Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 205 – gennaio/aprile 2012

INDICE

S. Poggi, *Ricordo di Paolo Rossi* p. 3

Studi e interventi

F. Crispini, *Vita, politica, storia. La "sfida" della filosofia italiana* p. 7
R. Baldini, *Democrazia e informazione virale* p. 15
D. Carpisassi, *Panorama degli studi sull'umorismo/ironia "femminile" e femminista: questioni, prospettive e genealogie* p. 33
R. Cavalieri, *La natura linguistica del gustare* p. 49

Didattica della filosofia

L. Rossetti, *Quale filosofia con i bambini e i ragazzi?* p. 65

Convegni e informazioni p. 81

Recensioni p. 89

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 ILESI/CNR
"Villa Mirafiori" - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma

Stampa: Stampadiretta - via Borrello, 34 - 95124 Catania

I contributi destinati alla pubblicazione vengono preventivamente sottoposti a procedura di *peer review*. La redazione può in ogni caso decidere di non sottoporre ad alcun *referee* l'articolo, perché giudicato non pertinente o non rigoroso né rispondente a standard scientifici adeguati. I contributi non pubblicati non saranno restituiti.

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

Nuova Serie n. 205 – gennaio/aprile 2012
Finito di stampare nel mese di giugno 2012

Proprietà artistiche e letterarie riservate
Copyright © 2012 - Gruppo Editoriale s.r.l.
ACIREALE - ROMA
www.bonannoeditore.com - gruppoeditorialesrl@tiscali.it

Ricordo di Paolo Rossi

di *Stefano Poggi*

Il 14 gennaio 2012, a Firenze, è scomparso Paolo Rossi, Presidente della SFI dal 1980 al 1983.

Paolo Rossi aveva compiuto i suoi studi universitari sotto la guida di Eugenio Garin, con cui si era laureato con una tesi di laurea su Piero Martinetti, uno degli "undici che non giurarono". Da Eugenio Garin era stato poi guidato a rivolgere i suoi interessi nella direzione del pensiero dell'età moderna e delle radici di quest'ultimo nella cultura filosofica e scientifica del tardo Medioevo e del Rinascimento. A quelle ricerche avrebbe dedicato tutto il tempo che gli era possibile dedicare negli anni in cui, trasferitosi a Milano, lavorava presso la casa editrice Mondadori e nello stesso tempo svolgeva l'attività di assistente volontario di Antonio Banfi. A Milano – la Milano degli anni Cinquanta e dei primi anni Sessanta del Novecento – Rossi si trovava così a vivere direttamente l'esperienza di anni decisivi per la rinascita culturale e politica del paese. Sarebbe stata un'esperienza che avrebbe inciso profondamente su Paolo Rossi, senza però indurlo a orientare i suoi studi in direzioni diverse da quelle cui era stato avviato dall'insegnamento di Eugenio Garin. Ne ricavava però stimoli profondi per arricchire, approfondire, rendere più complesso e anche problematico il punto di vista da assumere nello studio della nascita del pensiero della modernità e dei modi in cui quello che è comunque un processo lungo e tortuoso conduce a trasformazioni decisive nell'intera società occidentale, nel sentire e nel pensare degli uomini dell'Europa dei secoli che vanno dal rogo di Giordano Bruno alla dichiarazione dei diritti dell'uomo. Nell'arco di tempo di poco più di cinque anni – dal 1957 al 1962 – Paolo Rossi poteva così presentare in tre libri (*Francesco Bacone dalla magia alla scienza*; *Clavis universalis*; *I filosofi e le macchine*) i risultati di un lavoro di ricerca che approdava a prospettare quello che appariva – e tale era riconosciuto dai recensori italiani e stranieri – un vero e proprio mutamento categoriale nella interpretazione del ruolo che, nella nascita dell'Europa moderna, andava riconosciuto al delinearsi di una immagine scientifica del mondo. Immagine scientifica del mondo venuta ad emergere e a prendere consistenza su una linea molto spesso

non di decisa rottura con la visone magica delle cose, ma fatta di trasformazioni complesse e sorprendenti a un tempo proprio di quest'ultima.

Con la pubblicazione dell'ultimo di quei tre libri (*I filosofi e le macchine*, del 1962) coincide l'inizio della lunga carriera accademica di Paolo Rossi. L'insegnamento della storia della filosofia tenuto da Rossi nelle università prima di Cagliari e di Bologna e poi, dal 1966, di Firenze (fino al 1999) si è sempre ispirato al convincimento che la comprensione delle concezioni filosofiche e dei sistemi in cui esse si organizzano richieda la conoscenza dei contesti in cui quelle concezioni medesime emergono e che assai spesso le vedono affiancate quando non anticipate da idee la cui messa a fuoco richiede il soccorso della antropologia, della psicologia, dello studio delle religioni quando non addirittura della biologia, della neurologia, della psichiatria e della psicopatologia. Ciò, ovviamente, vale all'inverso per le concezioni scientifiche nella loro intera articolazione (anche se forse con gradazioni diverse d'intensità), e vale appunto in forza dell'intimo rapporto che queste ultime mostrano di avere avuto e di continuare ad avere con quelle idee intorno alla natura del mondo e dell'uomo che sempre sono state al centro della riflessione filosofica. Con l'intento dichiarato e programmaticamente messo in atto anche con l'avvio sotto la sua guida di iniziative editoriali destinate ad esercitare una importante e durevole influenza sulla cultura italiana a partire dalla metà degli anni Settanta del Novecento, Paolo Rossi si adoperava con passione per promuovere lo studio e la conoscenza della storia della scienza non solo nella università e nella scuola, ma anche presso un pubblico più vasto, non disdegnando, a tal fine, di impegnarsi in una attività pubblicistica che ben presto sarà di grande successo e che Rossi continuerà a svolgere fino ai suoi ultimissimi anni. Il realizzarsi di quelle iniziative editoriali (in primo luogo le collane di storia della scienza dirette presso gli editori Loescher e Feltrinelli e la *Storia della scienza moderna* diretta per l'UTET) era accompagnata dalla pubblicazione di una serie di libri in cui Rossi raccoglieva i risultati di un lavoro di indagine volto a illustrare, alla luce di nuove ricerche per più aspetti pionieristiche, il contesto della nascita e del prendere forma di idee centrali nello sviluppo della scienza moderna. Accanto dunque a libri dedicati a illustrare – sempre con esemplare chiarezza – momenti e figure della rivoluzione scientifica avviatasi con Galilei (*Aspetti della rivoluzione scientifica*, 1971; *Immagini della scienza*, 1977; *I ragni e le formiche*, 1986; *La scienza e la filosofia dei moderni*, 1989; *La nascita della scienza moderna*, 1997), è in un libro

del 1979 (*I segni del tempo*) – la cui traduzione inglese venne accolta con plauso unanime dalla comunità internazionale, che riconosce al lavoro di Rossi il merito di avere scoperto un territorio tanto vasto quanto inesplorato – che la concezione della temporalità della scienza seicentesca e settecentesca veniva sottoposta ad una analisi innovativa e speegiudicata. In un gran numero di testi scientifici e religiosi a lungo rimasti inesplorati Rossi metteva in luce da una parte il timido affacciarsi di un nuovo modo di guardare alla storia della terra (e con essa a quella "delle nazioni"), dall'altra il fermo persistere di concezioni ostinatamente legate al sapere biblico. Paolo Rossi guidava così il lettore ad assistere allo spalancarsi, dinanzi agli occhi e agli animi sgomenti di non pochi degli stessi scienziati dell'epoca, del vero e proprio "oscuro abisso del tempo". In quel libro, Rossi riannodava il filo della propria ricerca non solo ai suoi studi di quasi venti anni prima intorno all'arte della memoria, ma anche al suo costante interesse per il pensiero di Vico, da lui già affrontato agli inizi dei suoi studi e su cui più volte sarebbe tornato in una serie di saggi e di interventi spesso anche vivacemente polemici nei confronti delle interpretazioni più tradizionalmente legate all'immagine di un Vico precursore dello storicismo, saggi e interventi raccolti già nel 1989 con un titolo eloquente (*Le sterminate antichità*) e poi, con l'aggiunta di altri, ripubblicati in un volume con lo stesso titolo del 1999.

Il tema del tempo e della sua insondabilità, quello della memoria e quindi anche la vicenda della rivoluzione prodottasi in ogni campo del sapere – e dunque anche in filosofia – con l'avvento dell'evoluzionismo darwiniano vengono così a costituirsi in motivi centrali della riflessione che, a partire soprattutto dalla fine degli anni Ottanta, Paolo Rossi prende a condurre su molti aspetti della cultura dell'Ottocento e del Novecento, da lui indagati riservando pari attenzione sia alle idee scientifiche e filosofiche che a quelle letterarie (*Il passato, la memoria, l'oblio*, 1991). È così da lui fornita una nuova prova della fecondità di una indagine storica sempre impegnata nel fare risaltare – e di farla risaltare con l'evidenza dei fatti – l'inestricabilità dell'intreccio, in un comune contesto sottoposto alla sola legge del tempo, dei modi in cui gli uomini, a partire (avrebbero detto i positivisti) "dagli albori della civiltà", hanno pensato la natura e sé medesimi. Ma – ed è un punto da sottolineare con forza e che Paolo Rossi teneva sempre che fosse chiarissimo per quanto personalmente lo riguardava – ciò non si traduce in alcun modo nel convincimento che il tempo in realtà altro non sia che un "eterno

ritorno dell'uguale" e che dunque l'idea di una storia che progredisce altro non sia che il relitto d'una visione ingenua delle cose degli uomini. Le posizioni assunte da Rossi nei saggi raccolti in libri brillanti e polemici come *I ragni e le formiche* (1986) e *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni* (1989) e poi ribadite in *Naufragi senza spettatore* (1995) non lasciano margini di equivoco. Sono posizioni dichiarate e difese con franchezza, a volte anche con durezza, sia che assumano i toni della condanna nei confronti delle "fughe in avanti" dei sostenitori di concezioni apocalittiche o anche solo millenaristiche, sia che si traducano in un vero e proprio attacco – attacco che assai spesso nasce dalla necessità di una reazione difensiva – alle tesi avanzate da chi diffida di una troppo stretta relazione tra storia e riflessione filosofica perché vi ravvisa un pericolo esiziale per la dignità stessa di quest'ultima.

Con toni netti, ricorrendo volentieri all'arma di una ironia che a volte si fa tagliente, Paolo Rossi ha continuato sin nei suoi ultimi scritti – e con l'attenzione volta ad un pubblico che fosse ben più vasto della comunità degli "addetti ai lavori" – a difendere le buone ragioni del ricorso alla storia dinanzi ai mutamenti, ai capovolgimenti di interi sistemi di riferimento. La sua non è stata certo la retorica del *nihil novi sub sole*, perché in pochi studiosi non solo della sua generazione era dato di imbattersi in tanta curiosità per le novità del sapere tecnico-scientifico oltre che – ovviamente, si direbbe, ma non è così – per i nuovi strumenti messi a disposizione della storia delle idee dalla antropologia, dalla paleoetnologia, dalla genetica delle popolazioni, dalla neurobiologia. Era, piuttosto, il convincimento che è comunque l'insegnamento della storia ad assicurare l'esercizio di una razionalità equilibrata, priva della presunzione cui a volte può indurre – con esiti simmetrici a quelli dei distruttori della ragione – la consequenzialità nelle deduzioni, la fedeltà cieca allo spirito di sistema. Paolo Rossi – dando d'altronde per scontato che non sono pochi i cattivi storici (e non erano pochi quelli cui non aveva risparmiato i suoi strali) – era convinto che al lavoro dello storico non può essere rimproverata la lontananza dai tempi in cui viviamo, la vacua curiosità per cose che non sono più. Lo storico – amava affermare – in realtà vive, per citare il titolo di uno dei suoi ultimi libri, in "un altro presente". Un "altro presente" che vive con noi proprio in forza di quelle idee della cui vicenda si occupano – e c'è da sperare che continuino a farlo – quegli ostinati e metodici artigiani alla cui schiera Paolo Rossi si compiaceva di appartenere.

STUDI E INTERVENTI

Vita, politica, storia. La "sfida" della filosofia italiana

di *Franco Crispini*

Abstract
Modern and contemporary Italian philosophy is continuously "living reason", because it is neither pre-modern, nor anti-modern but in its own way "eccentric" thereby assuming an "identity". The basic, if opaque, but substantial "humanity" which Italian philosophy manages to maintain over the years in its leading exponents frees it from the traps of epistemological and political formalism. The ideas which form the basis of this book can therefore give a measure of the breadth and depth of a vision (best described as "biophilosophy", "biopolitics") of a intellectual and philosopher as important as Roberto Esposito.

Keywords: community, thought, life.

Non è esagerato dire che questo libro di Roberto Esposito (*Il Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010) non solo compendia al meglio, negli scopi e nel metodo, tutta la sua ricerca, ma è anche un ripensamento abbastanza elaborato, e su più punti anche convincente, che vuole portare in primo piano una "differenza italiana". Roberto Esposito è un filosofo assai noto perché ne debba richiamare qui, sia pure succintamente l'apparato concettuale fondamentale che regge la sua ricerca – *bios*, *communitas*, *immunitas* – come categorie inusuali della riflessione filosofico-politica, nelle quali è incardinata una veduta teorica originale che si alimenta di un ricco corredo di autori e problemi, da Machiavelli a Vico, da Leopardi e Nietzsche a Foucault ed altri filoni della filosofia francese contemporanea. Occorrerebbe un esame più approfondito di tutti i principali punti da cui questo filosofo italiano tra i più vivaci e creativi, prende le mosse, dei percorsi analitici che segue, dei materiali culturali e critici, ricchi e raffinati cui ricorre,

delle mete che raggiunge, le quali indicano con chiarezza i contenuti di cui si riempie il disegno di una "biopolitica", di una "biofilosofia". Nel quadro in cui viene articolandosi la proposta teorico-filosofica trova la sua collocazione appunto quella che Ernesto Galli Della Loggia (*Filosofia. L'irriducibile diversità del pensiero italiano*, «Corriere della sera», Domenica 3 ottobre 2010) nel dedicare al saggio di Roberto Esposito una lunga e problematica riflessione, considera un contributo particolarmente stimolante alla individuazione di una specifica "identità" della filosofia italiana (o pensiero italiano) stabilizzatasi con autori che non sono stati in linea con gli orientamenti europei e che, proprio per questo, danno dei vantaggi rispetto all'attualità nella quale vanno decadendo le grandi eredità filosofiche europee. Oltre l'intervento di Galli Della Loggia, tra quelle che abbiamo potuto leggere ci sembra di rilievo la recensione che al saggio di Esposito ha dedicato Biagio De Giovanni (*Pensiero vivente filosofia italiana*, «L'Acropoli», riv. bimestrale diretta da Giuseppe Galasso, 1/gennaio 2011, Anno XII, Rubbettino Editore): De Giovanni tira fuori con grande maestria tutta lo sostanza della ricerca "biopolitica" quale viene disegnata nel libro ed attraverso un richiamo all'itinerario di pensiero contenuto nelle opere di Esposito, ne apprezza la coerenza argomentativa e la narrazione storiografica, e tuttavia, avanza un punto di dissenso che finisce per "rigettare l'intenzione principale del libro" tutta tesa a fare confluire "nell'imbuto stretto e spesso poco accogliente della biopolitica" una "lettura per alternative del moderno", per cui si riduce il significato della parziale condivisione dell'autorevole recensore, relativa appunto alla tesi "storiografica sulla filosofia italiana e la sua specifica "modernità", da cui poi muove tutto un cammino di idee che darà legittimità genealogica alla biopolitica come "erede" con tanti, troppi, avi illustri (in tale senso Esposito avrebbe costruito un vero "Pantheon della biopolitica"). Ma limitiamoci a quegli aspetti che risultano più convincenti nel giudizio di De Giovanni, non occupandoci dell'angolo visuale dal quale lo studioso di Hegel, autore di tanti studi tra cui *La filosofia e l'Europa moderna* (Il Mulino 2004), disarticola la tesi del libro, anche perché sono proprio questi aspetti che ora qui vogliamo fare emergere in quanto sanno dare della filosofia italiana moderna e contemporanea una immagine che rovescia il "canone storiografico" tradizionale e ne evidenziano un humus teorico di grande profondità di cui il punto di arrivo biopolitico è certa-

