destrutturazione del discorso deve aver rappresentato una meta e un impegno di primissimo ordine, data l'esigenza di fare in modo che, nondimeno, uditori e lettori riuscissero ugualmente a seguire l'argomentazione e l'interesse riuscisse a mantenersi desto. Ricordiamo anche quella sorta di gioco del gatto e del topo che Socrate spesso imposta con il suo interlocutore: non si tratta unicamente di un'altra operazione difficile da rappresentare con garbo, ma di un'altra novità assoluta.

Se ora, dalle innovazioni eminentemente letterarie e narratologiche della prima letteratura socratica passiamo all'esame dei "contenuti", è ugualmente agevole individuare qualche altra innovazione di rilievo. Il Socrate di questi dialoghi tende ad alimentare un diffuso senso di responsabilità nell'interlocutore, addirittura a fargli provare un senso di vergogna, dunque a non riconoscersi più in certe sue convinzioni e abitudini di vita. A questo riguardo possiamo richiamare la condizione di Alcibiade descritta da Platone nel *Simposio*. Oppure l'affermazione che fa Lachete nel dialogo omonimo (187e-188b: provo a riassumere): «ma non lo sai che Socrate finisce sempre per portare il suo interlocutore a rendere conto di sé, del suo modo di vivere, del suo passato, e una volta arrivato a questo punto non lo molla, ma attua su di lui una sorta di tortura? Io che lo so bene, so anche questo: che non gli si sfugge, e penso che non sia affatto un male essere condotti a ripensare il nostro modo di vivere e indotti a vivere meglio. Anzi lo considero un valore». Continuo ricordando appena alcune parole chiave, come *logos protreptikos* ed *enkrateia*, espressione di un sostanziale "ottimismo del volere" associato all'idea di responsabilità e impegno. In effetti il Socrate dei dialoghi esprime una tensione morale e qualcosa che può ricordarci le persone "impegnate" del nostro tempo. Orbene, di tutto questo – il contrario dell'idea che sulla nostra condotta pesino i condizionamenti più diversi, per cui non siamo responsabili – si cercherebbe invano una traccia nella cultura greca del V secolo, per cui è ragionevole ritenere che sia stato Socrate ad acclimatare a un così diverso modo di pensare, se non altro, le persone della sua cerchia, e che dopo la sua morte tali idee siano poi passate, del tutto naturalmente, nella più antica letteratura socratica<sup>6</sup>. Del resto, a voler supporre che non sia stato Socrate a compiere questo passo, sono forse disponibili altri candidati? Ne dubito! Prendono così forma delle innovazioni di grande portata, addirittura vistose, che possono ben giustificare la presunzione con cui i Socratici hanno afferma-

---

<sup>6</sup> A integrazione di questo cenno fugace si può vedere il mio *Socrate ha segnato un'epoca?* in *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido*, Pórtico, Zaragoza 2010, pp. 191-204.

to che «questa è filosofia, filosofo è stato il nostro maestro (e lo siamo anche noi), mentre nessun altro potrebbe dire di sé la stessa cosa».

Qualche parola, ora, non su un'altra discontinuità, ma su un segno di continuità. Si tratta della propensione a *non* offrire soluzioni, risposte e insegnamenti che fossero, per così dire, pronti per l'uso. A questo riguardo sembra indispensabile rifarsi al teatro, a Zenone e alla Sofistica. Il teatro proponeva grandi dispute o agoni, e anche un esito drammatico. Tragedia e commedia trovavano il modo di finire, la storia conosceva un qualche scioglimento. Ma non il dibattito. Prendiamo gli agoni dell'*Oresteia*: dopo ogni battaglia verbale la storia va avanti, ma il poeta non ci invita a ritenere che Clitennestra ben fece a vendicare il supposto assassinio della figlia Ifigenia, o che Agamennone doveva pur farsi carico dei doveri di comandante supremo, né si chiarisce se in Oreste avrebbe dovuto prevalere la pietà per la madre o la volontà di vendicare suo padre. L'assoluzione di Oreste arriva *senza* che si abbia la confutazione di chi lo accusava. Analogamente, la decisione finale di Neottolemo (nel *Filottete* sofocleo) arriva *senza* che si delinei una presa di posizione teorica del poeta intorno a quale tipo di lealtà fosse quello giusto: lo scioglimento della vicenda non comporta che il problema venga risolto sul piano "dottrinale" e, come sappiamo, proprio questo è un tratto qualificante del dilemma tragico. Ma comparabile è anche il caso di Zenone, perché anche costui si guarda bene dal dirci se e come Achille raggiunge la tartaruga o se la freccia, appena scagliata, riesce a partire malgrado tutto. Analogamente le antilogie sofistiche (di Protagora, di Antifonte, di Prodicò...) ci propongono le due posizioni, non certo un verdetto ragionato a favore dell'una o dell'altra. E anche Tucidide, nel cosiddetto dialogo dei Meli (V 85-113), ci dice come andò a finire il dibattito, ma non anche chi dei due contendenti avesse veramente ragione. Questi pochi dati ci fanno capire che nel corso del V secolo ebbe grande successo l'uso di inventare una situazione problematica *senza* arrivare ad una soluzione univoca.

Bene, con la parziale eccezione di Senofonte (ma si sa che questi si dedicò ai suoi racconti socratici soprattutto dopo il 370, dunque quando ormai molti giochi erano fatti), anche una lunga teoria di dialoghi socratici si iscrive chiaramente in questo uso. Infatti nemmeno i dialoghi, in molti casi, approdano a una sorta di "lezione" del dialogo: ricompare la stessa non-fretta di concludere e impartire un insegnamento. Al riguardo si può ricordare che, oltre alla generalità dei dialoghi aporetici, anche il *Protagora*, il *Menone*, la *Repubblica*, il *Teeteto* e il *Parmenide* (e non voglio dire: solo questi cinque dialoghi) sono, da vari punti di vista, non-conclusivi, nel senso che manca il tentativo di ricomporre le fila del dialogo e portare il tutto a una conclusione univoca. Si può anzi argomentare che la loro peculiare magia deve molto proprio al loro carattere non-conclusivo, carattere che, tuttavia, non costituisce una peculiarità dei soli dialoghi aporetici.

Le preferenze di Socrate poterono dunque saldarsi agevolmente con quella sorta di educazione collettiva alle situazioni che ingenerano perplessità e ai percorsi argomentativi che non approdano ad alcun insegnamento specifico. Un uso così consolidato ebbe il po-

tere di rassicurare i Socratici – non solo Platone ma, se non altro, anche Senofonte (es. in *Mem.* IV 2), anche Eschine (es. nell'*Alcibiade*), anche Fedone<sup>7</sup> – sulla possibilità di produrre dialoghi “inconcludenti”, “aperti”, connotati dalla non-fretta di “stringere” e arrivare alla “lezione” del dialogo. Di conseguenza, ferme restando le differenze osservabili tra testi sofistici e dialoghi socratici, per gli uni e gli altri dovette essere abbastanza normale praticare l’arretramento autoriale e non desiderare di arrivare comunque ad impartire un insegnamento e a mettere nero su bianco le loro personali convinzioni. Questa prima idea di filosofia ebbe dunque assai poco in comune con l’idea di filosofia intesa come sapere – come patrimonio di conoscenze ben stabilite – che cominciò a prendere forma già con Platone, in particolare nella *Repubblica*, e così pure con l’idea di sapere *peri physeos*.

Poi le cose cambiarono e, come ho già ricordato, i dialoghi manifestarono la tendenza a diventare, in qualche misura, i contenitori di nuclei teorici più o meno complessi, dottrine che l’autore poneva in bocca a Socrate o ad altri personaggi (dopodiché il portatore di tali teorie perdeva, però, gran parte della sua intuitiva riconoscibilità). Nella *Settima lettera* Platone respinge fermamente l’idea di tradurre la sua filosofia in una sorta di trattato o di riassunto. In effetti, nella sua idea di filosofia non ci fu forse mai posto per un corpo dottrinale irrigidito e etichettabile con la qualifica: «questa è la filosofia di Platone». È interessante, perciò, notare che in tre celebrati dialoghi platonici nei quali prende forma l’offerta di sostanziosi nuclei dottrinali e dunque una embrionale aspirazione al trattato – il *Fedone*, il *Simposio* e la *Repubblica* – sia del tutto evidente la ricerca di una formula in grado di adattare il dialogo all’esigenza di dare maggiore spazio alle teorie, e questo malgrado si tratti di dialoghi che fanno spazio anche a una rappresentazione a tutto tondo. Nel *Fedone* è Socrate a rendere conto di certe conclusioni che egli avrebbe raggiunto intorno all’immortalità dell’anima; nel *Simposio* accade che ogni interlocutore faccia un suo discorso piuttosto strutturato; nella *Repubblica* è Socrate ad avere una quantità di cose da spiegare/insegnare intorno alla filosofia, alla politica e a una considerevole varietà di altri temi. Il tutto però sempre in un contesto indiscutibilmente dialogico.

Proprio a questo riguardo è paradigmatico il *Clitofonte* (non un dialogo ma la sola parte iniziale di un dialogo che figura nel *Corpus Platonicum*, e del quale non si riesce a capire se sia o non sia di Platone). Qui prende forma un rimprovero a Socrate che è singolare quanto eloquente: «tu sei bravissimo nel suscitare energie (nell’esortare alla virtù), ma poi non ci

---

<sup>7</sup> Un testo di Fedone che dobbiamo a Seneca (*ad Lucil.* XV 2 = *SSR* III A 12) indirizza in modo particolarmente nitido verso la concezione non epistemica della filosofia che si era verosimilmente affermata con Socrate e la prima produzione dialogica. “*Minuta quaedam*” ut ait *Phaedon* “*animalia cum mordent non sentiuntur, adeo tenuis illis et fallens in periculum vis est: tumor indicat morsum et in ipso tumore nullus vulnus apparet, idem tibi in conversazione virorum sapientium eveniet: non deprehendes, quemadmodum aut quando tibi prosit, profuisse deprehendes*”, non ti accorgi di come o quando il sapiente ti ha giovato, ti accorgi del giovamento. La frase è priva di contesto (il che impone non poca prudenza esegetica), ma come non pensare che qui si voglia indicare proprio questa *paideia* diversa dall’insegnamento e priva di un esibito impianto epistemico?

guidi. Quando si tratta di dire cose specifiche, rimani nel generico». Il dialogo sembra documentare con grande nitidezza un'epoca in cui ormai si era persa di vista la logica della comunicazione indiretta e si voleva l'insegnamento esplicito. È attraente provare a immaginare che qui Clitofonte stia per Aristotele, perché anche Aristotele ha talvolta espresso un sostanziale fastidio verso i dialoghi privi di insegnamenti espliciti e nitidi. Ma non abbiamo bisogno di questa fantasia, perché il *Clitofonte* è esemplare come documento di un'epoca in cui il modello del dialogo socratico aperto, orientato verso la metacognitività e poco incline a fornire insegnamenti espliciti aveva stancato, non appariva più credibile e si stava invece affermando la domanda di trattati organici con i quali offrire un sapere articolato ed elaborato.

A un simile svolta, con la produzione di veri e propri trattati e anche di dialoghi a tesi (come il *Protrettico* aristotelico) si arrivò con Aristotele e, probabilmente, solo dopo la morte di Platone. E si tratta di un pezzo di storia che non può non collocarsi ai margini dell'oggetto di queste pagine. Rimane che, nelle sue prime manifestazioni, venne accreditata un'idea di filosofia che non prevedeva l'offerta di nuclei dottrinali particolarmente strutturati. In una fase successiva è invece del tutto comprensibile che la concorrenza tra le scuole aperte da diversi Socratici ad Atene abbia potuto tradursi in una forte spinta a teorizzare, con la conseguente moltiplicazione delle deroghe alla regola non scritta che prevedeva di *non* impartire un insegnamento già configurato. Il primo a lasciar cadere tale regola non scritta una volta per tutte e senza remore fu probabilmente Aristotele.

La filosofia ha dunque avuto un inizio molto particolare, non solo nel tempo e nello spazio, ma anche e soprattutto nel suo modo di essere, per via di questa sua iniziale attitudine ad essere problematica e a rifuggire dalle conclusioni facili.

Tutto ciò non può che rilanciare il problema dei cosiddetti "Presocratici". Abbiamo detto che Aristotele non ebbe dubbi nel considerarli compagni di strada, dunque filosofi di fatto, né esitò a riconoscere l'obiettiva rilevanza filosofica delle loro teorie anche quando era pronto a muovere critiche anche severe. In effetti le sue sono critiche rivolte "al collega": il fatto di criticare apertamente presupponeva proprio il riconoscimento di quegli antichi autori come predecessori sulla via della ricerca filosofica e pertanto dà per ammesso lo spessore filosofico della loro opera.

Gli interrogativi che si delineano a questo riguardo sono, a quanto pare, di tre tipi. Da un lato ha senso chiedersi come poté avvenire la "ammissione" dei "Presocratici" nella cerchia dei "veri" filosofi; dall'altro quale sia stato il criterio in base al quale furono scelti questi "candidati"; in terzo luogo come possiamo (e dobbiamo) ripensare, su tali premesse, le cosiddette "origini" della filosofia a Mileto.

Le coordinate di base sul primo punto sono state, in realtà, già fornite. Il progressivo e innegabile affermarsi di una crescente spinta dei Socratici a fissare per iscritto i loro insegnamenti si combinò con una sempre maggiore attenzione per le teorie di quegli antichi maestri. Sappiamo che Platone, dopo aver dedicato alcuni dialoghi piuttosto impegnativi al confronto tra Socrate e i singoli sofisti, a un certo punto visse l'eccitazione

della “scoperta” di Parmenide, di Pitagora, di Eraclito e, via via, di altri intellettuali che noi siamo abituati a considerare filosofi (ma che egli insiste nel chiamare semplicemente *sophoi*). Ciò significa precisamente che, ai suoi tempi e soprattutto grazie a lui, ebbe luogo una essenziale marcia di avvicinamento verso quelli che noi consideriamo “i Presocratici”. Ma non più di una marcia di avvicinamento: il loro esplicito riconoscimento come *philosophes avant-la-lettre* o come insigni precursori non è stato opera di Platone. È verosimile che questo ulteriore passaggio sia avvenuto non prima della vecchiaia di Platone e della prima maturità di Aristotele. Naturalmente vorremmo sapere chi fu a lanciare l’idea e come poté accadere che tale idea venisse – a quanto sembra – accolta pacificamente “da tutti”. Infatti desta una certa meraviglia constatare che in quegli anni fu fissato un vero e proprio canone dei filosofi *avant-la-lettre*.

Da qui la seconda domanda. Con che criterio venne individuato questo singolarissimo collegio dei “filosofi di fatto” o, se si preferisce, dei “filosofi onorari”, dei “precursori”? Un dato sembra imporsi: con la sola eccezione di Talete e di Democrito, *tutti* questi intellettuali sono noti come autori di un’opera intitolata *Peri Physeos*. La circostanza induce pertanto a ipotizzare che il criterio adottato sia stato, all’incirca, il seguente: «meritano di essere considerati *philosophoi* tutti coloro che risultano aver scritto un’opera intitolata *Peri Physeos*», nonché Talete, Leucippo e Democrito, ed eventualmente i Sofisti. Criterio senza dubbio giudizioso, perché siamo tutti d’accordo nel riconoscere che gli scritti di questi autori, pur essendo anteriori all’invenzione della filosofia da parte dei Socratici, evidenziano un rilevante potenziale filosofico. Di fronte a questa scelta così felice, a mio avviso non rimane che esprimere un senso di sincera ammirazione, sia pure mista al desiderio inappagato di venire a sapere come, precisamente quando, e per iniziativa di chi, poté prendere forma una indicazione così meditata.

Ma perché essi meritano di essere posti sullo stesso piano dei filosofi dichiarati? Perché al riguardo vige da 2350 anni una sorta di *consensus omnium*? E come dovremmo ripensare le cosiddette origini della filosofia a Mileto, posto che la filosofia abbia invece avuto origine ad Atene oltre 200 anni dopo? Domande troppo impegnative per una breve risposta, domande che non possono non essere lasciate aperte, anche perché la prospettiva indicata esula da quel che comunemente si afferma sul conto dei Presocratici, se è vero che in anni recenti sono stati pubblicati libri autorevoli che si intitolano «che cos’è la filosofia presocratica?», «la costruzione del discorso filosofico all’epoca dei Presocratici», oppure «manuale di filosofia presocratica».

Al riguardo mi sento però di osservare che le considerazioni ora svolte potrebbero rendere più impellente l’interrogativo sul “potenziale filosofico” dei Presocratici, presi singolarmente e a sottogruppi, e circa le ragioni per cui troviamo naturale considerare “abbastanza o decisamente filosofico” il loro sapere. Infatti possiamo ragionevolmente ammettere che questi intellettuali fossero stati *sophoi* e avessero edificato un vasto e articolato sapere, con tanto di polemiche tra esperti e competizione tra teorie rivali (in Erodoto

Il 20-23 troviamo addirittura una rassegna delle teorie note – potremmo quasi dire: della letteratura specialistica – intorno alle possibili cause delle piene periodiche del Nilo) nonché qualche tentazione di presentarsi come degli “illuminati” (Pitagora, Empedocle), ma che dire dell’intuitiva “filosoficità” di molte loro idee? Una possibile linea di spiegazione consiste nel considerare che quegli antichi *sophoi* seppero darsi coordinate a tutto campo, quindi anche principi di carattere generale, e condurre indagini sulla struttura profonda del reale; in secondo luogo, manifestarono attitudine a spiegare i principi del loro ragionamento, cioè non solo a insegnare qualcosa, ma anche a fornire un insegnamento di secondo livello (per spiegarsi, per rendere conto del “perché”<sup>8</sup>, per indicare dei criteri, insomma per aiutare gli altri a capire). I *sophoi* di Mileto, per esempio, seppero non soltanto *costruire* l’idea di sapere (e di un sapere “specializzato” sul mondo fisico e il mondo della vita), avviare la produzione di vaste unità testuali (libri) dedicate all’esposizione di un tale sapere e farsi riconoscere come esperti. La loro *sophia* si rivelò, inoltre, contagiosa, se ben presto poté formarsi una prima comunità di esperti provenienti da varie città della Ionia (Anassimandro, Anassimene, Ecateo, Pitagora, Senofane, Eraclito e qualche altro) tutti reciprocamente in contatto. Col tempo, questo primo gruppo diede vita a una cerchia di intellettuali di respiro panellenico (intellettuali insediati a Crotone, Elea, Akragas, Clazomene, Abdera, Samo...), con contatti, condivisione di alcuni o molti scritti, alcune polemiche, una sorprendente libertà intellettuale e una crescente notorietà. Grazie a loro presero forma una prima idea di scienza, una prima organizzazione del sapere e una prima configurazione della comunità dei *sophoi*.

Si può affermare che essi non furono dei “semplici scienziati” perché il loro sapere spaziava, guadagnando in radicalità delle prese di posizione e in universalità quanto al campo di applicazione delle loro teorie. Eraclito, per esempio, osò pretendere di applicare la stessa “regola” (quella che viene comunemente chiamata *coincidentia oppositorum*) non solo al mondo fisico ma, per esempio, anche all’universo delle parole (che talvolta sanno significare anche il contrario di ciò che significano normalmente) e all’universo delle emozioni (amore-odio etc.), e questa è non solo una novità, ma costituisce una innovazione chiaramente orientata verso quella che in seguito si sarebbe venuta configurando come filosofia. A sua volta, l’inequivocabile dilatarsi degli orizzonti conferma, se ce ne fosse bisogno, che una componente filosofica *avant la lettre* permea e qualifica la loro opera<sup>9</sup>. Non è dun-

---

<sup>8</sup> Per provare la generazione dell’uomo da una specie diversa, già Anassimandro adottava un tipo di ragionamento definibile come controfattuale: l’uomo «non sarebbe potuto sopravvivere, se fin dalle origini fosse stato come adesso». Ora questo ragionamento è comprensibile, spiega e ottiene di persuadere che la congettura in questione è fondata. (Devo la segnalazione alla cortesia e competenza di Antonietta D’Alessandro, dell’Univ. di Bari).

<sup>9</sup> Merita di essere qui richiamato il tentativo di Giorgio Colli di ripensare «l’*époque des anciens savants* comme l’*époque suprême de la pensée grecque*, où s’affirme sans restriction le concept de *sophia*, par contraste avec la phase de déclin que représente la *philosophia*» (A. Brancacci, *La notion de Présocratique*, in M. Dixsaut-A. Brancacci (éds.), *Platon source des Présocratiques*, cit., pp. 7-12, p. 11).

que in discussione il fatto (la filosoficità del loro pensiero). A rimanere alquanto misteriose sono semmai le spinte che hanno indotto tutti o quasi tutti questi autori a collocare una così impensata vocazione filosofica in punti nodali della loro riflessione e del loro sapere.

Rimane pertanto stabilito che, se la filosofia è stata una creazione dei Socratici della prima generazione, non poche tessere del modo corrente di rappresentare gli inizi del filosofare in Grecia sono destinate a cambiare irreversibilmente, favorendo l'affacciarsi di una molteplicità di nuovi problemi. Per mia fortuna l'immane compito di individuare ciò che deve essere ripensato e in che modo sia il caso di ritoccare la rappresentazione corrente dei Presocratici travalica, e di molto, il circoscritto ambito di queste note.

Tornando ora a Socrate, vorrei conclusivamente proporre qualche altra congettura sulle circostanze che hanno accompagnato (e, verosimilmente, favorito) l'avvio del processo che ha portato i Socratici alla "invenzione" della filosofia, in particolare sul ruolo che può aver giocato Socrate nell'avviare il percorso che ha portato i suoi più diretti allievi a intraprendere questa fortunata e memorabile avventura intellettuale. Intorno alla presumibile continuità fra le esperienze fatte dai Socratici mentre essi frequentavano il maestro e l'avvio della produzione di dialoghi socratici abbiamo infatti un bel gruppo di informazioni non generiche, in base alle quali è ragionevole ipotizzare (a) che i Socratici abbiano trovato naturale continuare a chiamare filosofia ciò che già Socrate aveva cominciato a considerare filosofia, vale a dire il dialogo, o almeno quel particolarissimo – e inconfondibile – modo di dialogare che egli aveva finito per mettere a punto; (b) che la scrittura dei dialoghi si sia fondata su specifiche esperienze compiute dai Socratici in un periodo anteriore al processo e morte del loro maestro.

Ricordo, per cominciare, che si parla a volte di Socratici che imitano e ricreano i modi tipici del filosofo. A Eschine di Sfetto, per esempio, dobbiamo la rievocazione dell'incontro, avvenuto a Olimpia, di Aristippo con Iscomaco. Saputo che questi era della cerchia di Socrate, Aristippo gli chiese a che tipo di dialogo egli ricorresse per coinvolgere così tanto i giovani. Iscomaco gli offrì qualche saggio di quel suo dialogare, e Aristippo provò un turbamento così estremo da deperire etc. (la fonte è Plutarco, *De curiositate* 2, 516a = *SSR* IV A 2). L'episodio armonizza appieno con quanto afferma l'Alcibiade del *Simposio* platonico (215c) sulle emozioni che i discorsi di Socrate sapevano suscitare anche se chi provava a riproporli non era all'altezza del compito. Invece Senofonte (*Mem.* III 8) riferisce che una volta Aristippo provò a mettere in piedi una confutazione del maestro col proposito di chiuderlo nell'aporia per mezzo di appropriati contro-esempi, alla sua maniera, dirigendo dunque contro Socrate (ma senza successo!) una modalità ben identificata di impostare l'*elenchos*, una strategia di confutazione che egli non poteva non aver appreso grazie ai suoi esempi, se non ai suoi insegnamenti espliciti<sup>10</sup>. Dunque

---

<sup>10</sup> In proposito v. il mio *Savoir imiter c'est connaître: le cas de Mémoires, III 8*, in M. Narcy-A. Tordesillas (éds.), *Xénophon et Socrate*, Vrin, Paris 2008, pp. 111-127.

Eschine, Platone e Senofonte sono concordi nel ritenere che all'epoca gli allievi avessero un'idea piuttosto precisa del tipico dialogare socratico e avessero talora occasione di ricrearlo o, eccezionalmente, di provare addirittura a dirigerlo contro lo stesso Socrate. Constatiamo inoltre che, all'inizio del *Protagora* (310a), Socrate esordisce addirittura ringraziando il piccolo pubblico al quale si appresta a narrare l'incontro appena avvenuto e che, all'inizio del *Teeteto* (142c-143c), Euclide assicura di aver confezionato la sua narrazione sulla base di un dettagliato resoconto fattogli da Socrate. Analogamente l'Apollodoro del *Simposio* rassicura il suo uditorio sul fatto di essere «non impreparato» a narrare come si deve (172a) e precisa di aver avuto conferma dallo stesso Socrate che il resoconto su cui egli si basa è accurato (173b). Sulla base di questi ed altri documenti testuali<sup>11</sup> è ragionevole concludere che, vivente Socrate, ebbero luogo (a) non poche accurate rievocazioni di dialoghi ad opera dello stesso maestro così come degli allievi, (b) ripetuti tentativi di ricreare la magia del dialogo con persone diverse dagli allievi e (c) tentativi di mettere queste conversazioni per iscritto rendendone conto al maestro. Ce n'è abbastanza perché si potesse delineare una prassi di divulgazione del filosofare socratico, e così pure un processo di standardizzazione<sup>12</sup>.

Vi sono dunque le condizioni per pensare che, specialmente negli ultimi anni di vita di Socrate, si siano non solo delineati ma affermati modi diversi di preservare, ricreare e riproporre il verbo del maestro, con possibilità di distinguere tra allievi più e meno capaci, più e meno perspicaci. Supponiamo ora – ed è cosa piuttosto verosimile, anche se non documentata – che il maestro fosse chiamato *ho philosophos*. Vediamo maturare, in questo modo, una intera serie di precondizioni che, per il fatto di essere ben coordinate, rendono comprensibile il passo successivo, quello per effetto del quale, qualche tempo dopo la traumatica morte del filosofo, un bel gruppo di ex-allievi pervenne a far rivivere aspetti diversi delle intense e gratificanti esperienze che essi avevano fatto per anni e, così facendo, si trovò ad inventare la filosofia – per poi investire in questa impresa energie notevolissime e una straordinaria creatività<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Una rassegna più dettagliata figura in *Le dialogue socratique in statu nascendi*, cit., pp. 11-35.

<sup>12</sup> Esempi di standardizzazione possono considerarsi il *logos protreptikos* che prende forma in *Apol.* 29de, nell'*Eutidemo* e nel *Clitofonte*, nonché in ps.-Demetr. *De elocutione* 297-298 (e altrove), e così pure il passo di Senofonte su Aristippo (*Mem.* III 8) di cui si è brevemente riferito poc'anzi.

<sup>13</sup> Una prima configurazione delle riflessioni qui proposte è stata presentata al “III Simpósio Internacional OUSIA de Estudos Clássicos” sul tema: *Physis. O Conceito de natureza na antiguidade* (Rio de Janeiro, UFRJ, giugno 2010) e in *I Socratici 'primi filosofi' e Socrate 'primo filosofo'*, in L. Rossetti-A. Stavru (eds.), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Levante, Bari 2010, pp. 59-70.



# ***Vox communis, anima communis.*** **Terapia e coesione *dal* linguaggio in Democrito**

*Enrico Piergiacomì*

La riflessione filosofica otto-novecentesca ha condotto notevoli passi in avanti nella speculazione sul linguaggio, invalidando formulazioni che oggi nemmeno gli individui più ingenui sarebbero disposti ad accettare. Da semplice strumento di significazione e veicolo di idee, esso è stato ad esempio considerato quale cammino verso la comprensione dell'uomo, oppure come processo di attingimento e disvelamento dell'essenza del reale. La conquista a mio avviso più importante resta però la performatività, che pur con tutte le sue aporie ha dimostrato che il linguaggio produce effetti e ripercussioni sul mondo.

Malgrado questo felice progresso, molti contributi illuminanti del passato sono andati perduti ed altrettanti risultano quelli bistrattati o ignorati. Il ritorno ad un dialogo consapevole con la cultura e l'oralità antica consente dunque di riscattare e sviluppare quelle definizioni che molti suppongono oggi inattuali: il linguaggio è un'arma<sup>1</sup>, lenisce al pari di un farmaco e unisce più dell'affetto o dei contratti sociali.

Il presente articolo ha trovato l'interlocutore privilegiato in Democrito. La sua filosofia ha infatti concepito il linguaggio come una terapia ed un potere di coesione, aspetti che saranno messi in risalto rispettivamente nelle successive sezioni 2 e 3. Prima di poter giungere a ciò, sarà tuttavia opportuno ricostruire alcuni punti dottrinali dell'atomismo, vale a dire il concetto di lingua ed il processo di comunicazione, attraverso i frammenti che ci sono pervenuti. La loro traduzione (nonché quella della letteratura secondaria straniera) è da considerarsi di mio pugno<sup>2</sup>.

## **1. La corporeità di lingua e voce**

### **1.1. Lingua**

Nel passo 985b4-20 della *Metafisica*, Aristotele ci trasmette una testimonianza di importanza capitale. Secondo Democrito, ogni ente è costituito da un intreccio di atomi e

---

<sup>1</sup> Cfr. la formula omerica assai ricorrente «e rivolgendosi a lui pronunciò parole alate», ad esempio in *Iliade* VII 356 e *Odissea* V 117. I soli altri sostantivi a cui i poemi accostano l'aggettivo "alate" sono le frecce (*Iliade* VII 773) e gli scudi (*Iliade* V 453), il che conferma il parallelo linguaggio-arma.

<sup>2</sup> Le fonti democritee a cui farò riferimento sono comprese nel capitolo 68 dell'ormai classica raccolta di: H. Diels-W. Kranz (Hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*, 8 Aufl. Abdruck der dritten mit Nachträgen. Band I-II von H. Diels, Band III Wortregister von W. Kranz, Stellen- und Namenregister von H. Diels, Berlin 1956.

di vuoto, il cui reciproco incontrarsi e distaccarsi produce i fenomeni di generazione-corruzione. Questo però non basta a giustificare la molteplicità dell'esperienza. Se infatti gli atomi fossero tutti esattamente identici, gli enti non differirebbero in nulla tra loro. Non avremmo dunque alberi, animali o altro, ma solo dei grossi blocchi sospesi che varierebbero al massimo per dimensione ed estensione.

Tale difficoltà è risolta da Democrito introducendo tre «differenze» (*diaphorai*) interne agli atomi: il *rhysmos*, la *diathige* e la *trope*. Senza andare troppo a sottilizzare sul ricco universo concettuale che i termini richiamano, essi corrispondono ai nostri significati aristotelici di forma, ordine e posizione. Il *rhysmos* individua così la diversità di aspetto tra gli atomi: ve ne sono di uncinati e piramidali, di lisci e “scabrosi”, ecc. La *diathige* indica la loro disposizione nello spazio vuoto. La *trope* designa infine il mutamento in una data direzione. Per fare un esempio, dagli atomi piramidali che rivolgono la punta rivolta verso il basso o l'alto scaturiranno due enti difformi, come una mandibola o gli aculei di un riccio.

Modello chiarificatore di questo assunto è la scrittura alfabetica. La sua natura mimetico-icastica ha infatti la capacità di instaurare una «relazione tra gli atomi, i complessi atomici e gli insiemi fisici da un lato, le lettere, le sillabe e le parole dall'altro»<sup>3</sup>.

Un simile fondamento fisico – unito a quello gnoseologico, secondo cui ogni mutamento percettivo dipende dall'insinuarsi all'interno dell'individuo di «effluvi» che si distaccano dalle cose (68 A 119 e 135) – fornisce al seguace dell'atomismo una spiegazione semplice e coerente dell'origine di tutti i fenomeni. Tra questi rientra anche la diversità delle lingue. Ci riporta infatti Diodoro Siculo in 68 B 5 (§ 4): «Poiché le comunità umane nacquero in tutta la terra abitata, gli uomini non potevano condividere una lingua dallo stesso suono (*ten homophonon dialekton*), visto che ciascuno ordinò le parole come capitava; per questo numerosissimi sono i caratteri delle lingue (*charakteras dialekton*) e le prime comunità divennero i capostipiti di tutti i popoli».

La rilevanza dell'aggettivo *homophonon* sarà affrontata in seguito. Intanto, il passo sottolinea l'importanza che l'ambiente ricopre nella formazione di una lingua. Le parole faticosamente articolate nella fase precedente e tradotte in simboli della realtà circostante (§ 3), non erano sufficienti per istituire una. Occorreva anche che esse, da isolate e capaci solo di ripetere indefinitamente se stesse, si disponessero istituendo delle precise relazioni tra loro e acquisissero la capacità di dire più di quello che rappresentano. Se si prescindono da un fondamento comune, quale l'impulso ad associarsi ai fini della sopravvivenza (§ 2), risulta evidente come ogni lingua trovi i suoi principi di differenziazione interna nelle stesse *diaphorai* atomiche. Il *rhysmos* è il lessico, la *diathige* il codice che lo orga-

---

<sup>3</sup> A. Brancacci, *Les mots et les choses: la philosophie du langage chez Démocrite*, in AA.VV., *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité*, Bruxelles 1986, p. 25.

nizza, la *trope* il senso che di volta in volta la parola assume, a seconda del contesto cui si iscrive e la sua posizione nella frase. Un unico simbolo può significare se stesso ed allo stesso tempo qualcos'altro, come l'atomo può creare un composto ed il suo contrario.

L'accenno al termine *charakter* da parte di Diodoro conferma la fondatezza di questa ipotesi. Etimologicamente, esso designa il segno che un taglio od un'incisione lasciano su una cosa, distinguendola da tutte le altre. I "caratteri" della lingua vengono così ricondotti all'*impressione* fisica che gli animali e gli eventi hanno esercitato sull'uomo, portandolo a coniare e disporre le parole in una certa maniera. In questo senso, il ruolo dell'esperienza è analogo a quello degli effluvi che modificano la conformazione atomica del soggetto percipiente.

Ora, il fatto che una lingua si formi e si comporti alla stessa stregua di un organismo fisico non è casuale in Democrito. Ciò attesta che essa non è un sistema astratto, ma qualcosa che matura con l'uomo mentre muta in meglio la sua condizione di vita. «E poiché noi sappiamo che Democrito considera la "vita" come qualcosa che dipende dalla forma dell'anima (68 B 61), il cambiamento interessa più a fondo: equivale ad una trasformazione dell'anima»<sup>4</sup>. Il termine che Vlastos traduce con "forma dell'anima" è *tropos*, che è il corrispettivo morale della *trope* fisica. Dunque, ad una lingua diversa, corrisponde una "posizione" dell'anima diversa. E poiché varie testimonianze attestano che per Democrito l'anima è materiale (68 A 104a e 107), ne segue che la lingua è il risultato di un intrecciarsi di atomi, dunque un corpo. O, per essere allo stesso tempo più arditi e sottili, che la lingua fa corpo con l'uomo.

Come poi farà anche Humboldt col suo concetto di «forma interna»<sup>5</sup>, Democrito dimostra che l'uomo non può che parlare e pensare *fisicamente* la propria lingua, perché fa parte della sua anima. E rivela che per impararne un'altra, non basta padroneggiare un lessico ed una sintassi. Occorre soprattutto allenarsi a raggiungere una conformazione fisica tale che consenta di pensare e parlare in quella lingua straniera. Comportarsi diversamente sarebbe fare di essa un'entità separata e non immanente all'uomo, e dunque negarle quella vitalità che chiunque tenti faticosamente di apprendere percepisce nei parlanti nativi con maggiore evidenza.

## 1.2. Voce

La profondità della dinamica acustica di Democrito meriterebbe una riflessione a parte, non fosse altro che per le implicazioni gnoseologiche e fisiche che essa comporta. In questa sede, si tenterà di offrirne una sintesi molto succinta.

---

<sup>4</sup> G. Vlastos, *Ethics and Physics in Democritus (part Two)*, «The Philosophical Review», 55 (1946), pp. 54-55.

<sup>5</sup> Cfr. W. von Humboldt, *La diversità delle lingue*, a cura di D. Di Cesare, Bari 1991, pp. 69-75 (§ 11: "La forma interna della lingua").

Un uomo comunica qualcosa «articolando» l'aria, ovvero intrecciando alcune sue parti con «pezzi di voce» (68 A 128). A questo piccolo aggregato viene allo stesso tempo impresso un movimento, una forza ed una velocità perché raggiunga il destinatario. Lungo il percorso, può accadere che la sua configurazione originaria venga alterata dalla distanza percorsa, dalla temperatura e da altri fattori più o meno specificabili. Qualora riuscisse a raggiungere l'orecchio e ad insinuarsi al suo interno, le particelle sonore si diffonderanno nell'organismo e produrranno l'affezione sonora. Cosa verrà effettivamente udito dipenderà dalla costituzione del ricevente, dalla forma assunta dall'aggregato durante il percorso e dalla quantità dei «pezzi di voce» introdotti.

Generalmente, nella gnoseologia democritea il sensibile provoca un'affezione perché modifica la configurazione degli atomi del corpo. Ma nel caso della voce umana, ci sono ragioni di credere che ad essere influenzata sia soprattutto l'anima, il cui funzionamento resta comunque di natura sensoriale. Le fonti 68 A 108 e 68 A 135 testimoniano infatti che gli atomi psichici sono intrecciati a quelli del corpo, e che dunque le facoltà dell'anima (come il «pensare») obbediscono allo stesso meccanismo che governa le funzioni sensibili<sup>6</sup>.

Prima di procedere, occorre però dimostrare che nelle testimonianze che ci sono giunte il termine *phone* designi veramente la “voce umana”. Altrimenti, si rischierebbe di compiere una sovra-interpretazione per amor di tesi, se non addirittura una retroproiezione delle scoperte di Aristotele. La distinzione netta tra rumore, voce e linguaggio articolato, con relativa superiorità fonatoria e cognitiva dell'uomo rispetto all'animale, non avverrà infatti che con la stesura del passo 535a27-b3 dell'*Historia animalium*.

A prima vista, il tentativo di coronare questo scrupolo si mostrerebbe fallimentare in partenza. Se Democrito avesse operato una così raffinata classificazione, i testimoni e lo stesso Aristotele ne avrebbero certamente parlato nei contesti opportuni. Inoltre, dall'elenco delle opere di 68 A 33, sappiamo che egli compose lo scritto *Le cause dei fenomeni acustici (Aitiai peri phonon)*. Il genitivo plurale *phonon* parrebbe indicare che *phone* assume in Democrito un significato generico ed indistinto.

Tuttavia, i due argomenti possono essere rovesciati. Il silenzio degli antichi attesta solo come Democrito non avesse coniato una terminologia rigorosa, non la scarsa sensibilità al problema. Il titolo non esclude, invece, che all'interno dello scritto il filosofo avesse almeno presentito lo statuto particolare della “voce” rispetto agli altri tipi di suoni. Si è dunque legittimati ad ipotizzare che quando Democrito descriveva la meccanica dell'udito o la nascita delle lingue, usasse *phone* nel senso di “voce umana”. Cinque testimonianze possono confermarlo, in ordine di plausibilità:

---

<sup>6</sup> Cfr. C.C.W. Taylor, *The Atomists: Leucippus and Democritus. Fragments*, Toronto 1999, p. 203: «Similmente, pensare qualcosa consiste nel subire un urto nell'anima ad opera delle immagini fisiche».

- 1) *Porfirio* (68 A 126a). Secondo il testimone, Democrito chiamava l'orecchio «ricettacolo di sentenze» (*ekdocheion mython*). Ammesso che l'espressione sia autentica, questa fonte costituisce la prova che la funzione principale dell'organo è raccogliere la voce umana. *Mythos* designa infatti soprattutto il discorso ed il racconto, non il generico suono. Si potrebbe obiettare che a questa definizione seguono gli esempi del tuono e del fulmine, certamente democritei visto che altrove egli ne aveva individuato la causa (68 A 93). Ora, essi non sono certo il prodotto della voce umana: dunque è improbabile che *ekdocheion mython* venisse impiegato in senso tecnico, ma solo come un'espressione poetica utile a evidenziarne la natura ricettiva. Ma tale obiezione non regge per due motivi. Il primo è che *mythos* ha davvero un'accezione tecnica, visto che ricorre in connessione con l'etica col significato di «sentenziare la verità» (68 B 44 e 225) e di «grave sentenza» (68 B 104); segno che la prima funzione dell'orecchio è raccogliere i discorsi. Il secondo è che il richiamo ai due fenomeni atmosferici non serve a spiegare la natura dell'udito, ma a dimostrare che «la visione è più rapida dell'ascolto»<sup>7</sup>.
- 2) *Diodoro* (68 B 5, § 3). L'estratto dello storico documenta «il passaggio dalla *phone* confusa alla *phone* intelligibile»<sup>8</sup> delle comunità primitive. Tale scarto prova come Democrito considerasse la voce significante diversa dal rumore o dal grido animale inarticolato. L'espressione *homophonos dialektos* costituisce una prova ulteriore. Se infatti da un lato essa prova che la classificazione di Democrito non era rigorosa quanto quella aristotelica – altrimenti in questo stadio avrebbe usato solo il termine *dialektos* –, dall'altro segnala che per lui la lingua è *phone* ma anche qualcosa di più, vale a dire un organismo dotato di un codice regolatore.
- 3) *Teofrasto* (68 A 135, § 53). A margine della critica alla teoria della visione atomistica, Teofrasto riporta che secondo Democrito «la voce torna indietro verso colui che ha parlato». La breve frase evidenzia in modo lampante che la *phone* è l'emissione sonora di un agente umano. L'obiezione che essa possa anche essere tradotta con «l'animale che emette voce» non è ammissibile, perché incompatibile con la testimonianza nel suo complesso, che descrive la fisionomia umana.
- 4) *Aezio* (68 A 128). L'autore conclude il suo discorso sulla formazione della *phone* in Democrito con un appunto negativo. Per lui risulta altamente improbabile che poche particelle «di respiro» frammiste ad aria possano riempire un «teatro con una miriade di

---

<sup>7</sup> La genuinità dell'espressione è difesa per esempio da Leszl (fr. 119.2, nota 932), il quale la traduce con «ricettacolo di detti» e arriva persino a concludere che solo essa «sia citazione di Democrito, e che nel seguito Porfirio descriva un fatto a lui ben noto». I richiami al tuono e al fulmine sono dunque delle aggiunte esplicative del testimone, non degli esempi forniti dal filosofo. Cfr. W. Leszl, *I primi atomisti: raccolta dei testi che riguardano Leucippo e Democrito*, Firenze 2009.