mente uno, non il solo, che attiva possibilità competitive nel quadro europeo. Anche fuori dell'Italia, in un contesto di crisi della tradizione analitica, della teoria critica, della "decostruzione" francese nella sua versione postmoderna o poststrutturalista, viene via via avvertita la specificità di una "Italian Theory", una "differenza italiana" che sottrae il pensiero italiano contemporaneo stesso ad una caduta in una propria autonegazione: le pagine di apertura di straordinaria densità concettuale insediano appunto la centralità della categoria di biopolitica come una dimensione critica "rovesciata, e come estroflessa, nel mondo della vita storica e politica" che mette al riparo dalle soluzioni estraneizzanti della modernità (costituzione della soggettività – teoria della conoscenza-piega trascendentale da Cartesio a Kant) senza che questo determini una chiusura in uno asfittico premoderno, essendo invece una via maestra tra le "alternative" alla modernità. Ma l'intento del libro non è quello di raccontare una vicenda filosofica di "casa nostra", tutta domestica, orgogliosamente italica, nazionale: Esposito discute bene questi rischi ed il significato di un riduzionismo "geofilosofico". La filosofia italiana si è mossa, probabilmente senza una consapevole volontà di autonomia (nei riguardi della contemporanea filosofia europea) in assenza di punti di appoggio (la nazione, lo Stato) e fuori di una ottica di egemonia di una verità di ordine concettuale: ha realizzato uno spostamento verso ciò che è marginale, verso il magma materiale, verso il non originario, verso il non storico, quali fonti e sorgenti di un nuovo quadro del mondo. Un "movimento verso l'esterno" che apre gli ambiti di vita, politica e storia, "assi di scorrimento della filosofia italiana", viene individuato quindi come "il tratto più consistente della nostra tradizione filosofica" ed Esposito con grande ricchezza di commenti e di richiami, da Machiavelli a Bruno a Vico, da Cuoco a Leopardi a De Sanctis, ce ne mostra la fecondità e consistenza di paradigma interpretativo, ma ce ne dà anche lo scenario in cui si muove una "altra modernità". Che lo scavo archeologico porti poi a fissare una "genitura biopolitica", per così dire, del pensiero (filosofia) italiana, cioè un suo modo di essere calato in un incomponibile fuori degli assetti precostituiti, in cui operano dei forti reagenti, immanentizzazione del conflitto, storicizzazione del non-storico, mondanizzazione del soggetto, per i quali viene a darsi un "epicentro della estraneità", ebbene questo è certamente il proposito principale del nostro Autore. Ma bisogna dire che

i successivi capitoli del libro – dal *Varco I La vertigine dell'Umanesimo* al Capitolo Secondo *Potenza dell'origine* al Capitolo Terzo *Filosofia/Vita* al *Varco III Inferno* al Capitolo Quarto *Pensiero in atto* al *Varco IV L'insostenibile*, al Capitolo Quinto *Il ritorno della filosofia italiana* –, attraverso una colorita narrazione delle stagioni e degli apporti individuali che tengono fermo un carattere dominante del pensiero italiano, aprono, pagina dopo pagina, spaccati di penetranti interpretazioni che sostituiscono altre letture oramai desuete. Se è facile seguire il mantenersi costante di una prerogativa filosofica, non altrettanto facile è capire come ciò avvenga fino all'istaurarsi di un pensiero dominante che si rende impervio e resistente alle tante suggestioni che vengono dalle filosofie europee di fronte alle quali quello italiano può vantare il primato di una radicalità alternativa ai congelamenti e cristallizzazioni di ordini e forme. Anche a guardare però alle sfaccettature del libro da questo solo lato, quello che viene ad assommarsi nella categoria del "biopolitico" è costituito dalle tantissime tensioni che, senza "perdere di vista opere, biografie, linguaggi legati a situazioni peculiari" per poter essere assorbiti in una stessa linea, partoriscono in un Machiavelli (una "dimensione contrastiva dell'esistenza", un nesso tra origine, vita e mutamento, una teoria del conflitto come forma dell'ordine, una messa in causa della "sovranità"), in un Bruno (la filosofia incorpora il pensiero nella vita, una ontologia della differenza e della pluralità, "primato della vita infinita"), in un Vico (esteriorità dell'origine al tempo, il corpo della storia, rottura dell'equilibio tra comunità e immunità) una medesima deviazione dal cammino "moderno", una medesima "eccentricità": ciò per Esposito dà la testimonianza della "forza antinomica che caratterizza il pensiero italiano, situandolo fuori dai confini più riconosciuti del pensiero moderno, ma anche per lo stesso motivo, a ridosso della nostra contemporaneità". Nei tre vi è una "comune tensione verso una origine non solo inattingibile – perché insieme arretrata e proiettata in avanti – ma anche ambivalente, carica di energia vitale e portatrice di un'oscura minaccia" e sulla loro stessa sponda filosofica, dislocata rispetto al "generale assetto categoriale della prima modernità", porta il pensiero italiano dell'Ottocento, anche esso spostato riguardo alla filosofia contemporanea europea, con Cuoco, Leopardi e De Sanctis, che non sono filosofi ma che nei campi della storia, della poesia, della critica letteraria fanno emergere più che una filosofia della

vita la sua "drammatica problematicità". Le pagine dedicate nel terzo capitolo (*Filosofia/Vita*) a questi autori, tra le più cariche di penetrazione interpretativa, specie quelle che riguardano Leopardi, rafforzano ancora di più l'idea che c'è in Italia una filosofia-pensiero, appartata dalla riflessione europea della modernità e della contemporaneità, che riesce a calarsi in un "gorgo antropico", nella voragine della corporeità, dell'animalità, della barbarie, di una "sostanza tellurica che precede i tempi storici", dei contenuti viventi: qui si costituiscono eredità preziose, sono in incubazione motivi che non si disperdono, qui il libro nella sua doppia prospettiva foucaultiana, genealogica e archeologica, può individuare più di una convergenza e continuità, può avere ancora altra conferma di una costanza del pensiero-filosofia italiani a rifiutare la "separatezza" da una storicità dove la vita è in fermento ed i conflitti sono sempre aperti. Di questa famiglia di pensatori di una "vitalità selvatica e verde" viene chiamato a far parte anche Leonardo da Vinci di cui il libro riporta un dipinto (Battaglia di Anghiari), assieme ad una serie di materiali preparatori di quel quadro per mano dello stesso autore, che danno modo alle pertinenti analisi di Esposito di rilevare un "irrappresentabile" che sarebbe l'enigma custodito in tutti suoi quadri: "l'identità di origine e fine creazione e disfacimento, libertà e violenza": e nel cercare questo erompere della energia vitale, le forme che prende l'animalità, non viene fatta nessuna forzatura bensì allargata la visuale di una ricerca che esplora in tutte le direzioni per restituire il lato "vivente" del pensiero italiano. Alla causa di una "filosofia dell'eccedenza" vengono aperti altri portali dove troviamo iscritte altre formulazioni e concetti (quello di "pena infinita", ad esempio, nell'autore del *Dei delitti e delle pene*) che dal Beccaria ci fanno risalire all'*Inferno* dantesco: anche qui non ci si affida a poco plausibili apporti all'unico motivo che sta a cuore al libro, e cioè quel marchio di vitalismo che porta impresso una filosofia italiana che si muove in "controtendenza", ma si adducono persuasive argomentazioni rafforzative. Rimane un ulteriore tratto di strada: la cultura filosofica, letteraria, politica del Novecento in che misura e con quali autori concorre a dare quella impronta ad un pensiero che abbiamo visto finora elaborato non soltanto da filosofi ma da artisti, poeti critici letterari? Quello che peculiarmente viene a caratterizzare il pensiero italiano del primo Novecento è una sua "integrale storicizzazione" che vuole dire non il semplice riconoscimento della

determinatezza storica della filosofia, magari nella nota formula hegeliana del "il proprio tempo appreso col pensiero" in cui c'è ancora una relazione di tipo conoscitivo tra i due fattori, ma che vuole significare che il pensiero si fa esso stesso storia o meglio "pensiero in atto" nel senso dell'azione e dell'attualità. Con una simile "mondanizzazione" della filosofia, con la ricerca di una "immanentizzazione sempre più assoluta", con il "farsi mondo" che implica l'incorporamento del "proprio altro", del "non-filosofico", si stabilisce una discontinuità con la tradizione speculativa, si crea un collegamento con i "caratteri profondi della propria genealogia"; avviene un ribaltamento: "anziché cercare, invano, di costringere la vita nei parametri formali della filosofia, conferire alla filosofia i caratteri concreti della vita". E così prosegue Esposito: "Per potere attingere una falda vitale refrattaria alla dimensione del concetto, un pensiero che voglia essere all'altezza del proprio tempo non può che calarsi in essa, facendosi appunto 'pensiero vivente"' (p. 151) e perché questo sia possibile deve riscoprire la "propria costitutiva politicità". Con Giovanni Gentile, con Antonio Gramsci, in diverso modo, si ritrova in pieno questa storicità che "fa tutt'uno col movimento inesauribile della vita", la reversibilità tra filosofia e politica; diversa la posizione del Croce del cui pensiero Esposito vede la "caratterizzazione immunitaria" ossia una attitudine "protettiva-difensiva" nei confronti di "quell'insieme di impulsi, strappi, eccessi riconducibili alla categoria di vitalità". Incastrato tra le pagine che ci conducono al capitolo finale (*Il ritorno della filosofia italiana*), c'è un intermezzo dedicato a Pasolini (*Varco IV L'Insostenibile*) il cui senso meriterebbe un più specifico chiarimento da parte degli esperti dell'opera poetica e del cinema pasoliniani. Le pagine finali hanno una particolare importanza in quanto, dopo che si era fatto culminare il significato del pensiero di Gentile, Croce e Gramsci in alcune filosofie generali, una specie di sintesi a priori, in un modello normativo, – *lo Stato in interiore homine* di Gentile, *l'etico-politico* di Croce, il *partito-chiesa* di Gramsci –, e quindi si era verificata una inversione di tendenza del pensiero italiano, dopo una stagione di ripiegamento, sembrano ritrovarsi le ispirazioni originarie e quindi sembra prodursi un rinnovamento radicale. Le questioni sul tappeto e gli autori in cui sono presenti segnano un ritrovamento dell'*animus* "biopolitico" della filosofia italiana, qualcosa che non era andato perduto del tutto, ma rimaneva a volte in ombra. Gli autori che condu-

cono il ritrovamento vanno da Mario Tronti a Massimo Cacciari ad Antimo Negri a Giacomo Marramao ad Augusto Del Noce, a Gianni Vattimo a Giorgio Agamben allo stesso Esposito. Le questioni sono: la aporeticità di una logica dell'immanenza, la riflessione sull'impolitico, "il potere costituente nella sua relazione, sfuggente ed enigmatica, da un lato con il potere costituito e dall'altro con il regime sovrano", il paradigma della "secolarizzazione", il paradigma di "immunizzazione" ("esenzione, o dispensa, dal 'munus' comune") quale via di uscita dalla teologia politica, rapporto "communitas" e "immunizzazione", tutti temi intrecciati tra loro, dai quali Esposito ricava, assieme alle stimmate decisive del pensiero italiano moderno e contemporaneo, quel suo staccarsi ed al tempo stesso essere legato alle "potenze telluriche della vita", una problematicità del "paradigma immunitario", una sua "ambivalenza". Il viaggio che il libro ha compiuto per così dire alle spalle della modernità, attraverso luoghi di confine, marginali, giunge dunque alle conclusioni di quella che è stata la lunga "elaborazione italiana della biopolitica": "Il presupposto – scrive Esposto – del grande pensiero iutaliano è che solo l'equilibrio – o meglio la perenne tensione – tra *communitas* e *immunitas* consente la riproduzione. e il potenziamento della vita. Quando esse si divaricano, o si sopravanzano reciprocamente, le conseguenze possono essere disastrose" (p. 250). Chi scrive dovrebbe essere chiamato a questo punto a discutere più in profondità della veduta filosofica di Esposito, e di quanto essa è debitrice, pur nella sua felice originalità elaborativa, al pensiero francese dei Foucault ed altri, come anche ad altri pensatori europei di cui avrebbe potuto cercare medesime tendenze non concettualistiche, conoscitivistiche, extraintelletuali, ma il suo scopo nell'esame che ne ha fatto ha voluto essere solo quello di entrare nella sostanza storiografica e teorica del libro e vedere in virtù di che cosa è stato possibile al pensiero/filosofia italiana, per rendersi "vivente" e vincente, non condividere le aspirazioni della ragione moderna ed avere una tenuta definibile di "extramodernità" (o contro modernità?): una filosofia che ininterrottamente non si lascia catturare dalle tendenze dominanti nell'età moderna e contemporanea ad una "disincarnazione" del senso della realtà, nel che non è certo secondo Esposito da vedere una prova di deficit speculativo che condanna a ruoli secondari il pensiero italiano. Non vi è dubbio che sia sugli approdi politici ai quali il libro ci porta sia sulle interpretazioni di

alcuni degli autori chiamati a costituire una linea di ereditarietà di pensiero non formalizzato, vi sarebbe non poco da discutere specialmente riguardo a dubbi che gli stessi incastri e passaggi argomentativi sollevano. Restano comunque tutti i pregi di una ricerca che con questo ottimo libro riesce a vivificare un quadro storiografico della filosofia italiana moderna e contemporanea capace di costituire una vera "sfida" alla produzione filosofica europea, il quale altrimenti resterebbe consegnato oramai a ricostruzioni ripetitive ed amorfe.

Democrazia e informazione virale[1]

di *Roberto Baldini*

Abstract
Democracy is widespread among all the most powerful and advanced nations and better or stronger forms of government seem not to exist. But, as Plato observed in his *Repubblic,* the enemy of every system of government lies inside the system itself. In particular, we observe how strong is today the re-collectivization and how it is influenced by the "viral" power of media. It is important to find new ways to deal with this, opening the way to a solution founded on the media development itself.