<sup>8</sup> M.I. Bertagna, *Democrito: la lingua e il mondo*, «Elenchos», 28 (2007), p. 392.

spettatori». Anche se debolmente, questa chiusa è un'ulteriore conferma che la *phone* sia da intendere come voce umana, rivolta alle orecchie di altri uomini.

5) *Epistola a Erodoto* (§ 52, 4-7). In questo passo, Epicuro afferma che la causa dell'udire è un flusso che nasce «da ciò che emette voce, suono, rumore o qualsiasi altra cosa che produce un'affezione acustica». È più probabile che il filosofo abbia qui fatto tesoro del contributo aristotelico, ma non si può escludere che egli possa aver mutuato tali distinzioni dall'atomismo democriteo.

Suffragata l'ipotesi che Democrito intendesse designare con *phone* la “voce umana”, si può proseguire l'indagine riflettendo sulla testimonianza A 127, secondo la quale la voce è un corpo. La notizia presa singolarmente evoca diversi problemi, primo fra tutti quello di determinare di che tipo di corpo si stia parlando. Stando alla fonte A 128 già riportata in precedenza, si tratta certamente di un aggregato, composto da particelle d'aria «dotate della stessa configurazione» e da «pezzi di voce». Ma nemmeno il contributo di Aezio è sufficiente ad esaurire il problema sollevato. La sua estrema concisione non chiarisce infatti cosa siano questi «pezzi di voce» ed ha perciò bisogno di essere integrato da altre fonti.

Ciò che consente di uscire dall'impasse è il brano V 15,8 delle *Notti Attiche* di Aulo Gellio, riportato tra i frammenti 492 e 565 della raccolta di Luria<sup>9</sup>. Esso tramanda che Epicuro e Democrito sostenevano che la *vox* fosse composta da corpi piccolissimi e la chiamavano, «per usare le loro stesse parole», un flusso di atomi (*rheuma atomon*). Tale definizione permette di concludere che i «pezzi di voce» che producono l'affezione acustica non siano altro che degli atomi, e non quegli «effluvi» che normalmente fungono da causa delle sensazioni. Se fosse altrimenti, la *phone* non potrebbe risultare un aggregato, perché essi *provengono* dai corpi ma non *sono* corpi.

Resta da compiere un ultimo passo in avanti, ossia identificare quali tra le infinite forme atomiche abbiano la capacità di intrecciarsi con le particelle aeree. La soluzione è fornita da un lungo estratto del *De respiratione* di Aristotele (68 A 106), che riporta come l'aria sia ricolma di «quelle realtà che Democrito chiama intelligenza ed anima». Esse vanno identificate con gli atomi sferici-infuocati che costituiscono e rendono operativa la sostanza psichica, la quale rischia per la sua estrema mobilità di abbandonare il corpo durante l'espirazione e di uccidere il vivente per soffocamento. Ad impedire questa fine è la fase d'inspirazione, che esercitando una pressione uguale e contraria a quella dell'anima consente di «far entrare» l'aria nell'organismo e di «far entrare insieme ad essa» gli atomi di fuoco esterni, supplendo alla fuoriuscita di quelli interni.

Il processo respiratorio conferma così la stretta somiglianza tra atomi sferici e particelle d'aria, che si rivela essere in maniera definitiva il loro naturale conduttore. Ultima,

---

<sup>9</sup> S. Luria (a cura di), *Democritea*, Leningrad 1970.

piccola conferma di questa tesi è data da una lettura più attenta della terminologia di 68 A 128. Per descrivere il movimento delle particelle nello spazio, Aezio impiega il verbo *sygkalindeomai*, che designa l'azione complessa di "girare e rotolarsi insieme" a qualcosa. Gli atomi e le particelle d'aria, in altre parole, compiono uno spostamento simile a quello dei dadi, che si accompagnano nello spazio voltolando su se stessi; e ciò per la loro forma sferica, che impedisce di trattenersi per lungo tempo sulla loro esile base.

Le considerazioni svolte finora consentono ora di raggiungere l'obiettivo che ci si era inizialmente proposto. Secondo il principio gnoseologico che il simile conosce il simile (68 B 164), l'anima non può essere influenzata da un atomo qualunque, perché al contrario del corpo iper-sensitivo è costituita solo da atomi sferici. Ora, poiché la voce articolata diffonde tramite l'aria queste particolari particelle all'interno dell'organismo, ne segue che essa è l'unica fonte sonora in grado di influenzare direttamente la "psiche".

Pur essendo meccanicamente identica all'eco o al rumore dal punto di vista fisico, in quanto produce un'affezione acustica secondo la dinamica descritta da Teofrasto ("ho sentito Socrate parlare"), dal punto di vista gnoseologico la *phone* ha allora un valore aggiunto, quello di comunicare il pensiero di un parlante ad un ascoltatore ("Socrate mi ha detto questo"). E ciò è possibile perché l'anima è "organo" del pensiero e dell'intellezione (68 B 11) e la voce il suo "sensibile proprio".

Se la filosofia del linguaggio di Democrito si limitasse a fornire una spiegazione meccanicistico-sensistica del processo di comunicazione, gli interlocutori esigenti dell'antichità troverebbero ben poco di bello o di utile. Ma in essa c'è molto di più di quanto si manifesta in superficie, come si cercherà di mostrare in modo esauriente nelle prossime due sezioni.

## 2. La terapia *dal* linguaggio

L'anima umana risulta essere un'entità paradossale. Sebbene da un lato essa sia capace di parlare e di avere pensieri divini (68 B 112), dall'altro è anche l'unica che apporta malessere a se stessa ed agli altri. Da essa infatti sorgono quelle passioni che danneggiano il corpo – che di per sé si accontenta di cose semplici ed accessibili (68 B 159, 187 e 223) – e fanno deviare dalla saggezza e dalla tranquillità d'animo, che sono per Democrito rispettivamente mezzo e fine della felicità (68 B 2 e 191).

Questa *fons mortis* non è tuttavia congenita all'essere umano, ma è originata da uno scoppio atomico che si produce nella fanciullezza (68 B 70) e che non dipende dal *rhythmos* dell'anima. Se fosse così, nessuno potrebbe aspirare al benessere, visto che la forma degli atomi sferici è infrangibile ed imm modificabile. Piuttosto deriva dalla loro *trope*. In modo analogo allo svenimento che – producendo un surriscaldamento dell'anima – attenua per un breve tempo l'esercizio delle facoltà razionali (68 A 101 e 135 § 58), anche la passione che porta a compiere il male è da considerarsi temporanea. Il comportamento

dell'avido (68 B 222) e di ogni infelice che si sente indebitamente «padrone del tempo»<sup>10</sup> è dunque una "posizione" dell'anima suscettibile di risanamento.

Il male morale è una ferita. E come da un taglio profondo sgorgano fiotti di sangue che rendono debole l'organismo, così dalla malvagità zampilla una goffa delinquenza ed una maldestra menzogna che allontanano dalla felicità sicura. Per poterla conquistare, Democrito prospetta la creazione di un uomo nuovo attraverso un ambizioso progetto educativo, di cui è sopravvissuto solo il folgorante frammento 68 B 33: «La natura e l'educazione si assomigliano. E infatti l'insegnamento muta la configurazione atomica dell'uomo (*metarhysmoi ton anthropon*), ed insieme modifica la natura di partenza con questa trasformazione». La realizzazione di questo programma condurrà ad una serena vita privata e al contempo alla perfetta realtà politica, una comunità ideale dove finalmente la legge è in armonia con la natura, sulla cui base si determina «il tipo di educazione, la sua efficacia e, dopotutto, i suoi effetti»<sup>11</sup>.

Il verbo *metarhysmoo*, come si è cercato di rendere nella traduzione, designa un cambiamento che interessa l'individuo alla sua radice materiale, senza cui nessuna istituzione potrebbe durare a lungo. Come ha mostrato von Fritz, la sua azione «non è affatto metaforica, bensì riconduce l'aspetto esteriore della trasformazione alla sua causa interiore»<sup>12</sup>. Un insegnamento filosofico efficace sarà dunque quello che educerà l'anima ad imitare gli uomini virtuosi (68 B 39 e 79), a sobbarcarsi la fatica volontaria (68 B 240 e 241) e a usare correttamente il linguaggio. In questa sede, ci si limiterà a concentrare l'attenzione su quest'ultima forma di ammaestramento, che per fortuna risulta anche quella più ricca di implicazioni teoriche.

Tra le orecchie e le labbra del saggio, il *logos* che di per sé non è né dannoso né giovevole (68 B 172), giunge a ricoprire due funzioni benefiche. In qualità di discorso *recepto* quella della cartina di tornasole, perché per suo tramite il saggio risale alla composizione atomica di chi lo pronuncia e ne riconosce la ferita (68 B 63). In qualità di discorso *proferito*, invece, quella della profilassi e del farmaco. Il saggio ha infatti la capacità di articolare la *phone* in un *logos* sapiente, che diffondendosi nell'organismo spegne magicamente le passioni dei malati (68 B 31) e previene l'insorgere nei sani. Proprio prevedendo di accentuare la ricchezza di questo punto, si era sottolineato in 1.2. quanto fosse importante dimostrare che la voce umana influenza l'anima. Insinuandosi tra i suoi vuoti, essa libera gli atomi sferici che sono intrecciati alle particelle d'aria, e così facendo muta la "posizione" degli atomi psichici, attuando un ripristino della natura originaria, o ancora meglio fornendone una migliore.

---

<sup>10</sup> E. Spinelli, *Plutos e penie: il pensiero economico di Democrito*, «Philologus», 135 (1991), p. 314.

<sup>11</sup> G. Tortora, *Phusis and Didache in Democritus' ethical conception*, in *Proceedings of the 1st International Congress on Democritus*, Xanthi 6-9 October 1983, Xanthi 1984, vol. A, p. 393.

<sup>12</sup> K. von Fritz, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, Darmstadt 1963, p. 36.



Se l'interpretazione finora sostenuta è fondata, il *corpus* etico democriteo che è stato spesso tacciato di banalità può essere visto sotto una nuova luce. Le massime parenetiche ed imperative non costituiscono tanto un prontuario utile a comunicare un contenuto di verità, che va recepito subito. Sono piuttosto un formulario che va assimilato con l'udito e viene fatto proprio da quanti riflettono con lentezza. Non a caso la sentenza di apertura B 35 recita che solo chi «*ascolterà con intelligenza queste massime*» compirà molte azioni buone e ne eviterà molte malvagie. In questo senso, esse assomigliano molto ad incantesimi; ed era anche per questo motivo che si era impiegato l'avverbio "magicamente" per qualificare l'azione del *logos* proferito di 68 B 31. Si può fare allora l'ipotesi che Democrito fosse stato paragonato nel Rinascimento ad un mago-alchimista non solo per la confusione con Bolo, ma anche perché la sua fisica si prestava ad essere letta in una chiave segretamente "esoterica".

Il rapido accenno all'ascolto intelligente mostra che per Democrito esistono dei soggetti a cui la sua filosofia non può giovare, quali gli animali e gli uomini in uno stadio troppo avanzato nel disordine morale. Il *logos* non può infatti cambiare la natura degli uni perché mancano di una "anima linguistica" passibile di trasformazioni, degli altri perché hanno un'anima priva di vuoti e quindi incapace di subire una qualunque affezione psichica. A partire da questa premessa, Democrito arriva così ad affermare che chi ucciderà tali esseri rimarrà innocente (68 B 257, 258 e 260), perché il suo atto favorisce il benessere dello stato.

Per tutti gli altri soggetti, invece, la voce calda di Democrito si rivela il mezzo per curare l'anima malata, con la stessa intensa efficacia del soffio del drago che incenerisce. Ciò fa sì che il *logos* si riveli «una facoltà umana essenzialmente "persuasiva"»<sup>13</sup>, ma persuasiva non perché opera un astratto mutamento d'opinione, che potrebbe venire meno al primo tentativo di corruzione (68 B 51), bensì perché incide direttamente sull'ascoltatore, che si troverà allora nell'impossibilità fisico-morale di pensare, parlare ed agire male, perché la sua anima non può che *materialmente* pensare, parlare ed agire bene.

Questa dimensione di *trascinamento fisico* consente di differenziare la retorica democritea da due forme di persuasione altrettanto raffinate. Da un lato dalla *seduzione emotiva* del sofista, che secondo Democrito non ha alcun riguardo verso la verità, ma vuole solo vincere le cause e nascondere l'ingiustizia compiuta sotto i discorsi più belli (68 B 53a). I suoi *logoi* hanno il potere di dare l'impressione all'uditorio di subire un cambiamento reale nell'anima, quando in realtà producono il piacere del corpo e delle orecchie. Dall'altro dalla persuasione di Epicuro, le cui sentenze hanno più lo scopo di operare un *convincimento razionale* che non un coinvolgimento orale: tant'è vero che gli insegnamenti del filosofo sono fissati nella forma scritta della lettera breve, che il discepolo può consultare con rapidità ed in qualsiasi momento dell'esistenza.

---

<sup>13</sup> G. Casertano, *Logos e nous in Democrito*, in: F. Romano (a cura di), *Democrito e l'atomismo antico*, Catania 1980, p. 237.

Con ciò non si intende affatto sminuire la retorica sofistica e la filosofia di Epicuro, che anzi ad una ricostruzione attenta e spregiudicata evidenzerebbero la riduttività del mio giudizio. Si vuole solo marcare un *unicum* di Democrito nel panorama del pensiero antico, che si ritiene non sia mai stato preso in seria considerazione, se non inconsapevolmente e senza piena attenzione alle sue conseguenze.

### 3. La coesione *dal* linguaggio

Ora che si è dimostrato che parlare è in realtà trasformare l'anima, è possibile tornare al frammento 68 B 5 e concludere l'indagine sulla filosofia del linguaggio di Democrito dispiegando il senso della densa espressione *homophonos dialektos*.

L'identità di *phone* si rivela essere ciò che nello stesso tempo raggruppa i parlanti in una comunità linguistica e li differenzia dalle altre per almeno due tratti. Il primo è, per così dire, di natura "esteriore". A seconda della regione in cui abitano, gli uomini acquisiscono una capacità articolatoria diversa, mediante cui coniano propri simboli e vincono gli ostacoli dell'ambiente, quali la temperatura che altera la chiarezza della voce. Il secondo tratto distintivo è invece di natura "interiore". Nella precedente sezione 1.1., si era giunti alla conclusione che la lingua fa corpo con l'uomo, in quanto dipende dalla *trope* della sua anima; in 1.2., invece, che comunicare significa articolare l'aria e emanare alcuni atomi di fuoco che hanno il potere di esprimere il nostro pensiero. Unendo questi due punti, se ne deduce che il simbolo è *phone* che si configura allo stesso modo e che dunque i parlanti che condividono un lessico subiscono anche lo stesso tipo di affezioni psichiche.

Laddove l'anima è incapace di subire l'azione della voce non c'è comprensione, ma solo una sensazione acustica. Il greco non è infatti in grado di capire il discorso dell'egiziano – visto che la "posizione" della sua anima non avverte alcuno sconvolgimento dei suoi costituenti – bensì sente un flusso di parole incomprensibile. E se la sua anima non comprende, non è neanche in grado di trasformarsi. Ne segue che nemmeno il più saggio tra gli uomini sarà in grado di curare i mali dell'altro, se non parla la sua stessa lingua.

Avere *homophonos dialektos* significa dunque tanto possedere una «lingua che articola la voce allo stesso modo» quanto una «lingua che subisce dalla voce lo stesso tipo di affezioni». Su questa base si può andare ancora oltre e sostenere che l'identità di *phone* implica il riconoscimento dello stesso tipo di anima, ovvero che i parlanti esperiscono e comprendono le cose allo stesso modo. Invece, l'identità di scrittura non serve né a differenziare né ad individuare una comunità linguistica. Molte di loro possono condividere lo stesso alfabeto, ma deformare l'aria diversamente e possedere un altro tipo di anima.

L'appartenenza ad un popolo non rientra dunque nei confini geografici, nei legami di sangue o nelle tradizioni culturali, ma nella padronanza del linguaggio. La quale, nella civiltà avanzata, potrebbe estendersi fino a comprendere i forestieri d'oltreoceano e ad

escludere quanti ci sono accanto solo nello spazio. Perciò, un tedesco che avrà competenza attiva dell'italiano avrà anima italiana, anche se questi vive in America ed è stato cresciuto in Svezia. Mentre un italiano educato nella penisola e residente a Lucca, ma che parla male la sua lingua natale, vivrà in una condizione perpetua di esiliato e di straniero nei suoi luoghi d'origine.

Se apprendessimo tutte le lingue, noi saremmo tutti gli uomini. Non resterebbe a quel punto che un'unica anima universale, che tutela il meglio delle differenze di ognuno e pone le fondamenta di una comunità spirituale, entro cui i suoi saggi aderenti potranno collaborare alla ricerca del sapere e abitare un mondo aperto e privo di barriere.

# Dio, rivelazione ed esperienza. L'incerto immanentismo di Spinoza tra filosofia e teologia

Luca Petricone

## 1. Premessa

L'opera di Spinoza, in forza del suo carattere controverso, plurisfaccettato, misterioso e originale, costituisce un terreno suggestivo di riflessione, situabile in quella zona liminare tra filosofia e teologia. Il desiderio di esprimere il molteplice e, ad un tempo, di racchiuderlo entro "coordinate geometriche"<sup>1</sup>, in conformità ad un criterio non così distante da principi logici medievali, come la *reductio ad unum*<sup>2</sup>, costituisce probabilmente l'istanza profonda di Spinoza, istanza che rende questo autore ambiguo e affascinante insieme. Ma dietro questa singolare impostazione di partenza, dietro quello che da subito sembra configurarsi come un cammino orientato nella direzione di un'insanabile aporia, si cela una tensione filosofica verso una ricerca che mai può risolversi nell'accettazione di principi o dualismi ipostatizzati (come, al contrario, nella sua epoca insegnava l'impostazione cartesiana). Di qui un "anelito teologico" verso l'assoluto, verso una prospettiva di "fede" che, lungi dal poggiare sugli elementi caratterizzanti le religioni naturali e sulle verità storico-tradizionali o dogmatiche delle religioni rivelate, non disconosce la possibilità di esprimersi nel quadro di una realtà "teo-onto-cosmica preordinata". Questa prospettiva, sebbene espressa in quella che quasi unanimemente è ritenuta l'opera principale di Spinoza, ovvero *Ethica ordine geometrico demonstrata*<sup>3</sup>, trova i suoi originali corollari e il suo pieno sviluppo soprattutto nel *Tractatus theologico-politicus*<sup>4</sup>, opera che nel presente lavoro sarà oggetto di riflessione.

Nel quadro generale della speculazione di Spinoza si può rinvenire l'idea di due piani della realtà distinti e solo in parte legati: il piano immutabile, rintracciabile in Dio (come ciò che, in conformità alla prospettiva tomistica, è qualificabile come *Ipsum Es-*

---

<sup>1</sup> Su questa dimensione della riflessione di Spinoza si rinvia a R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura e speranza: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 1991. Per un inquadramento generale del pensiero di Spinoza si rimanda, invece, a F. Mignini, *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 1983.

<sup>2</sup> Principio logico, ma anche politico-civile, sociale e religioso, come osserva brillantemente Reinhard Brandt (cfr. *D'Artagnan e il quarto escluso. Su un principio d'ordine della storia culturale europea 1,2,3/4*, tr.it e postfazione di D. Falcioni, Feltrinelli, Milano 1998).

<sup>3</sup> Ci si riferisce all'edizione con testo latino a fronte a cura di G. Radetti e G. Gentile, Sansoni, Firenze 1984.

<sup>4</sup> Apud Henricum Kuenraht, Hamburgi MDCLXX; il testo in lingua originale qui utilizzato è quello riportato a fronte della traduzione italiana a cura di Alessandro Dini: *Trattato teologico-politico*, Bompiani, Milano 2001.

*se per Se subsistens*), che presiede, per via immanente, all'articolarsi delle armonie e geometrie del cosmo, ossia quel piano da considerarsi *sub specie aeternitatis*; il piano della contingenza storico-umana, residuale per definizione, perché non in grado di mutare l'architettura cosmica prestabilita, sicché ogni agire storicamente e culturalmente determinato incide soltanto nell'*hic et nunc* della vita quotidiana individuale e collettiva (dato che è inglobato, sussunto e già compreso nel piano precedente) – questo piano è da considerarsi *sub specie societatis*.

Ciò che induce Spinoza a creare questa ardita relazione tra due livelli ontici risiede, con buona probabilità, nel rifiuto di ogni principio che consacri l'elezione di un popolo e di una tradizione etno-culturale, principio fortemente presente nella cultura ebraica, da cui egli proviene. Di qui l'immagine di un Dio che è tale a prescindere da ogni significazione umana – considerato dunque al di fuori sia delle coordinate storico-geografiche che segnano il percorso dell'Alleanza, sia del cammino della salvezza prospettato dal Cristianesimo. In Spinoza, dunque, ogni riduzione di Dio nella cornice del culto e della fede – ancorché nel quadro di un'ortoprassi storicamente e socialmente consolidata –, ogni attitudine a considerare la natura divina solo nell'orizzonte di un *depositum fidei*, allontana lo sguardo dell'osservatore dal vero problema: poiché è principalmente in forza della ragione che si approda alla conoscenza di Dio. Questi infatti è l'espressione assoluta dell'essere, ossia è l'*essere in sé*, ciò che tradizionalmente si esprime nella locuzione *to ontos on*<sup>5</sup>, e solo così è opportuno che lo si intenda. Come osserva puntualmente il Rensi, «si può asserire che chi crede in Dio è un povero di mente, quanto che chi non vi crede è un cieco che nega i fatti tangibili: ciò a seconda del concetto che ci si fa di Dio. Regge la prima asserzione se si pensa a Dio come una persona umana ingradata, press'a poco come ce lo raffigurano la pittura e la scultura, le immagini sacre, o solo anche come un ente personale provvidente, buono, paterno, che ascolta ed esaudisce le preghiere. Regge la seconda se si pensa a Dio come l'Essere, come il principio attivo dell'essere delle cose, ciò che fa che sono, come l'è di ciò che esiste; se (...) lo si identifica puramente con l'Essere (identificazione di cui vi sono larghissimi scrittori sacri, a cominciare da S. Agostino, i quali movevano in tale identificazione dalla definizione biblica di Dio "io sono colui che è"). Spinoza è ateo rispetto alla prima di codeste raffigurazioni di Dio, cosicché chi è impregnato di essa corre il rischio di equivocare profondamente nella comprensione dell'Etica se non vi si cancella mentalmente la parola "Dio" (...). Ma viceversa, Spinoza è veramente un inebriato di Dio, uno che non vede che Dio e tutte le cose singole soltanto in lui e nella sua luce»<sup>6</sup>. Insomma, Dio, allorché si tenta di definirlo, viene a situarsi al livello dell'autoreferenzialità ontologica – deci-

---

<sup>5</sup> È evidente che una simile espressione appartenga alla cultura greca, ma, nello stesso tempo – se si considera l'orizzonte culturale dell'Antica Alleanza –, si può dire che essa, sul piano del contenuto, trovi un suo plausibile radicamento anche alla tradizione ebraica (tradizione da Spinoza tanto stigmatizzata): ci riferiamo a ciò che, come è noto, si riassume nel tetragramma Yhwh ("Io sono" considerato nella sua assolutezza).

frabile solo per via razionale –, ma s’esprime tuttavia attraverso il mondo, e in esso imprime il suo senso. Di qui il problema di ravvisare nel mondo, e attraverso il mondo, l’esistenza-presenza divina non già ricorrendo alla tradizione religiosa – pena la caduta nel dogmatismo dottrinale, da cui Spinoza rifugge –, bensì per via strettamente speculativa, ovvero ricorrendo alla “pura ragione”. In altre parole, se Dio, dicevamo, è da qualificarsi come un livello dell’essere irriducibile – punto, questo, irrinunciabile in Spinoza –, quale via mi permette di approdarvi anche attraverso l’osservazione-contemplazione del molteplice presente nella natura, dato che, in fondo, Dio è quell’elemento *essenziale*, l’“è”, con cui si procede nella predicazione delle *cose del mondo*?<sup>7</sup>

Questo è il punto controverso e problematico della riflessione di Spinoza, e che sarà oggetto del presente lavoro.

## 2. Confini e opacità del razionalismo di Spinoza

Da quanto sinora osservato si desume che un punto fermo nell’impostazione di partenza del filosofo olandese è l’ancoraggio ad una prospettiva razionalistica. L’“orizzonte di senso” (quello che gran parte della teologia contemporanea – dalla teologia fondamentale alla teologia trinitaria – considera come base imprescindibile nella comprensione di problemi teoretici come la ‘Rivelazione’, ma in una prospettiva non razionalistica)<sup>8</sup>, che è dato da Dio, è infatti per Spinoza frutto di una “deduzione razionale”, e non già frutto di una intuizione, la quale viene invece considerata fonte di osservazioni fallaci; tale è l’atteggiamento dei profeti i cui discorsi e rilievi egli considera fantasiosi e, almeno a prima vista, oltremodo distanti dalla sua prospettiva:

Possiamo dunque ormai affermare senza riserve che i profeti non percepirono le rivelazioni di Dio se non per mezzo dell’immaginazione, cioè mediante parole o immagini, vere o immaginarie. E poiché non si trovano nella Scrittura altri mezzi all’infuori di questi, nessun altro, come abbiamo già dimostrato, ce n’è lecito escogitare. Per quali leggi della natura, poi ciò sia avvenuto, confesso di ignorarlo. Potrei bensì

---

<sup>6</sup> G. Rensi, *Spinoza*, Bocca, Milano 1941, p. 3.

<sup>7</sup> Su questo punto possiamo dire che non v’è differenza rispetto alla prospettiva di Tommaso d’Aquino e di buona parte della Scolastica.

<sup>8</sup> Cfr. K. Rahner, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat “De trinitate”*, in Id., *Schriften zur Theologie*, Band IV, Einsiedeln-Zuerich-Koeln 1960, pp. 103-133; tr. it. *Osservazioni sul trattato dogmatico “De Trinitate”*, in Id., *Saggi teologici*, Edizioni Paoline, Roma 1965, pp. 587-643. Occorre precisare che in Rahner, quasi in linea di continuità con la *theologia crucis* di estrazione moderna, è l’evento cristologico a creare le “coordinate rivelative” (ossia l’“orizzonte di senso”) all’interno delle quali si comprende il mistero di Dio-trinità. Naturalmente la prospettiva spinoziana da questa è profondamente diversa.

dire, come fanno altri, che ciò sia avvenuto per effetto della potenza di Dio; ma mi sembrerebbe di parlare a vanvera. Sarebbe come se io volessi spiegare con qualche termine trascendentale la forma di una cosa singolare. Tutto è infatti avvenuto per effetto della potenza di Dio: anzi poiché la potenza della natura non è nient'altro che la stessa potenza di Dio è certo che noi, nella misura in cui ignoriamo le cause naturali, non intendiamo la potenza di Dio; perciò è stolto ricorrere alla potenza di Dio quando di qualcosa ignoriamo la causa naturale, cioè la stessa potenza di Dio.<sup>9</sup>

Vogliamo tuttavia rilevare, a dispetto di un'istanza che almeno *prima facie* appare così risoluta, che il razionalismo di Spinoza presenta caratteri che si distanziano dal razionalismo classico; al punto che la ragione in Spinoza non è solipsisticamente determinata, come accade ad esempio in Cartesio, bensì è sempre rapportata agli oggetti della riflessione e all'esperienza. Di qui l'immagine del "ragionare" come attività non ripiegata su se stessa, e quindi come dimensione irrelata, ma come attività che si estrinseca nel reale sino a comprenderlo nella sua struttura interna rispondente ad un Sommo Criterio, che è Dio. Il "ragionare" è dunque il riflesso diretto della Ragione-Dio, le cui articolazioni sono riconoscibili nel mondo sia sul piano formale sia sul piano sostanziale. Sul piano formale, perché Egli è l'elemento di ogni possibile predicazione dell'esistente; sul piano sostanziale, perché, sebbene sia *Essere di per se stesso sussistente*, non si arriva a Dio concependolo nella sua autoappartenenza insulare, cioè mediante il ricorso ad una prova squisitamente ontologica della sua esistenza, ma a partire dall'idea che *Egli è infinito* e, in quanto tale, non circoscrivibile né concettualmente né sostanzialmente. Ne consegue che Dio non può essere separato dalla natura, perché in essa si realizza, e si realizza al punto da inglobare in sé ogni piano dell'esistente: materiale, spirituale, biologico, intellettuale, umano, animale. Ciò significa anche che ogni atto umano solo in apparenza risulta autonomo e autodeterminato, dato che è invero dipendente da un'architettura superiore (la dimensione del Dio-Natura). Come osserva Giovanni Di Luca, a proposito di questa concezione esplicitata soprattutto nell'*Ethica*, «gli uomini – comincia Spinoza – appetiscono tutti il proprio utile e di ciò sono coscienti. Ne segue, in primo luogo, che essi credono di essere liberi, appunto perché hanno coscienza del proprio appetito e delle proprie volizioni. In secondo luogo, segue che essi agiscono sempre in vista dell'utile che appetiscono: per questo cercano di conoscere le cause finali delle cose compiute e, conoscutele, ne restano paghi. E poiché trovano, in sé e fuori di sé, mezzi adatti al raggiungimento del loro utile, essi finiscono per ritenere tutte le cose della natura come mezzi per il conseguimento del loro utile. Ma sapendo che tali mezzi essi li hanno già trovati esistenti e non apprestati da loro, ne concludono che ci sia qualche altro che li abbia apprestati per il loro uso»<sup>10</sup>. Occorre dire che una simi-

---

<sup>9</sup> B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, cit., p. 97.

<sup>10</sup> G. Di Luca, *Critica della religione in Spinoza*, Japadre Editore, L'Aquila 1982, p. 19.

le impostazione mortifica la libertà dell'uomo – come è stato puntualmente osservato<sup>11</sup> – e la sua possibilità di “ragionare” in vera autonomia; la stessa autonomia che paradossalmente Spinoza invoca per giungere alla piena comprensione e definizione di Dio – ma di un Dio che tutto concepisce e tutto ingloba, incluso chi tenta di comprenderlo (ossia chi tenta di concettualizzarlo). Di qui l'attestarsi della distinzione, più sopra riportata, tra dimensione della conoscenza *sub specie aeternitatis* e dimensione della conoscenza *sub specie societatis*, distinzione che, alla luce di queste considerazioni, amplifica i termini dell'aporia illustrata in via preliminare: difatti, se si considera la prima di queste due dimensioni, occorre precisare che Dio arriva ad assumere, nella sua specifica connotazione ontologica, lo statuto di *res aeterna*. E, sebbene Spinoza si distanzi recisamente dal rigido dualismo *res cogitans-res extensa*, tuttavia la *res aeterna* ancor prima di identificarsi *stricto sensu* con una *res* è il frutto di pura elaborazione dell'intelletto: non a caso – come osserva Piero Di Vona –, «*a nihilo nihil fit*, ed altre proposizioni simili a questa, sono in assoluto verità eterne, ma non *res* né affezioni, poiché non hanno altra sede che nella mente»<sup>12</sup>. Ecco che l'*impasse* argomentativa di Spinoza giunge al suo culmine: non v'è vera libertà intellettuale dato che essa si determina solo nell'orizzonte umano della storicità, ma v'è paradossalmente possibilità di sussumere categorialmente attraverso l'intelletto, sempre umano, Dio (assunto come *res*) e il suo attributo principale (*aeterna*). V'è inoltre la difficoltà, se non l'impossibilità, di conciliare due criteri che conducono alla dimostrazione di Dio: il criterio ontologico, di matrice anselmiana e cartesiana – che consente di approdare a Dio per via puramente intellettuale – e il criterio teleologico, di matrice tomistica – che consente di giungervi attraverso la considerazione che i fenomeni sono situati in una catena causale al cui inizio v'è una Causa prima (*Causa finalis*)<sup>13</sup>.

Occorre rilevare che, a dispetto della originalità della sua prospettiva, Spinoza subisce comunque l'influsso delle tradizioni filosofiche del passato e a lui contemporanee, e ciò gli impedisce di affrancarsi pienamente da un lessico razionalistico-aristotelico e tomistico che lo condiziona profondamente nell'articolazione del suo ragionamento. In fondo egli non può fare a meno di pervenire ad una prospettiva panteistica mai pienamente compiuta: difatti, osservò Dewey, «Dio, l'io e il mondo sono tre realtà indipendenti, e il significato di ciascuna è proprio ciò che sembra essere. Se, tuttavia, esse sono realtà indipendenti, come posso correlarle l'una all'altra? Questo interrogativo fa sorgere il secondo stadio della filosofia dogmatica, la quale, nello spirito di chi la propugna, prende o la direzione dell'idealismo dogmatico o di un dualismo con Dio quale *Deus ex machina*, come quello di Descartes. La riconciliazione degli elementi coinvolti conduce al terzo stadio, ove Dio diviene l'Assoluto, e la Natura e l'Io sussistono eccettuate la loro manife-

<sup>11</sup> Cfr. A. Dalle Donne, *Il rischio della libertà: S. Tommaso-Spinoza*, Marzorati, Settimo Milanese 1990, *passim*.

<sup>12</sup> P. Di Vona, *La conoscenza “sub specie aeternitatis” nell'opera di Spinoza*, Loffredo Editore, Napoli 1955, p. 52.

<sup>13</sup> Cfr. M. Forsyth, *Spinoza's Doctrine of God in relation to his Conception of Causality*, «Philosophy», 32 (1948), pp. 291-301.



stazioni. Questo è Panteismo, e il punto di vista di Spinoza. Pensiero ed essere divengono uno; l'ordine del pensiero è l'ordine dell'esistenza. Ora un'unità finale sembra ottenuta, e una conoscenza reale sembra possibile»<sup>14</sup>.

Indipendenza, dunque, e correlazione insieme tra piani diversi; Spinoza muove da queste due istanze opposte: la sua riflessione si situa tra quelle che si configurano come una Scilla e una Cariddi, e ciò diviene tanto più vero e tanto più complicato quanto più nel *Tractatus theologico-politicus*, allorché egli prende di mira gli elementi della religione rivelata, qualunque essa sia (anche se in primo luogo egli si riferisce all'Ebraismo), viene a crearsi un'insanabile cesura tra ragione e fede.

Il corollario più immediato di questo rilievo è dato dall'idea secondo la quale tutto ciò che è riconducibile alla teologia è per definizione profondamente separato dalla filosofia, poiché questa è diretta emanazione della ragione – che abbiamo visto essere in Spinoza il riflesso della *Ragione-Dio* –, mentre l'altra rientra unicamente nell'alveo della tradizione scritta e orale, al punto che «coloro che non sanno separare la filosofia dalla teologia discutono se sia la Scrittura a dover essere al servizio della ragione o, al contrario, la ragione della Scrittura: cioè, se il senso della Scrittura debba esser adattato alla ragione, oppure la ragione debba essere adattata alla Scrittura: quest'ultima tesi è sostenuta dagli ascetici, l'altra, invece, dai dogmatici. Ma che gli uni e gli altri siano del tutto fuori strada, risulta dalle cose già dette. Infatti qualunque delle due opinioni si segua, è giocoforza corrompere o la ragione o la Scrittura. Abbiamo infatti mostrato che la Scrittura non insegna cose filosofiche, ma soltanto la pietà, e che tutte le cose che in essa si trovano sono state adattate alla capacità e alle opinioni preconcepite del volgo».<sup>15</sup>

Se da un lato Spinoza desidera affrancarsi dalla sua tradizione religiosa, dall'altro non può fare a meno di misurarsi con l'idea di *creatio ex nihilo*, la quale, sebbene egli non la articoli in conformità ad essa, nella cifra peculiare del pensiero e dello spirito ebraici è significativamente presente, assieme all'idea di un incolmabile iato tra creatura e creatore; ma proprio quest'ultimo punto costituisce l'elemento problematico centrale della sua riflessione, dal momento che egli vede nel mondo la manifestazione *diretta e necessaria* di Dio, e non già un *ob-iectum* creato *liberamente*.

### 3. Rivelazione e panteismo tra speculazione e singolari ispirazioni

A dispetto di queste osservazioni critiche, occorre evidenziare anche la dimensione più originale del pensiero di Spinoza, ossia tutto ciò che si riassume nel tentativo di ricondurre la “dimostrazione dell'esistenza di Dio” – quella che tradizionalmente si compie per

---

<sup>14</sup> J. Dewey, *The Pantheism of Spinoza*, «Journal of Speculative Philosophy», 16 (1882), p. 249.

<sup>15</sup> B. Spinoza, *op. cit.*, p. 493.

via strettamente logica e ontologica – nei confini di quella “strada” che invece mira a “*mostrarlo* attraverso la natura e nella natura”. In fondo è attraverso la pluralità dei fenomeni esperiti (di qui l’uso di ‘natura’ con l’iniziale minuscola) che l’uomo può avere la possibilità di approdare alla conoscenza di Dio, dato che questa pluralità, se ricondotta ad una totalità organica e, *ipso facto*, ad una struttura coerente e teleologicamente organizzata (di qui l’uso di ‘Natura’ con l’iniziale maiuscola), trova la sua “contiguità-identità” con Dio. In questa prospettiva, si assiste ad una significativa e apprezzabile transvalutazione di alcuni tratti dell’impostazione aristotelica, allorché i fenomeni non sono semplicemente la sede degli universali, ma sono l’espressione diretta del “tutto organizzato e finalizzato”.

Questo tratto suggestivo della speculazione di Spinoza viene tuttavia mortificato dalla difficoltà di articolare insieme due dimensioni della sua impostazione di base che, dicevamo, si mostrano irrimediabilmente antitetiche: il monismo panteistico, da un lato, e il dualismo che poggia sull’idea, irrinunciabile, di Dio come *Essere autosufficiente non predicabile*, dall’altro. Il panteismo si mostra pienamente nel *Tractatus* soprattutto in questi significativi passaggi:

poiché senza Dio niente può essere né essere concepito, è certo che tutte le cose naturali implicano ed esprimono il concetto di Dio in ragione della loro essenza e della loro perfezione, e perciò, quanto più conosciamo le cose naturali, tanto maggiore e più perfetta conoscenza di Dio acquistiamo; ovvero (poiché la conoscenza dell’effetto per mezzo della causa non è altro che conoscere qualche proprietà della causa) quanto più conosciamo le cose naturali, tanto più conosciamo l’essenza di Dio, la quale è causa di tutte le cose.<sup>16</sup>

Occorre dire che la prospettiva di Spinoza, quanto più mira a inquadrare il problema in esame *a parte hominis* – senza tensioni o velleità fondazionistiche –, tanto più può risultare apprezzabile soprattutto come modello euristico; e infatti non si può non considerare importante e utile una prospettiva speculativa che intenda inquadrare *dal basso* le osservazioni di “pezzettini” di una agognata e “ipotetica totalità”; inoltre, se questa “totalità” viene ricondotta ad un unico artefice può essere – come sovente si verifica nell’arco della storia della filosofia – un’ipotesi di lavoro feconda, soprattutto se si osserva l’attenzione che Spinoza pone sul carattere *teleologicamente orientato* della pluralità dei fenomeni osservati<sup>17</sup>. Le cose si complicano invece nella misura in cui la

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 179.