Keywords: Democracy, viral communication, meme, mass-media, Internet.

È noto che Platone fu molto critico nei confronti della democrazia[2]. L'opera in cui il pensiero politico del filosofo ateniese e la sua critica ai vari sistemi di governo delle *poleis* greche si sviluppa nel modo più articolato e completo è la *Repubblica*, dialogo lungo e complesso, in cui i temi principali del pensiero platonico – dalla genesi del cosmo attraverso la creazione di rappresentazioni a partire da modelli immortali alla natura dell'anima umana – vengono messi in relazione alla struttura politica della città, raffigurata quasi come un *macrantropo*, una versione ingigantita dell'essere umano. È questo un particolare che è sempre bene tenere

[1] Ringrazio gli anonimi *referees* che hanno contribuito con suggerimenti e approfondimenti alla redazione di questo articolo.

[2] Cfr. M. Vegetti, *«Un paradigma in cielo». Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci, Roma 2009; M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003, pp. 100-101; J.-F. Pradeau, *Platon le démocrates et la démocratie. Essai sur la réception contemporaine de la pensée politique platonicienne*, Bibliopolis, Napoli 2005.

presente quando ci si accosta alla lettura della *Repubblica*: il titolo dell'opera – anche nella sua versione originale di *politeia* (costituzione) – è infatti fuorviante. Tema principale del dialogo non vuole infatti essere un progetto politico, ma l'analisi del concetto di Giustizia e del suo ruolo nell'educazione del singolo essere umano[3]. Socrate e i suoi interlocutori infatti, trovandosi in difficoltà nel comprendere come possa un uomo vivere in modo giusto ed equilibrato e se, una volta riuscito in ciò, possa essere felice, decidono di allargare il campo di indagine all'intera città, per poter esaminare un "oggetto" più grande ed esserne agevolati.

Ne consegue che una buona comunità – come una buona anima – è quella in cui il controllo è lasciato alla parte razionale, per cui la democrazia, che porta ad una confusione di ruoli, non può essere una buona forma di governo.

> Rischia allora questa [la democrazia], dissi io, di essere la più bella di tutte le costituzioni; come un abito variopinto e decorato con ogni sorta di fiori, così questa, decorata con ogni sorta di costumi, apparirebbe bellissima. E forse, aggiunsi, anche questa, come i fanciulli e le donne che contemplano le cose variopinte, in molti la giudicherebbero bellissima[4].

Tale varietà comporta – secondo Platone – la perdita di una direzione unitaria. Essendo a ogni cittadino riconosciuta l'autorità di governare la sua vita, l'individuo rischia di finire in balia delle circostanze. Ciò che è il maggior bene della democrazia – la libertà – rischia di diventarne il veleno.

> – Quando, direi, una città democratica, assetata di libertà, viene ad avere a suoi capi dei cattivi coppieri, e si ubriaca di quella oltre misura, e i governanti, qualora non siano del tutto mansueti e non concedano in ampia dose la libertà, li punisce accusandoli come malvagi e oligarchi.

[3] E. A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 11.

[4] Platone, *La Repubblica*, VIII, 557 c. Tutte le citazioni da opere greche sono state ritradotte da me.

– Agiscono in questo modo infatti, disse.
– E copre di fango quelli che obbediscono ai governanti definendoli schiavi volontari e gente di nessun valore mentre loda e onora quei governanti che si fanno simili ai governati e quei governati che si fanno simili ai governanti[5].

Ne consegue l'anarchia, che porta all'emergere di figure autoritarie – i tiranni – le quali hanno il carisma per catalizzare su di sé le aspirazioni della popolazione.

Ciò che è più interessante dell'analisi platonica è che il rischio maggiore per la democrazia non è un avversario esterno alla democrazia stessa, ma è insito nel concetto di libertà che ne costituisce il presupposto fondamentale. Vedremo come – nella democrazia moderna – questo fenomeno si manifesti.

Individualismo e ricollettivizzazione

Il rischio che Platone paventa ne *La Repubblica* sembra – per certi versi – manifestarsi nei fenomeni che caratterizzano la società contemporanea, nella sua evoluzione verso quella che viene comunemente definita "società di massa".

Come osserva Poggio[6], la diffusione dello stato democratico rappresentativo ha portato alla risoluzione dei conflitti sociali che minacciavano la stabilità delle istituzioni sino alla fase precedente la Seconda Guerra Mondiale. Lo stato democratico si presenta non più come il paternalistico gestore dell'ordine, quanto come il mediatore di interessi che dovrebbero garantire il benessere diffuso della società, incarnati nel sistema capitalista, al punto che l'identificazione fra stato democratico e stato capitalista è perfetta.

Lo straordinario successo della coppia stato democratico-capitali-

[5] Ivi, 562 c-d.

[6] *Teoria politica e stato democratico nel XX secolo*, in M. Guidetti (a cura di), *Storia d'Italia e d'Europa*, I.A.C., Milano 1989, p. 671.

smo nel portare benessere materiale ad una vasta percentuale di popolazione avvince gli individui, generando quel clima di "variopinta" e diffusa libertà che Platone descrive nel suo dialogo. Nel corso dell'età contemporanea, la visione democratico-capitalista delle cose si è diffusa in tutti gli ambiti della società, al punto che ogni individuo sembra essere del tutto emancipato dalla totalità sociale e dai legami tradizionali, «facendo del contratto la forma in cui sono inscritti i suoi rapporti con gli altri»[7].

Come osserva Neumann[8], nella società contemporanea – accanto alla frantumazione dei gruppi identitari forti (clan, tribù, villaggio...) – si vanno formando nuovi gruppi, come la città, l'ufficio o la fabbrica, che non forniscono agli individui un senso di appartenenza forte, ma che si limitano a riunirli. Questa mancanza di un senso di identità lascia l'individuo disorientato e lo spinge a ricercare l'obliante abbraccio della massa dei suoi simili, in cui può dissolversi "pacificamente".

> La coscienza disorientata e razionalista dell'uomo moderno, atomizzata e scissa dall'inconscio, smette di lottare, comprensibilmente schiacciata dal peso di una responsabilità che deve portare da sola... La sfera egoica dell'umano e del personale si dissolve, i valori della personalità non contano più, e anche la conquista più alta dell'individuo, il suo comportamento umano individuale, viene perduta e rimpiazzata con modalità comportamentali collettive[9].

Questi fenomeni sono caratteristici della ricollettivizzazione, in cui l'Io proietta sulla massa l'immagine del gruppo originario e del suo carattere di unità e si lascia andare ad una sorta di "partecipazione mistica" con esso. È in questa fase che la democrazia cede il passo al totalitarismo, che sfrutta abilmente la propaganda di massa per generare quell'illusione di unità che l'individuo atomizzato e scisso cerca disperatamente. I regimi totalitari che hanno caratterizzato il XX seco-

[7] Ivi, p. 672.
[8] E. Neumann, *Storia delle origini della coscienza*, Astrolabio, Roma 1978, pp. 378-385.
[9] Ivi, p. 381.

lo hanno sempre operato con consapevolezza su questi fattori, sfruttandoli per alimentare il proprio potere[10].

Gli effetti deleteri dei fenomeni di ricollettivizzazione sono stati osservati con strabiliante chiarezza nel famoso esperimento "The Third Wave", condotto dall'insegnante Ron Jones su una classe di studenti della Cubberley High School (Palo Alto, California) e reso poi celebre da film "Die Welle" di Dennis Gansel (2008)[11]. Lo scopo dell'esperimento era mostrare agli studenti come nasca un totalitarismo. Per fare ciò, l'insegnante cominciò educando gli studenti a seguire una serie di norme disciplinari e diede loro una serie di elementi che rafforzassero il senso di appartenenza ad un gruppo, tra cui un nome ("The Third Wave", appunto). Il quarto giorno, l'insegnante dovette concludere l'esperimento. Come lo stesso Ron Jones in seguito scrisse:

> On Thursday I began to draw the experiment to a conclusion. I was exhausted and worried. Many students were over the line. The Third Wave had become the center of their existence. I was in pretty bad shape myself. I was now acting instinctively as a dictator. Oh I was benevolent. And I daily argued to myself on the benefits of the learning experience. By this, the fourth day of the experiment I was beginning to lose my own arguments. As I spent more time playing the role I had less time to remember its rational origins and purpose. I found myself sliding into the role even when it wasn't necessary. I wondered

[10] È opportuno a questo punto un rimando alle tesi di Popper (*La società aperta e i suoi nemici,* I*, Platone totalitario*, trad. it. R. Pavetto, Armando, Roma 1973), il quale identifica in Platone un ideologo dei regimi totalitari, in quanto il progetto politico identificato nella *Repubblica* pone l'individuo come parte di un ente più grande (lo Stato) e ne sacrifica l'individualità a favore del bene collettivo. A questa visione, Popper contrappone la sua idea di una società aperta e umanitaria, che valorizza l'individuo e non si preoccupa di cercare l'essenza dello Stato, quanto piuttosto di prendersi cura dei nessi fra i suoi cittadini.

[11] L'esperimento non fu documentato nei dettagli nel corso del suo svolgimento. Esso viene menzionato solamente in due articoli del giornale scolastico e in un articolo scritto dallo stesso Ron Jones alcuni anni dopo, in cui l'insegnante ne ripercorre le tappe. L'articolo è reperibile su Internet al seguente indirizzo: http://web.archive.org/web/20080211081934/http://www.vaniercollege.qc.ca/Auxiliary/Psychology/Frank/Thirdwave.html .

> if this doesn't happen to lots of people. We get or take an ascribed role and then bend our life to fit the image. Soon the image is the only identity people will accept. So we become the image. The trouble with the situation and role I had created was that I didn't have time to think where it was leading. Events were crushing around me. I worried for students doing things they would regret. I worried for myself.

La "Terza Onda" aveva – in un certo senso – preso vita propria. Non solo gli studenti ne avevano fatto il centro della loro esistenza, ma lo stesso insegnante era diventato una pedina del gioco, vittima del ruolo di "benevolo dittatore". In pochi giorni, Ron Jones non trovava più alcuna motivazione e giustificazione nelle sue azioni che non fossero il mantenimento del suo ruolo e la sopravvivenza del movimento. Il rapporto fra mezzo e fine si era completamente ribaltato.

Questo ci pone di fronte ad un interessante problema: il rischio del totalitarismo non si ha solamente nel trionfo di un individuo o di un gruppo di individui sulla massa, ma si ha soprattutto nel trionfo di un ideale di massa, che prende il sopravvento sugli individui, "usandoli" come strumenti per mantenere la sua esistenza.

In particolare – nel nostro contesto – i principi dello stato democratico-capitalista concorrono a "usare" gli individui come mezzi per mantenere vivo il sistema capitalista stesso.

> Lo svuotamento dall'interno, la desostanzializzazione delle istituzioni politiche rappresentative e dello stato nel suo insieme, ciò che permette di darne una convincente lettura in termini sistemici, è l'indice di una tendenziale e crescente compenetrazione e funzionalizzazione dei rapporti di potere (politica) con il movimento di autoriproduzione del capitale, certamente autonomizzatosi dai bisogni "reali" e proiettato sull'onda della terza rivoluzione tecnologica, al di là di tutti i "limiti" che i poteri politici si illudono di fissargli[12].

In questo scenario – in cui politica e società sono mezzi per la sopravvivenza dell'ideale capitalista – la politica si arrende a lasciare

[12] P. P. Poggio, *Teoria politica e stato democratico nel XX secolo*, cit., p. 673.

ampi spazi a "poteri invisibili", cioè a interessi non dichiarati, che proprio per tale ragione sfuggono al controllo dell'ampio apparato burocratico necessario per mantenere la garanzia di trasparenza e libertà propria della democrazia. Come paventato da Platone, la libertà lascia lo spazio a forze tutt'altro che liberali e chiunque provi a contrastarle è accusato di "oligarchia".

Come è stato posto in evidenza, la forza di questo processo non sta nella violenza o nel potere detenuto da una classe di individui in lotta con un'altra. È un processo che agisce attraverso la diffusione di idee e comportamenti che sono di fatto utili alla sopravvivenza del sistema (anche se, come abbiamo detto, pongono anche i presupposti per la crisi del sistema stesso).

> Il sistema politico incontra difficoltà crescenti non per effetto di una lotta di classe aperta o a causa di mobilitazioni ideologiche, ma per il diffondersi in ogni ambito di comportamenti omogenei con i suoi stessi principi ispiratori: concorrenza aperta di tutti contro tutti, affermazione dei più forti e più spregiudicati, corsa al successo, e così via[13].

Tali comportamenti garantiscono la creazione del tipo umano funzionale al mantenimento del sistema: il compratore compulsivo, il sognatore perso in mondi virtuali, l'anestetizzato incapace di provare gioia e dolore per gli eventi del mondo. I devianti sono tutti caratterizzati come pericolosi. La diversità non è tollerata. Per riuscire a ottenere la diffusione di questi comportamenti è fondamentale il ricorso ai sistemi di diffusione di idee.

I media e la produzione del consenso

Analizzare la storia dello sviluppo dei mezzi di comunicazione sino agli attuali *mass media* – quindi a mezzi fatti per rivolgersi a quelle masse ricol-

[13] Ivi, p. 671.

lettivizzate in cui degenera l'individualismo – richiederebbe un lungo studio a se stante[14]. In questa storia ha giocato un ruolo di primo piano l'economia capitalista, che ha visto nei media gli strumenti perfetti per la sua stessa crescita. L'esempio più recente è Internet, nato come rete prima militare poi scientifica che ha avuto il suo grande sviluppo solo negli anni '90, con l'ingresso nel mercato, che la ha diffusa in tutti gli strati della popolazione. In questo aspetto l'influenza dell'economia capitalista si dimostra positiva: essa si basa sulla possibilità di garantire ad un numero crescente di persone lo "status" di compratori, perciò deve fare in modo di allargare il benessere e, soprattutto, la libertà di accesso a quei mezzi di comunicazione che poi sfrutta a scopi commerciali.

Come osserva Riccardo Brizzi[15], la libertà di avere una informazione plurale, che garantisca al cittadino almeno l'illusione della trasparenza, è diventata una delle condizioni imprescindibili della democrazia, che chi detiene il potere politico non può ignorare. Questo fenomeno si è accresciuto con lo sviluppo della televisione e di Internet, che spesso impongono alla politica le proprie esigenze.

> Le idee ed i contenuti politici, così come le tradizionali caratteristiche enunciative ed argomentative del discorso pubblico stanno progressivamente sottoponendosi alle esigenze dei formati televisivi: brevità, umorismo, semplicità del linguaggio, ripetizione continua dei messaggi più efficaci senza preoccuparsi dell'ordine logico[16]. L'arena pubblica si sposta progressivamente dal Parlamento alla televisione, perdendo ogni residuo di "sacralità" e diventando parte del vasto palcoscenico della rappresentazione mediale. La politica si personalizza in misura sempre maggiore ed è la televisione a dettarle l'agenda[17].