<sup>17</sup> Sarà, un secolo dopo, Kant a sviluppare questa linea argomentativa con l’opera *Kritik der Urtheilskraft*, 1790, in *Werke*, vol. II (ed. a cura della Deutsche Akademie der Wissenschaften), W. de Gruyter, Berlin 1968; tr. it. di A. Gargiulo e riveduta da V. Verra, *Critica del Giudizio*, Laterza, Bari 1960, opera nella quale si sottopone ad esame il ‘giudizio teleologico’, e ove la metafisica – quale esigenza umana insopprimibile, e “scienza impossibile” – si qualifica come elemento che consente una riorganizzazione del sapere, e di ogni giudizio, in ragione dell’idea che la natura presenta caratteri che suggeriscono il suo esser dotata di una armonia interna.

stessa relazione viene inquadrata *a parte Dei*, dal momento che non solo si presuppone Dio come “primo motore immobile”, ma si mostra anche di poterne comprendere l’articolarsi delle *res gestae*, e nell’intenzione e nella struttura. Se si considera che nell’impostazione di Spinoza il disegno di Dio non può esser soggetto ad una “comprensione” concepita nella cornice interpretativa della ‘storia della Alleanza’ (e dunque nei termini di un “dia-logo” che assume i caratteri extra-razionali o meta-razionali), ne segue che l’unica strada perseguibile è quella logica dell’aristotelismo e del tomismo. Ma, dal momento che l’impostazione aristotelico-tomistica muove dall’idea della *non-necessità della “creatio ex nihilo”*, e quindi del suo qualificarsi come *puro e libero atto di volontà da parte di Dio*, ne segue che il panteismo di Spinoza, o comunque la sua prospettiva di tipo olistico-immanentistica, presenta le sue evidenti opacità e i suoi punti critici, proprio perché situata sul fronte fondazionistico e non più semplicemente su quello euristico; in altre parole, se, da questo angolo visuale, la *creatio* non è più necessaria, se Dio è tale da se stesso, *causa sui*, qual è il senso del panteismo all’interno del sistema spinoziano? E, dunque, in che misura e come il mondo è espressione di Dio? Come osservò opportunamente John Dewey, «Sono possibili due logici sistemi panteistici. L’uno che deve muovere dalla concezione di un Essere Perfetto Assoluto nel quale sono tutte le cose, ma questa teoria non può tener conto delle cose così come le troviamo. Esso deve respingere l’idea che esse sono come sembrano essere, ed elevarle al divino. Ma il macigno sul quale ogni teoria simile si scontra è data dal seguente problema: se tutte le cose son divine, come, allora, esse possono apparirci diversamente? Questo è il punto debole di Spinoza. L’altra teoria deve partire dalla concezione delle cose per come esse appaiono, e dar luogo al panteismo, non elevandole al livello di Dio, ma portando Dio al livello delle cose. Una simile teoria, di certo, mai può arrivare a concepire l’Assoluto, la Perfezione, e l’Infinito. Per dirla più precisamente, non è affatto panteismo, si tratta di pancosmismo. Ma questa non è una soluzione; è semplicemente un’assunzione di tutto ciò che può esser spiegato»<sup>18</sup>. Ed infatti, come osservavamo più sopra, l’intento di Spinoza non consiste solamente nell’inquadramento generale della natura al fine di organizzare una ricerca pionieristica a partire da un’idea ipotetica e orientativa di *telos*; egli muove da una idea *a priori* sia di mente umana, sia di Dio, sia di mondo. E occorre precisare che simili *a priori* cozzano con una delle sue considerazioni di base, ovvero l’uomo quale “essere facente parte della storia”. Difatti, ove occorre giustificare la capacità da parte dell’uomo stesso di approdare a Dio (quale piano a questo irriducibile), si deve ricorrere ad una nozione assai velata di “genio profetico” o, più esplicitamente, di ‘mente incontaminata’:

---

<sup>18</sup> J. Dewey, *op. cit.*, p. 257.

L'uomo carnale, tuttavia, non può intendere queste cose, che a lui sembrano vane, perché ha una conoscenza troppo limitata di Dio, e anche perché in questo sommo bene non trova nulla che egli possa palpare, mangiare o, infine, che faccia impressione sulla carne, della quale soprattutto si diletta: si tratta infatti di un bene che consiste nella sola speculazione e nella mente pura. (...) Abbiamo spiegato che cosa sia in sostanza la legge divina, o che cosa siano le leggi umane, ossia tutte quelle leggi che si prefiggono un altro scopo, a meno che non siano stabilite per rivelazione, infatti, anche a questo riguardo (come abbiamo mostrato sopra) le cose sono riferite a Dio: in questo senso la Legge di Mosé, sebbene non fosse universale, ma accomodata al massimo all'indole e alla conservazione particolare di un solo popolo, si può tuttavia chiamare legge divina, se crediamo che sia stata stabilita per mezzo del lume profetico.<sup>19</sup>

Naturalmente il ricorso ad una simile “nozione o idea di genio”, o di “lume profetico”, contrasta irrimediabilmente con le sue di partenza, che sembrano posizionare Spinoza al di fuori di ogni fede o tradizione religiosa. Ma una simile contraddizione non appare così evidente, dato che egli, parlando di *summus philosophus*, rende plausibile il ricorso all'idea di “mente pura” facendola apparire alla stregua della nozione tradizionale di *intellectus* (o di ‘soggetto razionale finito’, in conformità ad un kantismo *ante litteram*), e dunque a non render palese la sua tendenza a cedere il passo ad una mentalità in linea con tradizione religiosa di provenienza. Come osserva opportunamente X. Tilliette, «il segno eminente, trascendente, della sua dignità di filosofo è salvaguardato della famosa espressione di Spinoza, *summus philosophus*, filosofo per eccellenza»<sup>20</sup>. Di nuovo vien fuori il punto problematico della speculazione spinoziana, che va individuato proprio nell'espressione “segno trascendente”, ossia il segno distintivo di chi è particolarmente illuminato dall'“alto”; ciò dice la difficoltà, e forse la rinuncia, a portare avanti una impostazione squisitamente panteistica senza avere ambizioni fondazionistiche, e a dover mettere a tutti i costi insieme due dimensioni della riflessione sin troppo eterogenee; per cui, laddove non arrivano le solide e sofisticate geometrie dell'*Ethica*, trova il suo posto la “misteriosa trascendenza del sapiente”; e allora abbiamo questi due filoni speculativi: uno improntato alla creazione di una solida intelaiatura concettuale, ad un tempo logica ed etica, e l'altro improntato alla rivalutazione della “storia del genio filosofico” quale chiave di volta per approdare al

---

<sup>19</sup> B. Spinoza, *op.cit.*, pp. 181-183.

<sup>20</sup> X. Tilliette, *Le Christ de la Philosophie*, Les Editions du Cerf, Paris 1990; tr. it. di G. Sansonetti, *Il Cristo della filosofia. Prolegomeni a una cristologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1997, p.74. Sullo stesso punto, cfr. Id., *Christ des philosophes*, fasc.1-3, Institut catholique, Cours photocopiés, 1974-1976; tr. it. di G. Sansonetti, *Filosofi davanti a Cristo*, Queriniana, Brescia 1989, *passim*.

vero; questa ambivalenza appare tanto più evidente quanto più in Spinoza è Cristo ad assurgere al rango di *summus philosophus*, e infatti – osserva Tilliette – «come mettere d'accordo la venerazione nei confronti di Cristo e la salvezza da lui apportata con la dottrina della salvezza intellettuale? Si può armonizzare la tesi storico-critica del *Trattato* con i teoremi del V libro dell'*Ethica*? Alcuni pensano sia molto difficile, se non addirittura impossibile»<sup>21</sup>. A nostro avviso una simile ambivalenza, in misura sensibilmente diversa, permea ambedue le opere, ma è senz'altro nel *Trattato* che si evidenzia in maniera rimarchevole. L'apogeo di questa plurima impostazione è ulteriormente attestato dal riferimento implicito all'idea di rivelazione, la quale è da ricercarsi e da contemplarsi nell'"amore di Dio":

A questo si riconducono dunque il nostro sommo bene e la nostra beatitudine: alla conoscenza e all'amore di Dio. I mezzi che esige questo fine di tutte le azioni umane, cioè Dio stesso, in quanto la sua idea è in noi, possono dunque essere chiamati comandi di Dio, poiché ci sono prescritti quasi da Dio stesso in quanto esiste nella nostra mente, e perciò il modo di vivere che ha di mira questo fine è detto ottimamente legge divina (...) Essendo dunque l'amore di Dio la somma felicità dell'uomo, la beatitudine, il fine ultimo e lo scopo di tutte le azioni umane, ne segue che osserva la legge divina soltanto colui che ha cura di amare Dio, non per timore del castigo né per amore di un'altra cosa – come i piaceri, la fama ecc. –, ma per il solo fatto che conosce Dio, ossia perché sa che la conoscenza e l'amore di Dio sono il sommo bene.<sup>22</sup>

Occorre dunque porre in rilievo questo singolare intreccio, ben congegnato sul piano retorico, tra l'idea logocentrica e occidentale di conoscenza e quella di matrice ebraica: questa, diversamente dall'altra, non va intesa intellettualisticamente, ma "personalmente", ossia riferendosi all'idea di *aver fatto esperienza di qualcosa o di qualcuno*, possedendone dunque "il peso esistenziale", e potendolo "chiamare per nome"<sup>23</sup>. Spinoza, tuttavia, sebbene voglia distanziarsi da questo approccio, persegue una prospet-

---

<sup>21</sup> X. Tilliette, *Le Christ de la Philosophie*, tr. cit., p. 76.

<sup>22</sup> B. Spinoza, *op. cit.*, pp. 180-181.

<sup>23</sup> Per esemplificare questo tipo di impostazione, si pensi all'idea di *Logos* presente nel *Prologo* giovanneo, che ci fornisce un saggio di questa tendenza a far uso di un lessico greco-ellenistico per indicare ciò che greco non è, ovvero ciò che può *essere conosciuto* nel senso ebraico del 'conoscere': conoscere personalmente; a tal proposito, Piero Coda efficacemente osserva che «il *Logos*, per Giovanni, è Gesù Cristo. Giovanni non legge l'evento Gesù Cristo alla luce della categoria greca del *Logos*, ma fa scaturire dall'evento Gesù, come vicenda storica e come evento di morte e risurrezione, una chiave interpretativa che unifica e trascende sia la linea vetero-testamentaria della Sapienza-Parola di Dio, sia la linea greca del *Logos*» (P. Coda, *Dio uno e trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, p. 133).

va (ove si incontrano paradossalmente teismo e panteismo) che lo conduce a ricorrere, anche un po' artificialmente all'idea di *amore di Dio* (di sapore oracolare-profetico); con questa espressione egli vuole designare infine l'indicibile e il mistero, mistero che – senza che egli lo ammetta mai – può essere appreso solo in forza di una geniale predisposizione: ossia da colui che è dotato della singolare appercezione del “sommo bene”, che desidera compiere pienamente<sup>24</sup>.

#### 4. Rigidità e arditezza di un sistema: osservazioni conclusive

Volendo ora riassumere i punti sin qui illustrati, crediamo di poter asserire che l'impostazione di Spinoza, rinvenibile nel *Tractatus theologico-politicus*, oscilla tra l'idea di indipendenza di Dio dalla dimensione cosmica, e il suo identificarsi con essa: ossia qualcosa di irrimediabilmente autocontraddittorio e, ad un tempo, avvincente sul piano speculativo. Dio è colui che dà luogo ad una *creatio* non necessaria sul piano ontologico, e quindi libera, ma nello stesso tempo, essendo infinito, e dunque non limitabile spazialmente, ma esprimendosi nel “tutto”,

---

<sup>24</sup> È interessante notare come nella prospettiva kantiana (che costituisce un paradigma etico-religioso importante anche sotto il profilo della nostra disamina) ci si sottragga al rischio di dover ricorrere ad una umbratile nozione di genio, architettando invece un formalismo etico allo stato puro – tutto fondato sulla *ragion pura pratica*. Spinoza, invece, vede nell'*ethos* umano la possibilità di partecipare pienamente dell'immensità del creato in tutta la sua multiformità e nelle sue variegata espressioni. Anche sotto questo profilo non si può non ravvisare nell'Autore una vicinanza a S. Tommaso e all'aristotelismo, laddove la *sinderesi*, ovvero l'appercezione originaria del bene (*bonum faciendum*), diviene la base su cui si edifica l'agire eticamente orientato (agire che si rapporta anche ad oggetti esterni al soggetto dell'azione). Ma oltre a questa componente, in Spinoza ve n'è un'altra che può configurarsi come una espressione di idealismo-romanticismo *ante litteram* (il che convalida ulteriormente l'idea del carattere composito e controverso del suo sistema filosofico). Questa componente invero viene isolata e amplificata nei suoi contenuti proprio a cavallo tra '700 e '800, laddove il mondo culturale mitteleuropeo vedeva da un lato il progressivo ridimensionamento dell'"io" inteso illuministicamente, e dall'altro il farsi strada della dicotomia tra l'"io" inteso soggettivamente e il "non-io" quale libera proiezione – ora assennata, ora delirante e fantasiosa – dell'altro (si pensi all'idealismo che viene a configurarsi in J. Fichte – cfr. *Wissenschaftslehre*, 1810 in *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 37 voll., Fromman, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, II, 21-22; tr. it a cura di M. Sacchetto, *Scritti sulla dottrina della scienza*, UTET, Torino 1999). Non solo, le osservazioni in merito a questo aspetto della speculazione spinoziana si inscrivono in quella cornice intellettuale nota come *Pantheismusstreit*, largamente attestato da rapporti epistolari instaurati tra personaggi di spicco in epoca preromantica: Jacobi, Lessing, Mendelssohn (su questo aspetto basti rimandare a F.H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, in *Werke*, a cura di F. Roth e F. Köppen, vol. IV, 1819, rist. anast. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968, tr. it. di F. Capra, riv. da V. Verra, *La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn*, Laterza, Bari 1969; cfr. anche F.H. Jacobi, *Fede e nichilismo. Lettera a Fichte*, a cura di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia 2001). Nel quadro di questo dibattito, Spinoza diviene così centrale perché della sua opera viene captata soprattutto la possibilità di affrancare la riflessione, soprattutto nei suoi risvolti problematici, dall'«irrigidimento dualistico tra conoscente e conosciuto» (A. Fabris, *Introduzione alla filosofia della religione*, Laterza, Bari 1996, p. 112). Di qui un atteggiamento antiilluministico volto a ravvisare nell'opera di Spinoza l'unica possibilità di esprimere una filosofia: «se questo è dunque il contributo della filosofia, e se non c'è altra filosofia se non quella di Spinoza, è bene imboccare un'altra strada: la strada, come afferma Jacobi, della non-filosofia, la quale ha la sua essenza, appunto, nel non sapere» (ivi, p. 113).

si irradia nel mondo nella sua multiformità, per cui tutto ciò che è esperito, dal momento che è ricondotto ad un *ordo rationis*, e non al *caos*, dice *direttamente* la Sua presenza-esistenza.

Quella di Spinoza appare dunque come una filosofia paradossale, ove nei momenti culminanti della sua riflessione, ossia quando si constata la impossibilità di approdare ad una sintesi tra due filoni discorsivi antinomici, trova posto la “dimensione del mistero” – quanto di meno filosofico-razionale *stricto sensu* si possa produrre (a dispetto dei suoi intenti preliminari). Ed ecco allora che in luogo di geometrie, di giustapposizioni concettuali, e di improbabili conclusioni a partire da osservazioni preliminari aporetiche, si dischiude la strada dello slancio verso l’“Alto”, di una visione del reale, mondano e oltremondano, che anela ad allargare – per così dire – gli spazi della razionalità (senza quindi congelarla, ma alimentando contenuti inediti come *l’amore di Dio*). Gli ostacoli a questa audacia speculativa si incontrano quando l’intento di Spinoza diviene risolutamente fondazionistico; e allora il “mistero” anziché essere un orizzonte nuovo in conformità al quale articolare una nuova e inaudita espressione del pensiero – tale da accogliere anche l’idea di “rivelazione” –, diviene un fardello cui far fronte con i tradizionali mezzi della classica e rigorosa logica e dialettica filosofiche, mezzi che danno luogo a percorsi speculativi che non trovano sbocchi teoretici soddisfacenti.

Allorché Spinoza si posiziona sul fronte della prospettiva “pancosmistica”, per dirla con Dewey, il modello che si può evincere dalle sue riflessioni può apparire utile euristicamente. Ma ove la sua prospettiva, al contrario, diviene ad un tempo dualistica e monistica si presenta come un paradigma sclerotizzato nelle secche di un razionalismo infruttuoso.

Ciò, dunque, che può essere considerato come un criterio metodologicamente interessante è l’idea di un inquadramento *dal basso* dei fenomeni – quali elementi facenti parte di un “tutto” –, inquadramento che assume i caratteri di una piattaforma per la comprensione ipotetica di un *ordo divinus*, senza che si cada però razionalisticamente in una fallacia teistica (ossia nell’ipostatizzazione di due piani della realtà: *Dio e il cosmo*) né in una fallacia panteistica (ossia in un monismo Dio-cosmo). Inoltre, occorre dire che questa curvatura specifica della speculazione di Spinoza, se fosse in grado di accogliere il *depositum fidei*<sup>25</sup> – e dunque la dimensione della “storia del consolidarsi

---

<sup>25</sup> Senza operare forzature e indebite identificazioni, possiamo accostare il senso di questa locuzione, così generico e cangiante, a vere e proprie nozioni – rinvenibili nel quadro della riflessione in teologia fondamentale – come *auditus fidei* e *intellectus fidei*. Queste nozioni indicano due momenti distinti ma mai dissociati del rapporto con “il trascendente” in virtù della ragione storica che diviene largamente il momento speculativo, cerniera tra le due, configurandosi come vera e propria “ermeneutica della testimonianza”(cfr. G. Lorizio, *Il progetto: verso un modello di teologia fondamentale fondativo-contestuale in prospettiva sacramentale*, in Id. (a cura di), *Teologia fondamentale I. Epistemologia*, Città Nuova, Roma 2004, p. 430). Sebbene Spinoza, cronologicamente e teoricamente, sia assai lontano da questo orizzonte speculativo di matrice ermeneutica, si può tuttavia considerare degno di nota il fatto che il *Trattato* contiene *in nuce* una “tensione interpretativa” verso l’Assoluto, o comunque il desiderio di decifrare Dio a partire dalla Scrittura e nella Scrittura. Il limite di questa impostazione sta in quella che abbiamo già visto essere ora una irriducibile separazione tra filosofia e tradizione biblica, ora un atteggiamento inteso a creare una ardua e infeconda intersezione tra questa “tensione interpretativa” e le modalità esplicative di una razionalità rigorosa in senso classico – donde l’impossibilità di creare fino in fondo coordinate nuove della riflessione (cfr. A. Dini, *Introduzione a B. Spinoza, op. cit.*, p. 19).

della fede” – come aspetto fondamentale nella comprensione dell’architettura del cosmo quale creazione di Dio, non sarebbe una riflessione ripiegata su se stessa, ma dischiusa all’idea di “rivelazione”.

Occorre dire però che tale “rivelazione”, inquadrata all’interno di un orizzonte storico e teologico, seppur in maniera assai velata e sempre sotto traccia, è comunque presente nel *Trattato* di Spinoza.



# L'arte come immagine e come ricerca dell'Altro in Levinas

Paola Ruminelli

## 1. L'esotismo dell'arte

L'opera di Emmanuel Levinas *Dall'esistenza all'esistente*, elaborata prima della guerra e stesa in campo di concentramento, come specifica l'autore stesso nella *Prefazione* alla prima edizione, apparve nel 1947. A detta di Pier Aldo Rovatti nella *Premessa* all'edizione italiana del 1986, se si eccettua il breve ed importante saggio *Dell'evasione* del 1935, si tratta della prima opera in cui Levinas propone «il suo autonomo pensiero»<sup>1</sup>. In quest'opera giovanile Levinas introduce molte riflessioni sull'arte, che più volte ritornano in concomitanza con la maturazione dell'ontologia levinassiana come etica: riflessioni che si differenziano da quelle del contesto a lui contemporaneo (attraversato per lo più da suggestioni heideggeriane), con un apporto di significatività certamente non trascurabile anche nell'attuale dibattito estetico. Nel saggio sopra citato *Dall'esistenza all'esistente* e quindi in *La realtà e la sua ombra* (1948) Levinas sottolinea il carattere straniante dell'arte, non heideggerianamente rivelazione di verità, ma immagine oscura e indeterminata dell'essere. Dell'arte è sottolineato “l'esotismo” come possibilità di staccarci dal mondo, strappandoci dalle modificazioni introdotte dall'uso che l'appartenenza al soggetto implica: «Nella nostra relazione con il mondo possiamo staccarci dal mondo. Le cose si riferiscono ad un interno in quanto sono parti di un mondo dato, oggetti di conoscenza o oggetti d'uso, presi nell'ingranaggio della pratica in cui la loro alterità emerge a fatica. L'arte le fa uscire dal mondo e le strappa con ciò dall'appartenenza a un soggetto» (EE, p. 45).

Attraverso l'elaborazione artistica noi istituivamo una relazione indiretta con il mondo, che determina una modificazione essenziale della realtà, trasmettendo il carattere di alterità degli oggetti in modo essenziale. Le forme e i colori del quadro scoprono le cose in sé in quanto ne rivelano l'esteriorità, il loro “esotismo” rispetto all'oggettività del reale, non restituendo il dato quale appare nella sua appartenenza al mondo: «La funzione elementare dell'arte, presente anche nelle sue manifestazioni primitive, consiste nel fornire al posto dell'oggetto un'immagine dello stesso – funzione che Bergson definisce come uno sguardo sull'oggetto, un'astrazione, cogliendo in essa non il più dell'estetica, ma qualcosa di meno dell'oggetto» (*ibid.*). Tale modificazione va fatta risalire alla distinzione, centrale per Levinas, tra percezio-

---

<sup>1</sup> E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente* (= EE), Premessa all'edizione italiana di P.A. Rovatti, Marietti, Casale Monferrato 1986, p. VII.

ne e sensazione come due diverse modalità di apprensione: «Nella percezione ci è dato un mondo: i suoni, i colori, le parole si riferiscono agli oggetti, che sono in qualche modo ricoperti interamente da essi. Il suono è il rumore di un oggetto, il colore aderisce alla superficie dei solidi, la parola racchiude un senso, nomina un oggetto»<sup>2</sup>. Nella sensazione artistica avviene un movimento contrario, che «consiste nell'abbandonare la percezione per riabilitare la sensazione, consiste nel distaccare la qualità da questo rinvio all'oggetto. Invece di giungere fino all'oggetto, l'intenzione si smarrisce nella stessa sensazione ed è proprio questo smarrimento nella sensazione, nell'*aisthesis*, a produrre l'effetto estetico» (EE, p. 46). Dell'oggetto reale nell'arte sono mantenute solo le qualità sensibili che lo costituiscono: «la sensazione e l'estetica producono dunque le cose in sé non però come oggetti di grado superiore, ma scartando ogni oggetto per pervenire così ad un nuovo elemento estraneo ad ogni distinzione tra un dentro e un fuori e che inoltre rifiuta la categoria di sostantivo» (EE, p. 47).

Superando ogni differenza tra mondo dell'interiorità e mondo della percezione attraverso lo smarrimento nell'*aisthesis*, l'arte ci offre gli oggetti nella loro nudità, nella loro assenza di forme: immagini che non hanno più a che fare con la categoria di sostantivo ossia con la sostanzialità. Per chiarire meglio il concetto dell'immagine artistica Levinas si richiama alla musica: nella musicalità non c'è alcun rimando oggettivo, la sua qualità consiste nel suono, che non è rumore, ma è frutto di legami e di sintesi che non hanno nulla in comune con l'ordine degli oggetti. Del pari se i colori hanno un legame intimo con le cose, nella pittura (ciò è particolarmente visibile nella pittura rivoluzionaria) se ne allontanano, così come la parola, di per sé non separabile dal senso, riveste prerogative sonore suscettibili di ritmo, rime, metri e allitterazioni, che l'operazione artistica rileva. Tale nudità esotica senza mondo si coglie anche nel cinema attraverso i primi piani, che non si limitano a rendere visibili i dettagli. I primi piani fermano l'azione per permettere al particolare di esistere isolatamente mediante l'obiettivo che lo scopre secondo una prospettiva inattesa, cogliendo una dimensione alienante della realtà che l'universo visibile nel gioco delle sue proporzioni normali dissimula. Una realtà esotica quella dell'arte, dunque, nel senso che essa ci offre un mondo "altro" da quello che comunemente esperiamo: «Una natura morta, un paesaggio e a maggior ragione un ritratto, hanno una vita interiore propria che il loro involucro materiale esprime» (EE, p. 48).

Levinas ritiene che la pittura e la poesia moderne si propongano in maniera esplicita di mantenere l'esotismo dell'arte. Esse cercano di liberare gli oggetti rappresentati dal loro destino di espressione e tendono – contrariamente all'idea che la realtà artisti-

---

<sup>2</sup> EE, p. 46. A proposito della percezione Ciglia osserva: «...i dati percettivi, come *qualità* degli oggetti, come *aggettivi* di sostantivi, o *accidenti* di sostanze a cui si riferiscono e da cui sono, in qualche modo *sostenuti*, intenzionano cose; le loro componenti materiali *eidetiche*, per dirla con Husserl, vengono organizzate, plasmate, animate per costruire *formazioni* intenzionali o *significazioni* di tipo oggettuale. Ed è il soggetto il motore immobile di questa costruzione del reale» (F.P. Ciglia, *Musica e significazione. Sulla traccia di Levinas*, in *Levinas. Filosofia e trascendenza*, a cura di A. Moscato, Marietti, Genova 1992, p. 172). Ed è il soggetto come protagonista attivo che nella percezione conferisce una appropriata formulazione della realtà, determinandone l'oggettualità.

ca sia un mezzo attraverso il quale si esprime l'anima di un artista – ad un gioco puro e semplice di colori e di linee, che vale di per sé stesso, introducendo forme e figure estranee alla coerenza del mondo. Mentre lo sguardo nella visione comune presenta elementi che vengono a integrarsi, nell'arte moderna non vi è più alcun riferimento ad un ordine universale: «nella pittura contemporanea, invece, le cose non hanno più importanza in quanto elementi di un ordine universale che lo sguardo fissa come una prospettiva. Da ogni parte la continuità dell'universo è incrinata da fenditure. Il particolare risalta nella sua nudità di essere». Per tale messa a nudo del mondo la pittura contemporanea ci consegna una nozione di materialità, che non ha nulla in comune con il materialismo classico che contrapponeva la materia al pensiero e allo spirito, definendola tramite leggi meccanicistiche che, rendendola intelligibile, ne esaurivano l'essenza. Qui «la scelta delle linee spezzate, il disprezzo della prospettiva e delle proporzioni reali delle cose, annunciano una rivolta contro la continuità della curva» e le cose staccate senza orizzonte si abbattono su di noi con la potenza di oggetti materiali, «come frammenti che si impongono per sé stessi, come blocchi, cubi, piani, triangoli tra cui non c'è una transizione». Una materialità assurda e brutale nella sua nudità, perché ci si presenta senza quella forma per la quale l'oggetto materiale è destinato all'uso ed è parte dell'ambiente. La pittura ci fa scoprire la materialità dell'essere come indeterminazione e movimento discontinuo delle particelle elementari: «la scoperta della materialità dell'essere non è la scoperta di una nuova qualità, ma del suo brulichio informe» (EE, p. 49). In tal modo l'esotismo dell'arte ci riporta all'aspetto primo dei dati reali, anteriormente al loro farsi forma concretamente esperibile, nell'indeterminazione di un darsi originario come nudità materiale brulicante senza regola. L'autentica natura dell'arte consiste nel recupero dell'originaria nudità dell'essere e non, come afferma l'arte trionfante della forma, nel rimando all'ultrasensibile.

## 2. La realtà e la sua ombra

Nel saggio del 1948 *La realtà e la sua ombra* si colgono molte riserve in merito alla funzione dell'arte nella vita. Levinas esordisce riconoscendo alla critica la capacità di dar voce al pubblico degli ascoltatori e degli spettatori, che, non appagati dall'immergersi nel godimento estetico, sentono il bisogno di parlare e di dire oltre il silenzio della contemplazione. Egli contesta il concetto dell'estetica accademica "dell'arte per l'arte", che collocherebbe l'arte al di sopra della realtà svincolando l'artista dai suoi doveri di uomo. L'arte è sì disimpegnata dal mondo perché è al di là del tempo, ma non va al di là del mondo, verso la regione delle idee platoniche e dell'eterno. Se non cerca il comprendere è perché è estranea alla dialettica e alla vita delle idee: «Essa non è diretta a conoscere un tipo particolare di realtà, ma si distacca dalla conoscenza. È l'evento stesso dell'oscuramento, una caduta della notte, un'invasione del-

l'ombra»<sup>3</sup>. L'arte non si propone di cogliere le idee in cui si realizza il pensiero, ma di rappresentare ciò che è altro dalla luce del pensiero. Essa non appartiene all'ambito della rivelazione, non presenta le essenze della realtà, ma sostituisce l'oggetto con la sua immagine, con la sua ombra: l'immagine che essa consegna non è un concetto, in quanto attraverso di essa l'oggetto non è colto né diventa intelligibile. Da parte del fruitore l'immagine artistica comporta una passività radicale, che non prevede alcuna iniziativa. Il ritmo, che anche la critica d'arte invoca, è indicativo del modo in cui l'ordine poetico esercita la sua azione su di noi, travolgendo ed afferrando il soggetto. Così accade nell'incantesimo della poesia e della musica, che sono un sogno ad occhi aperti, perché non richiedono né la forma di coscienza, che implica capacità di assunzione, né la forma dell'inconscio, come abbandono pulsionale<sup>4</sup>.

L'arte dà luogo a una condizione che ci pone "in mezzo alle cose", diversa dall'essere-nel-mondo heideggeriano, in quanto ci rende parte dello spettacolo esteriore a noi stessi, rovesciando il potere che noi abbiamo sulle cose in partecipazione. Grazie alla sensibilità noi diventiamo partecipi della realtà ontologica originaria, siamo immessi nel gioco delle immagini, sulla cui natura Levinas si sofferma particolarmente, sviluppando i motivi portanti del precedente saggio *Dall'esistenza all'esistente*<sup>5</sup>. L'immagine si caratterizza per la

---

<sup>3</sup> E. Levinas, *Nomi propri* (= NP), Marietti, Casale Monferrato 1984, p. 176. Il saggio *La realtà e la sua ombra* (1948) insieme al saggio più avanti citato *L'ontologia è davvero fondamentale?* (1951), si trovano in traduzione italiana nell'*Appendice di Nomi propri*.

<sup>4</sup> Anche in questo saggio Levinas insiste sulla musica quale arte che ci aiuta a capire il mistero dell'arte in generale. Il suono realizza infatti la deconcettualizzazione della realtà perché non conserva la struttura relazionale che è propria dei concetti, come è richiesto dal processo artistico: «Insistere sulla musicalità di ogni immagine significa cogliere nell'immagine il suo distacco nei confronti dell'oggetto, la sua indipendenza nei confronti delle categorie di sostanza che l'analisi dei nostri manuali attribuisce alla sensazione pura, ancora non convertita in percezione – alla sensazione intesa come aggettivo – e che per la psicologia empirica rimane come un caso limite, come un dato puramente ipotetico» (NP, p. 179).

<sup>5</sup> Ritorna qui il concetto della centralità della sensazione, distinta dalla percezione come evento ontologico diverso da quello del pensiero, già rinvenibile in *Dall'esistenza all'esistente*. Nel saggio *Jean Wahl e il sentimento* viene ulteriormente sottolineato come la sensibilità goda «di una considerazione nuova nella riflessione contemporanea». La sensibilità tesse una trama di forme pure, che già Kant, con l'introduzione del tempo e dello spazio, aveva proposto): «Sotto l'influsso di Bergson, ma soprattutto della fenomenologia, si scopre nella sensibilità una sua peculiare profondità e sapienza. Ogni costruzione intellettuale riceverebbe dall'esperienza sensibile – che essa pretende di superare – lo stile e le dimensioni stesse della sua architettura. Bisognerebbe ritornare a questa esperienza originaria, a questa infrastruttura pre-predicativa» (NP, p. 145): La sensibilità non è un momento ancora immaturo del pensiero né un semplice avvio della costruzione razionale, ma è un momento fondamentale di ogni costruzione intellettuale: «La sensibilità non si limita a registrare fatti: essa delinea, per così dire, lo stato civile e il destino metafisico dell'essere che viene sperimentato. I sensi hanno senso. Le più alte realizzazioni dello spirito ne conservano la traccia indelebile» (*ibid.*). Di queste riflessioni c'è peraltro un'anticipazione in *La realtà e la sua ombra*, in cui viene evidenziata la positività della sensibilità come elemento estetico centrale, mediante il quale «il mondo ci tocca musicalmente». Sia l'arte classica legata all'oggetto con i suoi quadri o i suoi poemi che rappresentano qualcosa, sia l'arte moderna che vuole essere poesia pura, musica pura, pittura pura e che bandisce gli oggetti dal mondo dei suoni, dei colori e delle parole, spezzano la rappresentazione, in quanto la trasformano in immagine: «L'oggetto rappresentato, per il semplice fatto di diventare immagine si converte in un non oggetto [...] la disincarnazione della realtà operata dall'immagine non equivale ad una pura e semplice diminuzione di grado. Essa scaturisce da una dimensione ontologica che non è posta tra noi ed una realtà da cogliere; ma là dove il commercio con la realtà si configura come ritmo» (NP, p. 179).

sua somiglianza all'oggetto. L'allegoria e il simbolo non sono in arte modi per rendere concreta un'astrazione, ma sono il riflesso, l'ombra della realtà: «l'immagine è, si può dire, l'allegoria dell'essere». Nelle favole gli animali non sono rimandi concreti dei vizi e delle virtù umane, ma conferiscono alla realtà il suo colore particolare in quanto appaiono in qualità di animali. L'immagine introduce una somiglianza, che non può essere considerata mediante un confronto con l'originale, perché di esso è segno oscuramente anticipante: «La realtà non sarebbe soltanto ciò che è, ciò che si svela nella verità, ma anche il suo doppio, la sua ombra, la sua immagine». La realtà non consiste solo nella sua luce di verità, ma anche nella sua ombra: «L'essere è ciò che è, ciò che si rivela nella sua verità, e, contemporaneamente, somiglia a sé stesso, è la propria immagine». L'essere è sfuggente e ambiguo e ogni persona e ogni cosa sfuggono all'identità della loro sostanza. Nella persona e nella cosa c'è una sorta di dualità: «Essa è ciò che è ed è estranea a sé stessa e c'è un rapporto tra questi due momenti. Diremo che la cosa è sé stessa ed è la sua immagine. E che questo rapporto tra la cosa e la sua immagine è la somiglianza» (NP, pp. 180-181).

L'immagine artistica fa sì che le forme essenziali dell'oggetto appaiano come un abbigliamento bizzarro che l'immagine nel suo ritrarsi abbandona. Valga ancora il richiamo alla pittura: nel quadro gli elementi percepiti sono macchie di colore, pezzi di marmo o bronzo, non simboli dell'oggetto, ma elementi che indicano l'assenza dell'oggetto, come se l'oggetto rappresentato morisse o si degradasse: «Il quadro non ci conduce perciò al di là della realtà data, ma, in qualche modo, al di qua». L'artista coglie la realtà nel suo darsi prima di ordinarsi in oggetto, nel movimento attraverso il quale viene configurandosi: «L'artista si muove in un universo – diremo più avanti in che senso – che precede il mondo della creazione, all'interno di un universo che l'artista ha già superato col suo pensiero e con i suoi atti quotidiani» (*ibid.*). Con l'idea di ombra e di riflesso attribuita all'arte, l'assoluto, in quanto connesso all'oscurità, si offre alla ragione come sottoposto ad una specie di erosione: «La non verità non è un residuo oscuro dell'essere, ma il suo stesso carattere sensibile, grazie al quale c'è nel mondo somiglianza e immagine». La non verità e l'oscurità fanno parte dell'essere stesso in quanto modalità del sensibile. L'ombra è caricatura, allegoria o pittoresco e anche nell'arte classica le forme ideali correggono la caricatura dell'essere (il naso camuso o il gesto inelegante) dissimulando nella bellezza la caricatura o l'ombra. «Il sensibile è l'essere nella misura in cui somiglia a sé stesso, nella misura in cui, oltre alla sua opera trionfale di essere, getta un'ombra, sprigiona quell'essenza oscura e inafferrabile, quell'essenza fantomatica che nulla permette di identificare con l'essenza rivelata della verità» (NP, p. 182). L'immagine mostra l'altra faccia della realtà, la sua natura sfuggente e ambigua, la sua povertà iniziale di ombra fugace. Essa rivela il processo del venire all'essere che precede quello rivelato dal pensiero come strutturarsi dell'essere, è movimento iniziale in cui prende avvio la sussistenza delle cose.

### 3. Immagine e istante

Sempre nel saggio *La realtà e la sua ombra* Levinas affronta il problema del tempo nell'immagine artistica. Egli si contrappone a Bergson, che pure lo aveva particolarmente influenzato per la sua critica al platonismo, in quanto ne rifiuta il concetto della temporalità come durata, contro il pensiero della possibilità di un'uscita dalla finitezza che a suo vedere non può totalizzarsi in nessuna visione estatica<sup>6</sup>. Nell'arte si manifesta l'istante. L'immagine è una parvenza di esistenza che non è sottomessa al fluire del tempo: essa si sottrae alla durata realizzando il paradosso di un istante che dura senza avvenire, ma che ha, a suo modo, una durata quasi eterna: «All'interno della vita o piuttosto della morte della statua, l'istante dura infinitamente: in eterno Laocoonte sarà preso dalla stretta dei serpenti, in eterno la Gioconda sorriderà. In eterno l'avvenire che s'annuncia nei muscoli tesi di Laocoonte non riuscirà a diventare presente. In eterno il sorriso della Gioconda che sta per sbocciare non sboccherà» (NP, p. 184). La vita dell'opera non supera il limite dell'istante, è un'aspirazione alla vita, ma senza vita. Il presente dell'arte, incapace di forzare l'avvenire, è il destino in cui le immagini artistiche sono imprigionate ed immobilizzate in impotenza in quanto rappresentate.

Il destino delle immagini non trova posto nell'ambito della vita perché esse si trovano al di qua del tempo: «nell'economia generale dell'essere, l'arte è il movimento della caduta al di qua del tempo, nel destino». Il romanzo, per esempio, non è un modo per riprodurre il tempo, ma «una maniera unica per il tempo di temporalizzarsi» (NP, p. 185). I personaggi del romanzo sono esseri rinchiusi, prigionieri, la loro storia non è mai finita, dura sempre, ma non va avanti. L'immagine come ombra è immobilizzata nell'intervallo, nell'istante che non può passare perché incapace di finire e di evolversi verso il meglio: «Valore ambiguo: unico perché non superabile, perché incapace di finire, non è in grado di andare verso il meglio, non ha la qualità dell'istante vivente per il quale è aperta la salvezza del divenire ed in cui può finire e superarsi. Il valore di questo istante è così costituito dalla sua infelicità» (NP, p. 188). L'istante dell'arte è nell'intervallo, per sempre intervallo vuoto nel frattempo, per sempre impossibilitato al divenire. Arte e vita sembrano inconciliabili.

### 4. L'arte come ricerca dell'Altro

Se in *La realtà e la sua ombra* Levinas è fortemente critico nei confronti del godimento estetico che può sconfinare nell'irresponsabilità e nell'evasione, tanto da attribuire al

---

<sup>6</sup> L'esistenza per Levinas è un impenetrabile enigma. «Perciò Levinas – scrive Rovatti – insiste sulla nuclearità dell'istante, sullo scintillio dell'attimo di tempo che, anziché fluidificare il presente, lo arresta» (EE, p. XI).

momento della critica il compito di reintegrare l'arte nella vita spirituale<sup>7</sup>, il suo giudizio negativo sull'arte viene però sempre più attenuandosi in correlazione con la stesura delle grandi opere *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità e Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*. Si può anzi dire che, a partire dagli anni Sessanta, il filosofo pervenga ad un pieno riconoscimento della significatività del linguaggio artistico. Già nel 1951 nel saggio *L'ontologia è davvero fondamentale?* Levinas inserisce l'arte nella sua ontologia etica come dimensione capace di dare volto anche alle cose e di conferire loro senso, raggiungendo mediante il ritmo, che accomuna tutti i fruitori delle opere, effetti di socialità: «Le cose possono assumere un volto. L'arte non è forse un'attività che dà volto alle cose? La facciata di una casa non è forse una casa che ci guarda? L'analisi fino a questo punto non è sufficiente per rispondere. Noi ci chiediamo tuttavia se l'andamento impersonale del ritmo non si sostituisca nell'arte, affascinante e magica, alla socialità, al volto, alla parola» (NP, p. 189).

Nei saggi pubblicati nel 1976 in *Nomi propri* su alcuni poeti e filosofi ebrei quali Agnon, Paul Celan e Max Picard, Levinas non rinnega le riflessioni giovanili, che evidenziavano l'ambiguità del prodotto artistico, ma le orienta nell'ambito della ricerca dell'Altro, che caratterizza tutta la sua filosofia. Lo studio su Agnon, *Poesia e resurrezione*, riprende il tema dell'essenza dell'arte come di un "significare nel frattempo": «come una traccia forse anteriore alla marcia o come un'eco che precedesse il risuonare di una voce» (NP, p. 9). Il poeta Agnon nella *Sigla* canta con angoscia la fine della vita tradizionale ebraica commemorando gli scomparsi nello sterminio nazista, ma benedice l'Eterno per il fatto di aver donato ad Israele la *Torah* della vita in quanto legge di giustizia e di amore del prossimo, in cui va ricercata ogni significazione. L'universo ebraico in Agnon non solo è il contenuto della sua poesia, ma in quanto opera artistica riuscita perviene ad un dire «in cui nel più profondo della parola vivente, risuona il potere di significazione della Scrittura» (NP, p. 14). La tradizione, che non è mai riuscita ad approdare ad un presente, si mostra nel "frattempo" della poesia, trovando la sua resurrezione. La poesia in tal modo è caricata di un compito che la sottrae all'inutilità in cui sembrava condannarla (nel

---

<sup>7</sup> Il godimento estetico nasce dal fatto che l'arte, introducendo nel mondo l'oscurità del fato, libera dalla responsabilità mediante la sua leggerezza e grazia. La magia e la potenza del romanzo derivano dal suo modo di vedere l'interiorità dall'esterno sollevando dalla responsabilità. Anche nel romanzo psicologico il soggetto è esteriore a sé: il romanziere vede la sua vita interiore dal di fuori, come se partecipasse ad un ritmo e ad un sogno. L'arte conforta proprio attraverso questa evasione: «Si trova un conforto allorché, al di là degli inviti a comprendere e ad agire, ci si getta nel ritmo di una realtà che non richiede altro che il suo accoglimento all'interno di un libro o di un quadro» (NP, p. 188). Su questa linea Levinas arriva a pensare che l'arte possa sfociare in pericolosa irresponsabilità, al punto da arrivare in *La realtà e la sua ombra* ad un giudizio fortemente critico: «C'è qualcosa di malvagio e di egoista nel godimento estetico. Ci sono dei momenti in cui si può avere vergogna, come se si facesse festa in piena pestilenza» (*ibid.*). Il compito della critica diventa così essenziale in quanto reintegra l'arte nella vita spirituale per mezzo dell'interpretazione, che riesce a far parlare la statua immobile dell'artista e la introduce nel mondo intelligibile. La critica con l'interpretazione la sottrae all'irresponsabilità: «L'interpretazione della critica parla nel pieno dominio di sé, francamente, per mezzo del concetto che è in un certo senso il muscolo dello spirito» (NP, p. 189).

saggio *La realtà e la sua ombra*) la sua innata carica di evasività, grazie al suo stesso saper cantare: «La poesia significa poeticamente la resurrezione che la genera: ma non nella favola ch'essa canta, bensì grazie al suo stesso cantare» (*ibid.*). Alle considerazioni sulla capacità della poesia di far essere nel canto la resurrezione della tradizione ebraica si aggiungono le riflessioni conclusive del saggio, in cui Levinas riconosce nell'angoscia di Agnon per la mortalità della tradizione l'angoscia per la possibile fine della letteratura, identificata qui con l'umanesimo occidentale, vista cioè come un valore che compone la civiltà dell'occidente, a rischio nel nostro tempo: «L'angoscia di Agnon è tutta qui. Non davanti alla fine della vita tradizionale ebraica, ma davanti alla possibile fine della letteratura che la risuscita davanti alla crisi dell'umanesimo occidentale» (NP, p. 16). Alla poesia è affidato così il compito di salvare un patrimonio di civiltà e di essere custode dell'«ultimo rifugio della trascendenza nell'umanesimo occidentale».

Nel saggio dedicato a Paul Celan, *Dall'essere all'altro*, Levinas ricorda una frase scritta da Celan a Hans Bender («non vedo la differenza tra una stretta di mano ed un poema») in quanto il poema nella sua essenza è comunicazione elementare, dire originario, donazione di segno. Esso si situa a livello pre-sintattico e pre-logico, vale a dire a livello pre-disvelante: «Il poema è visto come movimento verso il prossimo, come linguaggio che precede quello della verità dell'essere, che esso contiene e che è incontro con l'altro, momento del puro toccare, del puro contatto, dell'atto di afferrare, dell'atto di stringere che è forse un modo di donare persino la mano che dona». Quello del poema è linguaggio «della prossimità per la prossimità, più antico di quello della verità dell'essere – che esso probabilmente reca con sé e sorregge – linguaggio primo fra tutti, risposta che precede la domanda, responsabilità per il prossimo, che rende possibile, grazie al suo essere per l'altro, tutta la meraviglia del donare» (NP, p. 48). Sulla linea di Buber, l'opera solitaria dell'artista «che cessa la materia preziosa della parola» diventa dialogo per eccellenza, da preferirsi a tanta esegesi che si basa sull'oggettività senza giungere ad una autentica socialità. Nell'arte si produce la desostanziazione dell'Io che si fa interamente segno, trascendendo sé stesso nel volgersi all'Altro: «segno fatto all'altro, stretta di mano, dire senza detto» (NP, p. 51)<sup>8</sup>.

Nel suo capolavoro *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità* (1961) Levinas aveva peraltro già sostenuto il carattere eminentemente dialogico del discorso. Il discorso non è semplicemente «una modificazione dell'intuizione (o del pensiero), ma una relazione con l'essere esteriore»<sup>9</sup>. Parlare significa per Levinas mettersi in relazione con altri, offrire cose proprie ad altri: «Parlare significa rendere il mondo comune, creare luoghi comu-

---

<sup>8</sup> Nell'affermare che il poema diventa dialogo, «cammino di una voce verso un tu vigilante», Levinas si richiama a Buber, per il quale la relazione Io-Tu è la relazione per eccellenza: «Essa è contenuta nell'essenza dell'io. Quando questo si afferma pienamente, non può esser concepito senza il tu» (NP, p. 26). Il poema, come segno all'altro, si richiama a questa categoria fondamentale.

<sup>9</sup> E. Levinas *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it., Jaca Book, Milano 1980, p. 64.



ni. Il linguaggio non si riferisce alla generalità dei concetti, ma getta le basi di un possesso comune»<sup>10</sup>. Il linguaggio consiste nell'offrire cose proprie ad altri, abolendo la proprietà inalienabile del godimento, ed è sostanzialmente donazione<sup>11</sup>. L'arte risponde a questo carattere del Dire in quanto segno rivolto all'altro, per il quale le cose appaiono come figure del movimento verso l'altro. In tale contesto si chiariscono le riflessioni di Levinas sulla poesia: «un canto sale nel donare, nell'uno per l'altro, nello stesso significare della significazione: significazione più antica dell'ontologia del pensiero dell'essere, e che sapere e desiderio, filosofia e libido già presuppongono» (NP, p. 11). L'arte è vista così come modalità inaudita che si colloca tra i limiti dell'essere e del non essere, non ancora essere, ma non nulla perché originario significare. Da interruzione dell'ordine reale nella ambiguità dell'immagine, come avveniva nelle riflessioni giovanili, Levinas qui prospetta l'arte come originaria interrogazione e ricerca dell'Altro<sup>12</sup>.

Nel saggio dedicato a Max Picard viene infine evidenziato come nel filosofo ebraico ci sia un forte interesse per l'uomo e ciò perché, secondo la formula biblica, l'uomo è creato ad immagine di Dio, ed è nel suo volto che «si manifesta la traccia di Dio e la luce della rivelazione inonda l'universo». Il volto umano in cui si rivela il senso è insostituibile ed unico: «Grazie al volto umano concepito ad immagine di Dio, l'universo si fa forma plastica: il brulichio di particelle assume un senso installandosi in immagine, in metafore che comunicano direttamente nella sensibilità, in un linguaggio originario in un poema primordiale» (NP, p. 124). Nell'uomo il brulichio di particelle che compongono il cosmo si carica di senso, manifestandosi in immagini e in metafore che comunicano direttamente la realtà nella sua originarietà, come se si trattasse di un poema primordiale. Nel volto umano Picard cerca di decifrare l'universo proprio a partire dalle immagini o metafore fondamentali del linguaggio originario<sup>13</sup>. A questo punto Levinas si chiede se l'analisi filosofica di Picard, che diventa un'analisi poetica, non faccia riflet-

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 74.

<sup>11</sup> Come scrive Adriaan Peperzak, uno dei primi studiosi di Levinas, «Il Dire non è soltanto fenomenologia, cioè un'enunciazione dell'essere e degli essenti attraverso verbi e nomi, ma è soprattutto il fatto di parlare, cioè il dire (qualcosa) a qualcuno; il significare o la significazione in senso attivo e dativo; il fare dono di un senso all'altro. Quando dico qualcosa, non si tratta soltanto innanzitutto di comunicare un'informazione; si tratta, piuttosto della comunicazione in se stessa, prima di ogni informazione» (E. Levinas-A. Peperzak, *Etica come filosofia prima*, tr. it., Guerini e Associati, Milano 1989, p. 126)

<sup>12</sup> In *Altrimenti che essere* le affermazioni di *Totalità e infinito* sul discorso come originaria relazione con l'Altro sono riprese anche nell'ambito della tematizzazione e della teoria: «Il Dire che enuncia un Detto è, nel sensibile, la prima attività che ferma questo in quello; ma questa attività di arresto e di giudizio, di tematizzazione e di teoria sopraggiunge nel Dire in quanto puro "per Altri", pura donazione di segno, puro "farsi segno", pura espressione di sé, pura sincerità, pura passività» (E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* [= AE], tr. it., Jaca Book, Milano 1983, p. 78).

<sup>13</sup> In *Fuori dal soggetto* (1987) Levinas ribadisce che il linguaggio non è chiamato solo ad esprimere un pensiero preesistente completamente interiore, ma che nel linguaggio è presente la metafora «nel senso più ampio di ogni rassomiglianza, di ogni metonimia, di ogni sineddoche. Opera creatrice o poetica piuttosto che semplice associazione per rassomiglianza, di cui essa costituirebbe la condizione» (E. Levinas, *Fuori dal soggetto*, tr. it., Marietti, Genova 1992, p. 146). Il talento della metafora e della retorica sarebbe insomma già dono dell'intelletto; nel significato di ogni parola vi sarebbe la traslazione di un senso più antico.

tere proprio sulla natura della poesia, nella quale si danno le prime interpretazioni e i primi vocaboli e metafore, «ancora al di qua del discorso coerente dei filosofi» (NP, p. 125). In tal modo quello dell'arte sarebbe il linguaggio più autenticamente originale ed anche i sistemi di pensiero troverebbero i loro precedenti nei poemi: «Il linguaggio non comincia forse in questa regione preliminare in cui si fanno eco le corrispondenze di cui parla Baudelaire? Le prime parole non hanno forse la loro nascita latente in accostamenti che essi soltanto sono in grado di creare la rassomiglianza? Le tesi fondamentali sulle quali troveranno più tardi il loro fondamento, non sono forse intessute sovranamente come poemi anche se la loro giustificabile poesia viene dimenticata nelle scuole?» (*ibid.*). Sembra che Levinas qui rivendichi all'arte un carattere di priorità che la antepone al processo conoscitivo legato alle categorie della logica.

Nell'altro capolavoro della maturità, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1978), Levinas peraltro riprende il tema del simbolismo, di cui aveva parlato nei primi scritti sull'arte, rivendicandone il valore: «Il simbolismo non è frutto di una frustrazione all'interno del sapere, il succedaneo di una intuizione che manca, il pensiero segnitivo non riempito di Husserl. Esso è l'al di là del sensibile già dell'intuizione nella idea» (AE, p. 78). Il simbolismo non è indice di una carenza di pensiero, ma piuttosto è appartenenza al sensibile che precede l'idea: «Di per sé l'apertura all'essere è immaginazione e simbolismo» (AE, p. 79). E della sensibilità, negli scritti giovanili già intesa come centro dell'arte, Levinas conferma la positività: «La nozione dell'accesso all'essere della rappresentazione e della tematizzazione di un detto suppongono la sensibilità e quindi la prossimità, la vulnerabilità e la significanza» (AE, p. 85). La sensibilità è una significazione pre-naturale fino al materno, «in cui, come prossimità, la significazione significa prima di contrarsi in perseveranza nell'esser in seno a una natura» (AE, p. 89): prima di consistere nell'essere naturale c'è la prossimità del materno rappresentata dalla sensibilità come esposizione all'Altro<sup>14</sup>.

Si può così affermare che la via all'Altro, a cui tutta la ricerca di Levinas è orientata, non prescinde dalla sensibilità, sulla quale l'arte si fonda. Non solo quindi non penalizza l'arte, ma ne rileva la specifica attribuzione nel prodursi come risonanza o assenza della realtà, precedente l'ente ed il Detto<sup>15</sup>. L'arte, che ci sottrae alla chiusura del-

<sup>14</sup> In riferimento al concetto di passività della sensibilità, Adriano Fabris nota che la sensibilità sotto l'aspetto dell'esposizione ad Altri è passività, ma è anche insieme attività del dare, dello «strapparsi il pane di bocca»: «Ciò fa sì, inoltre, che Levinas stesso identifichi in questo intreccio etico due tipi di passività: quella dell'inerzia egoistica, che si fa persistenza nel proprio stato, e quella appunto "attiva" dell'esposizione, che si svolge come "inversione" del *conatus sese conservandi*» (*Levinas. Filosofia e trascendenza*, cit., p. 229).

<sup>15</sup> In *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* Levinas scrive che «La poesia è produttrice di canto, di risonanza e di sonorità che sono la verbalità del verbo o l'essenza» (AE, p. 51). Nell'arte risuona l'essenza stessa del Detto: «Nella diversità inesauribile delle opere, cioè nel rinnovamento essenziale dell'arte, colori, forme, suoni, parole, costruzioni – che già disvelano la loro natura e le loro qualità nei sostantivi portatori di aggettivi, già sul punto di identificarsi in ente – ricominciano ad essere. Qui si temporalizza l'essenza che essi modulano: la tavolozza dei colori, la gamma dei suoni, il sistema dei vocaboli e il meandro delle forme si esercitano a mo' di puro come; è il tocco del colore e della matita, il segreto delle parole, la sonorità dei suoni: tutte nozioni modali, risonanza dell'essenza» (AE, pp. 51-52).

la percezione proiettandoci nel libero mondo delle immagini e nell'istante atemporale, si propone così come la modalità più originaria del dire. Essa, che è frutto della sensibilità attiva come esposizione all'altro, introduce nella dimensione più intima dell'essere, quella in cui si manifesta il brulichio iniziale della realtà, nell'acquisizione di una significazione che rende possibile l'umano come volto ed immagine di Dio. Non rivelatrice, a differenza di Heidegger, della luminosità della verità e dell'essere, ma indicazione dei rapporti originari con l'Altro, l'arte non ci immette in altri mondi, ma ci fa capire come in questo mondo sia ravvisabile, già nel momento indeterminato della sensibilità, il richiamo all'Altro.

## ***Crisi dell'umanismo e biotecnologie: l'Affaire Sloterdijk***

*Laura Cervellione*

Uno dei dibattiti più accesi degli ultimi anni è il confronto nato a partire dalla contesa tra Peter Sloterdijk e Jürgen Habermas, due eredi della Teoria Critica francofortese, attorno alla delicata questione dei nuovi orizzonti di sperimentazione aperti dai recenti sviluppi delle biotecnologie. Il *casus belli* fu un discorso del '97 tenuto da Sloterdijk in occasione di una serie di convegni internazionali a Basilea (Svizzera) intitolato *Regeln für den Menschenpark*<sup>1</sup>. In esso Sloterdijk registrava in maniera ironica questo dato di fatto: il progresso tecnico-scientifico messo in moto dall'Illuminismo ebbe come movente simbolico il sogno dell'emancipazione umana, e tuttavia, all'alba degli scenari post-umani tracciati dagli sviluppi attuali della tecnica (cibernetica, ingegneria genetica e biotecnica, intelligenza artificiale, clonazione, ecc.), ci troviamo di fronte all'incertezza e al vuoto d'intesa su quale sia il tipo di "umanismo" che debba essere oggi affermato. Alla luce di queste premesse Sloterdijk proseguiva con una riflessione sul legame tra umanismo e domesticazione tecnica dell'umano (*antropotecnica*), laddove per *tecnica* intendeva, in senso ampio, tutto quei dispositivi e quelle pratiche che hanno un effetto plastico sull'uomo, compresi i sistemi politici, culturali, scolastici, mediatici e di formazione in generale.

Sloterdijk mutuava le sue riflessioni dai teoremi-base dell'antropologia storica. L'essere umano è da capo a piedi il prodotto di un insieme di "situazioni tecnogene" che ne hanno permesso la de-animalizzazione, dal linguaggio alle armi, dai calendari ai rituali e ai codici di comportamento, dagli ordinamenti politici alle scienze e alle religioni. L'*humanitas* non è dunque un valore autonomo e statico ma dipende dallo stato della tecnica. Per questo motivo «agli uomini non accade nulla che sia loro estraneo se si espongono a una produzione e a una manipolazione più ampie, non fanno nulla di perverso e contrario alla loro "natura" cioè quando si mutano in modo autotecnico»<sup>2</sup>. L'argomentazione di Sloterdijk segue una logica cogente: oggi che l'umanismo come scuola dell'addomesticamento dell'umano ha fallito nel suo compito di antropotecnica primaria, ci saranno inevitabilmente delle lotte per la decisione su cosa può addomesti-

---

<sup>1</sup> Cfr. P. Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus* (1999), in Id., *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, tr. it. a cura di A. Calligaris e S. Crosara, *Regole per il parco umano. Una risposta alla Lettera sull' "umanismo" di Heidegger*, in Id., *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano 2004, pp. 239-266.

<sup>2</sup> P. Sloterdijk, *Die Domestikation des Seins. Für eine Verdeutlichung der Lichtung* (2000), tr. it. *La domesticazione dell'essere. Lo spiegarci della Lichtung*, in Id., *Non siamo ancora stati salvati*, cit., p. 177.

care ancora l'uomo. Forse non manca molto al palesarsi della convinzione che una formulazione ingegneristico-sperimentale del codice genetico delle antropotecniche potrà farsi carico di una nuova educazione del genere umano. È su questo sfondo di riferimento che vennero così partorite le celebri affermazioni sulla selezione artificiale dei caratteri che fecero tanto scandalo:

Non appena in un settore vengono sviluppate positivamente le potenzialità del sapere, gli uomini fanno brutta figura se lasciano agire al loro posto, come un tempo, quando non ne avevano i mezzi, un potere superiore: si tratti di dio, del caso o di altro. Ma poiché i semplici rifiuti e l'abdicare alle responsabilità normalmente falliscono per la loro sterilità, si giungerà certo in futuro a prendere in mano attivamente il gioco e a formulare un codice delle antropotecniche. [...] Se poi lo sviluppo a lungo termine condurrà anche alla riforma genetica dei caratteri della specie, se una futura antropotecnologia giungerà fino a un'esplicita pianificazione delle caratteristiche umane, e se l'umanità, dal punto di vista della specie, potrà compiere il sovvertimento dal fatalismo della nascita in una nascita opzionale e in una selezione prenatale, tutte queste sono questioni nelle quali inizia ad abbagliare l'orizzonte dell'evoluzione, anche se in modo ancora confuso e inquietante.<sup>3</sup>

Il senso di queste poche righe è un avvertimento in bilico tra la provocazione e l'analisi disincantata: i risultati della ricerca genetica potranno essere recepiti come una concreta opportunità che si profila per il genere umano di reinventarsi, e quindi di aprire la riflessione su quali siano idealmente le caratteristiche umane più auspicabili. In occasione di un colloquio internazionale israelo-tedesco, avvenuto il 17 luglio del 1999 al castello di Elmau in Baviera e dedicato all'eredità di Heidegger, Sloterdijk ha ripetuto la sua celeberrima conferenza e l'autunno scoppiò la polemica. Le parole di Sloterdijk ebbero un impatto mediatico fortissimo, egli fu subito considerato profeta, insieme allo scrittore francese contemporaneo Houellebecq, della fine dell'uomo, oppure, nel migliore dei casi, la testa di ponte del nuovo eugenismo individuale, elitario e ultraliberale, nonostante egli si affrettasse a precisare in un'intervista successiva che un'eventuale pianificazione delle nascite si applicherebbe sempre solo a casi individuali e mai a gruppi determinati o alla popolazione intera<sup>4</sup>. Già a poco più di un mese dalla conferenza si scatenarono le reazioni in Germania. Reinhard Mohr dalle colonne di *Der Spiegel* accusò Sloterdijk di propagare una visione di orrore fascista e Thomas Assheuer sul *Die Zeit* del 2 settembre rilanciò incolpandolo di voler «sotterrare l'epoca moderna» sviluppando «fantasie di selezione» per realizzare un nuovo «“programma Zarathustra” di produzione eugenetica del

---

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *Regole per il parco umano. Una risposta alla Lettera sull' "umanismo" di Heidegger*, cit., pp. 259–260.

<sup>4</sup> Intervista a Peter Sloterdijk, «Der Tagesspiegel» (19/09/1999), p. 27.

superuomo»<sup>5</sup>, accusandolo inoltre di voler chiamare a raccolta un gruppo d'élite di filosofi e scienziati "appropriati" in grado di decidere i percorsi futuri dell'umanità, da disegnarsi grazie all'uso deliberato delle "antropotecnologie".

In una lettera pubblicata poco dopo su *Die Zeit* Sloterdijk a sorpresa accusò Habermas, assente dalla discussione, di aver pilotato i suoi allievi Mohr e Assheuer con lo scopo di mettergli contro l'opinione pubblica e di avergli pronunciato contro una "fatwa". In effetti Assheuer poco più tardi rese pubblici alcuni passaggi della lettera che lo stesso Habermas gli aveva indirizzato tempo prima riguardo la conferenza di Elmau sulla «Frankfurter Allgemeine Zeitung» del 16 settembre e il 20 settembre il canale tedesco ARD, in una trasmissione per il 75° anniversario della fondazione dell'Institut für Sozialforschung a Francoforte, esibì la lettera che Habermas aveva tentato di nascondere, in cui veniva stigmatizzato il «gergo NS (nazionalsocialista)» di Sloterdijk, la sua «antropologia anni quaranta» e «il nocciolo fascista di un appello social-darwinista in favore dell'allevamento». Nei tre mesi successivi si scatenò una discussione molto animata, a cui presero parte intellettuali come Ronald Dworkin, Manfred Frank, Slavoj Žižek, Ernst Tugendhat.

Dworkin<sup>6</sup> intervenne in difesa dell'ingegneria genetica, sottolineando come il progresso scientifico abbia sempre avuto come contraltare rivoluzioni nella riflessione etica, e analogamente avverrà anche con le biotecnologie, a meno che non si voglia abbracciare una morale che si chiuda nell'ignoranza degli orizzonti aperti dalle scienze. Sembra parafrasare Sloterdijk nel sostenere che se giocare a fare Dio può significare giocare con il fuoco, l'alternativa sarebbe una fuga irresponsabile davanti a ciò che non conosciamo. L'intervento di Žižek usa il film del 1997 *Gattaca*, che dipinge lo scenario di una realtà sociale strutturata dall'ingegneria genetica, per criticare chi come Sloterdijk ha fede nel presunto potere della tecnologia di migliorare la vita umana. Nella sua caratterizzazione assai negativa del valore emancipatorio della tecnica Žižek sembrava cedere a una buia retorica antropologica da *posthistoire*; al di là del valore che in questo contesto si vuol dare alla tecnica, sembra comunque che non si fosse accorto di quale fosse l'intento intellettuale del discorso di Sloterdijk: l'accostamento tra umanesimo e selezione genetica delle caratteristiche non è un'operazione di inneggiamento acritico al progresso tecnologico e alle sue applicazioni per la creazione di una società di superuomini, quanto piuttosto è una critica dell'umanesimo tradizionale come pratica addomesticante. L'approccio alla questione è tutt'altro che ingenuo. Anche il suo ultimo libro *Du mußt dein Leben ändern*<sup>7</sup>, che vuol portare a galla il nucleo antropotecnico del fenomeno etico, pedagogico e religioso, allargandosi, sulla scia di Nietzsche, Weber e Foucault, a una teoria generale dell'atteg-

---

<sup>5</sup> T. Assheuer, *Das Zarathustra Projekt. Der Philosoph Peter Sloterdijk fordert eine genetische Revision der Menschheit*, «Die Zeit» (02/09/1999), pp. 31-32.

<sup>6</sup> Cfr. R. Dworkin, *Die falsche Angst, Gott zu spielen*, «Die Zeit» (16/09/1999), p. 39.

<sup>7</sup> Cfr. P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009.

giamento “asketologico” (da *askesis*), dietologico e autoplastico degli esseri umani, arricchisce ulteriormente il quadro.

Manfred Frank, sebbene non particolare estimatore di Habermas, liquidò le affermazioni di Sloterdijk come un «inutile flirtare con materiale imbarazzante», mentre Ernst Tugendhat, un discepolo di Habermas, stigmatizzò con forza l'uso della parola “selezione” che, per le sue particolari risonanze storiche, non dovrebbe essere usata in questi contesti<sup>8</sup>. Tugendhat si chiese fino a che punto l'autocomprensione etica di sé degli individui potesse essere definita geneticamente, visto che «non esistono geni per la morale»<sup>9</sup>. Il dibattito prese presto piede anche in Francia<sup>10</sup> e in Inghilterra, dove sulla rivista «Radical Philosophy» venne pubblicata un'importante ricostruzione dei termini della questione dal titolo evocativo *Flirting with Fascism – The Sloterdijk debate*. L'autore della disamina Andrew Fisher sostenne che l'uso deliberato nel testo di termini fascistoidi come *Züchtung* (coltivazione) e *Selektion* (selezione) sembrerebbe programmatico per l'elaborazione di una teoria antiumanistica<sup>11</sup>. In realtà questi termini sotto accusa sono largamente presenti nel dibattito scientifico e filosofico. Platone, nel momento in cui ha definito il sapere dell'uomo politico come l'arte pastorale applicata a dei bipedi implumi, ha dato inizio a una lunga tradizione di motivi agro-ontologici che hanno investito la definizione fondamentale dell'essenza del potere nelle città<sup>12</sup>. Per Sloterdijk cadremmo in una vera e propria “paralisi intellettuale” se ci rifiutassimo di dibattere su temi che sono espressioni basilari nella teoria dei giochi e delle decisioni, nella linguistica formale, in biologia e metabiologia, in cibernetica e nella teoria dei sistemi<sup>13</sup>.

Un'altra critica avanzata da più fronti è che la manipolazione genetica riguarderà solo una certa élite della popolazione, e che comunque il suo sviluppo sarà condizionato dagli interessi delle lobby al potere. Affidarsi alle leggi imprevedibili del mercato significherebbe esporsi all'alienazione nelle disfunzionalità e nelle manovre speculative dei meccanismi borsistici, finanziari ed economici<sup>14</sup>. È un'obiezione che però può ricadere su qualsiasi progresso in campo tecnologico: l'anonimia del mercato, le logiche di marketing, le barriere di tipo sociale non sono un argomento per chiudere la riflessione sulle sperimentazioni in campo biotecnico, perché non ha senso impedire a priori lo studio delle potenzialità di una nuova tecnologia, da condursi a prescindere dai problemi di ordine materiale e sociale che nascono quando si cerca una sua applicazione funzionale ed egualitaria.

---

<sup>8</sup> Cfr. E. Tugendhat, *Es gibt keine Gene für die Moral*, «Die Zeit», 39 (23/09/1999), pp. 31-32.

<sup>9</sup> «Es erscheint nicht gut denkbar, dass es ein Gen für Universalismus und ein anderes für Partikularismus gibt», *ibid.*

<sup>10</sup> Cfr. il sito web *Multitudes*, [www.multitudes.samizdat.net](http://www.multitudes.samizdat.net).

<sup>11</sup> Cfr. A. Fisher, *Flirting with fascism – the Sloterdijk debate*, «Radical Philosophy» (1999), [www.radicalphilosophy.com/print.asp?editorial\\_id=10101](http://www.radicalphilosophy.com/print.asp?editorial_id=10101).

<sup>12</sup> P. Sloterdijk, *Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993, p. 41.

<sup>13</sup> P. Sloterdijk, *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, p. 59.

<sup>14</sup> Cfr. H. Atlan, *La biologie de demain n'est pas l'eugénisme nazi*, in «Le Monde des débats» (11/1999), p. 11.

Nel saggio di poco successivo *La domesticazione dell'essere* Sloterdijk rispose alle varie accuse mossegli. Le visioni come quella di Žižek e di Habermas, che ritengono di doversi ribellare alla “schiavitù dei geni”, sono accusate di muovere le loro argomentazioni partendo da una prospettiva di determinismo biologico più o meno consapevole. Per quanto riguarda invece la tesi di Tugendhat che “non esistono geni per la morale”, non si tratta che di un goffo umanismo. La sua posizione «non solo è naïve, ma è anche del tutto falsa, poiché indubbiamente esistono disposizioni al comportamento determinate geneticamente, senza che si possa perciò misconoscere la differenza tra disposizioni e norme»<sup>15</sup>. Questa precisazione ci fa capire che la possibilità di realizzare la “comunità dei fini” kantiana grazie alle nascite in provetta non solo è surrealistica, ma sarebbe anche scientificamente non plausibile per la mancata considerazione di tutti i meccanismi epigenetici e ambientali di sviluppo dei comportamenti.

In un altro testo, *Die Sonne und der Tod*<sup>16</sup>, Sloterdijk riflette sul suo aver dato scandalo, cartina di tornasole che dimostra sul piano accademico l'avvento di una “neoscolastica” e sul piano socio-psicologico l'assenza di libertà all'interno della sfera pubblica tedesca. I motivi di questa auto-reclusione entro rigide barriere mentali sono da rintracciarsi nell'ipoteca lasciata dal passato nazista su termini maldigeriti come allevamento, disciplinamento, evoluzione<sup>17</sup>. L'idea forte di Sloterdijk è il rifiuto di un'atmosfera culturale dove il riferimento a Hitler viene considerato l'unico vettore determinante per la comprensione del modo in cui il potere politico o il progresso scientifico prendono a oggetto la vita e il suo miglioramento. In un'opera del 2005 Sloterdijk si confronta con l'avvenuta trasformazione della nostra realtà in un mondo dove non siamo più soli. Nella nostra epoca cibernetica e interconnessa<sup>18</sup>, parole-chiave sono “cooperazione” e “comunicazione”. Il paradosso che oggi ci caratterizza è che «siamo condannati alla fiducia», e ciò non significa che abbracceremo ciecamente un futuro mostruosamente tecnologico, ma che discutiamo con una libertà d'espressione quasi illimitata e sempre rischiarata dai nostri saperi attuali sulle possibilità e i rischi delle evoluzioni che sono già iniziate<sup>19</sup>. Dai modi di questa polemica, sembrò di trovarsi davanti a uno scenario schmittiano amico/nemico più che in una situazione ideale di scambio tra comunicatori. Sloterdijk a proposito pubblicò il 9

---

<sup>15</sup> P. Sloterdijk, *Die Domestikation des Seins*, cit., p. 341.

<sup>16</sup> Cfr. P. Sloterdijk, *Die Sonne und der Tod*, cit.

<sup>17</sup> Michel, protagonista del romanzo *Le particelle elementari*, mentre riporta al fratello i lavori del biologo Julian Huxley, fratello dell'Aldous scrittore de *Il mondo nuovo*, osserva: «L'ideologia nazista ha contribuito in maniera cruciale a screditare il concetto di miglioramento della razza e di eugenetica; per colpa del nazismo abbiamo sprecato anni preziosi, prima di poter tornare ad affrontare questi concetti senza dovercene vergognare», in M. Houellebecq, *Les particules élémentaires*, Flammarion, Paris 1998, tr. it. a cura di S.C. Perroni, *Le particelle elementari*, Bompiani, Milano 2007, p. 159.

<sup>18</sup> Cfr. P. Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, tr. it. a cura di G. Bonaiuti, *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi, Roma 2006, pp. 185-189.

<sup>19</sup> Cfr. P. Sloterdijk, *Du centrisme mou au risque de penser*, «Le Monde» (8/10/1999).



settembre 1999 su *Die Zeit* il necrologio della Teoria Critica<sup>20</sup>, rimproverando Habermas di essersi rifiutato di sedersi al tavolo dello scambio comunicativo. Crollò così, come un castello di carte, la famosa Scuola di Francoforte con i suoi sogni di simmetria tra le posizioni in dialogo, da cui dovrebbe dipendere il futuro delle nostre democrazie e che invece evaporano come bei propositi *too good to be true*. Ogni teoria è morta se non può più condurre altro che monologhi. Questo è quello che succede se il teorico critico reclama per sé la piena soggettività come fonte diretta del Vero, mentre l'interlocutore avversario viene squalificato nella sua dignità di soggetto e nella sua reputazione personale<sup>21</sup>.

Nel 2000 al dibattito venne infine dedicato in Olanda un volume con i saggi di Richard Dworkin, Rüdiger Safranski, Antje Vollmer, Slavoj Žižek, Robert Spaemann, Bruno Latour, Lorenz Jäger, Wim Boefink, Henri Atlan e altri, ma Habermas vietò che vi venisse pubblicata anche la sua lettera scritta a *Die Zeit*<sup>22</sup>. È però poco dopo tornato su uno dei temi caldi della conferenza di Sloterdijk con il suo *Die Zukunft der menschlichen Natur*<sup>23</sup>, in cui senza dubbio fa i conti con le questioni sollevate da Sloterdijk, anche se non lo cita se non indirettamente quando stigmatizza «un pugno di intellettuali psichicamente crollati» dalle «fantasie nietzscheane» che «servono soltanto a soddisfare spettacoli mass-mediatici»<sup>24</sup>. Nel suo testo Habermas sostiene che la soggettività umana si costituirebbe attraverso una potenza intersoggettiva che s'incarna nel *logos* del linguaggio: tale definizione procedurale dei soggetti come capaci di discorso va però sostenuta su di uno sfondo di presupposti di base, che egli denomina come “etica di genere”, che abbraccia l'astratta morale razionale dei soggetti titolari dei diritti umani come una coperta antropologica universale nascosta dietro al sipario delle varie culture<sup>25</sup>. Una volta postulato questo umanismo di sfondo, Habermas si chiede se esso non potesse essere messo in pericolo dall'oggettivazione tecnica della natura umana [*die Technisierung der Menschennatur*]. Un'eugenetica liberale che porti allo scenario di genitori che esercitano un controllo sulle caratteristiche della propria progenie a livello prenatale minerebbe lo statuto dell'essere umano come soggetto etico e autonomo, proprio perché sarebbe un'esplicita violazione del presupposto di *simmetria* che la situazione comunicativa ideale tra “pari” esige.

Habermas dà per scontato che l'autopercezione etica del soggetto umano debba direttamente collegarsi all'autonomia del proprio essere, dimostrando di ignorare il caso spe-

---

<sup>20</sup> P. Sloterdijk, *Die Kritische Theorie ist tot*, «Die Zeit» (09/09/1999), pp. 35-36.

<sup>21</sup> «Der Kritiker verdinglicht seinen Gegner; er behandelt ihn wie einen Mechanismus, nicht wie eine Person», *ibid.*

<sup>22</sup> Cfr. *Regels voor het Mensenpark. Kroniek van en Debat*, Boom, Amsterdam 2000.

<sup>23</sup> Cfr. J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, tr. it. a cura di L. Ceppa, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002; occorre qui sottolineare un'erronea traduzione italiana del sottotitolo del libro di Habermas, dove il termine *Eugenik* viene reso con “genetica”, anziché con “eugenetica”.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 24-25.

<sup>25</sup> Ivi, p. 41.

ziale dei processi della nascita e del venire-al-mondo e delle relazioni necessariamente asimmetriche e non disponibili che ne determinano l'ingresso. Invece si tratta, per il pensiero contemporaneo, di riconoscere concretamente la *dipendenza* dell'identità del soggetto, per la sua qualificazione, da condizioni materiali di partenza "eteronome" e dai "luoghi" concreti che lo chiamano a essere, una dipendenza che non è alienazione, o meglio lo è, ma si tratta di un'alienazione *costruttiva*. Questo non significa sconfessare i presupposti morali dell'essere umano, ma piuttosto richiedere una fondazione dell'etica su basi nuove. L'analisi effettuata da Sloterdijk in *Bolle*<sup>26</sup>, che voleva, sulle orme di Lacan, scalfire il dogma dell'autonomia dell'individuo, potrebbe in questo frangente costituire la nuova logica "diadica", "relazionale", "asimmetrica" che dia nuovi spunti per l'elaborazione delle nostre scelte pratiche in materia biotecnologica. Sarebbe per il pensiero una svolta, dato che ancor oggi, nonostante le battaglie condotte dai femminismi, l'etica giuridica continua a nutrirsi di una certa metafisica individualistico-atomistica che chiude gli occhi di fronte ai meccanismi che permettono e che creano la vita. Lo vediamo anche in Habermas, il quale sostiene che il soggetto che venisse a sapere di essere stato "selezionato" dai genitori subirebbe una crisi d'identità morale, poiché generazione e nascita non devono perdere quell'elemento di "naturale indisponibilità" che costituisce la nostra autocomprensione normativa<sup>27</sup>. Al contrario, non si può sostenere che il ricorso all'ingegneria genetica per determinare il patrimonio genetico dell'embrione andrebbe a ledere il carattere di "autofinalità"<sup>28</sup> della persona, perché si tratterebbe in ogni caso di etero-finalità, anche quando si decidesse di affidare a Dio o al caso le sorti del nostro corredo genetico. Con buona pace di Habermas, senza "l'intenzione estranea", che sia cieca o controllata da un'altra soggettività, non ci sarebbe nessun "poter-essere-se-stessi". Che la propria libertà debba essere vissuta in riferimento a qualcosa di naturalmente indisponibile è una convinzione che possiamo addirittura rovesciare, visto che spesso le situazioni indisponibili colpiscono come una condanna, e dato che la stessa tecnica è votata nella sua essenza, a prescindere dalle possibili retroazioni, alla causa dell'emancipazione dell'umano tramite il controllo progressivo delle situazioni esteriori prima incontrollabili. Habermas citò la Arendt per l'importanza da lei attribuita al concetto di "natalità" come capacità di poter dare luogo a un nuovo inizio, a un qualcosa di "totalmente diverso" capace di spezzare le catene dell'eterno ritorno dell'uguale<sup>29</sup>. Ma perché mai l'eventualità di un intervento a livello di patrimonio genetico dovrebbe decretare la fine di tutti i meccanismi creativi di "cominciamento"? Anche nel caso estremo della clonazione, sembra difficilmente verificabile

---

<sup>26</sup> Cfr. P. Sloterdijk, *Sphären I. Blasen. Mikrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998, tr. it. a cura di G. Bonaiuti, *Sfere I. Bolle*, Meltemi, Roma 2009.

<sup>27</sup> J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, cit., p. 28.

<sup>28</sup> Ivi, p. 59.

<sup>29</sup> Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1958, tr. it. a cura di S. Finzi, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1964, 1988, p. 8.

l'ipotesi che, in presenza di condizioni di partenza decise dai genitori piuttosto che da una lotteria della natura, il nuovo venuto diverrebbe incapace di essere l'artefice di nuovi inizi e di creazioni storiche originali in un futuro aperto.

Quello di cui Habermas insomma avrebbe paura è, per dirla con Dworkin, lo "spostamento del confine tra caso e decisione". Difficile è prendere posizione in merito alla *querelle*, è però indiscutibile che l'"effetto-Sloterdijk" è stato l'aver portato alla luce una questione rimasta sepolta, ma a cui oggi dobbiamo trovare urgentemente delle linee direttive se non vogliamo rimanere seppelliti da un'evoluzione tecnologica, che procederà a prescindere dal nostro controllo su di essa. È ormai ovvio che in ogni questione, che sia bioetica o politica o scientifica o altro, non si può più prescindere dalla constatazione che l'uomo non è una realtà data: è un prodotto e dunque un problema. Se l'uomo ha sempre usato la tecnica per "venire-al-mondo" e svilupparsi, una selezione genetica delle caratteristiche non romperebbe la coerenza di un disegno che fin dalle origini ha nascosto dietro all'etichetta "uomo" un insieme di costruzioni artificiali. Non credo che le riflessioni di Sloterdijk vogliano andare nel senso di una sperimentazione di nuovi sentieri biotecnologici di disciplinamento dei comportamenti. Piuttosto ritengo essenziale raccogliere l'intelligente provocazione dell'autore nel suo paragonare, non senza una certa dose d'ironia, le nostre pratiche culturali agli scenari genetici a venire: un accostamento che va a scuotere un mondo culturale fossilizzatosi in logiche prive di aderenza alla realtà. A cosa servono infatti gli umanismi, se per prima cosa ci si sottrae al compito di interrogarsi su cosa è e cosa può l'uomo?

La principale obiezione che si può avanzare contro Habermas è che sembra che dietro il suo assunto dell'autonomia del soggetto morale si annidi una metafisica giusnaturalistica e criptoluterana quando crea un legame necessitante tra assunzione morale da parte dell'io del proprio destino individuale e naturalità [*Naturwüchsigkeit*] e contingenza delle sue condizioni biografiche di partenza. Solo un'etica basata su tali presupposti metafisici verrebbe minata dal progresso delle opportunità di intervento tecnico dell'uomo sulla realtà esteriore, anche se l'esteriorità arriva con le scienze attuali a risucchiare i biomeccanismi. L'equazione habermasiana tra morale e *bios* oggi è insostenibile. È giunto il momento che la connotazione conferita al progresso tecnico e biotecnico si emancipi da una tradizione screditante che va dai primordi platonici della condanna della *techne* passando per le disavventure faustiane e arrivando fino al *Gestell* heideggeriano e al grigio *posthistoire* di Gehlen. Che la dialettica tra *bios* e *techne* si avviluppi in contraddizioni lampanti lo vediamo nel nostro mondo contemporaneo dove professiamo la religione del "biologico", mentre allo stesso tempo corriamo a comprare vitamine e psicotropi per controllare il nostro sistema immunitario e il nostro umore<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Cfr. Y. Michaud, *Humain, inhumain, trop humain. Réflexions sur les biotechnologies, la vie et la conservation de soi à partir de l'œuvre de Peter Sloterdijk*, Flammarion, Paris 2002, p. 12.