[14] Rimando, per una ricostruzione storica dello sviluppo dei *mass media* e del loro rapporto con la società democratica contemporanea, a N. Chomsky, *Il potere dei media*, Vallecchi, Firenze 1996; R. Brizzi, *Mass media e politica*, in P. Pombeni, *Introduzione alla storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 2006.

[15] *Mass media e politica*, cit., pp. 200-202.

[16] Sulla ripetizione di brevi messaggi efficaci – i cosiddetti slogan – e sulla loro efficacia torneremo in seguito.

[17] R. Brizzi, *Mass media e politica*, cit., p. 201.

Per comprendere in che modo le forme di rappresentazione della realtà – quali sono i media – influenzino in modo così potente l'essere umano e possano quindi diventare strumenti nelle mani di "poteri invisibili" che si curano dei propri interessi e non del mantenimento della democrazia iniziamo analizzando il concetto stesso di "rappresentazione".

> …il rappresentare[18] è connaturato negli uomini dall'infanzia e si differenziano dagli altri animali proprio per questo, che [l'uomo] è il più rappresentatore e produce i primi saperi attraverso la rappresentazione, e tutti provano piacere grazie alle rappresentazioni… Si gode dunque a vedere una immagine perché contemplandole si impara e si ragiona su ogni punto…[19]

In questo passaggio della *Poetica*, Aristotele mette in evidenza come l'istinto alla rappresentazione della realtà faccia parte dell'uomo sin dal momento della nascita. Grazie alla facoltà di rappresentare, noi impariamo e, proprio per questo motivo, contemplare le immagini ci provoca piacere.

Come afferma anche Bateson[20] ciò che noi percepiamo e sperimentiamo è fortemente influenzato dalla struttura della nostra mente e dagli schemi che già abbiamo acquisito, come se vedessimo solo ciò che ci aspettiamo già di vedere. L'apprendimento umano funziona quindi in due modi: da un lato fornisce all'individuo la capacità di confrontarsi con gli enti che già fanno parte della sua rappresentazione del mondo, dall'altro "aggiorna" questa rappresentazione. L'aggiornamento allarga la nostra rappresentazione del mondo, rendendoci poi possibili nuove esperienze.

[18] Nel testo abbiamo *mimeisthai*, solitamente tradotto come "imitare". Io preferisco adottare la traduzione proposta da Lidia Palumbo (*mímesis. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella* Poetica *di Aristotele*, Loffredo Editore, Napoli 2008, pp. 11-20), la quale sostiene la necessità di ricollegare il termine *mimesis* e i suoi derivati alla sfera poetica, intesa come *poiesis*, produzione di immagini. La traduzione proposta dalla Palumbo per il termine *mimesis* è quindi "rappresentazione".

[19] Aristotele, *Poetica*, 1448b 6-16.

[20] *Mente e Natura*, Adelphi, Milano 1984, pp. 47-58.

Per questo motivo, come già evidenzia Aristotele, le rappresentazioni esercitano un grande fascino sugli uomini. L'immagine visiva, propria della fotografia e della televisione, ha un particolare potere. La sua forza consiste nel fatto di essere l'illusione di una perfetta riproduzione della realtà. Naturalmente – ad un certo livello – tutti siamo consapevoli che, anche quando una immagine visiva non è contraffatta, la semplice scelta dell'inquadratura fa sì che venga mostrata solo una parziale "finestra" su una realtà che, nel suo complesso, può essere ben diversa. Ma l'effetto emotivo che l'immagine visiva esercita è in grado, in molti casi, di oltrepassare questa consapevolezza. Al riguardo è indicativo un famoso aneddoto[21]: nel 1889, quando la popolazione di Cuba si ribellò alla dominazione spagnola, gli Stati Uniti erano ancora incerti se intervenire. Il magnate della stampa William Randolph Hearst inviò un suo celebre disegnatore – Frederic Remington – a L'Avana per documentare la situazione. Dopo una settimana, l'inviato comunicò ad Hearst che la situazione era tranquilla, che non c'era nulla da documentare e chiedeva quindi il permesso di rientrare. Hearst, in modo eloquente, rispose: "Vi prego di restare. Datemi le immagini, io vi darò la guerra".

Alla base del potere dell'immagine vi è la sua funzione fondamentale per l'apprendimento umano: come abbiamo detto, la rappresentazione è lo strumento con cui gli esseri umani apprendono, aggiornando la "mappa" della realtà. Le rappresentazioni non sono mai del tutto fedeli al modello, questo perché sono mediate dalla "mappa" di chi le compie, ma proprio lo scarto fra la rappresentazione e il modello garantisce – in condizioni normali – l'ampliamento dello spettro di possibilità nella rappresentazione del cosmo. La (pretesa) fedeltà assoluta della rappresentazione visiva rispetto al modello, genera però l'illusione che la realtà sia così come viene rappresentata. Come scrive Baudrillard[22], «la visione "in tempo reale" non fa altro che aggiungere irrealtà alla cosa».

Sotto il costante effetto di rappresentazioni del mondo – soprattutto visive – l'uomo contemporaneo si trova a essere vittima di un ribal-

[21] R. Brizzi, *Mass media e politica*, cit., p. 187.

[22] *Telemorfosi*, in J. Baudrillard, *Patafisica e arte del vedere*, Giunti, Firenze 2006, p. 49.

tamento di ruoli fra rappresentazione e modello: se la rappresentazione infatti viene ritenuta una copia fedele della realtà, è inevitabile che la realtà debba essere esattamente come viene rappresentata. Nel caso la realtà fornisca un controesempio alla rappresentazione, questo viene ritenuto "l'eccezione che conferma la regola" o addirittura si lavora per ridurlo nuovamente nelle maglie del sistema.

Questo meccanismo, almeno nelle democrazie occidentali, non è più tanto nelle mani del potere politico tramite organismi di censura governativa quanto nelle mani di interessi economici, di cui il potere è la *longa manus*. Un esempio palese del rapporto fra politica e poteri economici ci arriva dagli Stati Uniti, in cui il 21 Gennaio 2010 è stata approvata una legge che consente ai manager delle grandi corporazioni di investire il proprio denaro nella politica, di fatto influenzandone il corso[23]. Questo è ovviamente solo il più recente episodio di una lunga storia di rapporti fra la democrazia e i "poteri invisibili" dell'economia, che si garantiscono il successo tramite la diffusione costante dei loro valori attraverso i sistemi di comunicazione.

Cos'è l'informazione virale: i "memi"

Nel corso di questo lavoro si è parlato di come una idea possa svilupparsi in modo simile ad una "cosa viva", sino a prendere il sopravvento sull'individualismo e a ricollettivizzarlo in una massa che può arrivare a mettere a repentaglio lo stato democratico. In particolare, si è detto che il "sistema capitalista" si basa sullo sviluppo e sulla diffusione di determinati ideali, che formano gli individui per renderli strumenti per l'autoriproduzione del sistema stesso.

Il fenomeno è stato analizzato in modo particolare da Dawkins[24].

[23] N. Chomsky, *The corporate takeover of U.S. Democracy*, in *In these Times*, sul sito http://inthesetimes.com/article/5502/the_corporate_takeover_of_u.s._democracy/

[24] R. Dawkins, *Geni egoisti, memi egoisti*, in D.R. Hofstadter-D.C. Dennet (a cura di), *L'io della mente*, Adelphi, Milano 1992, pp. 128-147; R. Dawkins, *Il gene egoista*, Mondadori, Milano 1995, pp. 198-210.

Egli osserva come nel "brodo primordiale" della comunicazione umana sorgano nuovi "organismi viventi". Un organismo vivente – sostiene Dawkins – di fatto è una complessa struttura il cui scopo è la sopravvivenza e la propagazione della molecola replicante che ne è alla base, il DNA.

In modo simile, la comunicazione umana funziona tramite la diffusione di semplici idee, che poi si "replicano" e "riproducono" nella mente di chi le riceve, dando vita ad una serie di strutture che governano la rappresentazione della realtà dell'ospite, guidandone i comportamenti in modo da garantire la sopravvivenza e la diffusione dell'idea stessa. Dawkins chiama questa sorta di "molecola culturale" *meme*, per l'assonanza con la parola *gene* e per la sua derivazione dal greco *mimema*, che significa "rappresentazione, immagine"[25].

> Se uno scienziato sente o legge una buona idea, la passa ai suoi colleghi e studenti e la menziona nei suoi articoli e nelle sue conferenze. Se l'idea fa presa, si può dire che si propaga diffondendosi di cervello in cervello... I memi dovrebbero essere considerati come strutture viventi e non soltanto in senso metaforico, ma anche tecnico. Quando si pianta un meme fertile in una mente, il cervello ne viene letteralmente parassitato e si trasforma in un veicolo per la propagazione del meme, proprio come un virus può parassitare il meccanismo genetico di una cellula ospite[26].

Nel passaggio appena riportato, Dawkins fa riferimento al passaggio di idee fra scienziati, ma l'idea che un messaggio possa passare in modo "virale" da una mente all'altra riproducendosi ha già da qualche tempo trovato meccanismi di diffusione più funzionali nelle corporazioni e nei pubblicitari[27], al punto che oggi si parla di "marketing virale". Già da tempo le grandi corporations hanno imparato a servirsi di veri e propri "virus mediatici" progettati nei minimi dettagli. Un otti-

[25] Preferisco tradurre *mimema* in questo modo, piuttosto che come "copia". Vedi nota 16.

[26] R. Dawkins, *Il gene egoista*, cit., pp. 201-202.

[27] D. Rushkoff, *Una teoria biomediatica*, in D. J. Brown (a cura di), *Riflessioni sull'orlo dell'apocalisse*, Mondadori, Milano 2006, pp. 290-295.

mo esempio è stata la campagna pubblicitaria promossa alcuni anni fa da Calvin Klein. La campagna prevedeva una serie di immagini di minori in biancheria intima che sfioravano quasi la pornografia. Come previsto, gruppi di difesa dei minori in tutto il mondo insorsero e Calvin Klein ritirò le immagini. Tutto ciò era stato previsto dai pubblicitari, che avevano calcolato che in tal modo sarebbero riusciti a ottenere una attenzione mediatica secondaria maggiore di quella ottenuta con una tradizionale campagna pubblicitaria.

> Così, per due o tre giorni, tutti i commentatori televisivi parlarono del caso Calvin Klein. Il nome si sente ovunque. E si diffonde creando l'immagine di un'azienda pericolosa, che produce cose di tendenza, bizzarre, sexy e anticonformiste. Tutto questo fa della biancheria intima Calvin Klein qualcosa di sexy, fuori dalle regole, terribilmente cool[28].

La libertà mediatica – caratteristica fondamentale della democrazia capitalista – genera dunque un costante flusso di *memi*, controllati per lo più da interessi economici. Essi possono però anche diventare una minaccia per lo stesso sistema che li ha generati, quando sfruttano i fenomeni di ricollettivizzazione per generare idee totalitarie, come nel caso di "The Third Wave".

La natura dell'informazione, la sua diffusione e i suoi possibili sviluppi sono elementi con cui la democrazia deve necessariamente confrontarsi oggi, per evitare di diventare anch'essa uno strumento nelle mani di idee più "vincenti".

Sviluppare gli "anticorpi"

Come ha osservato anche Nadia Urbinati[29], la maggior parte delle costituzioni democratiche moderne sono state scritte prima della rivo-

[28] Ivi, p. 293.

[29] Durante i seminari del corso di perfezionamento in "Metamorfosi della Democrazia", tenute presso l'Università di Parma nell'Anno Accademico 2009/2010.

luzione tecnologica, quindi prima che il problema della massificazione della società e dell'influenza dei media su di essa diventassero un oggetto di studi approfonditi.

Sino alla fine della Seconda Guerra Mondiale, il problema principale era evitare che l'informazione venisse gestita in modo esclusivo dal potere, come mezzo di controllo dell'opinione popolare. Oggi a questo problema – comunque sempre presente, dato che in un modo o nell'altro il potere politico cerca di accedere al controllo dei mezzi di informazione – si aggiunge l'accesso che i centri di potere economico hanno su quello che lo storico Thomas Macaulay ha definito il *quarto potere*.

Il problema da porsi oggi è come rapportarsi al *quarto potere*, come evitare che esso porti la società a degenerare in forme di ricollettivizzazione.

Pensare di ridurre il potere dell'informazione o, quantomeno, l'accesso alla possibilità di gestire una parte della comunicazione alle corporations non è una strada percorribile: abbiamo infatti detto che la libertà di comunicazione – termine più corretto oggi rispetto al tradizionale "libertà di stampa" – è uno dei principi basilari della democrazia moderna, per quanto possa mettere in pericolo la democrazia stessa. Sacrificare questo principio vorrebbe dire sacrificare la democrazia stessa.

Una strada percorribile potrebbe essere quella di regolamentare l'informazione, in modo da garantire il più possibile ai cittadini una informazione plurale. In particolare, sarebbe importante regolamentare l'interazione fra potere politico e centri di potere economico e evitare la formazione di monopoli privati dell'informazione.

Questo potrebbe – a breve termine – proteggere la democrazia dall'insorgere di interessi interni volti a dominarne la politica, ma lascerebbe aperto il problema della comunque vasta diffusione di "virus mediatici" che – abbiamo visto – non riguardano soltanto casi sporadici di sfruttamento dei media ma stanno, in qualche modo, diventando "sistemici".

Una buona soluzione dovrebbe contemplare la formazione – negli individui – di un adeguato "sistema immunitario", che li protegga dall'esposizione ai "virus mediatici". Già Platone evidenziava il ruolo pericoloso delle forme di rappresentazione – che, per la sua epoca, raggiungevano la massima espressione nel teatro – le quali possono portare ad una confusione fra modello e rappresentazione dello stes-

so e indurre quindi all'emulazione di comportamenti dannosi per la comunità[30]. Questo riconoscimento del pericolo della rappresentazione doveva, secondo Platone, responsabilizzare i governanti della comunità ideale al giusto utilizzo della rappresentazione stessa. Il filosofo ateniese evidenzia il ruolo che le rappresentazioni (nello specifico, i miti), hanno nell'educazione dei giovani, anticipando ciò che, in seguito, sosterrà il suo discepolo Aristotele, nella *Poetica*.

> Non capisci, dissi, che per prima cosa raccontiamo ai fanciulli i miti? E questa nel complesso è una menzogna in cui però ci sono alcune verità[31].