Restano comunque le ansie che il progresso tecnologico possa dar luogo a contesti invivibili o potenzialmente distruttivi. In quei casi si può convenire che vadano resi indisponibili da parte di un controllo morale. Siamo però sicuri che sia il caso delle biotecnologie? La questione che si vuol affrontare, interpretando le cause dei timori più diffusi, è la seguente: può la critica dell'umanismo, tanto sul piano filosofico quanto su quello epistemologico, significare altra cosa da quello che sembrerebbe un antiegalitarismo di principio la cui forma obbligata assumerebbe le sembianze di un'inedita legge del più forte? La paura è che un intervento sui caratteri degli individui a livello genetico, in un mondo dalle condizioni già profondamente disuguali come il nostro, potrebbe offrire un nuovo mezzo per potenziare le discrepanze tra chi ha accesso a tecniche per migliorarsi, curarsi e prolungare la propria esistenza e chi invece ne rimarrebbe escluso, fino alla configurazione di un possibile scenario gerarchico tra umanità "selezionata" e umanità non selezionata, come è dipinto nel fantascientifico romanzo di Huxley *Brave new world*. Se si deve decidere su "ciò che merita di vivere", ci si caccia su un terreno molto scivoloso. Fukuyama, nel suo libro *Our Posthuman Future*, si confronta con i rischi di salto qualitativo resi possibili dalla nostra manipolazione della vita. Cita a proposito Nietzsche come l'unico pensatore capace di farsi profeta delle conseguenze dell'abbandono del concetto di dignità umana: dopo la morte di Dio, assistiamo al "ritorno degli antichi dèi", questa volta sotto forma di scatenamento del più forte ormai svincolato dalle costrizioni che una fede metafisica in Dio o nella Natura avevano imposto<sup>31</sup>.

È doveroso perciò riconoscere che gli attuali progressi in campo biotecnologico aprono delle questioni di vuoto di definizioni la cui colmatatura è ineludibile e preliminare a ogni possibile utilizzo; non si può non convenire con Sloterdijk che «il pensiero moderno non sarà capace di nessuna etica fino a quando non chiarirà la sua logica e la sua ontologia»<sup>32</sup>. È paradossale però che l'autore, avvertendo gli ipotetici conflitti che potrebbero un domani nascere riguardo la scelta delle varianti dell'allevamento umano, sia stato accusato di giocare con l'eugenismo a dispetto di tutti i pericoli, proprio nel momento in cui «prende la penna in mano per impedire ai suoi avversari di minimizzarlo»<sup>33</sup>. Dovrebbe essere ovvio che esplicitare un orizzonte che si palesa nel nostro mondo contemporaneo non equivale a valorizzarlo *tout court*. Leggendo le *Regeln* non si trovano altro che le interrogazioni di un ricercatore.

Se si vuole avanzare una critica ai termini del dibattito, si può sostenere che sia Sloterdijk che Habermas abbiano in realtà sopravvalutato la portata effettiva della "svolta" epo-

---

<sup>31</sup> Cfr. F. Fukuyama, *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar, Straus & Giroux, New York 2002, tr. it. a cura di G. Della Fontana, *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, Mondadori, Milano 2002, pp. 272-273.

<sup>32</sup> P. Sloterdijk, *Die Domestikation des Seins*, cit., p. 184.

<sup>33</sup> «On accuse Peter Sloterdijk de jouer avec l'eugénisme au mépris de tout danger alors qu'il prend la plume pour empêcher ses adversaires de le minimiser! Bel exemple d'incompréhension...» (B. Latour, *Un nouveau Nietzsche*, «Le Monde des Débats», novembre 1999, p. 10).

cale delle biotecnologie. È vero che il nostro sapere-potere sulla vita biologica oggi è più avanzato che mai: si spazia dalla contraccezione e dalla pianificazione delle gravidanze all'aborto terapeutico, alla cura della sterilità, alla procreazione assistita, alla diagnosi genetica di preimpianto, alla selezione genetica degli embrioni, alla clonazione di tessuti, fino alla clonazione riproduttiva. Come si vede, le tecniche di controllo delle nascite sono estremamente variegata e ognuna di queste meriterebbe di essere trattata come un caso speciale<sup>34</sup>. L'apice degli entusiasmi è stato raggiunto nel 2004, quando un'équipe coreana annunciò di essere riuscita a clonare il primo embrione umano. Successivamente, tutte le anticipazioni, i programmi e le angosce si sono rivelate per larga parte illusorie. La clonazione si è rivelata più difficile a realizzarsi di quanto non si pensasse, tra costi proibitivi e alta percentuale d'imprecisione, le terapie geniche complicate e passibili di effetti collaterali pericolosi. La decifrazione del DNA ha, per parte sua, messo i ricercatori davanti a un'immensità di problemi da risolvere riguardo al DNA-spazzatura e alle sequenze non codificanti, che rappresentano la maggior parte del genoma. Le aspettative sulle biotecnologie così si sono "raffreddate". Come si vede, la situazione è abbastanza complicata da rendere aberrante qualsiasi tentativo di connotare il dibattito come scontro frontale.

La confusione sui tipi diversi di intervento biotecnico e le loro ricadute su questioni normative hanno portato alcuni pensatori, tra cui Jonas<sup>35</sup>, a distinguere tra eugenetica preventiva o negativa, avente come compito quello di impedire la trasmissione di geni patogeni, ed eugenetica migliorativa o positiva, che riguarda l'intervento nella scelta dei caratteri a livello prenatale in base a preferenze arbitrarie. Solo questo ultimo caso sarebbe per Jonas da vietare, per il motivo biologico che si impoverirebbe la specie nella sua biodiversità rischiando effetti incontrollabili, e per il motivo sociale che la selezione deliberata avverrebbe in base a criteri mai condivisi da tutti, ma imposti solo da chi ha maggior prestigio e potere. Eppure Habermas dubita dell'efficacia pratica di una distinzione del genere, visto che il confine tra eugenetica negativa ed eugenetica positiva è mal tracciabile<sup>36</sup>. L'argomento dell'impossibilità di definire confini precisi tra intervento terapeutico e

---

<sup>34</sup> Gli interrogativi aperti dalla clonazione degli esseri umani sono forse quelli più controversi. In un testo edito nel 1999 intitolato *Le clonage humain* si confrontano sul tema un biologo, Henri Atlan, un antropologo, Marc Augé, una giurista, Mireille Delmas-Marty, un filosofo, Roger-Pol Droit, una storica, Nadine Fresco. Si evoca spesso nel registro della scienza-fiction l'ipotesi degli sfortunati cloni utilizzati come banche d'organi, quando, a meno che essi non nascano in stati totalitari *à la Huxley*, non si capisce perché in uno stato di diritto non dovrebbero avere lo stesso statuto giuridico degli individui nati naturalmente. L'altra obiezione classica, quella che la duplicazione dell'essere umano sarebbe contraria alla sua dignità riposante sull'unicità e irripetibilità di ciascun individuo, cadrebbe nell'errore di accordare un peso esorbitante alle determinazioni genetiche passando sotto silenzio il ruolo della biografia personale, del contesto storico e ambientale, dell'educazione, ecc. Cfr. AA. VV., *Le clonage humain*, Seuil, Paris 1999.

<sup>35</sup> Cfr. H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987, tr. it. a cura di P. Becchi, A. Benussi, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997.

<sup>36</sup> J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, cit., pp. 23-24.

intervento “migliorativo” ha portato i liberali a rimettere la questione degli obiettivi degli interventi di eugenetica correttiva alle preferenze individuali<sup>37</sup>. Anche se può essere difficile nei casi concreti distinguere gli interventi terapeutici dagli interventi migliorativi, si può comunque individuare un’idea regolativa di tipo biomedico a cui tutte queste distinzioni mirerebbero<sup>38</sup>.

Una volta chiarite le difficoltà insite nel voler distinguere tra interventi positivi e negativi di eugenetica, rimane il fatto dell’attuale sviluppo biotecnologico con cui bisogna confrontarsi e che richiede che si rifletta su un codice che regolamenti le antropotecniche. Potranno i futuri figli rimproverare ai loro genitori le loro scelte in materia di eugenetica, più di quanto non possano già rinfacciare loro la scelta del loro ambiente di crescita, quella dei mezzi di cui li dotano, della scuola dove li mandano, delle passioni e insegnamenti trasmessi, dei supposti talenti che fanno o non fanno coltivare? Non ci muoviamo in realtà già da sempre in un orizzonte sostanziale fatto di sentimenti di fiducia nella buona fede del genitore che, al di là dei sempre esistenti casi di capriccio egoistico o di intenzioni narcisistiche, nella normalità cerca sempre di produrre le migliori condizioni possibili, genetiche o ambientali che esse siano, per lo sviluppo del proprio figlio? In tale dipendenza del sé dal mondo creato per noi dal genitore, forse l’individuo potrebbe riconoscersi anche in un’eventuale selezione genetica dei suoi caratteri, allo stesso modo in cui impara a comprendersi, almeno nelle cose che non può cambiare, in un corredo genetico consegnatogli dal caso. Oppure si verrebbe a creare nel caso delle nuove biotecnologie un problema di salto di qualità? Forse non ci sarebbe “niente di nuovo sotto il sole”. L’umanità ha sempre cercato di esercitare un controllo sulla sua riproduzione, a partire dalle regole dell’esogamia, ai sistemi di parentela, fino alla pratica banale della scelta del partner con cui riprodursi. La vera differenza oggi sta nel passaggio da un piano collettivo di organizzazione della riproduzione, che culmina nel XIX secolo con tutte quelle misure che Foucault denominò “biopolitiche”, a un piano che si fa sempre più individualistico, di desideri intimi e scelte a livello personale. L’eugenismo si sarebbe insomma “privatizzato”, seguendo così il destino di tante altre antropotecniche.

Quanto al legame tra umanismo e domesticazione, non si può negare che le nostre pratiche culturali non mirino a inserire l’individuo nella vita civile solo dietro una certa formattazione plastica dei suoi comportamenti, a partire dalla repressione degli istinti più selvaggi fino all’educazione al *bon ton*, all’allenamento agli sforzi, agli esercizi ascetici, alle pratiche dell’abbigliamento, all’applicazione delle maschere che preparano l’ingresso in società. Gli interventi sui corredi genetici della prole potrebbero in tal senso essere visti come un’“estensione del potere educativo dei genitori”, una metafora provocatoria ma

---

<sup>37</sup> N. Agar, *Liberal Eugenics*, in Kuhse e Singer (a cura di), *Bioethics*, Blackwell, London 2000, p. 173.

<sup>38</sup> Cfr. A. Buchanan-D. W. Brock-N. Daniels-D. Wikler, *From Chance to Choice*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 2000, p. 121.

ripresa da vari scienziati<sup>39</sup>. Forse è vero che il paragone tra pedagogia ed eugenetica risulta appiattente, eppure Habermas non è giustificato a postulare rischi di *trattamento reificante* dei genitori verso i figli, o almeno non più di quanto questi rischi siano già presenti a livello di interventi pedagogici. Questo non significa che l'accento dato da Sloterdijk alla domesticazione contenuta nei nostri sistemi simbolici sia forzatamente un motivo di oppressione dell'essere umano, anzi, il punto è riuscire a controllare le pulsioni distruttive e invece sostenere l'emergenza e lo sviluppo di pulsioni creatrici e positive. Lasciare che le forze migliori si affermino significa in alcuni casi sorpassare alcuni sistemi di regole cristallizzati in ideologie: è questo, credo, il messaggio lasciato da *Regole per il parco umano*. Non è un invito a una rapida disinibizione; al contrario, ogni intervento antropotecnico è da giustificarsi solo se viene riconosciuto come sviluppo "ragionevole e prudente" dell'evoluzione nelle incubatrici e finalizzato a «scopi che possano essere condivisi localmente, e possibilmente anche universalmente»<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Cfr. J. Robertson, in Id., *Bioethics*, cit., p. 172.

<sup>40</sup> P. Sloterdijk, *Die Domestikation des Seins*, cit., p. 159.

# Paradigmi della Totalità. La Totalità come contraddizione

Vito Limone

*Ma io inseguo invano il Dio che si nasconde;  
la notte inarrestabile stabilisce il suo Regno,  
nera e piena di brividi, umida e funesta.*  
C. Baudelaire, *I fiori del male*<sup>1</sup>

## Il sistema dialettico: il Soggetto come funzione di dominio

Alcune pagine della *Dialettica Negativa* di Adorno, più di molti luoghi della *Dialettica dell'Illuminismo*, sviluppano un progetto di problematizzazione delle strutture del pensiero classico – che almeno fino alla filosofia contemporanea, a Schmitt e a Popper, rimane sostanzialmente il pensiero sintetico-dialettico – anticipando motivi essenziali anche del panorama filosofico esistenzialista-personalista di primo Novecento. Un caso è certamente la linea Adorno-Buber-Lèvinas. «Il pensiero si immerge in ciò che dapprima ha di fronte...e prende coscienza del suo carattere immanentemente antinomico, aspira all'idea di qualcosa che potrebbe essere oltre la contraddizione», scrive Adorno, «L'antitesi del pensiero al suo eterogeneo si riproduce nel pensiero stesso come sua contraddizione immanente»<sup>2</sup>. Il modello dialettico, introdotto da Fichte, impone che la stessa esistenza dell'essente non sia altro che un *posto* dal soggetto, ossia che l'essente sia il risultato della posizione del soggetto. In tanto qualcosa esiste in quanto riceve il senso dal soggetto significante. Nulla esiste al di fuori dell'atto di posizione dell'Io, della *Setzung* – termine che, guarda caso, ricorre in tutta la filosofia trascendentale, da Kant-Fichte fino a Husserl. Il Soggetto, relazionandosi all'Altro-da-sé, interpreta l'Altro secondo le proprie determinazioni: la posizione dell'altro è la posizione dell'altro *in quanto mediato* dalle determinazioni del Sé; la relazione all'oggetto è sempre un progetto di mediazione soggetto-oggetto e l'oggetto è sempre concepito come un *mediato* dal Soggetto, mai nella sua *immediatezza*. La posizione che il soggetto opera dell'oggetto è allora un atto di riduzione dell'“eterogeneo”, ossia di un termine estraneo al soggetto, all'oriz-

---

<sup>1</sup> C. Baudelaire, *I fiori del male*, BUR-Rizzoli, Milano 2001: il passo è tratto da *I Relitti. Il tramonto del sole romantico*, p. 335; l'immagine di Baudelaire è l'icona della crisi del pensiero classico come crisi delle sue strutture portanti, come il concetto di totalità appunto – quello che rimane da questa crisi è nient'altro che una notte umida e funesta.

<sup>2</sup> T. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, Parte II, p. 132.



zonte delle determinazioni “omogenee” del Soggetto stesso. Il Soggetto identifica l’oggetto, ossia lo riduce a qualcosa di *identico* a sé, lo *omogeneizza* a sé – «*Conoscere* la realtà spirituale è *assimilarla* a noi che la conosciamo. È una legge, si può dire, della conoscenza della realtà spirituale – scrive Gentile – che l’oggetto si risolve nel soggetto. Niente per noi ha valore di spirito, se non finisce con l’esser risolto in noi che lo conosciamo»<sup>3</sup>. È chiaro che la relazione soggetto-oggetto come mediazione logica, nel sistema dialettico, funziona fintantoché l’oggetto sia concepito come ciò-che-non-può-non-essere mediato. Lévinas stabilisce in *Totalità ed infinito*<sup>4</sup> – che è un testo che al di là del progetto ontologico fondamentale, ha una finalità essenzialmente etica, non teoretica – l’impossibilità della risoluzione dell’oggetto al Soggetto: l’oggetto, in quanto assolutamente-totalmente *altro* dal Soggetto, non può essere *ridotto* alla sua immediatezza. L’oggetto, per sé, è assolutamente *immediato*, e quindi non mediabile da altro-da-sé, come il soggetto. L’atto di identificazione è un atto di posizione dell’oggetto come *mediato*, ossia della *differenza* soggetto-oggetto come *tolta*: perciò, il soggetto, riducendo la totalità degli essenti alle proprie determinazioni categoriali, ossia identificandoli a sé, costruisce un *sistema coerente*<sup>5</sup>. Un sistema S è *coerente* se ogni determinazione del sistema è dimostrabile soltanto all’interno del sistema S, ovvero non è dimostrabile in sistemi diversi da quello di appartenenza. Sia S1 una determinazione del sistema S e sia P1 una determinazione di un sistema diverso da S, ovvero del sistema P: ora un sistema è *coerente* se ogni determinazione S1 è dimostrabile solo in S. Il pensiero dialettico-sintetico impone che il sistema S riduca alle proprie determinazioni anche determinazioni P1, ossia determinazioni estranee al sistema; e allo stesso modo, che anche il sistema P riduca determinazioni eterogenee al sistema, ossia S1, alle proprie determinazioni P1. Il sistema S, allora, che riduce anche le determinazioni P1 a determinazioni S1, e il sistema P, che riduce anche le determinazioni S1 a determinazioni P1, non sono più sistemi coerenti, posto che *coerente* è solo un sistema dove siano dimostrabili solo le *determinazioni del sistema* stesso. Un sistema, allora, in cui siano dimostrabili sia le determinazioni proprie sia le determinazioni estranee al sistema stesso non è più *coerente*. In questo senso, un sistema in grado di *ridurre* ogni determinazione alle proprie è un sistema in grado di *totalizzare* le determinazioni, ovvero di annullare le differenze tra determinazioni *diverse* di sistemi *diversi* e ridurle alla *totalità* definita e limitata delle determinazioni proprie. Il pensiero dialettico è, in questa misura, pensiero della *totalità*; concezione delle differenze *intra-entia* secondo una totalità predefinita; interpretazione della pluralità secondo una totalità unitaria. Se dunque, il pensiero metafisico è interpretazione della realtà secondo una struttura originaria, secondo un *fundamentum*

<sup>3</sup> Cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Sansoni, Firenze 1983, cap. II.

<sup>4</sup> E. Lévinas, *Totalità e infinito*, Jaka Book, Milano 2006.

<sup>5</sup> Questo tipo di formalizzazione dei sistemi dialettici è affrontata in D. Marconi (a cura di), *La formalizzazione della dialettica*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1978 – ne parla anche F. Berto, *La dialettica della struttura originaria*, Il Poligrafo, Venezia, 2003 (cap. 2: *Tentativi inadeguati di formalizzare la dialettica*).

*inconcussum*, e se il *Dialektisches Denken*, il pensare sintetico-dialetticamente, è interpretazione della realtà secondo una *totalità finita* di determinazioni, non c'è alcuna differenza tra pensiero dialettico e pensiero metafisico, anzi il pensiero dialettico ne è la forma suprema. L'identità tra pensare metafisico e pensare dialettico spiega, d'altronde, il *tour de force* dell'heideggeriana prolusione del '29, dove compare chiaramente l'idea della metafisica come interpretazione dell'*ente in quanto ente*, ossia dell'ente nella sua *totalità*<sup>6</sup>. In questo testo – passato sotto silenzio forse dalle correnti carnapiane-neopositivistiche – si afferma chiaramente che pensare l'essente secondo un fondamento assoluto, ossia metafisicamente, significa pensare la totalità dell'essente, ossia pensare l'essente in modo che la totalità dell'essente sia risolvibile al fondamento e che il fondamento permetta, viceversa, di comprendere la totalità dell'essente – insomma, dialetticamente. Totalità ed identità, nel sistema dialettico, sono equivalenti.

### Critica della struttura logica della Totalità

Il concetto di Totalità è logicamente fondato su quello di classe o insieme e la struttura logica dell'insieme coimplica quella della Totalità, anzi questa è indisciungibile da quella. La classe è una collezione di elementi, i quali sono legati fra di loro dalla condivisione di una medesima proprietà: la predicabilità di una proprietà determinata ad un elemento è la condizione sufficiente e necessaria perché un elemento appartenga ad una classe. La fondazione di una classe è possibile sostanzialmente alla condizione che 1) la posizione non mediazionale di una proprietà, ossia della proprietà come immediato, sia la condizione necessaria e sufficiente per la formazione di una classe e che 2) esista almeno un elemento della classe di cui sia predicabile la proprietà posta e infine che 3), nel caso vi esistano più elementi, di tutti sia predicabile la medesima proprietà. Il presupposto che la semplice posizione di una proprietà predicabile sia sufficiente alla fondazione di una classe dissipa già ogni dubbio sulla distinzione delle classi in vuote e non vuote. Una classe vuota, ossia senza elementi, per definizione di classe, è sempre rappresentativa di una proprietà perciò o non esiste, e non esiste neanche la proprietà; oppure, esiste, ed esiste come classe di contraddittori, che annullandosi, danno come unico elemento finale il *nulla* – ma si tratta pur sempre di un elemento, di cui sia predicabile l'essere-nulla. Così articolata la formazione di una classe, si deduce che la Totalità, come classe, è una *struttura* in cui le *parti sono inconcepibili al di fuori del tutto* e il *tutto è inconcepibile al di fuori delle singole parti*. Il nesso tutto-parti è fondamentale nei processi di formazione di un insieme. E ogni critica dell'idea logica di totalità deve muovere proprio dalla crisi della necessità ed incontrovertibilità di questo nesso originario. Il più grande tentativo di destabi-

---

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?* Adelphi, Milano 2008.

lizzazione del nesso originario tutto-parte che fonda l'idea logica di totalità è stato avanzato da Russell, col c.d. paradosso delle classi normali. Una classe si dice normale se non contiene se stessa, mentre si dice non normale se contiene se stessa. Ora, sia la classe N la classe di tutte le classi normali, ossia che non contengono se stesse; in tal caso, la classe N può essere, a sua volta, o una classe normale o una classe non normale. Se N è una classe non normale, contiene se stessa ed è una delle sue classi normali, perciò è una classe normale, ossia contiene se stessa; se N è una classe normale, allora non contiene se stessa e, quindi, di essa si predica la stessa proprietà delle classi che contiene ed è come una di esse, perciò N contiene se stessa ed è non normale. La struttura di una classe costituita da una proprietà rappresentativa di una pluralità di sottoclassi e da  $n$  sottoclassi è per se stessa paradossale. E la paradossalità di questa struttura logica sta nell'autoformazione di una classe come una struttura isolata, e – come si vedrà in seguito – autocontraddittoria. Sia data una classe S, rappresentativa della proprietà  $s$ , di un determinato numero di elementi: tutti gli elementi godono della medesima proprietà  $s$  e la semplice posizione della proprietà  $s$  è sufficiente per la posizione della classe S. Quindi, se è sufficiente l'esistenza di alcuni elementi, di cui sia predicabile la medesima proprietà, per la formazione di una classe, allora gli elementi che godono tutti della stessa proprietà  $s$ , da soli, formano già una classe, indipendentemente dalla classe S. Gli elementi contenuti nella classe S, godendo tutti della stessa proprietà  $s$ , costituiscono una classe interna alla classe S, ossia una sottoclasse indipendente ed isolata da S – poniamo S1. Ora, S1 è assolutamente indipendente da S e si costituisce appunto come un'altra classe, assolutamente indipendente da S; si *isola*. La classe S1 è se stessa, soltanto in quanto è totalmente ed assolutamente altra da tutto ciò che non è S1. Da ciò nasce la contraddizione: da una violazione del *principium firmissimum*, del principio di non-contraddizione. Infatti, nel momento in cui S1 è isolata dalla totalità del suo altro, ossia da tutto ciò che essa non è, non può essere totalmente ed assolutamente altra da non-S1, e quindi, per il principio di non-contraddizione, non può neanche essere se stessa. La posizione della classe S1, come isolata dalla totalità del suo altro e quindi anche da non-S1, è la posizione della differenza tra S1 e non-S1 come *olta*, ossia è posizione della in-differenza di S1 e non-S1, ossia del suo contrario. S1, isolato dalla totalità del suo altro, ossia non-differenziato dalla totalità del suo altro, non è più S1, perché sarebbe S1 solo in quanto differenziato da non-S1, ma è qualcosa di diverso dallo stesso S1 ossia paradossalmente, non-S1. L'isolamento della classe S1 dalla totalità del suo altro è l'isolamento della classe stessa dalla differenziazione dall'altro-da-sé e quindi dall'identificazione a-sé, che è possibile soltanto con la differenza dall'altro. S1, in quanto astratto dalla relazione al suo opposto, in quanto non-differenziato dal suo opposto, paradossalmente si identifica al suo opposto, ossia è autocontraddittorio. La posizione di una determinatezza, come isolata dalla totalità del suo altro, è la posizione della determinatezza stessa come autocontraddittoria. Se una determinatezza A fosse isolata da non-A, e quindi da ogni relazione con non-A, non ci sarebbe più nessuna differenza tra A e non-A e A, isolata da non-A, non sarebbe più A, perché sarebbe A soltanto in quanto differenziata da non-A, ma paradossalmente sarebbe non-A. L'idea logica di Totalità è di per

se stessa paradossale perché si fonda sulla posizione di un *insieme* di determinatezze che originano nuovi *insiemi* indipendenti da quello iniziale e da esso necessariamente isolati, perciò *auto-contraddittori*. La stessa soluzione paradossale della struttura della Totalità ritorna nella logica delle classi e, particolarmente, nel paradosso delle classi normali<sup>7</sup>. La classe N, come classe delle classi normali, può essere normale o non normale. Come dimostrato sopra, in ogni caso la classe N è auto-contraddittoria: se è normale, è non normale; se è non normale, è normale. La paradossalità di N, ossia la sua auto-contraddittorietà, è fondata sulla posizione delle classi contenute in N come assolutamente *separate* ed *isolate* dalla classe contenente N. Le classi in N, godendo tutte della medesima proprietà, si auto-isolano dalla classe contenente N; anzi, la classe N è essa stessa isolata dalle classi contenute. Perciò, la posizione di N come isolata da *tutte le altre classi*, quindi dalla *totalità* del suo altro, è la posizione di N come auto-contraddittoria, e quindi come classe contemporaneamente normale e non normale. La struttura logica della Totalità, in quanto auto-costituzione, è per-sé auto-contraddittoria in funzione della logica dell'isolamento. Inoltre, la paradossalità dell'idea di Totalità si ripresenta insistentemente anche nella rappresentatività della classe. Si è detto che è sufficiente e necessaria una proprietà per la formazione di una classe elementare, ossia non vuota. Ora, sia P la classe delle classi di cui è predicabile la proprietà *p*: questo significa che tutte le classi in P godono della stessa proprietà *p*, e che quindi, la classe P è rappresentazione di tutte le classi in P. Ora, l'idea di rappresentazione è per-sé antinomica: infatti, nella rappresentazione, è sempre necessario che ci sia una differenza tra il rappresentante ed il rappresentato, perché se ci fosse identità, la rappresentazione scomparirebbe. Se la classe P fosse uguale a ciascuna singola sottoclasse, non ci sarebbe alcuna differenza tra P e le sue sottoclassi e si toglierebbe la classe stessa, che, per definizione, è l'insieme di elementi diversi dall'insieme. È allora necessario che la proprietà *p*, comune alla classe e alle sottoclassi, sia contemporaneamente identica e diversa tra P e le sottoclassi: se fosse solo identica tra P e le sottoclassi, la classe si toglierebbe e non ci sarebbe alcuna differenza tra l'insieme e i suoi elementi; se fosse solamente diversa, non ci sarebbe nessuna relazione minima tra P e le sue sottoclassi, e l'insieme non si costituirebbe affatto. L'antinomia della rappresentatività dell'insieme coinvolge la logica delle classi ed, automaticamente, anche l'idea logica di Totalità.

### **Parega e paralipomena**

Il sistema dialettico è un sistema in cui l'identità della parte è la stessa identità della totalità e viceversa: in questo senso, non essendoci più alcuna differenza tra la *parte* ed il *tutto*, che la contiene, si toglierebbe necessariamente la struttura stessa della totalità, in quanto *rappresen-*

---

<sup>7</sup> Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 2007, pp. 65-68; F. Berto, *La dialettica della struttura originaria*, Il Poligrafo, Venezia 2003, pp. 57-75.

*tazione* che il tutto fa di una pluralità di parti *diverse* dal tutto-insieme. Questo concetto di totalità, come insieme in cui le parti sono diverse le une dalle altre, pur potendosi predicare di tutte la stessa proprietà, è presente già nel *Parmenide* di Platone, e viene teorizzato sistematicamente nella *Metafisica* di Aristotele. Già Platone circo-scrive il campo semantico del suddetto concetto di Totalità e lo interpreta alla luce del processo di *partecipazione*, di *methexis*: l'Essere è (*einai esti*), ossia è la Totalità degli essenti; gli essenti *partecipano* (*ta onta metessousi*) dell'Essere, ma non sono l'Essere – questo significa che l'Essere è riducibile agli essenti, ma gli essenti non sono riducibili all'Essere. La *partecipazione* implica la non-reversibilità della relazione di partecipante e partecipato. Questa idea di totalità ritorna appunto in *Metafisica* Δ: «Intero o tutto si chiama ciò cui non manca nessuna delle parti delle quali si dice che l'intero è per natura costituito. Intero o tutto si chiama anche ciò che contiene le cose contenute [*to periechon ta periechomena*] in modo che costituiscano un'unità [*to hen*]»<sup>8</sup>. Ora, spiega più avanti Aristotele che l'unità, *to hen*, si dice in due sensi: «unità come è ciascuna delle parti [*hos hekaston*]... come universale, e infatti, ciò che si predica in universale [*katholou*] come un intero o come un tutto, è universale come abbracciante molte cose [*polla periechon*], in quanto si predica di ciascuna e tutte quante sono unità [*hen hapanta*] così come lo è ciascuna»<sup>9</sup>. Aristotele pensa lucidamente la struttura di una Totalità, come indifferenza dell'identità tra tutto e parte: sia P l'insieme e siano  $p_1, p_2, p_3$  e  $p_n$  le determinatezze dell'insieme; la totalità come unità, come *to hen*, stabilisce che la posizione del tutto P sia la posizione delle sue determinatezze ( $p_{1,2,3,...,n}$ ) e che la posizione delle sue determinatezze ( $p_{1,2,3,...,n}$ ) sia la posizione del tutto P. Inoltre, la struttura della Totalità-come-unità pone che  $P = p_{(1,2,3,...,n)}$  e  $p_{(1,2,3,...,n)} = P$ , ossia se P è uguale a ciascuna delle sue parti (*hekaston*) e ciascuna delle parti è uguale all'intero, non c'è alcuna differenza né tra le parti e l'intero né tra le parti stesse. Infatti, se  $P = p_1$  e  $P = p_2$ , allora necessariamente  $p_1 = p_2$ , e così via per tutte le altre parti. In un sistema in cui Totalità e Unità si co-implicano, non c'è differenza tra le parti: ogni parte è *identica* all'altra, in quanto tutte sono *identiche* all'intero. Hegel parafrasa interamente le parole di Aristotele, sviluppando il concetto di Totalità nella *Logica soggettiva*: «Il sillogismo della Totalità [*Der Schluß der Allheit*] è il sillogismo nella sua perfezione [*Vollkommenheit*]...che il medio non sia una particolarità astratta, ma sia sviluppato nei suoi momenti, e sia quindi come concreto, è bensì un requisito essenziale per il concetto, se non che la forma della totalità raccoglie l'individuo [*Einzelne*]...la negazione dell'immediatezza delle determinazioni [*Die Negation der Unmittelbarkeit der Bestimmungen*]...è soltanto la prima negazione, non ancora la negazione della negazione, ossia l'assoluta riflessione in sé»<sup>10</sup>. Hegel parla di una Totalità, *Allheit*, come dell'unità di determinatezze diverse fra di loro, ossia di immediatezze non-ancora ridotte ad un *unicum*: questo tipo di unità del differenziato-immediato, *Unmittelbarkeit der Bestimmungen*, deve essere superato, negato, per originare un complesso più organico di Totalità, ossia della Totalità nel senso

<sup>8</sup> Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2006, 1023b 25-28.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 1023b 30-31.

<sup>10</sup> G. W. F. Hegel, *Scienza della Logica*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 781-782.

aristotelico-dialettico del termine. Il concetto di Totalità quale risuona nell'hegeliana *Totalität* è lo stesso dell'aristotelico *to hen*: la posizione della Totalità delle parti co-implica il togliimento, *aufheben*, delle differenze tra le parti stesse, in modo tale che non solo ciascuna *parte* (l'*Einzelne* hegeliano non è altro che l'aristotelico *hekaston*) sia identica all'intero, ma ogni parte sia anche identica con l'altra. Sia K l'insieme e siano  $k_1, k_2, k_3, \dots, k_n$  le determinatezze dell'insieme: ora la posizione di K come insieme differenziato delle determinatezze, è connessa alla posizione delle differenze reciproche tra le determinatezze stesse – e questo è il significato autentico di *Allheit*, come ritorna nel *Parmenide* platonico e nel secondo modo aristotelico in cui può dirsi la totalità, ossia come «intero risultante dall'insieme delle parti [*ek touton to hen*]»<sup>11</sup>. In questo senso, la posizione di  $K = k_1(k_1 \neq k_n) + k_2(k_2 \neq k_n) + k_3(k_3 \neq k_n) + \dots$  è incontrovertibilmente connessa alla posizione delle determinatezze come immediatezze, ossia come *diversi* –  $k_1 \neq k_2 \neq k_3 \neq k_n$ . Nel concetto classico-dialettico di totalità – come accade in Hegel – la posizione del tutto K co-implica la posizione del togliimento dell'immediatezza di ciascuna determinatezza del tutto: infatti, la posizione di non- $(k_1 \neq k_2 \neq k_3 \neq k_n)$ , della non-differenza tra le determinatezze, presuppone la posizione del tutto come identico alle parti, perciò se  $k_1 = k_2 = k_3 = k_n$  e se  $P = k_1(k_1 = k_n) + k_2(k_2 = k_n) + k_3(k_3 = k_n) + \dots$  allora  $P = k_{(1+2+3+\dots+n)}$ , ossia la totalità P è *identica a determinatezze identiche* fra di loro. Il concetto logico di Totalità, come struttura in cui l'identità delle parti è la stessa identità del tutto, è presente coerentemente in Aristotele quanto in Hegel: cambia soltanto il presupposto teorico – il processo di auto-fondazione della Totalità in Hegel è inverso a quello pensato da Aristotele e dal pensiero greco. In Aristotele, la posizione dell'identità tra il tutto e le parti pre-suppone la posizione dell'identità tra le parti stesse, ossia la posizione del togliimento delle differenze tra le parti; in Hegel, invece, la posizione dell'identità tra le parti, ossia la posizione del togliimento delle differenze tra le parti, pre-suppone la posizione dell'identità tra il tutto e le parti. Il risultato è fondamentalmente lo stesso, cambia il processo logico di formazione dell'insieme. È chiaro che ogni forma di tematizzazione del concetto di Totalità, in quanto concetto eminentemente metafisico, comporta la decostruzione delle strutture logico-ontologiche fondamentali del pensiero metafisico. La decostruzione della stessa struttura logica di Totalità – di cui è la massima icona il paradosso russelliano e tutta la crisi delle matematiche dell'autoreferenzialità – segna l'impossibilità per la metafisica di procedere coerentemente, e soprattutto di formulare proposizioni non-contraddittorie. La crisi del pensiero classico, come pensiero della Totalità, è fondata sulla impossibilità del concetto di Totalità di non essere auto-contraddittorio. La totalità, per sé, è necessariamente auto-contraddittoria e ogni forma di pensiero che su di essa si fonda, come il pensiero dialettico o lo stesso pensiero metafisico, deve necessariamente essere auto-contraddittoria. Il tramonto della metafisica è segnato dal tramonto della sua struttura originaria, ossia dalla struttura originaria della stessa idea di Totalità.

---

<sup>11</sup> Aristotele, *Metafisica*, cit., 1023b 29-30.

### **Informatica per le scienze umane. Mappe topiche per l'analisi dei testi filosofici**

*Dino Buzzetti*<sup>1</sup>

Tra le sempre più numerose applicazioni delle mappe topiche per la ricerca semantica, ce n'è una molto interessante per gli umanisti e in particolare per chi si occupa di filosofia: l'utilizzo delle mappe topiche per l'analisi dei testi filosofici. Il progetto *Text and Semantics*, realizzato da *Signum* (Centro di ricerche informatiche per le discipline umanistiche della Scuola Normale Superiore di Pisa), ha infatti come scopo l'elaborazione di un sistema di ricerca semantica e di ausilio alla lettura dei testi filosofici.

Si tratta di uno strumento che guida il lettore a orientarsi nel testo grazie alla visualizzazione di schemi concettuali rappresentati tramite mappe topiche, dotato in più di un motore di ricerca (TauRo-core) in grado di ricercare sia nel testo sia nelle mappe. Sul sito del progetto è possibile vedere in azione e utilizzare una demo di questo sistema applicata a tre dialoghi dell'opera *De gli Eroici furori* di Giordano Bruno.

Nel prototipo, tre diverse interpretazioni del concetto di intelletto (contenute nel I e IV dialogo della prima parte e nel V dialogo della seconda) sono state rappresentate mediante tre mappe topiche, rendendo agevole la visualizzazione dello sviluppo del concetto all'interno del testo. Ma prima di vedere nel dettaglio come funziona questo sistema, è opportuno fare una breve introduzione alle mappe topiche in generale. Possiamo dire che le mappe topiche sono l'espressione di un nuovo modo di trattare le informazioni digitali. Oggi l'approccio alle informazioni è centrato su applicazioni e documenti, ma riflettiamo, come pensano gli esseri umani?

Pensano in termini di concetti (soggetti). Un approccio "soggetto-centrico" allora potrebbe essere più vicino al modo di pensare umano e rivelarsi più efficace per rendere rintracciabili i contenuti da parte degli utenti.

La mappa topica è lo strumento per attuare questa "rivoluzione copernicana" nell'universo dell'informazione digitale, e prendendo spunto da tre strumenti tradizionali quali indice, glossario e thesaurus si presenta caratterizzata da tre elementi fondamentali: i *topic*, le associazioni e le occorrenze.

In estrema sintesi, i *topic* corrispondono agli argomenti, ai concetti, ai soggetti della risorsa che trattiamo, le associazioni sono le relazioni tra *topic*, e le occorrenze sono i "luo-

---

<sup>1</sup> Professore associato, Università di Bologna.

ghi” in cui troviamo espressi i *topic*. Ora, in un sistema fatto di documenti corredati di mappe topiche, che utilizzi un motore di ricerca per mappe topiche, sarà molto più facile per un utente trovare quello che cerca, perché la ricerca sarà basata sui significati, sarà vicina al modo di pensare umano basato sulle associazioni e non sarà più una ricerca “full-text”, sull’intero testo, che spesso non restituisce il risultato desiderato o ne fornisce troppi e inutili.

Ma quale può essere invece l’utilità di una mappa topica nella lettura di un testo filosofico? Un testo particolarmente ricco di reti di concetti complessi quale è il testo filosofico, si presta molto bene a essere corredato di una mappa topica, in quanto questa consente di mostrare in modo schematico i significati e le interrelazioni tra concetti, rendendo disponibili delle informazioni sulla semantica che il testo da solo non può fornire esplicitamente. La demo degli *Eroici furori* serve proprio a questo scopo.

Nella schermata principale ci troviamo davanti due *frame*, uno contenente il testo dell’opera, e a fianco l’altro contenente le mappe topiche. Per entrambi è possibile eseguire una ricerca attraverso il motore di ricerca TauRo-core. Un menu a tendina ci fa scegliere tra le tre mappe topiche, ognuna costruita su un dialogo dell’opera, ma è possibile selezionare anche il documento MVD (Multi Version Document), che presenta la struttura complessiva delle diverse interpretazioni. Ci sono poi le tre suddivisioni “classi”, “associazioni” e “topic”. Le classi sono raggruppamenti di *topic* e associazioni, le associazioni sono le relazioni tra i *topic* (sono espresse da verbi). Tra i *topic* invece sono elencate le parole di una qualche rilevanza per il senso del testo. Per alcune di esse si può eseguire la ricerca nel dialogo o nell’intera opera. Cliccando su un *topic* viene visualizzato il suo *scope*, cioè il contesto semantico in cui si colloca e eventualmente la classe cui appartiene e le associazioni con altri *topic*. Mentre si naviga il testo si può passare alle mappe cliccando su passi evidenziati che rimandano a specifici concetti, oppure si può navigare nelle mappe e passare al testo facendo una ricerca delle varianti dei *topic*. Non è difficile immaginare, a partire da questo esperimento, degli sviluppi importantissimi per esempio nella didattica della filosofia.

Sistemi di mappe topiche potrebbero essere sviluppati come validi ausili per ogni studente che si accosti alla lettura di uno scritto filosofico. Ma è come se ci fossimo appena affacciati su un nuovo mondo: le potenzialità offerte dalla concezione semantica dell’informazione sono ancora tutte da esplorare.

## Sitografia

<http://textandsemantic.signum.sns.it/index.php?id=0>

<http://www.signum.sns.it/>

<http://www.topicmaps.org/xtm/>

<http://www.topicmaps.com/tmc/conference.jsp?conf=TM2008>

<http://www.ontopia.net/>

<http://www.aib.it/aib/boll/2005/0501059.htm>



# Il pensiero al lavoro. Ancora sull'attualità del testo filosofico

Stefano Sassaroli

## 1. Elementi contesto, scelta dei contenuti ed organizzazione della didattica

Nell'ambito della valorizzazione della lettura dei testi filosofici in classe<sup>1</sup>, nell'anno scolastico 2009-2010, gli studenti della II B del Liceo Classico Statale *Vittorio Emanuele II* di Jesi (AN) hanno affrontato, sia dal punto di vista filosofico, sia dal punto di vista filologico-grammaticale, la lettura della *Lettera a Meneceo* di Epicuro. Sull'attualità del tema e sul valore formativo della riflessione sulle condizioni della felicità nell'epoca delle "passioni tristi" e dell'"afasia emotiva" non mi soffermo, perché mi interessa sottolineare il doppio lavoro svolto dagli studenti, sotto la guida della professoressa di lettere classiche Patricia Zampini e dell'autore<sup>2</sup>: la lettura integrale del testo greco ha consentito, da un lato, di coglierne le specificità linguistiche, di compararne lo stile con altre opere del filosofo e, dall'altro, di problematizzare sui contenuti della lettera, soprattutto dei passi più controversi, di attualizzarli riferendoli costantemente al vissuto personale degli studenti.

Dal punto di vista dell'organizzazione del tempo scuola, il lavoro può definirsi in qualche misura interdisciplinare, perché è stato svolto in parte durante le ore di greco ed in parte durante le ore di filosofia. Si è disteso complessivamente per cinque settimane e si è avvalso sia delle attività d'aula, sia del lavoro domestico.

L'aspetto metodologicamente più efficace è stato la discussione in classe che ha rappresentato il luogo di convergenza tra il lavoro domestico di traduzione, l'analisi stilistica e quella contenutistica<sup>3</sup>.

Al lavoro d'aula, ha fatto seguito la ricerca – condotta per gruppi dagli studenti – su questioni stilistiche e grammaticali e sui problemi filosofici individuati durante la lettura del testo epicureo.

---

<sup>1</sup> Cfr. Progetto nazionale *Innovazione nella tradizione. Attualità del testo filosofico*.

<sup>2</sup> Docente di Filosofia e Storia, *Liceo Classico Statale Vittorio Emanuele II*, di Jesi (AN).

<sup>3</sup> «[...] in principio veniva esaminata la traduzione letterale che avevamo svolto a casa; in seguito [...] si ragionava insieme sulle varie interpretazioni filosofiche che si potevano dare ai singoli passi; [...] si proseguiva riflettendo sull'etimologia dei termini oppure su una determinata costruzione grammaticale che l'autore aveva utilizzato, sulle possibili varianti e sul significato della scelta da lui effettuata» (tratto dal *Report* di Lorenzo Romagnoli e Luca Bruseghini, classe II B).

## 2. Stimoli per la ricerca

### 2.1. Principi generali

Riporto qui le brevi note distribuite agli studenti per guidare la loro ricerca:

1. Ogni ricerca parte sempre da uno o più problemi, che nel nostro caso possono essere sia di natura strettamente filosofica sia di natura filologica;
2. Si dovrebbe poi formulare, sulla base dei problemi individuati, un'ipotesi di lavoro, anche se solo in via provvisoria, che infatti potrebbe essere in seguito cambiata durante la ricerca o anche respinta;
3. Detta ipotesi di lavoro è molto importante poiché è la nostra guida, la nostra "maestra", nel senso che ci suggerisce che cosa è importante ricercare, quali precedenti ipotesi confutare, i pregiudizi di cui diffidare, quale materiale bibliografico trovare e, infine, una tesi da dimostrare;
4. Infatti ogni vera ricerca dovrebbe concludersi con la dimostrazione di qualcosa, o magari in forma più limitata pro o contro una precedente ipotesi propria o di altri;
5. Una vera ricerca non consiste in una mera compilazione di opinioni altrui, in un riassunto di qualche pagina di libro o di enciclopedia, ma consiste nella elaborazione/rielaborazione personale di uno o più problemi sulla base di una tesi che emerga dall'ipotesi di lavoro, come già detto;
6. Il materiale bibliografico raccolto, le letture fatte, le discussioni o i confronti fatti con altri, le riflessioni maturate sono tutti momenti necessari alla dimostrazione di una tesi, che è appunto l'esito finale della ricerca.

### 2.2. L'applicazione alla *Lettera a Meneceo*

Se vogliamo applicare questi pochi principi generali alla nostra ricerca particolare, dobbiamo osservare che i problemi, sia filosofici generali che esegetico-filologici, sono molti e di varia e anche controversa natura, come si è visto durante la lettura in classe del testo. Alcuni di questi problemi sono già noti e discussi, altri poco o affatto discussi, per cui non sempre su questi ultimi temi è agevole o possibile trovare una bibliografia che riporti opinioni altrui. Inoltre, poiché come si è detto ogni ricerca nasce da problemi, ma è pure vero che nuovi problemi possono presentarsi *in itinere* durante la nostra ricerca, e questi possono quindi essere nuovi e originali, potranno essere originali anche le ipotesi di lavoro e le tesi da dimostrare. In questi casi, ovviamente, sarebbe vano ricercare soluzioni o opinioni proposte da altri, ma si dovrebbe procedere senz'altra possibilità, con le proprie gambe, o per meglio dire con la propria testa escogitando soluzioni originali o nuove interpretazioni delle questioni discusse. [...]

Ecco alcuni stimoli alla problematizzazione e alla formulazione delle ipotesi.

Dal punto di vista storiografico si pone il problema del rapporto tra la filosofia di Epicuro e l'insegnamento socratico e le dottrine delle cosiddette scuole socratiche minori, in particolare dei cinici e cirenaici. D'altra parte, a livello più teoretico i concetti socratici dell'autarchia e dell'autodominio sembrano connettersi strettamente alla ragione come calcolo del piacere e del dolore (fisico e psicologico) come intesa dal concetto epicureo di φρόνησις, che pare essere contrapposto [132] allo stesso concetto di filosofia o sapienza (σοφία), almeno come intesa dai filosofi accademici come Platone e il giovane Aristotele, ai quali Epicuro si oppone. Per questo, sia pure su un tema specifico come l'amicizia, avevo dato delle letture critiche che mettevano a confronto Epicuro con questi filosofi: possono suggerire qualche ipotesi di lavoro. Inoltre sempre su questo tema avevo dato la lettura, invero assai pesante, di alcuni capitoli dell'ormai classico libro di E. Bignone sull'*Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* dove alcuni di questi problemi sono ampiamente discussi. Altre letture su questo tema saranno fornite. Qui sottolineo, tuttavia, che la vostra ricerca potrebbe anche essere originale; insomma, che sta a voi trovare un percorso e suggerire qualche soluzione, che non è già bella e fatta da altri. In quest'ottica si potrebbero suggerire originali traduzioni di alcuni passi della lettera epicurea. [...]

Risulta altresì utile un'indagine storiografica sulla concezione greca della divinità, come intesa da Epicuro in contrapposizione sia alla religione popolare degli dèi dell'Olimpo che alla teologia razionale dei filosofi dell'età classica e dell'età ellenistica. A questo scopo potrebbe essere utile la lettura del *De natura deorum* di Cicerone, che tra l'altro si oppone ferocemente alle tesi epicuree. [...]

Da un punto di vista più strettamente teoretico [...] è utile considerare che [...] la concezione epicurea della divinità è largamente condizionata da motivazioni etiche e pertanto dall'esigenza di rimuovere tutto ciò che, come la paura delle interferenze e delle punizioni divine, impedisce all'uomo di raggiungere la "beatitudine", ovvero la felicità, cioè lo *status* proprio degli esseri divini. Questi temi sono stati ampiamente trattati sia dalla manualistica che da studi più approfonditi, ma un contributo originale che voi potreste dare è quello di considerare questi problemi sia dal punto di vista filosofico che da quello filologico, evidenziando quei luoghi che mostrano i punti salienti del suo discorso e l'uso dei termini specifici del suo linguaggio filosofico.

Un tema più generale connesso a questi è quello offerto da quei passi dalla *Lettera a Meneceo* che riguardano la natura stessa filosofia, i suoi metodi e soprattutto i suoi scopi o vantaggi. A questo riguardo le letture che si possono fare sono innumerevoli, più o meno divulgative, o anche più specialistiche. Una lettura effettuata da un moderno materialista è quella di J. Fallot, *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro* (Einaudi, Torino 1977). Ovviamente questo è solo un punto di vista, ma provate anche a focalizzare il vostro. Altre letture potreste procurare da soli (a cominciare da quelle manualistiche) e

altre proverò a procurarvele io. Qui la questione più interessante dovrebbe coinvolgervi in modo molto personale: qual è il senso o anche l'utilità dello studio della filosofia? Una questione che Epicuro poneva ai suoi seguaci e quindi anche a voi che, per così dire, siete "costretti" a studiare filosofia come materia curricolare del Liceo.

Un'altra tematica che si potrebbe affrontare è connessa a una grossa questione filologica e non solo, quella dell'incipit di [124] che abbiamo affrontato anche in aula. La questione gnoseologica della natura delle cosiddette anticipazioni (προλήψεις) ci riporta infatti alla canonica di Epicuro, un tema invero non direttamente affrontato nella *Lettera a Meneceo*, ma che pur si trova fra diverse righe del testo. Si tratterebbe di individuare questi luoghi, focalizzando e sviluppando problemi evidenziati alla luce della teoria della conoscenza di Epicuro e la sua spendibilità in etica.

Un altro tema potrebbe essere individuato nella conclusione della lettera [133-135], quando il tema della ricerca della felicità sembra essere strettamente connesso alla questione del determinismo dei fisici, un tema poi ampiamente sviluppato da Lucrezio (II, 216-293). Ovviamente anche in questo caso andrebbe individuata un'ipotesi di lavoro e infine dimostrata una tesi.

### 3. Brevi materiali di sintesi

Riporto, infine, con valore puramente esemplificativo alcuni materiali di sintesi, prodotti dagli alunni della classe II B nell'ambito del lavoro svolto in seguito alla lettura e all'analisi testuale della *Lettera a Meneceo*.

#### 3.1. Analisi stilistica<sup>4</sup>

Esaminando la terza lettera di Epicuro, quella indirizzata a Meneceo, nota anche come "Lettera sulla felicità", è evidente l'impegno artistico profuso da Epicuro nel realizzarla. Questo è sicuramente maggiore rispetto a quello ravvisabile nelle altre lettere dell'autore, tanto che alcuni studiosi hanno avanzato forti dubbi sul fatto che la paternità della lettera spettasse effettivamente ad Epicuro. Infatti il suo pensiero filosofico disprezzava la poesia, in quanto essa era vista come un qualcosa che potesse distogliere l'uomo dal cammino filosofico verso la sapienza, poiché provocava forti emozioni e improvvisi turbamenti. Una dottrina razionalistica come quella di Epicuro pertanto rifiutando la poesia trascurava anche qualsiasi forma di raffinatezza stilistica utilizzata nello scrivere.

---

<sup>4</sup> Approfondimento svolto da Francesca Rossi e Giulia Viventi della classe II B.

A partire dall'epoca di Aristotele, nel mondo greco erano diffusi due tipi di stile umile: uno era dato da quei testi che gli autori greci pubblicavano affinché questi fossero fruiti da un pubblico colto, l'altro dai così detti "*hypomnemata*", ovvero quegli scritti prodotti dai filosofi per sé stessi.

La produzione di Epicuro è da collocarsi all'interno di questo genere ipomnemato e quindi questo potrebbe giustificare il fatto che egli non si curasse dello stile. Tuttavia se Epicuro avesse voluto scrivere in maniera ricercata dal punto di vista stilistico, egli sarebbe stato in grado di farlo. Epicuro infatti era stato discepolo di Nausifane, il quale gli aveva impartito l'insegnamento della retorica. Inoltre è possibile che anche altre lettere fossero state da lui rivisitate con una particolare attenzione per lo stile proprio in vista di una loro pubblicazione e anche in alcuni frammenti pervenuti fino a noi del libro "*Sul fine*" è evidente una particolare propensione ad evitare lo iato. Infatti neanche nella terza lettera, Epicuro si impone la regola di Isocrate di evitare lo iato. Lo iato (dal latino *hiatus*, apertura) consiste in un fenomeno linguistico secondo cui vengono divise due vocali tra due sillabe che altrimenti farebbero parte della stessa sillaba. Lo iato non viene ammesso dopo l'articolo, come avviene nel paragrafo 130 "οἱ ἥκιστα", la particella "καί" (prima di ἀπό, ἐπεὶ, ὅ, οὐ, ὅτι, οὐχ, οὐδέποτε, ὕδωρ, ὠφέλειαι), le congiunzioni "ἤ", "μή", la preposizione "περὶ" (αὐτόν, ἡμᾶς, οὓς; anche in pausa è rarissimo che si faccia iato). Gli iati rimanenti ebbero origine probabilmente dalla trascuratezza degli editori, come "μή ἀλγῶμεν" oppure da una lezione corrotta dei codici come nel caso di "βλάβαι αἴτιαι" o nel caso di "διδάσκουσα ὡς". Epicuro articola i periodi secondo costruzioni parallele e regolari, come si può vedere nel paragrafo 122 "τῶν γεγονότων...τῶν μελλόντων"; nel paragrafo 127 "προσμένωμεν ὡς ἐσόμενον... ἀπελπίζωμεν ὡς [...] ἐσόμενον", "μήτε ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν" e infine, come possiamo notare varie volte lungo il corso della lettera, dalla correlazione "μέν...δέ".

Epicuro inoltre articola i periodi con un'elegante e acuta scelta lessicale. Egli infatti ha cura di formulare tutti i suoi insegnamenti più importanti in termini chiari e sintetici; dove per Epicuro "le cose più importanti (*ta kyriotata*)" non sono soltanto gli oggetti stessi di studio, ma anche gli insegnamenti relativi a questi. Ad esempio utilizza il termine "στοιχεῖα" nell'accezione di "atomi", oppure utilizza il termine "μακάριος" per indicare la felicità degli dei, oppure durante la lettera ricorre spesso il termine "ἡδονή" associato al verbo "καρπίζομαι" che invita a godere in maniera moderata della vita e che ricorda il precetto oraziano del *carpe diem*. La particella δέ è utilizzata per indicare forti contraddizioni come, per esempio, quella tra il volgo, che talora rifiuta la morte come il più grande dei mali, talora la cerca come la fine di ogni male, e il saggio che non rifiuta la vita né teme l'assenza di vita, oppure per indicare passaggi logici da una frase all'altra. Sempre a sottolineare l'impegno artistico di Epicuro sono presenti delle *variatio* come, per esempio, "οἷ" che sta per "οὓς".

### 3.2. Ricerca sull'amicizia<sup>5</sup>

ΤΙ ΕΣΤΙ ΦΙΛΙΑ... La parola ai filosofi!

L'amicizia è una relazione spirituale che vede la sua origine nella tendenza degli individui a socializzare, ad intrecciare relazioni affettive e rappresenta quindi un valore fondamentale per ogni età. Nella società odierna, si guarda all'amicizia in vista del piacere e della felicità; si vive, spesso, l'amicizia sotto l'influsso dalle passioni e si è soliti perseguire soprattutto ciò che è un piacere immediato. Con il procedere degli anni e il rincorrersi delle mutevoli esperienze, anche gli aspetti o gli elementi che ci attraggono vanno incontro a cambiamenti, e da ciò deriva il fatto che al giorno d'oggi si diventa amici rapidamente e con la medesima velocità si cessa di esserlo. Le amicizie variano, anche rapidamente, di pari passo con il cambiare di ciò che ci piace.

Per questo è importante conoscere il pensiero degli antichi sul valore dell'amicizia, spesso considerata come la più rilevante manifestazione dell'amore. I dialoghi socratici di Platone mettono più volte in scena il complesso tema dell'amicizia, mentre l'*Etica Nicomachea* di Aristotele rappresenta una delle prime riflessioni sistematiche sullo stesso tema. Questo opere costituivano un punto di riferimento, per quanto oggetto di critica, da parte di Epicuro.

Le prime opere da citare, scritte da Platone con probabilità tra il 400 e il 390 a.C., presentano il tipico modo di procedere di Socrate, che enuncia un problema da studiare e cerca di guadagnare una conclusione che, tuttavia, non ha un esito definitivo. La critica reputa il *Liside* di poco anteriore al *Simposio*, in cui Platone poi riprende e approfondisce alcune idee espresse nel primo dialogo. In esso, Socrate si incontra con alcuni suoi discepoli, si intrattiene con loro per poi dare inizio a un discorso di comune interesse. L'argomento da dibattere è l'amicizia, la sua natura, i suoi fondamenti originari e come essa infine si presenta nella vita quotidiana. Il dialogo espone una discussione con Liside e Menesseno, ai quali Socrate pone la questione se amico sia colui che ama oppure colui che è amato. Sono possibili diverse risposte: amici sono ambedue, nessuno di loro, né chi ama né chi è amato esclude l'altro. La reciprocità, che parrebbe legge dell'amicizia in esclusiva, è propria invece anche dell'amore. La presenza di aspetti comuni o condivisi non aiuta a distinguere con i giusti criteri l'amore dall'amicizia. Viene posta anche la questione se l'amicizia sia relazione possibile fra simili o fra dissimili, basandosi questa sulla reciproca utilità. Se, ad esempio, il malvagio possa essere amico del malvagio o il buono diventarlo di chi è tale. Ma si incontrano subito difficoltà riguardo un eventuale rapporto d'amicizia tra malvagi: infatti il cattivo, quanto più si av-

---

<sup>5</sup> Approfondimento svolto da Arianna Bellagamba, Alice Boria, e Caterina Candela della classe II B, a partire dalla lettura del testo di Epicuro *Lettera a Meneceo*.

vicina e frequenta un cattivo, tanto più nemico diventerà di costui. Non è possibile pertanto che offensori ed offesi siano amici.

Se, quindi, la somiglianza è la causa dell'amicizia, si potrebbe pensare che questa fiorisca solo tra buoni, ma costoro nulla hanno da scambiarsi. Infatti, ciò che è proprio del primo è presente anche nel secondo e nessuna utilità si avrebbe in tal caso per entrambi. Sorge spontanea la domanda: «Come potranno i buoni essere amici dei buoni, se da lontano non si desiderano reciprocamente (infatti sono autosufficienti anche se separati) e quando sono vicini non sono utili l'uno per l'altro?»<sup>6</sup>. Poiché l'amicizia presuppone sempre compartecipazione ai beni, se gli amici non possono essere tali per la loro somiglianza, lo saranno in funzione della loro bontà. Il terzo punto consiste nella ricerca di un compromesso: se l'amicizia non è possibile tra contrari, occorre cercare di percorrere un itinerario intermedio, sostenendo che essa possa istituirsi tra persone né cattive né buone, idea che Platone riprenderà nel *Convivium*. Chi si trova in una posizione mediana può essere amico di un individuo buono, per trarre da lui stimoli al fine di correggere le proprie manchevolezze. Pertanto, colui che non è né cattivo né buono è amico del bene per la presenza del male.

A questo punto, il dialogo si interrompe nell'impossibilità di progredire, dato che nessuna delle strade percorse parrebbe aver portato a conclusioni certe. Probabilmente, l'insuccesso del discorso del *Liside* è legato alla mancata distinzione tra amicizia e amore e nell'accettazione di questo nell'ambito di quella. In Platone, l'esaltazione dell'eros che coinvolge persone del medesimo sesso e di pari condizione sociale, non lascia spazi per un sentimento analogo, ma da esso indipendente: l'amore include infatti anche la *φιλία*. La dottrina platonica dell'amicizia sembra quella stessa dell'amore, sempre che *φιλία* non sia addirittura un altro nome dell'amore come suggerisce la duplice funzione del verbo *φιλέω*. Eppure, nonostante l'indistinzione tra amore e amicizia, si deve a Platone se questa nei secoli godrà l'attenzione propria dell'amore.

Se in Platone primeggia la "concezione erotica" dell'amicizia, in Aristotele verrà esaltata invece la sua "forma morale". Aristotele, in particolare nell'*Etica Nicomachea* dove dedica a questo argomento ben due interi libri (VIII-IX), porta avanti l'idea secondo cui l'amicizia è una virtù indispensabile all'uomo; essa sarebbe anzi una vera e propria necessità, al punto che il possesso di qualsiasi altro bene non porterebbe nessuno a scegliere una vita priva di amicizie. Esse sono essenziali nella ricchezza come nella povertà, nella giovinezza come nella vecchiaia. L'uomo dunque è "l'animale sociale" per eccellenza, portato per natura a vivere a contatto con i suoi simili. È doveroso ricordare che il termine *φιλία* usato dal filosofo non deve essere confuso con la usuale traduzione italiana "amicizia", estremamente limitativa: nel vocabolo greco, difatti, che nasconde una con-

---

<sup>6</sup> *Liside*, 215b, trad. P. Pucci, in Platone, *Opere complete*, vol. 4, Laterza, Roma-Bari 1984.

notazione molto più ampia, sono compresi tutti quei sentimenti di affetto che sono fondamento dei molteplici aspetti tipici della vita in comunità.

Secondo Aristotele, alla persona felice non servono amicizie utili e piacevoli, perché costui ha già i beni che da queste potrebbero venire, bensì necessita di amici buoni cui donarsi, con i quali condividere discorsi e pensieri. Questo sentimento non è solo una benevolenza reciproca, che può essere volta anche a persone sconosciute, ma è un qualcosa di cui si è consapevoli. L'amicizia fondata sul piacere o sull'utilità, tuttavia, è solo momentanea: quando l'amico in questione non comporta più utilità o piacere, il sentimento viene meno. Possiamo considerare questo genere di amicizie pertanto come un moto interiore debole e insicuro. L'uomo ama ciò che è degno di essere amato, ciò che è buono, utile, piacevole. È da questi tre elementi che derivano le varie tipologie di amicizie: la prima è tipica degli uomini virtuosi, la seconda dei mercanti, la terza dei giovani. L'amicizia perfetta è solo quella tra *virī boni*, simili nelle loro virtù: è solo in questo genere di legame che entrambi i soggetti vogliono il bene l'uno dell'altro. Un legame basato sulla virtù è stabile, permanente, anche se molto più raro, dato il numero esiguo di tali individui. Ciò non esclude che l'uomo virtuoso potrebbe eventualmente anche partecipare dell'utile e del piacevole nella relazione amichevole, caratteristiche che tuttavia non ne costituiscono un fondamento.

Questo sentimento autentico di amicizia richiede tempo e consuetudine: se il desiderio d'amicizia può nascere rapidamente, il vero sentimento in realtà si forma poi con maggior lentezza. Il rapporto che si viene a formare tra buoni non può essere incrinato nemmeno dalle calunnie a causa della sua stabilità, mentre gli altri due tipi di amicizia, pur presentando una certa somiglianza, hanno minore durata. Con il venir meno dell'utile e del piacere, si affievolisce sempre più anche l'amicizia da esso motivata. Perciò, poiché comunemente l'uomo basa il suo legame sulla ricerca di questi due aspetti, solo il buono può essere veramente amico. Gli amici desiderano la comunione di vita, ad essi non si addice un'esistenza isolata e solitaria, ma il vivere insieme è possibile solo se si condividono interessi e gusti, cosa che avviene solo tra uomini buoni. Solamente con poche persone si può trascorrere la vita in comune, pertanto una forte amicizia è possibile solo tra pochi. Chi pretende di essere amico di tutti, in realtà, non è amico di nessuno. Quando due amici non trovano più ciò che cercano l'uno nell'altro, il loro legame ha termine: conclusione ovvia nel caso di un eventuale vincolo basato sul piacere e sull'utile. Quando l'amicizia, invece, è basata sulla virtù, la sua rottura può avvenire solo quando uno dei due amici rimane fermo nello stesso livello, contrariamente all'altro che progredisce nel grado di maggiore virtù, oppure quando gli amici di un tempo diventano cattivi. Se però la malvagità può essere corretta, non bisogna abbandonarli, ma tentare di ricondurli alla virtù. L'uomo virtuoso ama se stesso e l'amicizia per il prossimo affonda le proprie radici nell'amore che si ha per sé; l'amico viene considerato un altro se stesso e vengono a lui estesi quei sentimenti di amore che si hanno per sé. L'uomo virtuoso gioisce nel contemplare la virtù dell'amico, poiché la sente come propria. I cattivi, invece, non sono amici di



se stessi e non possono, quindi, provare amicizia per nessun altro. Essi cercano di trascorrere del tempo con altre persone solo per sfuggire da se stessi: se rimangono soli sono tormentati dal ricordo dei loro crimini passati. La persona buona, al contrario, prova piacere nello stare sola, pensando ai propri ricordi e alle proprie aspettative.

Epicuro, anche se in aperta polemica con la filosofia di Platone e dei membri dell'Accademia, compresa quindi quella del giovane Aristotele, ereditò molte di queste tesi, spesso tuttavia rovesciandole nel loro contrario. Il problema della natura dell'amicizia sembra in effetti centrale nella sua etica. Fra gli individui che appartenevano alla sua scuola filosofica, il Giardino, infatti, l'unico legame che veniva ammesso come autentico era l'amicizia, considerata una volontaria unione che lega coloro che vivono, sentono e pensano allo stesso modo. Essa, appunto, è realizzata pienamente soltanto nella piccola cerchia di coloro che erano soliti frequentarlo, a riparo dalle tempeste e dalla vita frenetica della città, vero luogo in cui piacere e felicità possono essere perseguiti e raggiunti. L'amicizia, non a caso, è l'unico sentimento coerente alle dottrine epicuree, secondo cui la politica va evitata, come pure le passioni dell'eros. La piena realizzazione dei fini umani non è raggiunta attraverso la partecipazione attiva alla vita politica e associata: su questo punto egli si allontana decisamente dal Platone della *Repubblica* e in parte anche da Aristotele. La società e le tecniche si sono costituite e sviluppate sotto la spinta della ricerca dell'utile, ossia per evitare il dolore e raggiungere il piacere; la città è propriamente per Epicuro solo la condizione negativa a questo scopo. Inoltre, egli definisce la giustizia come un patto o un contratto stipulato allo scopo di non recare o subire danni. Essa, quindi, non è una virtù cooperativa, come aveva voluto Platone, ma una convenzione, dettata non da obblighi morali né dalla natura, bensì dall'utile individuale. Lo scopo è quello di protezione e di difesa: l'individuo acconsente all'intenzione di non danneggiare altri a patto che questi a loro volta si impegnino a non recargli danni. La città come istituzione dovrebbe garantire il rispetto di questo patto sociale, ma la vita politica appare a Epicuro come un terreno di conflitti e competizioni, dunque, soltanto quando è l'unica via per garantire la propria sicurezza, essa deve essere praticata, mentre in ogni circostanza, l'uomo saggio si asterrà da essa.

In questo contesto va senz'altro trattato il celebre motto epicureo *vivi nascosto* (λάθε βιώσας): ciò non significa vivere una vita solitaria o rompere i legami con la città alla maniera dei cinici. Si tratta in realtà di non cercare nella città un'improbabile felicità e l'autosufficienza che soltanto i genuini legami di amicizia possono assicurare. Anche Platone aveva enfatizzato il valore dell'amicizia, ma con altre finalità: questa doveva costituire un legame utile alla vita dello Stato, che era il fine ultimo dell'esistenza dell'individuo. Per contro, Epicuro considerando la vita dell'individuo estranea a quella dello Stato, enfatizza l'amicizia come legame che concerne le sole relazioni fra individui, o, per meglio dire, dato che l'amicizia stessa non sfugge del tutto alla legge dell'utilità, la trasforma in mezzo per realizzare l'individuo in quanto tale. In effetti nulla nel contesto dell'etica epicurea ha sen-

so se non in funzione del piacere e dell'utile. Tuttavia, Epicuro vorrebbe riconoscere all'amicizia un qualche privilegio, scrivendo: «Ogni amicizia è desiderabile da per sé, anche se ha avuto il suo inizio dall'utilità»<sup>7</sup>. Dunque, questo sentimento muove dall'utile, ma, una volta sviluppatosi, diventa un bene per sé, in quanto causa di piacere. Il filosofo può anche affermare: «Di tutte le cose che la sapienza procura in vista della vita felice, il bene più grande è l'acquisto dell'amicizia»<sup>8</sup>. Essa rimane il migliore dei sentimenti, essendo distante dalla politica e dall'amore: causa una serenità profonda e si conserva facilmente libera da dolori di qualsiasi genere. La visione epicurea infatti collega il significato di felicità e di piacere con l'assenza di dolore, stato mentale e fisico che caratterizza in particolare la beatitudine propria degli Dei. Normalmente, l'animo umano è turbato dalla paura degli altri uomini, delle divinità e, soprattutto, della morte: la felicità, pari a quella degli Dei, può essere ottenuta solo se tali problemi possono essere rimossi mediante una retta dottrina. Eppure, tutto questo non è sufficiente: lo strumento più efficace per raggiungere tale obiettivo è l'amicizia, arma essenziale al fine di affrontare i mali e i limiti della vita stessa.

Epicuro definisce l'amicizia un bene immortale, essendo immutabile nel tempo e condivisa anche dagli dei, e ne parla descrivendola mentre «danza intorno al mondo, chiamandoci tutti a svegliarci dal sonno che ci allontana dalla beatitudine»<sup>9</sup>. È superiore persino alla saggezza: se questa infatti è utile nel trattare i problemi della vita umana, la prima, al contrario, non solo vince l'ostilità tra gli uomini, ma aiuta anche a renderci simili agli dei. Chiaramente, i legami affettivi degli dei non possono essere identici a quelli umani, poiché non devono servire a scopi come la fiducia o la tutela. Tuttavia, la perfezione delle divinità risulterebbe incompleta senza l'amicizia, che, in tal caso, consiste nella contemplazione e nella conversazione. Nei rapporti tra uomini, come sopra accennato, ricoprono un ruolo fondamentale protezione, fiducia e bisogno di aiuto, elementi che hanno origine dalle esigenze della vita pratica. Nella dottrina epicurea, in sintesi, l'amicizia, preziosa di per sé, in quanto causa di piacere, nasce per l'amore dei vantaggi e costituisce di fatto una sorta di contratto in conseguenza del quale amiamo i nostri amici come noi stessi. Il contratto si lega anche al fatto che è più piacevole conferire un vantaggio, piuttosto che riceverlo, ideale non troppo lontano dal generale sentimento greco, per quel carattere di liberalità che è sempre stato considerato come una benedizione. Un "donatore" può essere certo nella società epicurea di una risposta grata da parte dei suoi amici. Se l'uomo è davvero grato, solo a quel punto, può definirsi saggio. Gli amici, per rimanere tali, oltre a provare una profonda fiducia gli uni verso gli altri, devono sapere affrontare insieme il futuro e i suoi eventuali rischi. Uno di questi potrebbe essere identificato nel matrimonio e nell'educazione dei figli, cause di sentimenti non naturali, incapaci di elevare il piacere alla massi-

---

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> M. Isnardi Parente, *Opere di Epicuro*, UTET, Torino 1974: *Sentenze Vaticane*, 23.

<sup>9</sup> *Ivi*: *Massime capitali*, 27.

ma potenza. Si deve sottolineare il fatto però, al fine di evitare fraintendimenti, che pur nascendo dal bisogno, il nostro amore per gli amici cresce in modo che li amiamo per come sono, anche se nessun vantaggio scaturisce da questo legame. La semplice esistenza di amici veri è una delle cose più interessanti della vita, ma il contratto da loro stipulato può essere interrotto. Gli amici devono fornire aiuti l'un l'altro, ma ci sono dei limiti a tale mutua assistenza: essi non devono diventare parassiti, bensì agire con cautela e moderazione. Infatti l'uomo che riceve prestazioni in cambio di beni è un commerciante e non già propriamente un amico. I contratti di amicizia, infine, non dovrebbero specificare il dovere da parte degli amici di possedere i loro beni in comune: dovrebbe essere un atto spontaneo, altrimenti si dedurrebbe una mancanza di fiducia, avversa all'amicizia.

Le diverse e spesso contrastanti concezioni filosofiche dell'amicizia sopra trattate, sembrano tuttavia avere in comune la credenza che, in ogni caso, l'amicizia rivesta nell'ambito dell'esistenza umana un ruolo assai rilevante e rappresenti quindi il solo vincolo capace di elevare lo spirito ad una sorta di superiorità rispetto alla vita animale.

Platone, pur non guadagnando a nostro parere una soluzione definitiva della questione, riesce a delineare alcuni fondamentali tratti del rapporto di amicizia, accostandolo alla sfera sessuale ed erotica. Aristotele lo analizza sotto la luce tre categorie principali, ma enfatizzando il legame tra uomini virtuosi. Epicuro vede nell'amicizia una via di salvezza delle angosce che affliggono la condizione umana; l'unico sentimento in grado di rendere l'uomo beato, simile agli Dei.

Il pensiero dei filosofi antichi intono all'amicizia, sebbene nato in un contesto storico molto diverso dal nostro, può costituire un importante stimolo ed anche una guida per intendere la natura l'amicizia e viverla consapevolmente ed autenticamente nella realtà contemporanea, ben oltre i modelli negativi spesso offerti dai mass-media e dalla società dei consumi. Ciononostante, l'eredità del pensiero antico è entrata anche nel linguaggio quotidiano. Il dizionario della lingua italiana definisce l'amicizia come quel vincolo che unisce mediante sentimenti positivi due o più persone affini tra loro per modo di sentire e per concordanza di atteggiamenti pratici. È considerato un vivo e scambievolmente affetto, ispirato in genere da affinità e reciproca stima, o, a volte, con valore allusivo ed eufemistico, una relazione amorosa anche tra individui dello stesso sesso. Il riferimento alle riflessioni filosofiche precedentemente trattate è evidente, sebbene noi siamo ora in qualche modo costretti a fare i conti con la sempre più complessa realtà della vita contemporanea e magari ad integrarle con le conoscenze ricavabili dalla psicologia empirica e dalla sociologia.

#### **4. Considerazioni conclusive**

Attualmente il lavoro, sopra rappresentato per frammenti, malgrado sia concluso l'anno scolastico, è ancora in corso. Questa circostanza mi induce a fare alcune considerazioni:

- la prima riguarda il *tempo scuola*: ogni – seppur minima – innovazione introdotta nella didattica ordinaria, l’utilizzo di un tempo disteso ed ampio di cui spesso l’organizzazione scolastica non gode. Se il paradigma comportamentista di apprendimento (stimolo-risposta), infatti, richiede un tempo abbastanza prevedibile, il paradigma costruttivista, cui il lavoro di ricerca si ispira, fondandosi sulla partecipazione di tutti all’individuazione dei nodi problematici e della costruzione, comparazione, verifica delle ipotesi, comporta un impegno temporale di gran lunga maggiore;
- la seconda, che dalla prima discende, è che diventano “straordinarie” modalità didattiche – quali appunto il dialogo d’aula e la ricerca – le quali dovrebbero sostanziare il normale e quotidiano “fare scuola”;
- malgrado questa difficoltà, che talvolta scoraggia e deprime, penso che non ci si debba lasciar tentare da un insegnamento versativo e statico. A convincermi di ciò sono gli studenti stessi i quali, pur nella fatica del lavoro, non hanno tralasciato di sottolinearne l’efficacia, la capacità di contagio personale. Ricordo soprattutto il loro stupore nel constatare come da una sola parola, se adeguatamente indagata, potesse nascere una riflessione profonda, articolata e condivisa su questioni presenti già, seppur non sempre consapevolmente, nella loro esperienza giovanile.

## CONVEGNI E INFORMAZIONI

### Incontri con Edgar Morin

La sezione messinese della Società Filosofica Italiana in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Messina, con il Centro Studi di Filosofia della Complessità "Edgar Morin", con L'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, con la Fondazione Bonino Pulejo e il Dottorato di ricerca in Metodologie della Filosofia, ha organizzato un convegno dal titolo "Incontri con Edgar Morin". Il convegno si è svolto in due sessioni: una messinese, dal 2 al 6 marzo 2010 e l'altra napoletana, dal 9 all'11 marzo 2010.

Nella prima giornata, dopo il saluto del Magnifico Rettore Francesco Tomasello e l'introduzione di benvenuto del prof. Girolamo Cotroneo, ha preso la parola il prof. Giuseppe Gembillo che, con la relazione dal titolo *Verso una nuova formazione*, ha messo in evidenza l'importanza della Filosofia di Edgar Morin per un'epocale svolta metodologica, pedagogica ed etica che potrebbe determinare la *humus* culturale adatta a raccogliere le sfide del Terzo Millennio. La missione educativa impostata sui dettami della complessità ha come soggetti principali la Scuola e l'Università e tutti gli enti di ricerca. A loro infatti è demandato il compito di educare, mirando al raggiungimento di obiettivi comuni a ogni disciplina, al fine di formare individui capaci di realizzare stili di vita finalizzati al benessere della nostra *Terra-Patria*.

L'ospite d'onore poi ha incantato il pubblico dell'Aula Magna dell'Università, sovraffollata soprattutto di giovani, con una *Lectio magistralis* in cui ha messo in luce le tappe fondamentali che lo hanno condotto a elaborare il "pensiero complesso": dalla sua militanza attiva nel Partito Comunista francese durante la seconda guerra mondiale, all'espulsione dal partito stesso e all'*Autocritica* che ha determinato in lui un terremoto noosferico tale da fargli rimettere in discussione tutte le sue "verità". Il filosofo ha individuato dei pericolosi effetti collaterali nella razionalità occidentale che ha comportato dei processi di cristallizzazione della mente in nome di verità credute definitive e che ha favorito la trasformazione di idee in miti logomorfizzati.

Dopo il primo giorno, caratterizzato dalla massiccia partecipazione di un pubblico attento ed entusiasta, il Rettore ha ritenuto opportuno mettere a disposizione la sala "Visconti", una sede che l'Università di Messina utilizza nei casi di eccezionale affluenza e infatti anche nella seconda giornata si è assistito a un vero e proprio bagno di folla. Il prof. Liborio Termine ha presieduto il nuovo incontro con il filosofo francese e dopo una puntuale introduzione ha lasciato la parola alla prof.ssa Annamaria Anselmo la quale ha delineato *L'itinerario epistemologico di Edgar Morin*, che ha condotto il filosofo a ripensare problematiche di carattere sociologico alla luce di un nuovo metodo di conoscenza, non più quantitativo e meramente statistico, ma storico, concreto e, appunto, complesso. La prof.ssa Anselmo ha messo in evidenza che "il metodo" moriniano nasce dall'interazione tra il metodo di conoscenza tradizionale, di matrice cartesiano-galileiana, e altri modi di organizzazione del sapere mutuati soprattutto dalle scienze neomeccanicistiche come la teoria dei sistemi, la cibernetica e la neurofisiologia. Alla

luce di queste nuove discipline, ogni elemento della realtà, a partire dall'atomo fino ad arrivare all'idea, è visto come un sistema aperto, ologrammatico e caratterizzato da una causalità di tipo ricorsivo. Edgar Morin quindi ha preso la parola riallacciandosi alle relazioni della prof.ssa Anselmo e del prof. Gembillo, coniugando le tematiche da loro trattate precedentemente ed evidenziando la sempre crescente esigenza di una interazione tra *Complessità e Formazione*. Si è soffermato pertanto sulla necessità di raggiungere, attraverso l'educazione e l'istruzione, obiettivi a cui tutte le discipline, pur mantenendo la loro specificità, il loro linguaggio, devono tendere; obiettivi trasversali dunque sia ai saperi prettamente scientifici che a quelli umanistici. A tal proposito Morin ha denunciato quella "Scuola del lutto" che invece continua pericolosamente a imperversare, insegnando ancora a frammentare la cultura.

Nell'ultima seduta della sessione messinese il presidente dott. Piero Orteca ha riaperto i lavori con un interessante discorso sull'esigenza di una nuova forma di alfabetizzazione culturale che permetta di rispondere agli input di un'economia sempre più complessa e globalizzata. In linea con tale tematica, il prof. Giuseppe Giordano ha parlato del *Nuovo contesto etico-economico* e ha rilevato come le relazioni tra etica, economia e scienza si siano ormai infittite a tal punto che è impossibile che ciascuna di queste discipline prescindano dall'altra. Il prof. Giordano quindi ha intrapreso un'analisi dello sviluppo dell'economia e dell'etica alla luce dei grandi paradigmi scientifici che influenzano da sempre la nostra cultura. Il suo discorso ha fatto da cornice alla terza *lectio* di Edgar Morin che ha portato avanti, per oltre un'ora di fronte a una sala gremita, attenta e silenziosa, un'approfondita *Diagnosi sulla mondialità*. Il pensatore francese ha parlato di mondializzazione, globalizzazione, planetarizzazione, concetti che non fanno altro che evidenziare "l'insostenibile" complessità del mondo che non può certo più essere affrontata con i paradigmi tradizionali.

Per il quarto e quinto giorno, gli organizzatori hanno concordato insieme al Filosofo di creare delle occasioni più conviviali e meno accademiche durante le quali poter discutere di Filosofia: Morin ha partecipato quindi all'*Incontro con i dottorandi* di Metodologie della Filosofia, rispondendo con entusiasmo alle curiosità culturali dei giovani studiosi siciliani e calabresi e nel pomeriggio ha discusso su *Una testa ben fatta*, uno dei suoi libri più conosciuti, insieme agli studenti e agli insegnanti del Liceo Classico La Farina.

La sessione messinese si è conclusa con un piacevole incontro alla Libreria Pickwick durante il quale Morin ha parlato sul tema *Il libro nell'ottica della complessità*. Anche in quest'occasione l'affluenza è stata altissima, un pubblico eterogeneo ha riempito la libreria e ha dato prova che la necessità di discutere di Filosofia va sempre aumentando anche, trasversalmente, negli ambiti culturali più disparati.

Martedì 9 marzo si è aperta a Napoli, all'Istituto Italiano di Studi Filosofici, la seconda sessione del convegno. Nelle tre giornate in cui si sono articolati i lavori, i tre moderatori che si sono susseguiti, rispettivamente la prof.ssa Annamaria Anselmo, il prof. Giuseppe Gembillo e il prof. Ernesto Paolozzi, si sono impegnati nel delineare l'orizzonte di senso in cui si radicano gli *Aspetti e i problemi della complessità* e in particolare la nuova idea di epistemologia a struttura reticolare secondo la quale ogni sapere condiziona e in parte produce tutti i saperi da cui a sua volta è condizionato e prodotto e secondo la quale non si può più certo parlare di fondamento e di Verità definitive, quanto piuttosto di verità parziali, storicizzate e relative.