La menzogna, dirà più avanti Platone, è cosa empia quando provoca l'ignoranza nell'animo di chi è ingannato, mentre è assolutamente ammissibile la menzogna detta "a fin di bene", ad esempio per istruire qualcuno su concetti che, espressi in termini astratti, sarebbero troppo complessi[32]. Si pensi, fra gli altri, al lungo mito di Er che conclude la *Repubblica*[33]: un lungo racconto dal complesso intreccio simbolico volto a dimostrare come sia più felice la sorte di colui che ha vissuto con saggezza e giustizia e quanto la responsabilità sia sempre dell'individuo e non di un qualche destino avverso. Gli stessi dialoghi platonici sono rappresentazioni, volti all'educazione e non all'inganno degli esseri umani. È indicativo di questo aspetto un passaggio del *Fedone*, in cui Socrate, dopo aver discusso in un lungo mito quale sia il destino delle anime dopo la morte conclude:

[30] Platone, *Repubblica*, 364a-e. Per il rapporto fra il pensiero platonico, la poesia e il teatro cfr. C. Capuccino, *Filosofi e rapsodi*, CLUEB, Bologna 2005; F. M. Giuliano, *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Accademia Verlag, Sankt Augustin 2005; E. A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, cit.; L. Palumbo, *mimesis. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella* Poetica *di Aristotele*, cit.; R. Baldini, *La filosofia di Platone fra rappresentazione e modello*, in R. Baldini (a cura di), *Le maschere di Aristocle. Riflessioni sulla filosofia di Platone*, Limina Mentis, Villasanta (MI) 2010, pp. 243-312.

[31] Platone, *Repubblica*, 377a.

[32] Ivi, 382b.

[33] Ivi, 614b-621d.

> Certo, ostinarsi a sostenere che le cose siano proprio così come io le ho descritte, non si addice a uomo che abbia senno; ma che sia così o poco diverso di così delle anime nostre e delle loro abitazioni dopo che s'è dimostrato che l'anima è immortale, sostener questo mi pare che si addica, e anche metta conto di avventurarsi a crederlo. E la ventura è bella. E giova fare a se stesso tali incantesimi[34].

Il mito è una rappresentazione, quindi una menzogna, ed è da stolti ritenerlo una fedele riproduzione. Esso tuttavia può giovare, se usato nel modo opportuno.

Allo stesso modo, gli attuali mezzi di comunicazione possono fornire, se usati nel modo opportuno, una chiave per rafforzare la democrazia. Paradossalmente, così come la democrazia liberale ha fornito al capitalismo gli strumenti per metterla in crisi, così quest'ultimo fornisce alla prima la possibilità di costruire un proprio "sistema immunitario", cioè un circolo di idee che possono fungere da "anticorpi mediatici".

Prendiamo in esame il caso di Internet: da quando la Rete si è liberata dall'influenza militare e dalla stretta cerchia del mondo accademico, è diventata "terreno di caccia" per vari interessi privati. Questo ha reso Internet uno spazio virtuale talmente ricolmo di informazioni che è difficile – per non dire impossibile – controllarne il flusso. Come osserva Chomsky:

> La comparsa di Internet ha avuto un effetto importante. Molte organizzazioni e movimenti degli ultimi dieci anni si sono sviluppati grazie a Internet. Ora, questo è evidente soprattutto in certi paesi. Per esempio, la caduta della dittatura in Indonesia è stata facilitata in larga misura dal contatto via Internet tra le persone, soprattutto studenti. Una cosa simile è avvenuta di recente in Corea del Sud[35].

In tempi più recenti, le grandi potenzialità di Internet sono state ribadite nel fenomeno Wikileaks. Per la prima volta, la Rete ha reso possibile qualcosa che prima si riteneva impensabile, ovvero la totale

[34] Platone, *Fedone*, 68d.

[35] N. Chomsky, *Linguaggio, politica e propaganda*, in D.J. Brown (a cura di), *Riflessioni sull'orlo dell'apocalisse*, cit., p. 67.

pubblicità dei dossier governativi e dei rapporti fra ambasciate. È stato molto interessante vedere cosa ne è seguito: per la prima volta nella storia, abbiamo avuto una guerra mondiale informatica il cui obiettivo era la cattura di un solo uomo, Julian Assange, il quale è stato definito come un terrorista e come una terribile minaccia per la democrazia e la pace. Ho sempre trovato molto curiose queste affermazioni: leggendole, mi risuonava per contrasto ciò che Kant scriveva nel suo *Per la pace perpetua*, ovvero che la totale trasparenza nei rapporti di diritto nazionale e internazionale sono condizione imprescindibile per la fondazione di un diritto cosmopolitico pacifico:

> Tutte le azioni relative al diritto degli altri uomini la cui massima è incompatibile con la pubblicità, sono ingiuste"... Infatti una massima che io non posso *portare a pubblicità* senza che con questo sia contemporaneamente vanificata la mia intenzione, che deve invece essere tenuta assolutamente segreta per riuscire, e che io non posso *confessare pubblicamente* senza provocare con questo l'opposizione di tutti al mio proposito, una simile massima non può produrre questa generale e necessaria resistenza se non per l'ingiustizia di cui essa minaccia ognuno[36].

La potenzialità della Rete si esplica anche in un altro fatto: nonostante la cattura e l'uscita di scena del suo fondatore, il progetto Wikileaks continua a essere operativo.

La diffusione di Internet rende possibile l'esistenza di una vasta rete di media alternativi, potenzialmente connessi con tutto il mondo, di rapido e facile accesso, che possono diffondere liberamente informazioni, sfuggendo ai canali di censura dei centri di potere politici ed economici. Internet può quindi diventare un sistema per diffondere "antivirus mediatici", informazioni in grado di contrastare quei *memi* che mettono a rischio la libertà democratica. Internet stessa si configura come l'apoteosi della democrazia: la sua struttura, infatti, non è gerarchica e chiunque può condividere le sue idee.

Proprio la sua analogia con la democrazia nella sua forma più pura

[36] I. Kant, *Per la pace perpetua*, trad. it. di R. Bordiga, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 96-97.

e diretta mette però anche in luce una sua debolezza: come la democrazia descritta da Platone, Internet fornisce una infinità di meravigliose opportunità, ma non guida l'utente, che – come il cittadino della democrazia liberale – rischia di cadere vittima di fenomeni di ricollettivizzazione.

La forza dei "virus mediatici" si esprime al massimo quando essi riescono a superare le "resistenze" cognitive del ricevente. Essi devono quindi essere messaggi brevi, "ad effetto", in grado di destabilizzare il ricevente, impedendogli di categorizzare il messaggio e quindi scomporlo, così come un fisico sano farebbe di fronte ad un virus. È questo il segreto del successo degli slogan, tanto diffusi nella pubblicità e nella propaganda politica: messaggi in grado di sfruttare l'emotività individuale e quindi di agire alle spalle della rappresentazione cosciente e razionale del cosmo.

Lo sviluppo dell'atteggiamento critico di fronte alle rappresentazioni in genere, quindi la capacità di riconoscerne il valore relativo e quindi di sfruttarle come elementi utili per la propria crescita culturale, mantenendo l'adeguato distacco, sembra essere l'unica forma di garanzia per aiutare l'individuo a resistere all'influsso dei *memi*.

> Il virus mediatico si serve del suo codice ideologico, dei suoi memi, per innestarsi nel nostro sistema culturale. Così, se abbiamo una cultura debole, se nel nostro codice culturale ci sono carenze, conflitti e contraddizioni, il meme troverà uno spazio in cui insediarsi e il virus potrà moltiplicarsi[37].

È infatti la cultura che garantisce all'individuo la capacità di resistere alle forze che puntano alla ricollettivizzazione, in quanto è proprio la cultura che fornisce i principali "anticorpi" contro i *memi* indesiderati. Essa fornisce gli strumenti per scegliere fra i *memi* portatori di messaggi disfunzionali per il collettivo (come la "concorrenza aperta di tutti contro tutti") e quelli funzionali (una nuova teoria scientifica, una poesia…).

[37] D. Rushkoff, *Una teoria biomediatica*, cit., p. 291.

Panorama degli studi sull'umorismo/ironia "femminile" e femminista: questioni, prospettive e genealogie

di *Daniela Carpisassi*

Abstract
This article draws a mapping of the Anglophone, Francophone and Italian studies characterized by the intersections of gender matters with theories on humour and irony. Recurrent issues and genealogies and prospects are individualized through an annotated bibliography. At the junction between the research on ironic-humoristic practises, and on the feminist and "feminine" theories and *praxis*, the "serious" and self-defined "neutral" occidental traditional Knowledge undergoes a multidisciplinary questioning.

Keywords: Gender and women's studies, Irony and humor studies, Feminine irony and humor, Feministe irony and humor, Multidisciplinarity.

Pre-liminari

L'ironia è pratica discorsiva antica e diffusa nella filosofia occidentale, nonché protagonista, anche a livello metadiscorsivo, del pensiero moderno e postmoderno. Se numerosi sono gli studi dedicati a tale raffinato strumento dell'esercizio del dissenso e dello spirito critico, al contrario l'ironia femminile/femminista resta, soprattutto in Italia, tema poco dibattuto e misconosciuto, nonostante, come ricorda Marisa Forcina, sia *praxis* ricorrente nel pensiero, negli scritti filosofici e letterari e nell'agire politico delle donne[1]. A fronte di una certa

[1] Cfr. M. Forcina, *Ironia e saperi femminili. Relazioni nella differenza*, Franco Angeli, Milano 1998, p. 7.

centralità assunta dal "femminile" nel pensiero filosofico, ad esempio quello decostruzionista francese, rare e "marginali" appaiono invece le riflessioni sulla componente "femminile-relazionale" dell'ironia.

Considerando inoltre l'affermazione delle ricerche di genere, sorprende che siano stati trascurati i punti di contatto tra gli obiettivi-modalità dell'ironia e quelli delle pratiche/riflessioni femministe. Si pensi alla comune messa in questione della monolicità e universalità del Sapere sedicente "neutro" e "serio", allo "svelamento" dei suoi fondamenti, alla critica di un modello di Pensiero basato sulla centralità di un soggetto astratto, all'assunzione dei punti di vista (e) delle soggettività particolari o "incarnate", dei concetti di "limite", differenza e propria/altrui parzialità. Si tenga presente altresì la "parentela" tra gli studi dedicati ad alcuni aspetti dei femminismi, come il mettere al centro le relazioni, il nominare il vissuto "partendo da sé", l'elaborare un "pensiero dell'esperienza", e le analisi dell'ironia quale strumento che rende parlante la complessità, esercizio del pensiero ed esperienza creativa, prassi che più di altre ha luogo "in situazione", nell'enunciazione-narrazione e a patto di una complicità tra i soggetti coinvolti.

Correndo il rischio di restare su un piano di survolo, si vuole allora ricostruire un panorama delle ricerche (anglofone, francofone e italiane) caratterizzate da intersezioni tra questioni di genere e teorie sull'ironia/umorismo, sottolineandone alcuni snodi, individuandone tradizioni e genealogie e tracciando un quadro delle problematiche emergenti. Realizzare tale mappatura significa adottare una prospettiva sistemica, multidisciplinare e che tenga insieme il livello diacronico e quello sincronico, dal momento che gli studi in questione, accomunati dall'occuparsi di oggetti "sguiscianti" e renitenti alle categorizzazioni, condividono con essi l'essere particolarmente legati al sistema di valori e al contesto storico in cui si danno, nonché una certa "ex-centricità".

Periodizzazione, tradizioni linguistico-culturali e ambiti disciplinari

Se si escludono alcune ricerche psicosociolinguistiche sull'apprezzamento dello *humour* in base al sesso, in Occidente i primi studi sul rapporto tra umorismo/ironia e *gender* vengono pubblicati alla fine degli anni

Settanta negli Stati Uniti e riguardano opere di autrici in lingua inglese. Si tratta di un filone d'indagine che prende poi piede, come sottolineato da Judith Stora-Sandor, negli anni Ottanta-Novanta nelle sezioni di *women's studies* istituitesi in ambito accademico negli Usa[2], dove vengono edite anche le prime raccolte di ricerche di area statunitense e *british* e dato alle stampe il panorama realizzato da Nancy Walker[3]. Nel 1996 June Sochen osservava che l'interesse nei confronti del soggetto "umorismo delle donne" non apparteneva alla prima generazione di studiose femministe di storia, letteratura, psicologia e antropologia degli anni Sessanta e Settanta, quanto alla seconda generazione di sapere, competenza e cultura delle donne sulle donne[4]. A fare eccezione, gli studi pionieristici di Emily Toth sullo *humor* femminile (1978)[5], menzionati da Judith Little in una monografia (1983)[6] divenuta testo di riferimento per l'analisi dell'umorismo delle scrittrici e che prende le mosse dall'idea di Virginia Woolf che la *comedy* scritta dalle donne possa essere differente da quella scritta dagli uomini. Proprio per le ricerche sulla *women comedy* si può parlare di rete d'intertestualità e di consapevole rapporto genealogico, come testimoniano le bibliografie che corredano vari interventi di ricercatrici statunitensi e inglesi.

[2] Cfr. J. Stora-Sandor, *Le rire minoritaire*, in G. Cahen (éd.), *L'humour. Un état d'esprit*, «Autrement. Série Mutations», 131 (set. 1992), pp. 178-179. La studiosa menziona: A. Habegger, *Gender, fantasy and realism in American literature*, Columbia University Press, New York 1982; R. Barreca, *Last laughs. Perspectives on women and comedy*, Gordon & Breach, New York 1988; e N. Walker, *A very serious thing: women's humour and american culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1988.

[3] N. Walker, *op. cit.*

[4] Cfr. J. Sochen, *Book Reviews*, «Signs», 21/3 (primavera 1996), pp. 795-798 (recensione ragionata di: S. Juhasz-C. Miller-M. Nell Smith, *Comic power in E. Dickinson*, University of Texas Press, Austin 1993; G. Finney, *Look who's laughing: gender and comedy*; e R. Barreca, *Untamed and unabashed: essays on women and humor in english literature*, Gordon & Breach, Amsterdam 1994). Sochen ha anche curato *Women's comic visions*, Wayne State UP, Detroit 1991 (raccolta di saggi di J. Little, A. Sheppard, N. Walker, Z. Dresner, P.W. Alley, E.A. Williams e L. Perching).

[5] E. Toth, *Dorothy Parker, Erica Jong, and New Feminist Humor*, «*Regionalism and the Female Imagination*», 3 (autunno 1977, inverno 1977-1978), pp. 70-85.

[6] J. Little, *Comedy and woman writers: Woolf, Spark and feminism*, University of Nebraska Press, Lincoln 1983.

A tale "tradizione" di studi si può affiancare quella franco-canadese (francofona), più recente, quantitativamente inferiore e dedicata ad opere di scrittrici umoristiche in francese e in inglese, a testi e *performances* di commediografe-attrici di monologhi comici (le *monologistes*, o *one-woman-show*) e all'analisi comparata di pubblicazioni di autrici francesi e del Quebec[7]. Rispetto a quella statunitense la tradizione francofona sembra riguardare prevalentemente aspetti tematici delle opere e presenta anch'essa un'intertestualità "interna", echi e richiami tra studiose[8] e tra queste e umoriste quali Benoite Groult[9]. I contributi italiani, invece, apparsi tra metà anni Ottanta e gli anni Novanta, sono stati per lo più ignorati, benché si contraddistinguano per l'originalità degli approcci alla questione dell'ironia "femminile". Si pensi alle teorie della linguista Marina Mizzau (1985)[10] e delle filosofe Adriana Cavarero (1990)[11] e Marisa Forcina (1998)[12].

Il ragionamento sulla periodizzazione degli studi incrocia, inoltre, quello sugli ambiti disciplinari cui essi afferiscono. Le prime ricerche sullo *humor* femminile appaiono in campo letterario, allorché ci si occupa delle espressioni dell'oppressione storicamente subita dalle donne[13]; in seguito anche altri settori disciplinari vengono coinvolti (linguistico, antropologico e delle scienze sociali) e si creano occasioni di contiguità e confronto, in ambito accademico, tra ricerche di

[7] Cfr. L. Joubert, *Humour au féminin et féminisme: où en est-on?*, in M. Madini (éd.), *2000 ans de Rire. Permanence et Modernité*, «Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté», 741 (2002), pp. 379-391.

[8] Ad esempio Stora-Sandor è citata da Joubert e da Monique Houssin ed Elisabeth Marsault, in *Aux rires des femmes* (Le temps des Cerises, Pantin 1998, pp. 19-20) e queste vengono a loro volta menzionate da Joubert in *Humour au féminin et feminisme* (cit., p. 389).

[9] Benoite Groult è autrice dell'introduzione all'opera di M. Houssin ed E. Marsault (*op. cit.*, pp. 7-9).

[10] M. Mizzau, *Ironia e parole delle donne*, in P. Magli (a cura di), *Le donne e i segni*, Transeuropa, Bologna 1988, pp. 50-55. La linguista è anche l'autrice di: *L'ironia. La contraddizione consentita*, Feltrinelli, Milano 1984.

[11] A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Editori Riuniti, Roma 1990.

[12] M. Forcina, *op. cit.*

[13] Cfr. J. Stora-Sandor, *À propos de l'humour féminin*, in Id. ed E. Pillet (éd.), *Armées d'humour. Rires au féminin*, «Humoresques», 11 (gen. 2000), p. 20.

campi diversi, come la giornata di studio organizzata da CORHUM-CRIH a Parigi (1994)[14]. Da segnalare che se la variabile della "differenza sessuale" viene talvolta assunta dalla psico-socio-linguistica come "accessoria", una tra le tante possibili, in altri ambiti è invece l'ottica ideologica focalizzata sulla individuazione-rivendicazione della differenza di genere ad incrociare "incidentalmente" l'esame delle pratiche umoristiche. Più raramente l'incontro tra epistemologia femminista e studio dell'umorismo ha originato una feconda contaminazione sul piano teoretico: è il caso dei lavori interdisciplinari della citata Little che radicati nell'analisi letteraria intersecano la sociologia e l'antropologia e ben evidenziano l'opportuntità di combinare prospettive diverse. Del resto, come ricordato da Stora-Sandor, se si considera la "differenza sessuale" nello studio della letteratura umoristica è praticamente impossibile restare nel quadro dell'analisi letteraria, dato che l'umorismo implica diversi fattori: le rappresentazioni sociali e le tradizioni culturali, che variano secondo il luogo e l'epoca, e i fantasmi inconsci[15].

Approcci, prospettive e posizionamenti

Ad accomunare molte delle riflessioni sul rapporto tra ironia e differenza sessuale è il carattere "pragmatico", il privilegiare il metodo induttivo e l'articolare la questione del *gender* a partire dall'individuazione e dall'osservazione fenomenologica delle pratiche umoristiche. Nell'ambito linguistico e psico-socio-linguistico, di cui si è detto, gli studi propongono la rilevazione e il commento dei risultati d'indagini empiriche a campione riguardanti le attitudini comportamentali delle donne e degli uomini rispetto all'umorismo, con un'attenzione specifica per gli scambi nella comunicazione, per lo

[14] G.V. Martin (éd.), *Féminin/masculin: humour et différence sexuelle*, «Cahiers de recherche de CORHUM-CRIH», 3 (1995), risultati della Giornata di studio organizzata da CORHUM-CRIH all'Università Paris VIII il 2 luglio 1994.

[15] Cfr. J. Stora-Sandor, *À propos de l'humour féminin*, cit., p. 21.

più verbale, relativamente alla "produzione" e alla "ricezione-apprezzamento-valutazione" di enunciati umoristici.

Quando si studia l'ironia delle donne, secondo la linguista Mizzau uno sguardo contingente e calato nell'esperienza è da preferirsi all'astratto confronto tra mondo maschile e femminile basato su una visione identitaria, o all'interrogarsi sulla minore o maggiore capacità di ironia delle donne rispetto agli uomini. Mizzau ritiene infatti maggiormente utile partire dall'osservazione e concentrarsi su domande relative a modalità e funzioni dell'espressione ironica delle donne, alle sue caratteristiche a seconda che abbia luogo nei rapporti di lavoro, nel "politico", nella relazione con l'altro sesso e con le altre donne[16]. Ponendo l'accento sulla dimensione situazionale e relazionale, la studiosa si è spinta oltre il determinismo e la riduzione ai condizionamenti sociali esterni, per pensare in termini di comunicazione ironica quale scelta strategica e uso di un potenziale creativo. Dell'impostazione storico-sociologica concentrata sulla questione dell'oppressione femminile Stora-Sandor, in apertura del numero speciale della rivista «Humoresques», *Armées d'humour. Rires au féminin* (2000), ha criticato invece il manicheismo, sottolineando al contempo che l'indagine sulle «parole umoristiche delle donne che circolano tra tre poli: dominazione, sovversione e liberazione, permette di comprendere meglio l'evoluzione del loro posto nella società»[17], per poi osservare che col tempo le riflessioni si sono affinate e il soggetto donna è stato ripensato in relazione alle tensioni che lo attraversano[18].

Una delle caratteristiche della prospettiva delle filosofe italiane occupatesi di ironia o del comico e riconducibili al "pensiero della differenza sessuale", è il concentrarsi sulla nominazione-elaborazione del proprio posizionamento e sulla pratica delle relazioni. Cavarero ad esempio ha posto a tema le questioni dell'"esperienza" e dell'opportunità di tenere insieme pensiero, astrazione e vissuto occupandosi del

[16] Cfr. M. Mizzau, *Ironia e parole*, cit., pp. 52-53.

[17] J. Stora-Sandor, *À propos de l'humour féminin*, cit., pp. 23-24.

[18] Cfr. ivi, p. 20. La studiosa menziona in proposito: S. Chaperon, *Questions actuelles au féminisme*, «Les temps modernes», 593 (apr.-mag. 1997), p. 6.

riso della serva tracia di cui scrive Platone [19]. Con un riferimento a tale riso si apre anche l'opera di Rossella Prezzo che verte sul ruolo ancellare e di subordine del comico nella tradizione del pensiero occidentale[20]. Forcina, dal canto suo, in una monografia dedicata al rapporto tra ironia e "saperi femminili", ha dichiarato l'intento di non indagare l'ironia come "concetto sostanziale", bensì di utilizzarlo come modulo, linea discontinua d'interrogativi «che fa, inevitabilmente, saltare ogni tentativo di universalizzazione e unificazione del discorso in una neutralità che non dà conto della parzialità del soggetto pensante»[21]. Lungi dal ricercare una natura "intrinseca" del femminile e da un approccio essenzialista, identitario, astratto e definitorio teso a delineare ciò che è o dovrebbe essere l'ironia delle donne, Forcina non ha però rinunciato ad indagarne la specificità e il portato simbolici, evidenziandone il valore perturbante attraverso l'indagine ermeneutica del ricorrere dell'ironia nel fare e nei testi di pensatrici e scrittrici, quali A. Arendt e M. Yourcenar.

Fautrice di una ricerca "pragmatica situata" si può definire anche Stora-Sandor, per la quale l'analisi deve "partire da sé", dal vissuto delle ricercatrici stesse, dal rapporto tra il loro senso dell'umorismo e la loro differenza/marginalità. Esprimendo diffidenza nei confronti delle ideologie, la studiosa ha criticato la prospettiva di certa "critica femminista d'oltre-Atlantico" perché tesa a rivalutare la letteratura femminile secondo un punto di vista militante. A suo avviso colleghe inglesi e americane hanno operato una forzatura interpretativa nel definire "patriarcale" l'umorismo di recenti opere di scrittrici statunitensi o dei testi di Dorohy Parker, come pure nell'occuparsi di dimostrare che la *female comedy* è molto più sovversiva e rivoluzionaria di quella maschile (soprattutto relativamente alle rivendicazioni dei personaggi femminili) nonostante si presenti inoffensiva e indulgente, e infine nel sottovalutare/svalutare una componente importante, tipica dei gruppi minoritari, quale l'autoironia[22].

[19] Cfr. A. Cavarero, *Nonostante Platone*, cit.

[20] Cfr. R. Prezzo, *Ridere la verità. Scena comica e filosofica*, Cortina, Milano 1994, p. 9.

[21] M. Forcina, *op. cit.*, p. 41.

[22] Cfr. J. Stora-Sandor, *Le rire minoritaire*, cit., pp. 178-179.

Da ricordare, inoltre, quali esempi di un approccio d'indagine non storicistico e/o sociologico *tout court*, bensì privilegianti il piano del simbolico e dell'immaginario, le riflessioni su ridenti figure "femminili" (o del "femminile") protagoniste di racconti "fondativi", mitici e archetipici. Basti pensare alle (ri)lettura del riso pancosmico di Demetra e Amaterasu proposta da Nelly Feuerhahn[23], all'interpretazione del riso di Medusa fornita da Hélène Cixous, poi rivisitata da Nadia Setti[24], o all'analisi del rapporto tra il riso "accogliente" di Sarah, quello empatico e contagioso delle dee Baubo e Demetra e quello ambiguo della Gorgone[25].

Un cenno merita altresì la "contaminazione" tra lo stile degli studi in questione e il loro oggetto d'indagine. Stora-Sandor utilizza forme colorite e ironiche, espressioni e modi di dire efficaci, talvolta colloquiali, e un tono divertito e divertente: è un mettersi in gioco iscrivendo ironia ed autoironia nel "colore" e nell'andatura stessa della scrittura saggistica. Si può infine osservare che alcuni contributi di studiose quali Cavarero, Forcina e Setti sono riflessioni in una prosa più "narrativa" rispetto a quella specialistica degli *women's studies* accademici.

Specificità dell'umorismo/auto-ironia "femminili" e (ri)lettura degli stereotipi

L'umorismo delle donne, negli studi sul rapporto tra ironia/*humor* e *gender*, viene spesso proposto come una categoria separata da altre forme di umorismo, diversa da quella dello *humor* degli uomini, e la base di tale differenza viene individuata nella cultura. Tra i tratti rilevati ricorre la "prudenza", soprattutto in ricerche incentrate sull'osservazione della frequenza e delle tipologie delle forme comunicative umoristiche, non-

[23] Cfr. N. Feuerhahn, *Sourire vertical, rire et ruse au féminin dans les mythes de Déméter et Amaterasu*, «Humoresques. Rire et mythes», 24 (giu. 2006), pp. 153-164.

[24] Cfr. H. Cixous: *Le rire de la Méduse*, «*L'Arc*», *Simone de Beauvoir et la lutte des femmes*, 45 (1975); poi Galilée, Parigi 2010, pp. 35-68; N. Setti, «Eclats d'écriture» *Résonances*, «Les femmes et le rire», 6 (2000), pp. 7-16.

[25] Cfr. D. Carpisassi, *Figures du "corps féminin" riant: les éclats de Sarah, Baubo et Méduse*, in M. Balcazar-S. Crevier Goulet (éds.), *Pensées du corps: la matérialité et l'organique vus par les sciences humaines*, Presses Sorbonne Nouvelle, Paris 2011, pp. 81-99.

ché sulla loro produzione e ricezione per lo più in atti di comunicazione verbale[26]. La maggior parte delle analisi socio-psico-linguistiche evidenziano differenze tra i due sessi tanto quantitative che qualitative: le donne produrebbero *jokes* meno frequentemente rispetto agli uomini e utilizzerebbero motti di spirito meno "arrischiati", destinati, secondo Carol Mitchell, ad un pubblico di età e sesso meno eterogenei (stando al suo parere inoltre le donne godrebbero del potenziale assurdo dei *jokes* molto più che di quello aggressivo)[27]. Tra i fattori determinanti di tale "prudenza" è stata indicata la codificazione sociale dei comportamenti. Jerry Palmer ad esempio ha avanzato l'ipotesi di una differenza fondamentale tra *sémiosis* maschile e femminile, sottolineando l'importanza del diverso impatto delle tradizionali "regole di modestia" sull'acquisizione di competenze retoriche da parte dei due sessi[28]. Paul Mc Ghee ha invece posto l'attenzione sulle aspettative sociali considerando in un'ottica psicologica la discriminante dell'età: a partire dai sei anni le bambine rispetto ai loro coetanei reagirebbero più passivamente all'umorismo, sorriderebbero più frequentemente di quanto non ridano e farebbero meno battute e meno "azzardate"[29]. Helga Kotthoff, evidenziando l'emergere negli anni Settanta di una varia produzione di studi relativi alle differenze dell'umorismo infantile tra i due sessi, ha però osservato che l'elemento "prudenza" non è altro che uno degli stereotipi che connotano la marginalizzazione delle donne in tutti i campi dell'umorismo, proprio come lo sono la limitazione, svalutazione e negazione delle pratiche umoristiche femminili, stereotipi riproposti e perpetuati nelle ricerche sullo *humor*[30].

[26] Per un quadro di risultati d'indagini a campione cfr. L. Marlowe, *A sense of humor*, in R. Kesler Unger (ed.), *Representations: social constructions of gender*, Baywood Pub, Amityville (New York) 1989, pp. 146-154.

[27] Cfr. C. Mitchell, *Some differences in male and female joke-telling*, in R.A. Jordan-S.J. Kalcik (eds.), *Women's folklore, women's culture*, University of Pennsilvania Press, Philadelphia 1985, pp. 163-186.

[28] Cfr. J. Palmer, *Le rire: différence sexuelle et position énounciatrice*, in G.V. Martin, *op. cit.*, pp. 123-132.

[29] Cfr. P.E. McGhee, *The role of laughter and humor in growing up female*, in C.B. Kopp (ed.), *Becoming female: perspectives on development*, Plenum, New York 1979, pp. 183-206.

[30] Cfr. H. Kotthoff, *Gender and humor*, «Journal of Pragmatics» 38 (gen. 2006), p. 1.

In alcuni studi l'aggressività è stata accostata, quale tratto distintivo dell'umorismo maschile, alla volgarità e contrapposta alla causticità e all'insolenza parodica proprie dell'umorismo femminile. Nel 1995 Daniel Weil ha affermato, con un approccio psicoanalitico, che l'umorismo degli uomini riguarda il pregenitale e si esprime con il riso scatologico o sessuale volgare, mentre quello delle donne è parodico, tagliente, una voce discordante nell'ambito del consenso fallocratico e che si oppone, tramite l'irriverenza, ai valori dominanti. Ciò sarebbe riconducibile all'autonomia fondamentale della donna, dovuta alla sua precoce separazione edipica dalla madre, ad un superamento più franco, rispetto all'uomo, della libido pregenitale, nonché all'istinto materno che implica una ristrutturazione dei valori intorno alla capacità di amare[31]. L'umorismo femminile risulterebbe pertanto "strettamente" collegato alla sfera dell'"altro" (da sé), mentre quello maschile più circoscritto al sé, e secondo Regina Barreca i pilastri della società ne costituirebbero il bersaglio privilegiato[32].