Nella prima giornata della sessione, Morin ha affrontato le problematiche inerenti al concetto di *Natura* che da sempre ha condizionato la nostra visione del mondo, il nostro modo di organizzare i saperi e di comunicarli. Ha messo in evidenza quanto ormai sia diventata sempre più incomprensibile la concezione del mondo implicita nella fisica tradizionale; essa infatti non riesce in alcun modo a riflettere “l’armonioso interrelarsi delle cose”. Le nuove scienze invece ci forniscono l’opportunità di instaurare con la Natura una relazione adeguata, proficua e soprattutto non dannosa.

Il *Metodo* è stato l’argomento della seconda giornata. Morin ha messo in evidenza che il metodo da lui teorizzato aspira alla diversità dei punti di vista, insegna non a soffocare ma a gestire contraddizioni e conflitti, trasformandoli in possibilità di dialogo, di crescita e di progresso. Tale metodo ha la pretesa altresì di impedire la recisione delle relazioni che esistono tra ogni livello della realtà fisico-chimico, biologico, antropo-sociologico, noosferico, etico, favorendo l’articolazione dei saperi corrispondenti.

Tutto il discorso ha fatto da cornice alla relazione della terza e ultima giornata in cui Morin ha trattato il problema dell’*Etica*. Essa infatti dipende proprio dal metodo di organizzazione della conoscenza che promuove il costante sforzo di riconquista di una verità mutevole, cangiante, frutto della critica, dell’interrogazione e del dialogo. Un tale atteggiamento non può più costituire un lusso speculativo per filosofi, ma è da considerarsi un compito, un dovere storico, morale, ecoetico per ciascuno di noi.

Anche questo appuntamento napoletano è stato un vero e proprio evento. La partecipazione è stata costantemente numerosa, qualificata e attiva. Interventi polemici, giudizi ampiamente positivi, curiosità, dibattiti lunghi e animati e anche discussioni informali, ma comunque dall’alto spessore teoretico, tutto questo dato a prova di quanto un grande filosofo come Edgar Morin possa sollecitare le intelligenze e risvegliare le menti.

Annamaria Anselmo

### **(re)performing the Posthuman.**

#### **Conferenza sulle Arti Postumane e sul Postumanesimo**

Immagina. Un braccio su cui è cresciuto un orecchio. Un uomo con un terzo arto robotico, in aggiunta ai suoi due naturali. Un video girato all’interno di uno stomaco, poi esposto in una galleria d’arte virtuale. Un avatar che tiene, in *Second Life*, una conferenza di filosofia postumana per una prestigiosa università inglese... Fantascienza? No: arte, bioarte e Postumanesimo. E precisamente tre opere dietro le immagini proposte: “Ear on arm” (2006), “Extended arm” (2000) e “Stomach sculpture” (1993) del noto artista australiano Stelarc, *key speaker* ad un Convegno fuori dalle righe, dedicato interamente al Postumanesimo e all’arte postumana...

Il 21-22 maggio 2010 si è svolto presso l’Università di Sussex (Brighton, Inghilterra), un Convegno sul Postumanesimo e sulle Arti Postumane, per riflettere sui risvolti artistici di una tema-

tica filosofica di grande attualità, che segue, storicamente, l'ampio dibattito sulla Teoria Cyborg degli anni Novanta. Il cyborg è stato dunque iscritto all'interno del più ampio discorso postumano, il cui nodo tematico consiste nella riformulazione del concetto di "umano" *tout court* alla luce delle rivoluzioni scientifiche e tecnologiche contemporanee. La filosofia e la critica letteraria hanno tentato di formulare teorie adeguate alla postulazione ontologica della soggettività in una cultura altamente tecnologizzata, mettendo in luce la problematicità del concetto umanista di corpo come entità biologica, "recipiente" del soggetto umano. Nasce il dibattito sulla moltitudine di corporeità possibili, in un'era in cui il virtuale si sovrappone in modo sempre più significativo al mondo fisico; il simulacro all'originale (Jean Baudrillard); la cultura alla natura (sempre che la possibilità di scissione sia ancora prevista; oppure, come suggerisce Judith Butler, natura è cultura...).

Il pensiero postumano è ampio e frastagliato; include in sé correnti di pensiero notevolmente differenti, se non esplicitamente in contrasto. Tra le varie il Transumanesimo, dimentico della lezione femminista, riadotta il dualismo cartesiano, svincola la mente dal corpo e ripone ogni speranza nella scienza. Numerose anche le posizioni critiche. Alcune puntano l'attenzione al valore delle implicazioni culturali e delle realtà socio-politiche nello sviluppo epistemologico e nell'impatto empirico della tecnologia; altre ne affrontano la problematicità etica; altre ancora difendono l'attualità di una definizione biologica di umanità, intesa come condizione *sine qua non* di ogni altra possibilità performativa. Nel celebre saggio *How we became posthuman* (Chicago Press, 1999) Katherine Hayles evidenzia l'importanza del corpo nella sua scorporizzazione. Hayles sottolinea anche l'ironia di un'epoca storica in cui si discute di Postumanesimo, quando il settanta per cento della popolazione mondiale non ha accesso all'apparato telefonico...

Di corporeità ci ha parlato Stelarc, la cui poetica artistica si focalizza da sempre sull'estensione delle capacità del corpo umano attraverso la tecnologia: «Il corpo è obsoleto». Alla Conferenza l'artista ha precisato il significato della sua celebre affermazione: «Non intendo dire che il corpo biologico sia da superare, ma mi domando quanto sia adeguato a interagire con la macchina». Stelarc non poteva trovare modo più convincente di esprimere questa riflessione... *Panorama audio/visivo del suo intervento*: il corpo biologico dell'artista si trova in Australia, da dove, connettendosi su *Second Life*, muove il proprio avatar – che gli assomiglia in modo realistico (pratica inusuale nel mondo virtuale, dove l'utenza tende a privilegiare un'estetica personale differente da quella della realtà biologica). E ancora. L'avatar è stato doppiamente clonato. Tre avatar con le sembianze di Stelarc si aggirano per la Galleria d'Arte da lui fondata in *Second Life* – dove sono riprodotte virtualmente le sue opere –, ma solo uno muove le labbra al ritmo della voce dell'artista, che ci parla in diretta con un tono metallico, dovuto alla qualità della connessione...

Pioniere della *body art*, a partire dagli anni Sessanta Stelarc ha testato le possibilità più remote dell'espressione artistica attraverso un uso estremo e consapevole del proprio corpo. Le sue celebri sospensioni hanno un sapore postumano e spirituale, che rievoca l'iconografia mistica indiana. D'impatto è stata l'introduzione del suo discorso: Stelarc, riferendosi alla crionica, ha affermato che è giunta l'era della chimera, durante la quale un cadavere può essere preservato attraverso un sistema di sostentamento tecnologico, per poi essere eventualmente rimesso in vita... Per Stelarc il corpo



è, ed è sempre stato, una protesi, che per ampliare le proprie potenzialità si è avvalso dell'apparato "macchinino": «Il corpo è una architettura in evoluzione, che opera e raggiunge consapevolezza nel mondo». L'artista, che è anche teorico e saggista, ha esplicitato il bisogno di creare una "Third Life" (Terza Vita), in cui, in modo antitetico rispetto alla mappa concettuale di *Second Life*, è l'avatar a performare nel mondo fisico attraverso l'uso di un corpo biologico. La "Terza Vita" di Stelarc è caratterizzata dalla creazione di sistemi viventi non necessariamente fatti di pelle e scheletro, ma che interagiscano nella forma di robot o chimere. L'artista ha concluso il suo intervento con un punto interrogativo: «Che cosa significa essere umano? Che cosa significa essere artificiale?».

La domanda ha ottenuto un fiore di risposte e interpretazioni differenti, non solo dal punto di vista filosofico, ma anche artistico. Nella drammaturgia contemporanea nuovi approcci registici mettono in discussione il soggetto e la soggettività attraverso l'integrazione e l'interazione con le nuove tecnologie digitali. Un esempio citato frequentemente è il Big Art Group, *ensemble* teatrale con sede a New York, il cui fine consiste nello sviluppare performance d'avanguardia attraverso l'uso di testi, tecnologie e metodologie sperimentali di comunicazione. Gli/le attori/trici si trovano a interagire con altri sé proiettati in diretta su schermi che occupano, come reali teatranti, spazio fisico nel palcoscenico, superando il semplice gioco degli specchi e mettendo in atto un'intersoggettività dialogica.

Il fine del Convegno consisteva proprio nell'affrontare il Postumanesimo attraverso chiavi di lettura differenti. E così, accanto al *talk* accademico, si sono intervallate performance e video-proiezioni. Il duo Zoo Indigo ha proposto: "This is now, this is live", un'interessante interpretazione del Femminismo attraverso la Teoria Panoptica di Michel Foucault o l'archetipo popolare del Grande Fratello (che in culture ed epoche storiche diverse, può essere individuato in Dio, la Madre, il Padrone...). L'idea di essere costantemente osservate/i viene riletta in modo acuto e spiritoso. La *piece* presenta due donne in un dialogo atto a rievocare l'aspra e selvaggia sensazione di libertà spri-gionata dalle due protagoniste del film "Thelma e Louise" (1991). Uno schermo alle loro spalle proietta immagini *live* tratte da una webcam, attraverso la connessione Skype: un neonato dorme pacificamente nella culla, ma potrebbe svegliarsi... Le due madri ci spiegano le difficoltà, per un'artista, di ritagliare spazi dediti al lavoro creativo durante il periodo di maternità. Ma affermano con gioia di aver trovato la soluzione: sarà il pubblico a fare da babysitter al bimbo, mentre le due artiste reciteranno il proprio dialogo. Nel caso si svegliasse, verrà rasserenato dalle ninna nanne cantate dall'*audience*, che si trasforma così in balia virtuale...

Un'altra tematica di frontiera, a cavallo tra scienza, arte ed etica, è la cosiddetta bioarte, pratica artistica per la quale il mezzo diventa la materia vivente, manipolata attraverso la biotecnologia, l'ingegneria genetica e il clonaggio. Kathleen O'Riordan ci ha parlato, nello specifico, di bioarte genomica e del conseguente, e inevitabile, dibattito legato all'etica. La bioarte vuole celebrare l'incontro tra le specie; ma nel suo tentativo, usa – e talvolta abusa – del potere umano su altri esseri viventi. O'Riordan si è soffermata, in particolare, sulle "bioetiche in azione" teorizzate da Joanna Zylińska (2009). Rifacendosi al pensiero del filosofo francese Bernard Steigler, Zylińska propone una nuova bioetica, che da un lato riconosca la natura tecnologica dell'essere umano, dall'altro si ponga in una posizione d'accettazione e apertura nei confronti di esseri non umani.

L'opera di Kathy High immortala l'estensione del volto dell'Altro (Emmanuel Levinas) al mondo non umano. Previamente usati in esperimenti medici e biologici, Matilda, Tara e Star sono tre ratti transgenici, completamente glabri, nel cui genoma è stato inserito DNA estraneo. La performance di Kathy High consiste nell'aver documentato la storia di queste cavie, averla esposta al grande pubblico in un ambiente esterno al laboratorio e, infine, averle adottate: «Vedo l'animale transgenico come una metafora delle modalità con cui si sta facendo ricerca su corpi e specie diverse». Jennifer Parker-Starbuck ha portato un altro esempio di bioarte, il progetto "Harlequin Coat" (2007-8), in cui la nota artista francese Orlan realizza un manto assemblando e incapsulando nel tessuto particelle di pelle di colore, età e origine diversa. L'ispirazione/riferimento per questo prototipo di mantello biotecnologico viene esplicitamente individuata nel testo *Laïcité* (1994) del filosofo francese Michel Serres, che utilizza l'Arlecchino come metafora di multiculturalismo e interdisciplinarietà.

Oltre alla relazione essere umano/non umano, un altro incontro ha occupato gran parte della discussione accademica al Convegno: quello tra essere umano e intelligenza artificiale. I professori Paul Barker and Christopher Newell hanno presentato, all'interno di un'ampia cornice teorica, il loro progetto di voci sintetiche, o voci senza corpo, prodotte dalla registrazione di una vasta gamma di parole lette da attrici/ori, e poi riassemblate da un programma. I due professori hanno rivisitato il proprio progetto alla luce della nota teoria dell' "Uncanny Valley" (Zona Perturbante) di Masahiro Mori (1970), per la quale la sensazione di familiarità che robot e automi antropomorfi producono nell'essere umano aumenta tanto più è accurata la loro somiglianza con la figura umana. D'altro lato, Mori afferma che un eccessivo realismo rappresentativo produce un calo delle reazioni emotive positive nell'essere umano, fino a destare sensazioni spiacevoli di repulsione e inquietudine: Mori mette così in discussione il tradizionale valore di realismo. Philip Auslander (1999) ha proposto un *continuum*, più che una distinzione binaria, tra ciò che è vivo e ciò che non lo è. Infine Clifford Nass e Scott Brake (2006) affermano che gli esseri umani interagiscono con le macchine nello stesso modo in cui interagiscono con gli esseri umani. A questo punto è stata menzionata la differenza, all'interno della filosofia dell'Intelligenza Artificiale (A.I.), tra forte e debole. L'A.I. forte sostiene che è possibile per le macchine diventare sapienti e/o coscienti di sé, senza necessariamente mostrare processi di pensiero simili a quelli umani. L'A.I. debole ritiene invece che un sistema di intelligenza artificiale sia solo in grado di simulare processi mentali: in realtà, sta eseguendo una serie di operazioni preimpostate (come il caso di "Deep Blue" e l'algoritmo per il gioco degli scacchi). I due professori inglesi hanno infine citato il test di Turing (famoso esperimento concettuale ideato per determinare se una macchina sia in grado di pensare), per terminare il loro intervento affermando l'esigenza di un nuovo vocabolario strutturale che codifichi la vitalità e valuti l'*agire* al di là dell'*esistere*, per descrivere in modo più idoneo le caratteristiche relative all'intelligenza artificiale.

Metamorfosi ovidiane, transposizioni braidottiane, transmutazioni collettive. La domanda permane: rimarremo sempre umane/i? O forse, siamo sempre state/i postumane/i...

Francesca Ferrando

## Il Centro di Filosofia Greca dell'Accademia di Atene

Il Κέντρον Ἐρεῦνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας è stato istituito ad Atene nel 1971 come emanazione dell'Accademia di Atene e riunisce una media di sette studiosi.

L'impegno primario del Centro è stata la pubblicazione della rivista «Φιλοσοφία» (a partire dal 1971), una rivista multilingue (greco, inglese, francese, tedesco e italiano) che normalmente propone una prima parte comprendente articoli di filosofia sistematica, incentrati su questioni specifiche di filosofia; una seconda parte con articoli di storia della filosofia e una terza parte dedicata a relazioni. Dall'epoca della sua fondazione fino ad oggi sono stati pubblicati 40 volumi della rivista e ora se ne sta preparando anche la versione elettronica.

Attualmente il Centro investe molte energie in progetti editoriali e nell'organizzazione di congressi.

Il panorama delle pubblicazioni recenti include:

1. E. Moutsopoulos-M. Protopapas-Marneli (eds.), *Necessity – Chance – Freedom in Ancient Philosophy*, Atene 2008. Sono gli atti del primo Convegno Internazionale promosso dal Centro (Atene 2006) sul tema: *Necessità-Caso-Libertà nella Filosofia Greca*.
2. E. Moutsopoulos-M. Protopapas-Marneli (eds.), *The Notion of Citizenship in Ancient Greek Philosophy*, Atene 2009. Il volume propone i risultati del programma di ricerca del Centro relativamente agli anni 2006-2008.
3. I. N. Theodoracopoulos, *Πλάτωνος, Θεαίτητος*, Atene 2008. È la prima, esemplare, traduzione in greco moderno del *Teeteto* platonico, con il testo greco antico a fronte e commenti in nota.
4. G. Reale, *Σωκράτης. Πρὸς Ἀνακάλυψιν τῆς Ἀρχαίας σοφίας*, Atene 2008. Si tratta della traduzione greca del *Socrate* di Giovanni Reale, che offre una succinta valutazione del pensiero socratico. L'analisi del pensiero e dell'azione di Socrate è condotta in modo accurato, elegante e analitico. L'opera è completata da un esame, in contrappunto, della personalità di Santippe.
5. E. Moutsopoulos, *Ἡ αἰσθητικὴ τῆς Ἠθικῆς*, Atene 2009. In questo libro il prof. Moutsopoulos argomenta che il vero, il bello e la virtù sono sempre stati tre valori strettamente connessi nel discorso filosofico. Anzi, l'ecclettismo europeo li ha strettamente collegati attraverso i parametri hegeliani e li ha presentati come elementi inseparabili tra di loro.
6. W. G. Tennemann, *Σύνοψις τῆς Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας*, traduzione di K. M. Coumas, Prefazione di R. D. Arghyropoulos, Atene 2009. Questa traduzione, dovuta al maestro del popolo greco, Constantinos Coumas, costituisce un tentativo rigoroso e, allo stesso tempo, estremamente notevole per il contributo che ha offerto, se anzitutto si tiene conto del periodo in cui esso fu redatto, l'epoca cioè in cui la nazione greca era soggetta all'occupazione ottomana. Questa traduzione vide infatti la luce per la prima volta a Vienna, nel 1818. Questa seconda edizione è la riproduzione anastatica della edizione del 1973.
7. J.-L. Veillard-Baron, *G.W.F. Hegel. Παραδόσεις Πλατωνικῆς Φιλοσοφίας (1825-1826)*, traduzione di Anna Kelessidou, Prefazione di E. Moutsopoulos, Atene 2009. In questo saggio l'autore analizza gli appunti dei corsi di Hegel tenuti durante il semestre invernale del

1825-1826. In questi corsi, Hegel esamina questioni relative alla filosofia di Platone. L'edizione del 2009 è la seconda, dopo quella del 1991.

8. G.P. Henderson, Ἡ ἀναβίωση τοῦ Ἑλληνικοῦ στοχασμοῦ (1620-1830). Ἡ Ἑλληνικὴ φιλοσοφία στα χρόνια τῆς Τουρκοκρατίας, traduzione di F.K. Voros, Atene 2009. L'autore fa riferimento a tutti gli esponenti del cosiddetto secolo dell'Illuminismo neoellenico, i quali fondarono su base squisitamente filosofica anche un brillante pensiero liberale. Si tratta della terza edizione del saggio, dopo la prima del 1977 e la seconda del 1994, che è apparsa con una nuova prefazione e con una bibliografia aggiornata.
9. E. Roussos, Συμβολὴ στην Βιβλιογραφία τῆς Προσωκρατικῆς ἐννοιολογίας, Atene 2010. Questa bibliografia viene a completare la pubblicazione del Λεξικὸν τῆς Προσωκρατικῆς Φιλοσοφίας, un'edizione bilingue, in greco moderno e inglese, che fu poi il primo programma di ricerca del Centro.

Tra le opere in preparazione posso segnalare la traduzione in greco moderno del volume di L. Couloubaritsis, *La physique d'Aristote*, la cui pubblicazione è prevista per l'estate 2010 e l'*Introduzione alla Filosofia Antica* di L. Rossetti, che si prevede possa uscire all'inizio del 2011. Intanto, sotto la supervisione dell'Accademico Prof. E. Moustopoulos, è stata completata la preparazione del *Lessico di Proclo* a cura di C. Polycarpou. L'opera verrà pubblicata in Italia d'intesa con l'Università Cattolica di Milano.

Come è evidente, la traduzione di opere specialistiche in greco costituisce un elemento importante del programma editoriale del Centro, che attualmente è impegnato anche in un impegnativo programma di ricerca sulla recensione dei filosofi greci da parte degli scolasti e dei filosofi a loro posteriori, fino al 17esimo secolo.

Per quanto riguarda i congressi internazionali, ricordiamo che il primo della serie ha avuto luogo ad Atene nell'ottobre del 2006 sul tema: *Necessità-Caso-Libertà nella Filosofia Greca*, mentre un secondo convegno è stato realizzato nel marzo del 2010 ad Alessandria d'Egitto, nei luoghi sacri del Patriarcato, ed ha avuto come tema: *La nozione di cittadino nella filosofia greca*, con l'intervento di studiosi quali Christopher Rowe, Aldo Brancacci, Gerhard Seel, Gilbert Romeyer Dherbey, Lambros Couloubaritsis, Michèle Broze, Bodouin Descharneux, Fran O'Rourke e Hoda el Kouli, dell'Università del Cairo.

Il Centro organizza anche un "Senior Seminar" di filosofia greca, che ha luogo nella Biblioteca Filosofica "Elli Lambridi", diretta da Linos Benakis, che è stato anche il primo direttore del nostro Centro di Ricerca. Al Seminario sono stati già invitati a parlare tra gli altri D. Charles, dell'Oriel College di Oxford, M. Schofield, dell'Università di Cambridge, C. Blackwell, della Foundation for Intellectual History di Londra. Partecipano al Seminario gli Accademici dell'Accademia di Atene, professori di Filosofia greci o stranieri, i ricercatori del Centro, dottori e dottorandi di filosofia e studenti di Master.

Ricordo infine che nel febbraio 2010 il Senato dell'Accademia di Atene ha conferito il proprio patrocinio a *Eleatica 2010*, evento congressuale di spicco per la diffusione della filosofia antica.

Maria Protopapas-Marneli

## ELEATICA 2010

La quarta edizione di ELEATICA si è svolta dal 13 al 15 maggio 2010 nella consueta cornice del Complesso Alario di Ascea (Salerno), a un passo dagli scavi dell'antica Elea. Qui studiosi provenienti da tutto il mondo si danno ormai appuntamento ogni anno per confrontarsi e dibattere sulle grandi questioni filosofiche nate da quelle menti strepitose – Parmenide e Zenone, anzitutto – che vissero proprio in questi luoghi più di duemila anni fa.

Quest'anno le tre canoniche *lectures* sono state tenute dal Prof. Alexander Mourelatos della Texas University di Austin, e hanno avuto come tema *La "natura delle cose" prima di Parmenide: il mondo visto da Senofane*. Secondo lo studioso americano Senofane è una *Protean figure* dell'Illuminismo greco; infatti è un poeta, un critico sociale, un cosmologo, un teologo e un epistemologo, sul quale, purtroppo, hanno gravato due fondamentali pregiudizi: 1) l'eleatizzazione del suo pensiero, legata in particolare al monoteismo e all'attribuzione al dio dei caratteri dell'essere parmenideo; 2) la svalutazione della sua filosofia naturale, apparsa piuttosto ingenua (celebre il giudizio di H. Fränkel che parla di una cosmologia povera, poco convincente, basata sull'esperienza di tutti i giorni), accompagnata dal giudizio negativo che Parmenide avrebbe dato della "fisica", relegata, secondo le interpretazioni tradizionali, nell'ambito dell'ingannevole *doxa*. Lo studioso americano ritiene invece che, se indagata con criteri storici appropriati, senza pregiudizi filosofici, la teoria proto-scientifica delle «cose che appaiono nel cielo» di Senofane a) non è inferiore alle teorie lasciateci dai suoi predecessori Anassimandro e Anassimene (in particolare la teoria senofanea del doppio *apeiron*, ossia della terra sotto e dell'aria sopra, sarebbe un adattamento della teoria dell'*apeiros aer* di Anassimene), b) è internamente coerente, c) si adatta facilmente a semplici osservazioni dei fenomeni atmosferici e celesti (e questo per Mourelatos costituisce un punto di forza e non di debolezza della teoria, specialmente se si considera il fatto che si trattava di spiegazioni che dovevano essere accessibili ad un largo pubblico), d) è in stretta relazione con la sua epistemologia e teologia.

Il contesto in cui andrebbe inquadrato lo studio e la spiegazione dei fenomeni celesti da parte di Senofane è, secondo Mourelatos, la demitizzazione del sapere, in aperta polemica contro gli dèi antropomorfi e antropocentrici della religiosità tradizionale. Così i fuochi di Sant'Elmo «non sono la manifestazione dei Dioscuri a protezione dei naviganti, ma sono nuvolette che brillano per una particolare agitazione». Allo stesso modo Iris, l'arcobaleno, non è una dea, ma è una nuvola che appare di diversi colori. Nella fisica degli astri del filosofo di Colofone, tutti gli oggetti celesti sono nuvole, che si differenziano per il loro stato di aggregazione (processi di evaporazione/condensazione) e di agitazione interna. Anche il Sole e la Luna sono nuvole, i cui movimenti ed eclissi sono spiegati con esemplificazioni piuttosto articolate, ma perfettamente coerenti con la sua concezione uniplanare della Terra. Senofane sembra infatti riprendere da Anassimene il postulato che tutti i movimenti degli astri hanno luogo solamente al di sopra della Terra (13 A 7 D.-K.), per poi elaborarne una versione più sofisticata, paragonando tale movimento all'accendersi e allo spegnersi di carboni (21 A 38 D.-K.), parlando di alba e tramonto non come eventi reali in sé e per sé, ma come il primo e l'ultimo momento di visibilità del Sole lungo la linea prospettica della sua traiettoria.

Particolare rilievo è stato dato da Mourelatos alla forma usata da Senofane per spiegare i fenomeni celesti, importante non solo per la comprensione di alcuni aspetti del pensiero parmenideo, ma anche per la storia del pensiero occidentale in generale. Con le espressioni «quelle specie di stelle che compaiono sopra le navi e che sono chiamate Dioscuri, *sono* nuvole che brillano in seguito a un movimento particolare» (21 A 39 D.-K.), oppure «[comete, stelle cadenti, meteore] *sono* complessi o movimenti di nuvole infiammate» (21 A 44 D.-K.), viene per la prima volta codificata la formula definitoria «X è in realtà Y», formula che da allora continua ad essere utilizzata per esprimere asserti scientifici (è la stessa formula di affermazioni del tipo «la luce è un particolare differenziale di carica della massa», «la mente è un processo neurofisiologico»).

La formula viene impiegata da Senofane per spiegare anche la formazione degli astri, secondo il dualismo terra-acqua, lo stesso dualismo che sarebbe alla base della *doxa* parmenidea, fondata sulle forme di notte e luce. Per Mourelatos infatti le connessioni tra Senofane e Parmenide, per lo più studiate in maniera superficiale, sarebbero molto più sottili e intrigate di quanto farebbero credere le affinità storicamente prodotte dall'eleatizzazione del primo. Parmenide, sempre secondo lo studioso americano, ha iniziato la sua riflessione partendo dall'ambito cosmologico, ma per poi sviluppare la riflessione sul valore logico dell'"è". Per questo per comprendere la logica del puro *esti*, esposta nella prima parte del poema parmenideo, la Verità, è necessario osservare preliminarmente come l'"è" della predicazione e dell'identità è usato dai mortali nella *Doxa*. La vera finalità della Verità è allora definire i vincoli logico-epistemologici-semantiche che devono essere posti alla base delle affermazioni concernenti la natura delle cose (per esempio, cosa vuol dire «ogni cosa è luce e notte» [28 B 9 D.-K.]?). Una volta posti questi vincoli, la realtà rivelerà di possedere delle proprietà che superano le ordinarie intuizioni umane.

Ancora una volta dunque, ELEATICA ha rappresentato l'occasione per fare il punto e aggiornare le ricerche su alcuni dei più significativi esponenti del cosiddetto pensiero presocratico, che, da parte sua, continua a mantenere ampi ambiti di oscurità e mistero, su cui gravano da un lato la mancanza di testi integri, dall'altro il filtro esercitato dagli esegeti antichi e alcuni pregiudizi propri della storiografia moderna. Le sessioni di ELEATICA si sono venute caratterizzando, negli anni, come momento di confronto aperto, nel quale rileggere e ripensare autori e testi con occhi e criteri nuovi. C'è poi il valore aggiunto di ELEATICA, da rintracciare sul piano umano, nel clima disteso e amicale con cui un consolidato gruppo di studiosi più maturi e giovani alle prime armi dibattono, dandosi ogni volta appuntamento in questo "incantato" angolo del Cilento.

Altri tre eventi hanno caratterizzato l'edizione 2010: le ore dedicate alla presentazione di libri sui Presocratici (un'occasione elettiva per la comunità scientifica), il conferimento della cittadinanza onoraria di Elea-Velia al Prof. Jonathan Barnes (Univ. Paris IV Sorbonne), e la toccante anteprima di uno spettacolo di Thomas M. Robinson (Univ. Toronto) intitolato *Gli altri olimpici. Filosofi e Poeti ai Giochi del 476 a.C.* L'idea ispiratrice dell'autore è stata la presenza di molti intellettuali alle antiche Olimpiadi allo scopo di conoscersi di persona e interagire fra loro, oltre che per pronunciare, eventualmente, qualche discorso, cantare o leggere le loro composizioni, idea che ben si combinava con il fatto che Senofane, in una famosa elegia, avviasse una polemica sulla spro-

porzione tra il trattamento riservato ai grandi campioni olimpici e quello riservato ai *sophoi*. Lo spettacolo, affidato alla Compagnia del Giullare, con regia di Andrea Carraro, e ambientato nell'area archeologica di Elea, è stato un successo strepitoso, per cui senza dubbio merita di essere visto da un ben più vasto pubblico.

Appuntamento dunque per maggio del prossimo anno, con le *lectures* tenute dal Prof. Giovanni Casertano, sul tema "Da Parmenide di Elea al *Parmenide* di Platone".

Francesca Gambetti

### IX Symposium Platonicum (Tokio, 2-7 agosto 2010)

La International Plato Society, che ora conta ben 275 soci paganti, ha celebrato il suo *IX Symposium Platonicum*, interamente dedicato alla *Repubblica*, nell'agosto 2010. Dopo Città del Messico (1986), Perugia, Bristol, Granada, Toronto, Gerusalemme, Würzburg e Dublino, il nono meeting triennale della IPS ha avuto luogo al Mita Campus della prestigiosa Keio University in Tokio (fondata nel 1858, la Keio è anche la più antica università giapponese), con 250 partecipanti iscritti, metà giapponesi e metà di altri trenta paesi (in questo caso erano presenti anche platonisti provenienti dalla Corea del Sud e dalla Cina, dalla Turchia, dalla Russia e dall'Estonia, dal Perù e dal Portorico). Secondo le convenzioni della Società Platonica Internazionale, il Symposium di quest'anno – senza dubbio uno dei più riusciti – è stato organizzato dal presidente e co-presidente in carica, rispettivamente il prof. Shinro Kato, emerito della Tokyo Metropolitan Univ., e il prof. Noburu Notomi, della Keio Univ.

In forme diverse sono state presentate ben 106 relazioni sulla *Repubblica* in una delle cinque lingue ufficiali dell'associazione (francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco). In italiano è stata la conferenza di apertura, intitolata a Cornelia J. De Vogel ed affidata al Professor Mario Vegetti (Univ. Pavia), lo studioso che in anni recenti ha scritto o coordinato numerosi libri sulla *Repubblica*, in particolare il vasto commento in sette volumi (Napoli, Bibliopolis, 1998-2007). Il tema era: "Come e perché la *Repubblica* è diventata impolitica?" Vegetti ha parlato in italiano (e non è stato il solo!), mentre ai partecipanti è stato distribuito sia il testo in inglese (che inaugurava la nutrita serie dei preprint) sia una traduzione giapponese preparata per l'occasione con il sostegno dell'Istituto Italiano Studi Filosofici (Napoli) e del locale Istituto Italiano di Cultura. Altre conferenze su invito sono state quella di Gerard Boter (Vrije Univ. Amsterdam), "Reading Plato's *Republic* in the New *OCT*" (sui tanti dettagli che emergono solo se si tiene conto dei codici e delle varianti) e quella di Myles Burnyeat (Univ. Cambridge), "Re-Reading *Republic* I". Ci sono state inoltre due sessioni plenarie intitolate, rispettivamente, *Polis* (con relazioni di Yuji Kurihara, Melissa Lane e Francisco Lisí, e un commento di Arnaud Macé) e *Psyche* (con relazioni di Christopher Gill, Francesco Fronterotta e Olivier Renaut, e un commento di Carlos Steel). Delle altre otto relazioni in as-

semblea plenaria possiamo ricordare quella di Franco Ferrari (Univ. Salerno) sul tema “Dalla certezza alla verità”. Delle altre 86 relazioni brevi (da 20 minuti) nulla possiamo dire, salvo fare i nomi dei nostri connazionali. Nell’ordine: Angelo Casanova, Giovanni Casertano, Michele Corradi, Maurizio Migliori, Lidia Palumbo, Mario Regali, Livio Rossetti, Alessandro Stavru, Mauro Tulli e Federico Zuolo. Ci sarebbe da menzionare inoltre Gabriele Cornelli, e lo si farà tra un momento.

Una selezione delle 106 unità testuali prodotte in questa occasione troverà posto negli Atti, da pubblicarsi come in passato presso la Academia Verlag di Sankt Augustin. Una ulteriore selezione verrà pubblicata in *Plato*, la rivista online dell’associazione, che è disponibile in [www.platosociety.org](http://www.platosociety.org).

Nel rispetto delle regole dell’associazione, al termine dei lavori il prestigioso ufficio di Presidente della IPS – e ospite del prossimo Symposium fra tre anni – è stato assunto dal Prof. Mauro Tulli, Univ. Pisa, la cui designazione aveva avuto luogo tre anni fa a Dublino. Pertanto ci si attende che il *X Symposium Platonicum* possa aver luogo a Pisa nell’estate del 2013. L’assemblea generale è stata inoltre chiamata a designare un presidente e una sede per il 2016. Sulle candidature di Parigi (avanzata da Luc Brisson) e di Brasilia (avanzata da Gabriele Cornelli insieme con il venezuelano Francisco Bravo) si è votato. Il risultato è stato favorevole a Brasilia di pochissimo. Così per il triennio 2013-2016 la presidenza verrà assunta da Cornelli con Bravo come co-presidente. Non è senza significato il fatto che il Symposium del 2016 avrà luogo nel sud del mondo e, per la prima volta, in Sud America, dove gli studi di settore sono in grande fermento. Non a caso, mentre continua le pubblicazioni *Méthexis. Revista argentina de filosofía antigua*, si è anche costituita ALFA, la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua, con presidenza in Costa Rica (Prof. Luis Fallas). L’assemblea ha anche deliberato che la sessione di Brasilia verterà sul *Fedone* (si sapeva già che l’assise di Pisa verterà sul *Simposio*).

Ricordiamo inoltre il “Public Symposium on the Significance of Plato’s Philosophy in the Contemporary World: Reconsidering the *Politeia*”. Si tratta di una sessione speciale per il pubblico colto giapponese, con considerazioni introduttive di Shinro Kato e Noburu Notomi, relazioni affidate a Livio Rossetti (Univ. Perugia), Yasuo Iwata (Tohoku Univ. Tokyo), Luc Brisson (CNRS Paris) e Takeshi Sasaki (Gakushuin Univ. Tokyo), e il coordinamento di Teruo Mishima (Aoyama Gakuin Univ. Tokyo). Nel ricevere il fascicolo con le relazioni (e la traduzione in giapponese di quelle dei due europei) le circa 300 persone convenute per l’occasione sono state invitate a formulare domande per iscritto, ed è interessante notare che se ne sono raccolte molte: una quarantina.

Una nota, per finire, sui 60 volontari che hanno prestato assistenza. Essi sono stati selezionati fra laureandi e neolaureati del settore e hanno svolto il loro compito, talvolta umile, con una impressionante dedizione, molto giapponese, che fa grandemente onore a loro così come a chi ha pensato, proposto e poi organizzato il loro attivo coinvolgimento. Penso che tutti i partecipanti abbiano potuto toccare con mano la loro straordinaria premura, per cui il successo del Symposium di Tokio deve non poco anche al garbo di questi giovani i quali, a loro volta, hanno trovato il modo di interagire almeno un poco con un vasto campionario di “filosofi antichi”, categoria che, oltretutto, può ben apparire alquanto esoterica. Interessante il proposito, dichiarato anche da molti di loro, di venire a Pisa fra tre anni.

*Livio Rossetti*



## LE SEZIONI

### LUCANA

Poiché la relazione precedente, riferita all'anno scolastico-accademico 2007-2008, ha escluso le attività dell'ultimo trimestre del 2008, sia consentito farne un pur rapido cenno sia per il criterio della continuità sia – e soprattutto – per riguardo ai benemeriti che hanno contribuito alla vitalità della Sezione in quel periodo. Le attività del detto periodo e del primo semestre del 2009 sono state svolte nella sede dell'Istituto tecnico "Loperfido" di Matera, quelle successive nella sede del Liceo Scientifico "Dante Alighieri" di Matera.

Il 20 ottobre 2008 è stata trattata la spinosa questione dello spopolamento in Basilicata. Un'analisi ampia ed articolata delle cause e dei possibili rimedi è stata compiuta dal sottoscritto, dal sen. Cosimo Latronico, dalla sen. Maria Antezza e dall'assessore regionale Vincenzo Santochirico, preceduti dall'intervento appassionato del Sindaco di Stigliano – Leonardo Digilio –, Comune tra i più colpiti dal doloroso fenomeno.

Rilevata l'inadeguatezza dei provvedimenti adottati dalla Regione Basilicata, si sono considerati quelli auspicati: la rilevazione, in ogni Comune, delle terre abbandonate e delle case disabiliate e delle attività artigianali dismesse; quindi andrebbe rivolto l'invito agli stranieri, preferibilmente cristiani e dell'est europeo, a venire incontro al fabbisogno individuato, previo accertamento delle qualità professionali, delle doti morali e della sanità fisica degli immigrati nella fase di assestamento iniziale. Alla discussione hanno partecipato Giuseppe Pace, Domenico Calbi e Rossella Zagaria.

Nel convegno del 10 novembre successivo è stato trattato il tema "Il mito di Garibaldi e la Basilicata". Grazie alla dotta relazione di Angelo Bianchi (che con riferimento alle esemplari vicende di Montescaglioso (Mt) ha tracciato il quadro storico della questione meridionale scaturita dalla conquista del regno delle due Sicilie), agli apporti puntuali di Raffaele Miglionico e di Riccardo Riccardi ed alle acute riflessioni conclusive del sen. Raffaele Giura Longo dell'Università di Bari, si sono chiariti tanti elementi storici tuttora rimasti in ombra: ad es., le condizioni economico-industriali fiorenti del regno borbonico nel 1860, il "tradimento" dei capi, anche lucani, del movimento proGaribaldi a danno del ceto reclamante le riforme sociali e l'assegnazione delle terre demaniali, la raccomandazione, rimasta inascoltata, di Cavour morente di evitare di affidare alle armi la reazione antipiemontese accesi in Basilicata.

Il convegno del 24 novembre 2008 è stato dedicato alle problematiche giovanili. Dopo gli interventi dell'assessore provinciale Pasomina Bona e della vicepresidente del Cons. reg. Rosa Mastro Simone, lo psicoterapeuta Pietro Caforio ha illustrato le difficoltà e le esperienze di crescita degli adolescenti; il pubblicista Raffaele Pinto ha rilevato i disagi dei docenti nei rapporti attuali con gli studenti, il preside Giuseppe de Rosa ha evidenziato le responsabilità degli stessi docenti, il prof. di Bioetica Pierdomenico di Candia e l'arcivescovo Salvatore Ligorio, infine, hanno espresso la fiducia nel recupero dei grandi valori di cui la Chiesa è promotrice per l'avvento della civiltà dell'amore.

Il 27 febbraio 2009 si è discusso sulla violenza nel pensiero contemporaneo in conseguenza della crisi di valori tradizionali. I vari filosofi occupatisi dello scottante fenomeno sono stati considerati da Giusi Strummiello (Univ. di Bari) alla luce del suo volume *La filosofia della violenza*. Della violenza sono state analizzate le cause metafisiche e anche gli apporti ai fini di difesa e di progresso. La violenza nelle scuole e il bullismo sono stati stigmatizzati dalla preside Maria C. Santoro.

Il razzismo dalle origini alle varie manifestazioni odierne è stato oggetto del convegno del 3 aprile 2009. Vi ha relazionato tanto ampiamente quanto dottamente il pubblicista Raffaele Pinto: il razzismo fu ignorato nel passato fino a quando esplose lo schiavismo antiafricano; ha celebrato i suoi nefasti negli USA col Ku Klux Klan fino a qualche decennio fa e ha raggiunto i livelli dell'infamia peggiore in Germania e con le leggi razziali del secolo scorso.

Alla discussione hanno portato utili apporti il preside De Rosa, il capogruppo comunale del Pdl Pasquale Stella Brienza, l'assessore provinciale Giuseppe Digilio e Rossella Zagaria, auspicando tutti che trionfi il sentimento cristiano della fratellanza universale.

"I fondamenti della pace nelle 3 religioni monoteiste" (ebraica, cristiana ed islamica) è stato il tema del convegno del 15 ottobre 2009. La relazione svolta dalla socia Carolina Santeramo è stata ampia ed approfondita, con richiami appropriati a vari pensatori di ciascuna delle tre professioni ed anche atei. Santeramo ha evidenziato i valori condivisi ed ha dimostrato che, affinché si realizzi la pace tra le nazioni occorre che ci sia la pace tra le religioni e questa a sua volta dipende da un dialogo franco e costruttivo tra i più alti rappresentanti religiosi. All'accenno alle organizzazioni terroristiche islamiche, fatto da Rossella Zagaria, ha risposto Ali Samad, esponente culturale islamico, che ha definito strumentali i fini religiosi di tali organizzazioni, che invero nutrono solo fini politici.

Il docente di Sacra Scrittura Pasquale Giordano e l'Arcivescovo Salvatore Ligorio hanno affermato la validità dei dettami evangelici, mai rinnegati dagli ebrei e dai maomettani.