Più in generale, le dimensioni rispetto alle quali la variabile *gender* è stata frequentemente presa in considerazione a proposito dell'umorismo sarebbero secondo Kotthoff: *status*; aggressività; schieramento sociale; e corporeità, in particolare la sessualità[33]. Mentre per Martin Lampert e Susan Ervin-Tripp le differenze maggiormente studiate riguardano: la maggiore-minore tendenziosità rispetto a tematiche aggressive o sessuali; la maggiore-minore volontà di stabilire un dominio o controllo sociale; la scelta di argomenti più vicini al mondo maschile oppure femminile; altri indicatori sociali come l'età, l'appartenenza a un *ethnos* e lo *status* socioeconomico[34]. Ad ogni modo il processo di stereotipizzazione e il tradizionale modello semplicistico che sancisce l'incompatibilità tra donne e

[31] Cfr. D. Weil, *Modalité féminine de l'humour. L'exemple d'Anne Roumanoff*, in G. V. Martin, *op. cit.*, pp. 133-142.

[32] Cfr. R. Barreca, *Last laughs*, cit., pp. 9-12.

[33] Cfr. H. Kotthoff, *op. cit.*, p. 2.

[34] Cfr. M. Lampert-S. Ervin-Tripp, *Exploring paradigm: the study of gender and sense of humor near the end of the 20th century*, in W. Ruch (ed.), *The Sense of Humor. Explorations of a Personality Characteristic*, de Gruyter, Berlin-New York 1998, pp. 231-271.

assertività nell'umorismo sono, secondo Kotthoff, in declino, segno del fatto che, se il *gender* resta una categoria importante nello studio delle pratiche umoristiche, si presta sempre più attenzione al variare dell'importanza di tale fattore di contesto in contesto[35]. Ciò è frutto anche del perfezionarsi della tipologia d'indagine e dell'adozione di un metodo diversamente analitico per studiare l'umorismo nell'interazione e nel suo carattere dialogico.

La metarifilessione di Kotthoff rende conto di come stanno cambiando le prospettive, gli oggetti e gli strumenti d'analisi. A conferma di ciò basti pensare a come l'adozione di un'ottica sociologica "situata" abbia permesso a Mizzau di rileggere la suddetta stereotipizzazione. La linguista, considerando la comunicazione «come rapporto interattivo caratterizzato spesso da un dislivello di potere»[36] e riflettendo in termini di "strategia", ha rivisitato l'attributo della "prudenza" articolandolo rispetto all'oppressione delle donne. Incentrando l'analisi non sul condizionamento sociale ed assumendo pragmaticamente gli effetti delle potenzialità dell'ambiguità ironica, è arrivata ad indicarla quale forma "consona" e prediletta dalle donne in quanto soggetti storicamente "subordinati" nel sistema patriarcale e nella relazione di coppia: l'ironia, costitutivamente ambigua, sovversiva, trasgressiva e al tempo stesso ellittica e "prudente", avrebbe consentito loro di preservare l'incolumità confliggendo "obliquamente".

L'avvenuto spostamento, auspicato da Kotthoff, «dalle analisi lessicali semantiche e strutturali di testi delimitati verso una messa a fuoco di una pratica discorsiva situata»[37], ha inoltre consentito d'individuare, quale luogo privilegiato della pratica dell'umorismo femminile, la dimensione del privato, in cui sono determinanti – come nello *humor* – la complicità tra attanti, la condivisione di un universo fattuale-valoriale e la conoscenza esclusiva propria di un gruppo. Secondo diversi studi, le donne hanno riso e ridono più spesso quando sono tra loro, abbandonando le riserve provenienti da aspettative e condizionamenti sociali modellizzanti e repressivi, diventando protagoniste di un

[35] Cfr. H. Kotthoff, *op. cit.*, p. 1.
[36] M. Mizzau, *Ironia e parole*, cit., p. 52.
[37] H. Kotthoff, *op. cit.*, pp. 6-8.

umorismo tra (e da) iniziate, intimo, "da cucina"[38]. Si tratta di una pratica "senza costi" perché non minaccia l'altro/a, essendo non un "ridere di", bensì un "ridere con" e "rispetto a" le assurdità del vissuto, e che pertanto concorre a creare intimità e familiarità tra le donne del gruppo mediante l'esibizione collettiva-cooperativa di esperienze simili, di disavventure, fallimenti o delusioni[39]. Un ruolo decisamente importante vi giocherebbe, secondo Stora-Sandor, l'autoironia, da valorizzare non solo perché ricorrente in molte opere di scrittrici negli Usa e in Francia (tra gli esempi: Colette e Christiane Rochefort)[40], ma in quanto caratterizzante proprio l'umorismo femminile "domestico" o "matriarcale", un umorismo in cui le donne sono oggetto e soggetto del ridere, a suo avviso diverso da quello femminista[41], e da relazionarsi, anche secondo Kotthoff, al fatto che le donne sono una "minoranza oppressa"[42].

A proposito dello schernirsi femminile, Forcina evidenzia invece come la consapevolezza della propria parzialità sia legata allo svincolarsi rispetto a uno statuto di minorità[43]. L'autoironia rispetto all'immagine del sé femminile tradizionale, sedimentatasi nell'immaginario, sarebbe in stretto rapporto con quel meccanismo di eco delle parole altrui, e quindi distanziamento, messo in luce da Mizzau come distintivo dell'ironia e della ripresa, simulata e "finta", "distanziata", del modello di femminilità proposto ed affermato dall'uomo (l'altro, l'avversario). Per Mizzau un'autoironia femminile che è citazione e messa in questione dell'irrisione delle donne operata dal linguaggio maschile e della connivenza delle stesse donne rispetto a ciò[44]; un'autoironia apparentemente remissiva e prudente, ma in realtà socraticamente strategica, in quanto può rendere più efficace la contestazione nei confronti del sistema dominante.

[38] Cfr. L. Joubert, *Humour au féminin et féminisme*, cit., p. 380.
[39] Cfr. H. Kotthoff, *op. cit.*, pp. 14-15.
[40] Cfr. J. Stora-Sandor, *Le rire minoritaire*, cit., p. 179.
[41] Cfr. J. Stora-Sandor, *À propos de l'humour féminin*, cit., p. 17.
[42] Cfr. H. Kotthoff, *op. cit.*, pp. 6-8.
[43] Cfr. M. Forcina, *op. cit.*, pp. 8-9.
[44] Cfr. M. Mizzau, *Ironia e parole*, cit., pp. 53-54.

È il femminismo che ha permesso lo sbocciare di una particolare ironia o è l'ironia, per eccellenza risvegliatrice delle coscienze, ad aver permesso ad alcune donne di scoprirsi femministe? A chiederselo è stata Lucie Joubert, a proposito del rapporto tra ironia e femminismo[45], salvo poi aver affermato che lo *humour* femminista non solo sarebbe difficile da definire perché polimorfo, ma costituirebbe apparentemente un ossimoro, dati l'urgenza e il forte coinvolgimento che connotanto la militanza: chi milita "fa corpo" con l'oggetto della propria lotta, con la causa da difendere, e non ha dunque il distanziamento necessario per praticare l'umorismo e l'ironia[46]. Il rapporto tra umorismo delle donne e rabbia è stato problematizzato anche di recente[47] e secondo Barreca va articolato con la riflessione sullo sguardo con cui è stato tradizionalemente osservato e con il nuovo investimento di senso con cui leggerlo[48]. Per Joubert le *pasionarie*, intente a combattere per i propri diritti e a protestare contro le violenze del patriarcato, difficilmente sono state immaginate in preda a un ridere liberatorio, dipinte piuttosto, con ferocia umoristico-sarcastica, quali frustrate e virago[49]; e Groult concorda con lei nel dire che la mancanza di spirito riguarda il momento "aurorale" del movimento femminista, spingendosi a considerare la libertà di fare umorismo (sugli altri e sulla propria condizione) come un "lusso" esercitabile dalle donne solo dopo essersi appropriate della libertà d'espressione e dell'autodeterminazione[50]. Le femministe avrebbero in realtà investito (anche) la parola umoristica non solo per la sua funzione di sfogo e sollievo, impegnate com'erano in

[45] Cfr. L. Joubert, *L'émergence de l'ironie dans la littérature des femmes au Quebec: héritage du féminisme?*, in P. Lanthier-G. Rousseau (éds.), *La culture inventée. Les stratégies culturelles aux 19e et 20e siècles*, Istituto del Quebec di ricerca sulla cultura, Québec 1992, pp. 199-207.

[46] Cfr. L. Joubert, *Humour au féminin et féminisme*, cit., p. 379.

[47] Cfr. A. Bilger, *Goblin laughter: violent comedy and the condition of women in France Burney e Jane Austen*, «Women's Studies», 24 (1995), pp. 323-340.

[48] Cfr. R. Barreca, *Last laughs*, cit., pp. 6-8.

[49] L. Joubert, *Humour au féminin et féminisme*, cit., p. 379.

[50] Cfr. B. Groult, *op. cit.*, pp. 7-8. Sul rapporto tra *humour*, movimenti femministi ed emancipazione cfr. anche J. Stora-Sandor (cfr. *Le rire minoritaire*, cit. pp. 181-182).

faticose lotte, ma anche perché volevano accedere ad una pratica da cui erano state escluse le donne, trasformarle in soggetto di umorismo dopo che per secoli erano state tra gli oggetti privilegiati della satira maschile[51], e liberarle dal pregiudizio che le voleva prive di senso dell'umorismo (pregiudizio su cui hanno riflettuto le citate Hélène Cixous e Barreca)[52]. A riprova della diffusione e della varietà di parole e slogans umoristico-ironici apparsi ad esempio in Italia su manifesti e riviste del periodo d'oro del movimento emancipazionista, basti leggere l'intervento a ciò dedicato di Federica Paoli[53].

Il rapporto problematico dell'ironia con il nodo della prossimità-incandescenza e con quello dell'ambiguità è stato interrogato anche a proposito della fase successiva del femminismo, quella dell'elaborazione di quanto avvenuto nel/grazie al movimento delle donne. In tale fase a decifrarlo e analizzarlo sono state studiose che erano state attive militanti. Negli anni Ottanta, Mizzau ha nominato con consapevolezza la difficoltà di tale rielaborazione: «non è compito facile e, per molti versi poco ironico, trattandosi di chiarificare, distinguere, disambiguare e quindi cercare di sottrarsi alla costitutiva ambiguità dell'ironia».[54] Nel ripercorrere parole e gesti pubblici ironici delle femministe degli anni Settanta, slogans «esultanti e violenti», «atteggiamenti esaltanti la femminilità, invitanti al rigore separatistico», che provocavano un certo disorientamento, la linguista ne ha fatto emergere la valenza relazionale-citazionale. Nelle pratiche ironiche di parafrasi-rovesciamento, ripresa con effetto di eco, e in quelle provocatorie e d'irrisione, l'"altro", l'uomo fautore del patriarcato, è stato coinvolto quale bersaglio privilegiato[55], nonché interlocutore e destinatario (così, seppur diversamente, le "altre", le donne non consapevoli). Circa la suddetta valenza citazionale, Mary Crawford ha osservato che comportamenti

[51] Cfr. L. Joubert, *Humour au féminin et féminisme*, cit., p. 380.

[52] In proposito cfr. D. Carpisassi, *Il (sor)riso delle donne: di un antico interdetto o del frutto proibito*, «B@belonline/print», 9 (2011), pp. 135-150.

[53] Cfr. F. Paoli, *"Con l'ironia io sono più mia." (As)saggi d'ironia femminista*, in D. Carpisassi (a cura di), *Le donne (sor)ridono*, «Leggendaria», 76 (set. 2009), pp. 41-42.

[54] M. Mizzau, *Ironia e parole*, cit., p. 53.

[55] Cfr. ivi, pp. 53-54.

tradizionalmente maschili possono essere ironicamente adottati dalle donne per prendere distanza dalle aspettative sociali legate allo stereotipo della femminilità[56].

Da sottolineare inoltre che interessanti ricerche sull'ironia femminista hanno concorso a ridefinire il concetto stesso di conflitto in chiave di genere ed evidenziato come le femministe abbiano contribuito a risemantizzarlo, quale scambio costruttivo, a partire dalle loro pratiche, a riscoprirlo quale primo passo verso il dialogo con gli uomini: Little individua un "umorismo femminista" sovversivo e creativo, mentre Forcina e Mizzau leggono l'ironia femminista come gesto attivo, al contempo contestatario e propositivo, apertura di un confronto talvolta anche duro. Forcina in particolare ne sottolinea il valore di soluzione parziale creativa del conflitto, come pure d'irrisione, attacco e contestazione, valorizzandola quale posizionamento di continuità-discontinuità con il proprio bersaglio (del resto tale parola viene dal latino "cum-textere", "in-tessere-con"). Cita al riguardo la contestazione operata da Carla Lonzi in *Sputiamo su Hegel* nei confronti del patriarcato e del sapere-potere maschile, il suo rivendicare un loro riconoscimento stabilendo complicità con altre donne, le sue destinatarie, creando così, e sollecitando, tutta una comunità femminile[57]. Alla questione della (dis)continuità si può accostare quella della decostruzione della/e norma/e e della "liminalità": per Little ad esempio i momenti più riusciti di *women comedy* coincidono con narrazioni di momenti-riti di transizione-passaggio[58].

Concludendo con una fugace incursione nel campo del pensiero femminista postmoderno, circa le teorie di Judith Butler, se Cavarero evidenzia la trasformazione della legge della ripetizione in mimesi e

[56] Cfr. M. Crawford, *Humor in conversational contexts: beyond biases in the study of gender and humor*, in R.K. Unger (ed.), *op. cit.*, pp. 155-166.

[57] Considerazioni di Forcina nella conferenza tenutasi nell'ambito del Seminario del Dottorato di "Storia delle scritture femminili" presso *Sapienza* Università di Roma il 19 aprile 2006.

[58] Al riguardo cfr. D. Carpisassi, *Sur le bout de la langue qui fourche. L'ironie "féminine" et l'art du conflit dans "Schiave" de Clelia Pellicano*, in A. Franz de Spot (éd.), *Spectres et rejetons des Études féminines et de genre*, «Sens public», mar. 2011 (http://www.sens-public.org/spip.php?article807).

parodia che ne dissolve gli effetti di stabilità sulle identità compiuta dal *drag* (travestimento con abiti del sesso opposto)[59], Liana Borghi pone l'accento sulla destrutturazione del genere «tramite micro e macro spostamenti mimetici quali travestimento, ironia, e atti di insubordinazione parodica» e ricorda a proposito di Donna Haraway, «il cui sogno "ironico" ha generato il cyborg, la più postgender delle figurazioni contemporanee», come l'ironia del *gender b(l)ending* (mescolanza di generi) costituisca «una strategia politica squisitamente Postmoderna»[60]. Il ruolo dell'ironia "femminile"/femminista, relativamente a conflitto e citazione, identità e relazioni, continua a giocarsi e a giocare *ex-centricamente*.