Il convegno del 23 ottobre 2009 su "Luci e ombre della Resistenza in Italia" ha risposto ad un'esigenza culturale diffusa. Alla luce degli interventi di Eustachio Guanti, Pietro Venezia, il sottoscritto, Giovanni Caserta, Domenico Palombella, Tommaso Calculli e Antonio Giordano quale autore del libro *Le resistenze scomode*, è emerso che le narrazioni sulla resistenza fatte dagli storici nei primi decenni (che hanno dato di essa una immagine radiosa, sacrale ed aulica) non è più accettabile, alla luce della revisione apportata dagli studiosi recenti, né la revisione può essere condannata essendo una categoria storica ineludibile. Gli episodi sanguinosi e le efferatezze dei partigiani, specie comunisti e soprattutto nel triennio dopo il 1945, non sono ignorabili. Peraltro, restano intatte le luci della Resistenza quale promotrice dell'avvento della Repubblica, del regime di libertà e di democrazia e di una Costituzione tra le più splendide.

Il ciclo delle attività del 2009 è stato concluso col tema "Il disagio professionale del docente nella scuola odierna". In base agli interventi del sottoscritto e dei rappresentanti sindacali provinciali Eustachio Nicoletti della CGIL, Giulio Arenella della CISL e Lucia Fiore dello SNALS, si è evidenziato che le cause dell'attuale disagio risalgono alle riforme di Berlinguer, accentuate dalla riforma del Titolo V della Costituzione nel 2001; le riforme fatte e disfatte dopo Berlinguer da De Mauro, Moratti, Fioroni e Gelmini hanno creato più turbamenti che vantaggi; l'autonomia concessa alle scuole ha

provocato gelosie, sprechi e disordine anche perché non accompagnata da adeguati controlli (la direzione regionale scolastica lucana è stata giudicata pessima), la presenza dei disabili, l'immissione degli stranieri, il bullismo dovuto al disinteresse delle famiglie per la scuola (quando non si verifica una certa ostilità acrimoniosa), la mancata finora riforma degli istituti superiori, il trattamento economico inferiore a quello di tutti gli altri Paesi della Comunità europea, i troppi tagli all'organico, il mostruoso aumento del precariato hanno determinato una depressione diffusa nella classe docente, quella che Scaraiia ha definito "sindrome di Bournout", la sensazione di sentirsi abbandonati da tutti, con anche una certa ostilità dei mass media. Ha concluso Raffaele Pinto: tra l'altro ha lamentato la "sindacalizzazione" della componente genitoriale nella scuola, l'essere diventati, i docenti, lavoratori "a rischio", in quanto da un lato vilipesi, dall'altro lato chiamati a capire i problemi di tutti, ad essere assistenti sociali, psicologi e magari anche poliziotti, onde è da temere la crisi generale della scuola. Quindi la società a tutti i livelli deve subito rendersi consapevole della importanza fondamentale dell'opera dei docenti, ai quali sono affidati i futuri cittadini, quindi le sorti della nazione.

Tutti gli incontri sono stati introdotti e moderati dal sottoscritto nella sua qualità di presidente della Sezione lucana della SFI. Vi hanno partecipato, oltre ai docenti a fine di aggiornamento, anche studenti ed esponenti vari della cultura e delle vita politica, onde si può affermare che i convegni hanno contribuito efficacemente all'animazione culturale dei nostri ambienti.

Rocco Zagaria

## MESSINA

Le attività della Sezione di Messina, nel corso del triennio 2007-2010, sono state particolarmente vivaci e numerose, alimentando l'interesse di un cospicuo numero di soci.

In particolare, nel 2007, le attività hanno avuto inizio il 5 ottobre, con il patrocinio e la partecipazione del Presidente della Sezione, prof. Giordano, al Colloquio di Studi *Che cosa significa orientarsi nel pensiero* (Messina, S. Maria Alemanna).

Tra gennaio e marzo 2008, nell'ambito del progetto SICENEA, che ha visto la collaborazione tra ENEA, Ufficio Scolastico Regionale Sicilia, Centro Studi della Complessità "Edgar Morin" e sezione SFI di Messina, i proff. Gembillo, Anselmo e Giordano hanno svolto un corso di formazione per insegnanti siciliani dal titolo *Ecoetica e complessità per una nuova scuola*, presso le città di Palermo, Catania, Caltanissetta e Messina, con il quale hanno aggiornato il corpo docente sugli affascinanti temi del pensiero della Complessità in chiave eco-etica.

Tra marzo e aprile 2008 i proff. Tarro Celi, Furnari, Gembillo e Giordano hanno partecipato al Progetto di aggiornamento docenti per il Liceo scientifico "G. Seguenza" di Messina, intitolato *Temi e problemi di filosofia del Novecento*.

Nell'aprile 2009 i proff. Pavone, Gembillo e Giordano hanno svolto per la SFI un corso di formazione per docenti su *Economia, etica, complessità* in collaborazione con il liceo "F. Bisazza"

di Messina, nel corso del quale hanno intrattenuto il pubblico approfondendo le inestricabili implicazioni tra economia, filosofia ed etica.

Un altro corso, analogo al precedente, è stato organizzato nel maggio 2008 e tenuto dai proff. Gembillo, Giglio, Giordano e Lanfranchi presso il Liceo Scientifico “Archimede” di Messina.

Inoltre, in collaborazione con la cattedra di Storia della Filosofia contemporanea (Facoltà di Lettere e Filosofia - prof. Giusi Furnari) la sezione SFI di Messina ha proposto un ciclo di proiezioni dal titolo “Cinema e filosofia”, con la partecipazione dei proff. G. Cotroneo, G. Gembillo, M. Centorrino e S. Di Bella, che hanno gestito il dibattito sui film proiettati.

Nel corso del 2008, ancora, la SFI ha organizzato un interessante ciclo di conferenze, *Il Novecento filosofico: classici per un secolo*, così articolato: G. Cotroneo, *Verità e metodo* di Hans-Georg Gadamer; G. Gembillo, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* di Benedetto Croce; G. Furnari, *La vita della mente* di Hannah Arendt; C. Resta, *Nietzsche* di Martin Heidegger.

Il 17 dicembre del 2008 Rosalba Conserva ha intrattenuto con passione il pubblico della SFI di Messina con le sue *Riflessioni sul pensiero di Gregory Bateson*.

Il 18 dicembre del 2008, infine, la SFI ha collaborato con il Centro Studi della Complessità “Edgar Morin” all'organizzazione del Convegno di Studi *Conoscere e fare. Per gli 80 anni di Humberto Maturana*.

Nel 2009, con il patrocinio e la co-organizzazione della sezione SFI di Messina, si è svolto a Enna un importante Convegno intitolato *Complessità. Strategia della conoscenza*, che ha visto, tra i prestigiosi ospiti, Edgar Morin (Università “Kore”, Enna, 26-27 marzo 2009).

Il 7 maggio 2009, presso l'Accademia dei Pericolanti di Messina, è stato presentato il volume *Iliad and Odissey in the North Europe* (Armando Siciliano Editore, 2009), che propone una tesi originale, lontana dalla tradizione, sui luoghi dell'opera di Omero.

Tra marzo e giugno 2009 la sezione ha proposto un interessante ciclo di seminari, con la seguente articolazione: G. Gembillo, *Che cosa resta della “Critica della ragion pura”*; P. Amato, *Biotecnica e Bio-politica*; A. Bellantone, *Bergson e le origini dello spiritualismo*; D. Donato, *Esistono due Wittgenstein?*; F. Gembillo, *Ortega y Gasset e la “ragione vitale”*; F. Crapanzano, *Piaget e l'epistemologia genetica*; L. Piraino, *Giudizio politico e cittadinanza in H. Arendt*; G. Gregorio, *Immagini della natura in F.G. Jünger*; E. Scarcella, *L'idea di progresso negli scritti politici di Kant*.

Nell'anno 2009-2010 si è svolto il consueto ciclo di seminari, inaugurato dal prof. G. Cotroneo, che ha parlato di *John Rawls tra giustizia e uguaglianza* e proseguito con una serie di conferenze nell'ambito delle quali il Presidente della sezione ha scelto di dare spazio anche alla voce dei più giovani: R. Marafioti, *Dal riduzionismo alla complessità: la “bellezza matematica” della colonna dell'Infinito*; G. Venuti, *Epistemologia dell'etica della cura*; S. Geraci, *Jacques Derrida e la rilettura della tradizione ebraica e cristiana*; S. Gorgone, *Umanesimo e potenza in Heidegger*; M. Arcidiacono, *Gregory Bateson: dal paradosso al pensiero del doppio vincolo*; R. Faraone, *Filosofia e religione in Gentile*; G. Costanzo, *Il pensiero di Agnes Heller a partire dal concetto di giustizia*; F. Saffioti, *Jacques Derrida. Visioni allo spettro e artefattualità*; M. G. Merlino, *Alexandre*

*Kojève e le "aporie della fine"; S. Di Bella, Il relativismo come etica. Per un tipo "valente" di opinione; F. Rizzo, Interpretazioni italiane di Kant.*

Tra il 2 e il 6 marzo, nell'Aula Magna dell'Università di Messina, grazie al patrocinio e alla collaborazione tra la sezione di Messina e il Centro Studi della Complessità "Edgar Morin", hanno avuto luogo, con grande successo di pubblico, le importanti giornate di studio *Incontri con Edgar Morin* (per il resoconto cfr. *supra*, pp. 85-87).

Infine, il giorno 14 giugno 2010, nei locali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Messina, si è riunita in assemblea la locale sezione della Società Filosofica Italiana per provvedere al rinnovo delle cariche interne per il triennio 2010-2013. Nel corso dell'assemblea, il presidente uscente, prof. G. Giordano, ha illustrato la vitalità della sezione, garantita da un elevato numero di soci, alimentato anche attraverso ricambi generazionali.

Dopo un ulteriore ringraziamento per la collaborazione di tutti, senza la quale non si sarebbe potuto fare molto, si è proceduto al rinnovo delle cariche. È stato eletto il seguente direttivo: Annamaria Anselmo, Maria Arcidiacono, Francesco Crapanzano, Domenico Cutrupia, Rosella Faraone, Giuseppe Giordano, Giuliana Gregorio, Silvana Lanfranchi, Rosario Moscheo, Gianfranco Pavone, Francesca Rizzo.

Il nuovo direttivo ha a sua volta eletto come presidente Francesca Rizzo, professore ordinario di Storia della filosofia presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Messina che ha confermato la professoressa Faraone come segretario della sezione.

*Maria Laura Giacobello*

## RECENSIONI

F. Crispini, *Profilo dell'osservatore naturalista*, il nuovo melangolo, Genova 2009, pp. 156.

Accostare Bernardino Telesio, Giordano Bruno e Michel de Montaigne è impresa assai interessante che, probabilmente, richiede di essere spiegata al lettore di un lavoro che si propone di tracciare una linea di continuità – o forse più esattamente di circolarità – fra tre rappresentanti del pensiero del '500 che sono esemplificativi di tre diversi “tipi” umani, oltre che di tre diversi atteggiamenti filosofici.

L'Autore del libro si pone quale obiettivo della propria indagine storiografica e teoretica di tratteggiare le caratteristiche generali del filosofo-scienziato che emerge alle soglie del Rinascimento e che può essere definito un “osservatore naturalista”. È opportuno anticipare che i personaggi in oggetto sono a pieno titolo i rappresentanti fondamentali di questa nuova figura di studioso.

Leggiamo: «Certamente non pensiamo di volerci muovere verso la catturazione di un impianto categoriale, il naturalismo, cioè uno studio della natura (come idea) tra pretese filosofiche e aspirazioni scientifiche, bensì verso un profilo antropologico, quello dello “indagatore naturalista”, della sua fisionomia intellettuale, della consapevolezza di sé quale investigatore dei fenomeni naturali» (p. 17).

La domanda, acuta quanto audace, proposta nelle prime pagine del libro porta il lettore a inaugurare un percorso critico volto a capire se Telesio, Bruno e Montaigne diventano consapevolmente i protagonisti di un'embrionale rivoluzione scientifica. È possibile credere che essi stessi abbiano cognizione di descrivere con i propri atteggiamenti filosofici e scientifici la novità di un approccio naturalistico? O forse sarà la storiografia, anche di poco successiva ai tre di cui trattiamo, a identificarli come innovatori rispetto a una “non scientificità” dell'osservazione della natura? Ci pare che la risposta che trova maggiori adesioni sia quest'ultima: le categorie utilizzate dagli storici per esemplificare un procedere del pensiero che non si seziona autonomamente in fasi tra loro diverse ha voluto vedere in alcuni personaggi del sapere i pionieri di una nuova mentalità culturale che sarà loro successiva per qualche secolo.

L'Autore si interroga: «In che consisteva il “sovertimento” operato da Telesio? E quale abito filosofico-culturale gli si doveva riconoscere affinché emergesse più chiaramente in lui una figura di audace “negatore” di vincoli messi a comprimere ed ostacolare una impresa conoscitiva libera ed efficace?» (p. 16).

Voler avvicinare i tre filosofi alla futura impostazione scientifica significa, soprattutto, essere in grado di individuare nei nuovi scienziati la necessità dell'utilizzo di un metodo scientifico – o con pretese scientifiche. Ciò non è possibile se ricerchiamo in Telesio una correttezza metodologica alla quale egli stesso non anela, intento a ricercare nella natura un ordine che sia anche regola per l'intelletto, affinché quest'ultimo non travalichi i limiti della verace conoscenza umana. Tanto meno circoscriviamo nella speculazione bruniana, attraverso i numerosi temi che si intrecciano tra loro, un metodo di carattere scientifico; l'osservatore qui si fa oggetto di osservazione, ponendosi

all'interno della totalità osservabile, facendosi al tempo stesso strumento e protagonista di un procedere che non persegue l'utilizzo o l'individuazione di un metodo, ma si inserisce all'interno del flusso irregolare e inarginabile della natura-tutto. Scrive Crispini: «Se con Telesio, nel caso che interessa qui, dei passi venivano compiuti non verso il nuovo concetto di scienza bensì verso istanze delimitate di un contatto diretto con la 'sostanza' delle cose, [...] con Bruno il posto che si stava faticosamente guadagnando quel tipo di investigatore, si assottiglia e, per quanto il nolano riunisce in sé, anche contraddittoriamente, tanti germi della nuova età, si rimane lontani dai processi che chiariranno ed arricchiranno le funzioni di quel ricercatore stesso» (pp. 63-64). Scopriamo, ancora, nella speculazione di Montaigne che questi, pur rivolgendo la propria sensibilità al mondo dell'uomo, non istituisce una vera e propria scienza antropologica, non traccia regole fisse per canonizzare l'approccio all'umanità quale nuovo oggetto di interesse; essa non è elemento da indagare in ogni parte e sotto ogni aspetto al fine di trarre delle leggi precise. «Ancora altro lo sfondo culturale di Montaigne, oltre le 'cose', quelle umane, guardate nello specchio di una antropologia naturalista» (p. 113). Per Montaigne non è necessaria una metodologia scientifica per avanzare in una ricerca filosofica, pur nobile, volta a descrivere l'umano comportamento perseguendo l'obiettivo di suggerire norme di comportamento, di lanciare messaggi per la comunità, di proporre principi educativi.

Telesio sarà l'osservatore che riordinerà riorganizzandoli i dati reperiti, colui che farà discendere dal senso ogni evidenza, facendo della propria osservazione un'alternativa ai dettami aristotelici. Per Bruno la natura sarà lo spazio di azione del vero virtuoso, di colui il quale sarà con essa tanto in sintonia da poter considerarsi mago, conoscitore dei meccanismi intrinseci alla natura stessa. Montaigne sarà lo studioso di un'antropologia comparativa e considererà la natura fucina illimitata di possibilità di confronto tra i comportamenti dei vari uomini e delle varie specie viventi.

In questo suo lavoro, Franco Crispini mette bene in risalto aspetti importanti del pensiero dei tre filosofi in oggetto, iscritti nell'ambito di un orientamento filosofico-scientifico che fa assumere un rilievo particolare alla figura dell'osservazione naturalista: la natura diviene per essi il panorama preferenziale di indagine, rappresentando (grazie alla varietà di elementi da catalogare, indagare ed esaminare) quella "imago mundi" da disegnare nei dettagli; una natura-teatro dove le cose e l'uomo vogliono mostrare il loro "effettivo" modo di essere, e l'osservatore è attento a capirne i meccanismi e le trame interne. Tra gli scopi del libro vi è anche quello, non meno importante, di vedere se e come nell'opera di quegli autori trova espressione una "via moderna" dell'indagine naturalista, oppure se siamo solo ai preludi di una "rivoluzione" che a distanza di non molti anni darà i frutti maturi attraverso i quali avrà trovato la sua piena consistenza la "ragione dei moderni". Una epistemologia ed una filosofia dell'"osservare" che non trova ancora la strada per aprire la prospettiva del "metodo" (Cartesio è alle porte), un rapporto con la natura che vuole essere "diretto" e senza la mediazione di schemi formali ma che alla fine o è limitante o è sconfinante: su questo insiste molto il libro di Crispini ed i risultati delle molte analisi ci sembrano alla fine ripagare questa sua impegnativa fatica storiografica.

*Valentina Zaffino*

H. Jonas, *Problemi di libertà*, a cura di E. Spinelli, con la collaborazione di A. Michelis, Arago, Torino 2010, pp. LVII-466.

*Problems of Freedom* era il titolo di una serie di lezioni accademiche che Jonas tenne presso la “New School for Social Research” di New York una prima volta nel 1966 e nuovamente nel 1970. I dattiloscritti dei due corsi sono conservati, insieme ad altri preziosi documenti del lascito jonasiano, presso il *Philosophisches Archiv* dell’Università di Konstanz (Germania). I due testi sono sostanzialmente identici, benché il secondo costituisca – come spiega E. Spinelli nell’introduzione al volume – «una sorta di rielaborazione del corso precedente» (p. X), migliorandolo da un punto di vista per lo più stilistico. L’edizione italiana di questo inedito jonasiano risalente al 1970 si caratterizza per un duplice pregio: è in grado di offrire al pubblico non solo italiano il testo integrale originale (in lingua inglese) delle lezioni (pp. 249-424) e al contempo ne fornisce un’accurata traduzione in lingua italiana che si avvale del puntuale confronto con il corso del 1966 (studiato in particolare da A. Michelis). Accompagnano il testo jonasiano un’ampia introduzione di E. Spinelli che si sofferma – sviluppandola criticamente – sulle motivazioni filosofiche e sui contenuti del corso tenuto da Jonas, e una postfazione di A. Michelis che ripercorre l’itinerario jonasiano relativo al problema della libertà, mettendolo altresì in relazione con la proposta filosofica complessiva del pensatore.

Osservando più da vicino il testo jonasiano, si nota come il progetto originario recasse il titolo *Problems of Human Freedom in Philosophy and Religion* e coprisse un arco temporale che andava dall’antichità greco-romana e cristiana e arrivava fino all’età contemporanea. Jonas ambiva pertanto a esaminare il presentarsi del “problema della libertà” – o, come egli stesso specificherà, il presentarsi della libertà *come* problema – lungo l’intera storia del pensiero occidentale. Va da sé che la realizzazione di un simile progetto era impossibile, dato il limite temporale costituito dalle 14 lezioni a disposizione. Leggendo da cima a fondo il testo del corso, si evince però come, benché insufficienti a sviluppare nel suo complesso il progetto iniziale, le lezioni riescano a fornire un quadro preciso dell’idea di fondo dell’autore. In buona sostanza, tale intuizione consiste nel fatto che la questione della libertà si pone in quanto “problema” a partire da un preciso momento storico, vale a dire sotto l’influsso della cultura ebraico-cristiana, e non prima. Jonas ha così trovato il criterio in grado di giustificare la propria scelta di trattare il tema della libertà dalle sue origini greche fino alle riflessioni di Agostino. Com’è lecito attendersi, l’analisi delle maggiori opere jonasiane edite (tra cui, *Agostino e il problema paolino della libertà* – 1930, 1965 –, *Organismo e libertà* – 1966, 1973 – e *Il principio responsabilità* – 1979) conferma quest’intuizione di fondo jonasiana: in ogni piega della sua riflessione filosofica e indipendentemente dall’argomento di volta in volta trattato, il tema della libertà costituisce davvero il fulcro indiscusso del filosofare di Jonas, e l’angolatura sotto la quale egli tenderà a esaminare questo tema conserverà una caratterizzazione tipicamente ebraica (vale a dire, sotto un profilo culturale, in quanto non immediatamente coincidente con quello religioso), cultura alla quale si appassionò e nella quale si riconobbe fin dalla gioventù. Dall’analisi di *Problemi di libertà* si possono pertanto evincere indicazioni critiche complessive fondamentali per una più approfondita comprensione del pensiero jonasiano.



In sintesi, il percorso di *Problemi di libertà* prende avvio dalla Grecia classica, laddove «L'idea o concetto di libertà emerge in primo luogo nella sfera politica, o si potrebbe dire nella sfera sociale» (p. 9), che delimitava lo spazio concreto della piena disponibilità di sé. A essere in gioco in questo senso non è – come avverrà invece in seguito – il fatto «se l'idea di libertà sia compatibile con la natura causale della realtà come tale, ma se di fatto la libertà possa essere raggiunta contro una forza opposta interna alla realtà» (pp. 26-27). La successiva caduta della *polis* greca e l'inizio della civiltà ellenistica segnano, ad avviso di Jonas, per il tema in esame un momento di rottura significativo. Egli analizza i più rilevanti cambiamenti occorsi da un punto di vista storico-politico, culturale ed etico-filosofico in età ellenistica: viene messa fuori gioco la concezione di *arete* sviluppata nel periodo classico e si assiste alla contestuale “invenzione” dell'idea di individuo privato (*idiotes*) impegnato nella ricerca esclusiva della propria felicità individuale; si manifesta un concetto più inclusivo di “nazionalità”; si assiste a un profondo mutamento del *logos* filosofico, che smarrisce il proprio aggancio con la politica praticata e assume sfumature più retoriche; infine, si riscontra una modifica in senso sincretistico della visione del cosmo e del divino rispetto alle credenze tipiche del mondo ellenico (significativa è ad esempio – sottolinea Jonas – la trasformazione subita dal concetto di Fato, che da forza cui l'uomo era soggetto nelle sue fortune personali diventa – in età ellenistica – «un concetto che si applica all'ordine delle cose in generale» – p. 54).

A farsi interprete di queste novità è soprattutto la scuola filosofica della Stoa, la prima «a dedicare esplicita attenzione alla libertà come problema e come scopo per l'uomo» (p. 55). In un contesto cosmico governato da una legge causale universale (il Fato inteso, appunto, come *heimarmene* o determinazione universale), la libertà non può che apparire come un problema che deve essere attentamente indagato. Occorre infatti «stabilire se la libertà sia possibile oppure no e se sì *in che modo*» (p. 55). La Stoa introduce una novità circa il significato del termine *cosmos*, tradizionalmente utilizzato per riferirsi alla totalità universale: il *cosmos* stoico assume la forma di un corpo organico universale caratterizzato da una relazione di interdipendenza tra parti e tutto. Esso non è però retto da una cieca causalità meccanica, come era invece per gli atomisti o gli epicurei. Piuttosto – precisa acutamente Jonas – ciò che viene sottolineato «è l'unicità del principio, il che vuol dire che c'è una legge, un principio, di cui sono manifestazioni tutti i nessi causali particolari. Quest'unico principio universale del cosmo è il *logos*, la ragione del mondo [...]. Così, benché vi sia determinismo completo, non vi è cieca determinazione» (p. 62). Il *cosmos* stoico è dunque governato da un principio di continuo auto-aggiustamento che mira al conseguimento di uno scopo generale.

Qui si innesta il problema della libertà umana, che dal punto di vista pratico si riduce a come «mantenere il consenso di fronte alle avversità» (p. 70), mentre dal punto di vista teoretico investe la questione più impegnativa della compatibilità della stessa libertà con il «principio di una determinazione universale, che *in quanto* universale ed estesa a tutto dovrebbe ricomprendere perfino l'atto stesso del volere» (*ibid.*).

Il fatto che, ad avviso di Jonas, questa seconda questione non sia stata risolta in maniera soddisfacente dall'ipotesi stoica della libertà interiore (declinata nei termini dell'*autoconsapevolezza* – cfr. pp. 92-93) – e ciò anche a causa dell'indebita semplificazione stoica dell'essere umano (che risulterebbe essere

assolutamente “padrone” in casa propria – cfr. pp. 79 e 88), della sua costitutiva ambiguità e della sua abissale complessità – offre alla successiva riflessione ebraico-cristiana l’occasione per apportare un contributo fondamentale: «In altre parole, la radicale riflessione del sé su se stesso conduce nel Cristianesimo alla scoperta della totale problematicità di ciò che viene trovato nella riflessione, così che tale riflessione non assicura una condizione o un’attitudine (stabile) ma piuttosto solleva una questione concernente la capacità o l’incapacità del sé, di essere completamente lasciato a se stesso, di fronte a Dio» (p. 124; cfr. anche p. 167). È questo infatti il nodo problematico del feroce dibattito che oppone i pelagiani ad Agostino e che riguarda anche la questione della Grazia divina, in quanto risposta a una siffatta condizione umana. A risultare vittoriosa nella storia della Chiesa – osserva Jonas – è la posizione di Agostino, il cui modello generale tende «a espandere la portata della Grazia e a ridurre la portata della capacità dell’uomo. L’uomo è reso progressivamente più piccolo e Dio e la Sua Grazia progressivamente più grandi» (p. 174).

Ad avviso di Jonas, però, Agostino, preso dal proprio fervore polemico antipelagiano, mette da parte e finisce per smarrire quello che riguardo alla problematica della libertà umana era stato il guadagno specificamente ebraico-cristiano, vale a dire la scoperta del fatto che la libertà e il volere umani sono contrassegnati da un moto intrinsecamente dialettico e polare (cfr. pp. 114 e 212), la cui comprensione in questi termini sfugge in buona sostanza alla classicità greca. La *dialettica* dell’anima umana, il *rischio* della libertà e il *paradosso* della volontà umana costituiscono pertanto ciò che caratterizza in quanto tale l’essere umano. Grazie all’impiego di strumenti concettuali tipici dell’elaborazione culturale ebraico-cristiana ha così modo di manifestarsi per la prima volta nella storia del pensiero occidentale l’autentica *dialettica della libertà*. Ad avviso di Jonas, questo fatto segna un oltrepassamento dell’orizzonte metafisico greco (nel quale ricade anche l’interpretazione agostiniana della volontà e del conflitto paolino di Legge e Grazia; cfr. *Agostino e il problema paolino della libertà*), che, ipostatizzando gli esistenziali, finisce per intendere i poli di quella dialettica come momenti contraddittori e dunque tra loro inconciliabili.

Intento dello Jonas non solo di *Problemi della libertà*, ma anche di *Agostino e il problema paolino della libertà*, di *Organismo e libertà* e perfino de *Il principio responsabilità* è, al contrario, mostrare come, a partire da un’interpretazione del fenomeno umano da realizzarsi mediante una «coscienza demitizzata» (*Agostino e il problema paolino della libertà. Studio filosofico sulla disputa pelagiana*, tr. e a cura di C. Bonaldi, *Postfazione* di A. Michelis, Morcelliana, Brescia 2007, p. 114), sia possibile fare luce sul carattere costitutivamente dinamico e ambivalente della «struttura fondamentale dello spirito come tale» (ivi, p. 113). Se a ciò aggiungiamo il fatto che lo spirito è identificabile come principio di vita e la nota idiosincrasia della tradizione ebraica per ogni forma di dualismo ontologico, la costellazione concettuale e tematica che ne risulta consente di comprendere la centralità di questioni quali il senso della libertà umana in rapporto alla dimensione biologica e alla corporeità, le problematiche ontologiche ed etiche originate dalla modernità tecnologica e le prospettive per rivoluzionare l’etica tradizionale sulla base di un’etica della responsabilità e del rispetto per il vivente, questioni di cui Jonas – com’è noto – si occupò nelle proprie opere maggiori.

*Roberto Franzini Tibaldeo*

P. De Lucia, *La via verticale. Dalla dissoluzione dell'umanità al ritorno ai valori*, Aracne, Roma 2010, pp. 180.

«La crisi nella quale versa l'uomo contemporaneo tende nientemeno che alla dissoluzione dell'umanità, e può essere intesa come la nullificazione dei valori che provengono dalla Tradizione dell'Occidente, frutto della straordinaria confluenza di rivelazione ebraico-cristiana, pensiero greco e diritto romano: la religione, la patria, la famiglia, il lavoro. Il secolo Ventesimo ci ha presentato una scienza che ha rivoluzionato per molti aspetti l'immagine del mondo e dell'universo, e la filosofia si è in buona misura convertita in riflessione sulla scienza. Ora, [...] che cosa ci può dire la filosofia a proposito del mondo e di quel soggetto che s'interroga sul mondo che è l'uomo? La domanda si converte in un'altra domanda, cioè nell'interrogativo che si chiede se la filosofia della Tradizione classico-cristiana [...] può darci ancora un punto di vista assoluto sul mondo» (p. 9).

Il discorso sul percorso compiuto dalla nullificazione dei valori (*le quattro eclissi*, della religione, della patria, della famiglia, del lavoro) comincia con la religione. L'autore si chiede cosa sia la religione e se sia corretto parlare di un suo tramonto: «forse si può considerare la religione, in generale, come quel portato della Tradizione, in virtù del quale l'enigmatica condizione umana viene inserita in un discorso esplicativo che la colloca in un riconoscibile orizzonte di senso». E il Cristianesimo è una religione? De Lucia coglie nella storia del Cristianesimo un incessante tentativo di «ricapitolare tutte le cose in Cristo», cioè di rileggere l'intera storia del cosmo e dell'uomo alla luce dell'Incarnazione. «La croce [...] sembra ricapitolare quella perpetua riconduzione ed elevazione della totalità (braccio orizzontale) alla trascendenza (braccio verticale), nella quale si può agevolmente ravvisare la cifra dell'attivo pellegrinare dei cristiani sulla terra». Per questo il Cristianesimo può certamente essere considerato una religione, che riconosce nell'uomo e nel mondo «una vocazione divina all'altezza» (p. 16). La religione in generale e il Cristianesimo in particolare possono tramontare? Per De Lucia è possibile quando l'uomo, decidendo di dare rilevanza e ascolto alle pulsioni istintive e materiali, conferisce quella assolutezza, che è propria solo della Trascendenza (indicata dall'autore come *l'Oggetto*), ad altri termini di riferimento.

L'autore analizza così le *variazioni sull'assoluto* nella storia del pensiero occidentale. La visione marxista della società è il frutto di un processo di laicizzazione e immanentizzazione dei capisaldi dell'ebraismo (il popolo eletto, la Gerusalemme Celeste, il Regno di Dio) e di un parallelo processo di *decostruzione* del Cristianesimo, ovvero della riduzione della religione cristiana ad un ruolo di copertura o di espressione di vari interessi. Il culto della libertà, che appartiene a quanti si richiamano in senso ampio al liberalismo, è un'altra forma di assoluto. Secondo De Lucia, sono da ricercare in Francia le radici del liberalismo, poiché a Cartesio si deve l'affermazione della totale libertà del pensiero filosofico, non più subalterno a quello teologico. Il principio dell'autosufficienza della ragione porta i pensatori successivi a rifiutare la possibilità di giungere al soprannaturale per via razionale. Il singolo individuo diviene il creatore delle proprie credenze religiose, e in questa ottica si può dire che il liberalismo si oppone all'idea dell'esistenza di una dimensione oggettiva del Cristianesimo. Riguardo alle prospettive esistenzialiste, De Lucia fa riferimento all'analisi di

Michele Federico Sciacca, secondo cui le filosofie dell'esistenza sarebbero prive di un vero carattere speculativo, poiché si pongono come esiti delle riflessioni personali dei loro ideatori attorno alle loro rispettive esistenze, senza riferimento ad una determinata essenza. L'abolizione dell'orizzonte trascendente comporta quindi la nullificazione di Dio, dell'uomo e dei valori, che sul piano morale e sociale conduce a un'insensata equiparazione di tutti i comportamenti. «Il Cristianesimo è la verità di ieri, di oggi, di sempre, oppure è stata la verità di ieri e oggi è solo una tradizione di costumi e di educazione, [...] ostacolo da eliminare per affermare le verità nuove? E se è morto come fede, quale altra "fede" sostituirgli [...]?» (pp. 29-30). Questo interrogativo di M.F. Sciacca pone in evidenza il contrasto tra le due categorie speculative fondamentali del pensiero occidentale: il platonismo e l'hegelismo. «Infatti la verità può essere intesa o quale esito della dialettica dello Spirito [...] o nella forma dell'Assoluto trascendente». L'uomo può assumere nei confronti della verità due atteggiamenti: o ritenersene padrone, o riconoscere la dipendenza dell'immanente dalla verità trascendente, «riconoscimento che restituisce l'uomo all'autenticità profonda della sua esistenza [...] intrinsecamente bisognosa di salvezza» (p. 30).

Come evitare il tramonto della nostra civiltà? L'uomo è spinto dalla sua natura a vivere *verso l'alto*, ovvero a tendere verso l'essere, i valori e l'Assoluto. Per dimostrare razionalmente l'esistenza di questo Assoluto, l'autore rielabora originalmente la quarta delle cinque vie per la dimostrazione dell'esistenza di Dio di Tommaso d'Aquino. «La quarta via fa appello ai gradi di perfezione ravvisabili negli enti che si trovano al mondo. I diversi enti, cioè, contengono diversi gradi di perfezione – vale a dire di essere, quindi di unità, bontà e verità [...]. Questo significa che nessuno di essi possiede l'essere per essenza, altrimenti ciascuno lo possiederebbe in forma piena, e quindi occorre ammettere che gli enti che si trovano al mondo ricevono ciascuno il suo grado di essere da un Ente che possiede l'essere per essenza, vale a dire che possiede l'essere in maniera compiutamente assoluta: Dio come Perfezione assoluta, che quindi bisogna ammettere come esistente» (p. 153). Dio si manifesta come «l'Oggetto perfetto e vivente che crea il bene» (p. 161), al di là dell'esistenza, quindi come *Sovraesistenza*. Ora, nel caso l'uomo cerchi di reprimere questa tendenza naturale all'Assoluto, essa si trasforma in una pulsione verso il basso, verso la negatività, l'irrazionalità e il caos. Quindi l'uomo risulta condannato dalla sua stessa natura a trascenderla continuamente o verso l'alto (Dio) o verso il basso (bestia).

L'autore, per contrastare la dissoluzione della civiltà, propone quindi una «ricostruzione in direzione verticale dell'esistenza degli uomini» (p. 164) attorno ai pilastri della tradizione (il lavoro, la famiglia, la patria, la religione). Partendo dalla considerazione che «lavorare significa prolungare, proseguire e incrementare l'opera della creazione» (p. 165), la società dovrebbe permettere a ciascun lavoratore di svolgere questo compito nelle condizioni più adatte, superando l'anonimizzazione della forza lavoro, eliminando il *mobbing* attraverso gravi sanzioni penali, riducendo la precarizzazione attraverso una riorganizzazione del lavoro volta all'aumento delle assunzioni a tempo indeterminato e migliorando la formazione con accordi tra la pubblica amministrazione, la scuola, l'università e l'impresa, in modo che le competenze dei nuovi laureati siano effettivamente conformi alle esigenze del mercato del lavoro, con l'obiettivo della piena occupazione.

L'uomo è dotato di una dignità inviolabile che gli deriva dalla sua vocazione *all'Assoluto*, e per questo è moralmente obbligato a vivere all'altezza della sua dignità. Per De Lucia, il modello familiare della tradizione è l'unico che si confà pienamente alla natura umana, e dovrebbe quindi essere accettato senza eccezione. «In ultima analisi, ricomporre la famiglia alla luce della Tradizione, la quale addita alla famiglia stessa il modello della comunionalità trinitaria dell'Oggetto sovraesistente, significa respingere le pulsioni verso l'istintualità subumana, ed imprimere all'istituto familiare una riconoscibile tendenza verso il divino sovrumano: un *orientamento verticale*» (p. 169). Un recupero della patria non è possibile senza il costante rifarsi di ciascun popolo al Dio della propria tradizione, sì che la comunità etnica stimoli in ciascuno la tendenza ad orientare la sua vita con riferimento costante all'Assoluto. In questo modo si favorirebbe una «ristrutturazione verticale della personalità», tale da eliminare quei fenomeni negativi caratteristici del «mondo-spazzatura», quali l'indebolimento delle motivazioni, il disordine dell'esistenza, l'incapacità di far fronte alle difficoltà, la percezione della propria vita come priva di significato. «Riacquisendo nerbo, coraggio e determinazione, gli uomini e le donne del nostro tempo potranno riprendere – senza gli eccessi e gli estremismi del passato – quella consapevolezza etnica, culturale e religiosa, la quale fa sì che una nazione consegua propriamente lo *status* di patria, vale a dire di una compagine che può essere definita anche come *il veicolo permanente di una tradizione*» (p. 171).

Il *tramonto della religione* è accompagnato da un'impropria assolutizzazione di altri fattori come la libertà o l'uguaglianza economica, i quali non possono però soddisfare il bisogno profondo dell'uomo di Assoluto. Per questo, vi è la necessità di una rinascita della religione quale prima tappa di una fondamentale rinascita della civiltà, con il «ritorno ad una visione insieme civile e religiosa, tanto dell'inizio della vita – cui deve presiedere il matrimonio come atto cerimoniale, rituale, giuridico e sociale – quanto della fine della medesima, che deve essere sancita dalla sepoltura del defunto, quale restituzione alla terra di quella creatura che alla terra si rapporta, nel contempo, sotto il segno dell'*appartenenza* e sotto il segno dell'*ulteriorità*». Tutto questo per «guardare alla vita non come ad una lunga preparazione alla morte, ma come al denso spazio dell'attesa» (p. 173).

Domenico La Sala

N. Filograsso, *Lezioni di psicopedagogia*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 362.

Prosegue la ricerca personologica di Nando Filograsso, che per lunghi anni è stato ordinario di Pedagogia generale all'Università di Urbino nella Facoltà di Scienze della formazione, di cui è stato anche preside. Il nuovo volume conferma l'impostazione che caratterizza i principali contributi di Filograsso, vale a dire il carattere propriamente pedagogico delle sue riflessioni, eppure mai disgiunte da pertinenti richiami alla filosofia e soprattutto alle scienze cognitive. Nasce da questo intreccio la peculiarità del discorso di Filograsso, il quale (cosa particolarmente apprezzabile) inserisce la *questione dell'educazione* nella più ampia *questione antropologica*, come oggi da più parti

si va giustamente rivendicando. La struttura stessa del volume indica chiaramente questo intento dell'Autore: dopo un primo capitolo sullo "spirito del tempo" della società postmoderna, il libro alterna ad un capitolo sulla mente uno sulla persona, ad uno sull'apprendimento un altro sulla persona, quasi a sottolineare che il contributo delle scienze neurologiche e psicologiche, pur irrinunciabile e inaggrabile, deve tuttavia coniugarsi sul paradigma della persona, come già Filograsso aveva mostrato, tra l'altro, in volumi importanti come *Dilemmi dell'educazione nella società acentrica* e *Fuga dal centro*, rispettivamente del 1995 e 2001.

Ebbene, sulla persona, come titola il capitolo terzo, deve essere "centrata" l'educazione: si tratta, è opportuno sottolinearlo, di un "personocentrismo" che tiene conto di diverse dimensioni dello sviluppo: da quelle cognitive a quelle emozionali, da quelle etiche a quelle estetiche. Al riguardo si potrebbe osservare che altre dimensioni andrebbero tenute presenti, anche alla luce di quella progettualità cui è dedicato l'ultimo capitolo, nel quale si fa riferimento a categorie come "sistema", "creatività" e "intersoggettività". Conclude il volume una ricca serie di riferimenti bibliografici, tra i quali, conseguentemente con la trattazione svolta, è assente il richiamo a opere di personalisti, da Mounier a Maritain, da Scheler a Guardini, da Husserl alla Stein; gli unici autori riconducibili in una qualche maniera al personalismo sono Ricoeur, Pareyson e Teilhard de Chardin.

Il fatto è che Filograsso, come altri pensatori del nostro tempo, considera ormai datato il personalismo: di fronte all'attuale situazione che Ricoeur ha sintetizzato nella fortunata espressione "muore il personalismo, ritorna la persona", egli ritiene che quella di "persona" sia categoria irrinunciabile ma in un'ottica che non è più quella metafisica o teologica, bensì scientifico-cognitiva. Quest'ultima si pone in Filograsso all'insegna di una epistemologia costruttivista che si collega a quella genetica di Piaget e a quella culturalista di Bruner, in alternativa ai modelli computazionalisti della mente.

Si tratta dunque di una impostazione che è antimetafisica e nel contempo antiriduzionistica: anche per questo riteniamo che sia una impostazione con cui sia bene misurarsi, tanto più che la letteratura di psicopedagogia è tutt'altro che abbondante; tra gli stranieri si possono ricordare Aebler, Ausubel, Bastien, Gagné, Ross Green e Travers, e tra gli italiani De Bartolomeis, Metelli di Lallo, Rizzardi, Trisciuzzi e Cappellani. Ben venga, allora, questo volume di Filograsso che nulla concede alle mode didatticistiche e alle tentazioni economicistiche, e propone invece una riflessione nutrita di spirito scientifico non meno che filosofico e che ha l'ambizione di ragionare sui temi propri della psicopedagogia – dall'apprendimento alla motivazione, dalle emozioni alla creatività, dal transfer al linguaggio – in modo da rispondere alle sfide dell'odierna società complessa.

*Giancarlo Galeazzi*

Finito di stampare nel mese di settembre 2010  
ad opera della tipografia FERPENTA s.r.l.  
Via R.G. di Monteverchio, 17 - Roma  
per conto di Euroma - La Goliardica