[59] Cfr. A. Cavarero, *Prefazione all'edizione italiana*, in J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, Feltrinelli, Milano 1996 (tr. it. di *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*, Routledge, New York-London 1993), p. XIII.

[60] Liana Borghi, *Gender*, in A. Zanini-U. Fadini (a cura di) *Lessico postfordista: scenari della mutazione*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 145-146. Borghi menziona in particolare di J. Butler: *Bodies that matter*, cit. Quanto alle opere di D.J. Haraway cfr.: *Simians, cyborgs and women: the reinventation of nature*, Free Association Books, London 1991.

La natura linguistica del gustare

di *Rosalia Cavalieri*

Abstract
The aim of this article is to draw attention to the sense of taste and point out to its intrinsic linguistic character. A common cliché considers taste and all the acts linked to it (such as eating, drinking, tasting, cooking) a frivolous and trivial subject, which is foreign to the abstract and inevitably 'dry' philosophical knowledge. On the other hand, I will emphasize the philosophical relevance of this subject, and will stress its importance in cognitive processes, social and emotional relations, and, more generally, what makes us human.

Keywords: taste, language, perception, conviviality, food.

0. L'intento di questo saggio è di richiamare l'attenzione sul senso del gusto, fattore della nostra sensorialità associato agli appetiti e ai desideri di natura animale e relegato al rango di 'senso minore' per rilevarne l'intrinseca linguisticità e sottolinearne l'importanza nei processi della conoscenza, nei rapporti socio-emozionali e, più in generale, in ciò che ci rende umani. Differenziandoci dagli altri animali, l'attività del gustare e del 'saper' gustare, e il piacere di condividerla nella convivialità, è una delle modalità cognitive rivelatrici di quel nesso tra sensazione e linguaggio che è un tratto specie-specifico dell'animale umano, una delle molteplici forme assunte dalla nostra esperienza in cui si manifesta il nostro essere 'menti linguistiche'.

1. Benché confinate dalla riflessione filosofica nell'ambito della corporeità e della soggettività e benché ritenute estranee alla conoscenza da una cultura prepotentemente visivo-acustica (marginalizzazione risa-

lente almeno a Platone e ad Aristotele[1]), le questioni di gusto, nell'accezione di gusto materiale, consentono di osservare da una prospettiva insolita aspetti della nostra umanità in cui il linguaggio viene a occupare una posizione tutt'altro che secondaria. Esclusi dall'indagine teoretica e dal dibattito epistemologico sulla percezione sensoriale anche per la loro eccessiva compromissione con i piaceri carnali e con l'affettività, gusti e sapori nella nostra vita quotidiana riescono tuttavia a realizzare un'armonia talmente perfetta tra necessità, piacere e conoscenza da motivare a nostro avviso l'elezione del gusto a oggetto d'interesse filosofico, e specialmente d'interesse filosofico-linguistico. Lungi pertanto dal configurarsi come un tema frivolo, banale ed estraneo al sapere astratto e, inevitabilmente, 'disincarnato' della filosofia, il gusto, e tutte le attività a esso collegate (mangiare, bere, degustare, cucinare), ci assicura un accesso alla conoscenza del mondo assolutamente unico e specificamente umano[2]. Basta pensare che esso rappresenta quell'atto 'estremo' di conoscenza incarnata che consente a un soggetto di assimilare totalmente l'oggetto esterno fino a farlo diventare parte di sé: dopotutto, nessun'altro senso, eccezion fatta per il gusto, esige l'introduzione di particelle di mondo dentro di noi. Questo suo carattere prossimale, infrangendo la distanza che separa il soggetto dall'oggetto percepito, e ostacolando così l'analisi e il giudizio della cosa degustata da parte di chi la gusta, è un'altra ragione della sua svalutazione sul piano epistemologico.

Organo comune alla funzione nutritiva e alla funzione linguistica (due funzioni filogeneticamente lontane e considerate, rispettivamen-

[1] Platone, per esempio, assimilando la cucina alla retorica, le aveva negato dignità artistica, considerandola una pratica empirica finalizzata al piacere e al diletto più che una forma di conoscenza (*Gorgia* 462d, 522a) e riteneva che il vero filosofo non dovesse curarsi di piaceri come quelli del mangiare e del bere (*Fedone* 24-27). E Aristotele, pur considerando l'esperienza sensibile il movente di ogni conoscenza, ha proposto una gerarchia dei cinque sensi, come modi reciprocamente incommensurabili di percepire la realtà, in cui il gusto è collocato tra quelli minori (cfr. *Metafisica*, 980a; *Del senso e dei sensibili*, 436b-437a).

[2] Per un'indagine filosofica finalizzata alla valorizzazione cognitiva del gusto materiale ci permettiamo di rinviare a un nostro recente contributo monografico: Cavalieri 2011.

te, la meno cognitiva e la più cognitiva, la più corporea e la più spirituale), e territorio di confine tra l'esterno e l'interno, la bocca conferisce al gusto quell'affascinante ambivalenza che ne fa una forma di accesso al mondo insieme corporea e cognitiva, una chiave di lettura dei fenomeni in cui la facoltà di verbalizzare le cose, di interpretarle, di discernerle, di memorizzarle, di giudicarle fa sempre tutt'uno con il 'sapore' delle cose stesse. Assaporare e parlare sono facoltà strettamente connesse tanto per ragioni biologiche quanto per ragioni culturali. Gli organi della bocca responsabili di quell'attività specie-specifica dell'animale umano che Aristotele chiamava *dialektos*, 'voce articolata significativa' (*HA*: IV, 535a-b, 536b), costitutivi del tratto vocale sopralaringeo comprendente faringe, naso, palato, lingua, denti, labbra – e la cui struttura morfologica è l'esito di quel processo evolutivo che ha fatto di noi umani i soli animali parlanti (cfr. Lieberman 1975, 1991) –, sono gli stessi che utilizziamo per masticare, triturare, rimestare, succhiare, gustare, assaporare e ingoiare il cibo. Una naturale coincidenza organica di due funzioni apparentemente molto distanti già rilevata dallo stesso Aristotele nel *De anima*: «pertanto la natura si serve dell'aria respirata per due funzioni, come della lingua per il gusto e per il parlare, dei quali il gusto è necessario (e perciò appartiene a un più grande numero di animali) mentre l'espressione dei propri pensieri è per stare bene […]» (*DA*, 420b).

E dopotutto, come i cibi consumati nutrono i nostri corpi (tramutandosi in sangue e in cervello, quindi in pensieri e in sentimenti, sì da giustificare la nota espressione di Feuerbach secondo cui «l'uomo è ciò che mangia» – 1850: 144), insaporiscono e consolidano i nostri legami interpersonali, così le parole uscenti dalla nostra bocca alimentano le nostre menti, e quelle altrui, non meno dei nostri rapporti sociali. Difatti, come tutti sappiamo per esperienza, per parlare non esiste luogo migliore della tavola: mangiando si disquisisce anzitutto sul cibo, su tutto ciò che vi è connesso a vario titolo e sugli argomenti più disparati. E nei palati esperti di coloro che sanno apprezzare la buona tavola, quelli dei *gourmet* per intenderci, o dei critici gastronomici, la lingua e la parola diventano inseparabili, complice il piacere di racchiudere i sapori che rallegrano il palato e il tenore delle emozioni che essi suscitano nel virtuosismo definitorio delle parole. Perciò, a dispetto della sua natura intima e soggettiva, il gusto (insieme all'udito ma per ragioni dif-

ferenti) è forse il più linguistico dei sensi, quello che, attraverso le pratiche della convivialità, maggiormente e più naturalmente coinvolge e sollecita la parola, la conversazione, lo scambio d'idee e di emozioni.

La lingua ha il potere di far dialogare sapori e saperi, di legare il cibo e le parole, e l'etimologia del termine latino per 'bocca', *os*, lo dice chiaramente: «la bocca è così chiamata – osservava Isidoro di Siviglia – perché attraverso di essa, come attraverso una porta (*ostium*), entrano i cibi ed escono le parole» (Rigotti 1999: 98). Ma è anche il 'luogo' in cui mentre si mangia si parla del cibo che si sta gustando.

2. Tanto negli uomini, quanto negli animali, il cibo appaga il bisogno di mangiare, procurando piacere quando ciò accade e dolore quando viceversa tale appagamento non si realizza. L'uomo però è il solo animale ad aver trasformato una necessità fisiologica, cioè il bisogno del cibo, in desiderio, anzi in «quell'appetito di lusso», come lo definisce R. Barthes (1975: XI), e in quell'arte di nutrirsi (culinaria) che incarna il piacere di gustare – un piacere più alto non consesso agli altri animali – e di apprezzare un piatto sapientemente costruito e di condividerlo nella convivialità mediante la parola: per noi umani, infatti, non esiste vero piacere senza consapevolezza. Nella *Fisiologia del gusto* dell'intellettuale *gourmet* J.A. Brillat-Savarin – il celebre elogio dell'edonismo che nel 1825 segna la nascita della scienza gastronomica, il suo evolversi cioè da pratica della cucina a teoria attraverso l'assunzione di una forma scritta – il piacere e il bisogno riguardanti il cibo vengono nettamente distinti entro una visione antropocentrica in cui il gustare assume peraltro precisi contorni culturali:

> Il piacere di mangiare è la sensazione attuale e diretta di un bisogno soddisfatto. Il piacere della tavola è una sensazione riflessa che nasce dalle diverse circostanze legate ai fatti, ai luoghi, alle cose e alle persone che accompagnano il pasto. Il piacere di mangiare è comune all'uomo e agli animali; presuppone soltanto la fame e il necessario per soddisfarla. Il piacere della tavola è caratteristico della razza umana, presuppone delle cure precedenti per la preparazione del pasto, la scelta del luogo e l'assortimento degli invitati. Il piacere di mangiare esige,

> se non la fame, almeno l'appetito; il piacere della tavola in genere è indipendente dall'uno e dall'altro. […] Il piacere della tavola […] è contraddistinto da un privilegio particolare: predispone a tutti gli altri o almeno ci consola della loro perdita (1825: 128-9).

L'arte di mangiare con sensatezza, di gustare, raggiunge così la sua forma più nobile e più compiuta nell'uomo, l'unico raffinato intenditore in natura ad avere un accesso esclusivo ai piaceri del palato guidati da quell'attività di giudizio propria del buongusto, piaceri che coinvolgono quindi i sensi e il sapere entro un'esperienza culturale: solo l'uomo del resto ha perfetta consapevolezza del valore del cibo, consapevolezza originata dal suo essere 'l'animale linguistico'. Natura e cultura hanno, infatti, riservato all'uomo il possesso del gusto nella sua forma più perfetta: «la lingua degli animali non va oltre la portata della loro intelligenza […]. La lingua umana, invece, per la delicatezza della sua testura e di quella delle diverse membra vicine e circostanti, annuncia degnamente le sublimi operazioni a cui è destinata. […] Ed è proprio in conseguenza di questa perfezione che la *gourmandise* è appannaggio esclusivo dell'uomo» (ivi: 36-7). Mangiare in modo consapevole e attento, assaporare lentamente giudicando in maniera profonda, è una competenza che coniuga il buon senso nell'accostarsi agli oggetti alimentari al godimento puro e crea al tempo stesso solidi legami sociali attraverso quella conversazione che condisce e accompagna lo spirito conviviale.

Legato all'atto primario dell'alimentarsi proprio di ogni organismo vivente, segno di una continuità tra noi e le altre specie animali viventi che tuttavia non esclude le rispettive peculiarità, il gusto solo nell'animale umano si eleva dunque a quel senso raffinato con cui assaporiamo, giudichiamo e apprezziamo tanto prelibatezze gastronomiche di alta cucina quanto piatti poveri ma gustosi – frutto di un'arte altrettanto unicamente umana come la cucina –, a quel 'saper mangiare' che è prerogativa dell'uomo, «il grande buongustaio della natura» (ivi: 37)[3].

[3] Ricerche recenti del bioantropologo e primatologo di Harvard Richard Wrangham (1999, 2009) rilevano nella capacità di cuocere gli alimenti (seguita alla scoperta del fuoco: la forma primitiva di cucina era semplicemente la cottura degli alimenti praticata con regolarità già dall'uomo di Neanderthal all'incirca mezzo

Se dunque gli uomini sono i soli animali soggetti alla dialettica del gusto e del disgusto, i soli a scegliere sulla base del principio del piacere mediato da un ragionamento, i soli a poter descrivere a parole il sapore e l'aroma di un piatto o di un vino e le sensazioni che esso genera, è perché, come osservava già Aristotele, gli appetiti umani, ivi inclusi i desideri riguardanti il gusto e l'odorato, pur essendo legati al piacere materiale, si differenziano da quelli degli animali perché nascono da un atto riflessivo generato da un'anima dotata di linguaggio e di ragionamento (cfr. l'inedita rilettura aristotelica di Lo Piparo 2003: 10-12). «Uno dei privilegi della razza umana – dirà in tempi più recenti Brillat-Savarin (1825: 154) – è quello di poter mangiare senza aver fame e bere senza aver sete; ciò effettivamente non può accadere tra le bestie, in quanto nasce dalla riflessione sui piaceri della mensa e dal desiderio di prolungarne la durata». Se negli altri animali il desiderio del cibo è generato dalla fame, solo noi umani, come osservava Aristotele nella *Retorica* (1370a 18-27, cfr. Lo Piparo 2003: 10-11) possiamo desiderare un cibo non necessariamente per sfamarci ma perché qualcuno ce ne ha parlato e ci ha persuaso della sua bontà e della

milione di anni fa) un elemento di discontinuità tra noi e gli altri animali, con effetti cruciali sull'evoluzione umana: la cottura ha modificato e arricchito il gusto umano, ha reso più sicuri gli alimenti, consentendo altresì di masticare cibi altrimenti troppo duri. Ma il vantaggio più grande del cuocere gli alimenti è l'incremento dell'ammontare di energia che il nostro corpo può ottenere dal cibo, con effetti importanti soprattutto per lo sviluppo del cervello: rendendo più digeribili carne e vegetali, la cottura ci avrebbe permesso di risparmiare energia durante la digestione favorendo così l'aumento del volume del cervello e quindi delle capacità intellettive. Rivelando il ruolo dei condizionamenti biologici nell'evoluzione del gusto umano e delle nostre abitudini alimentari (con ricadute anche a livello storico, psicologico e sociale), secondo la '*cooking hypotesis*' di Wrangham ci saremmo trasformati da scimmie in *Homo* (già dai tempi dell'*Homo erectus*, 1,4 milioni di anni fa) anche perché abbiamo imparato a cuocere il cibo che mangiamo e questo ci avrebbe reso più intelligenti. Se il passaggio dal crudo al cotto ha indubbiamente contribuito all'evoluzione umana (siamo l'unica specie vivente a usare il fuoco e a cuocere i cibi, che anche quando vengono consumati crudi sono comunque 'preparati', costruiti, e quindi distanti mille miglia dalla barbarie dei divoratori animali), un ulteriore contributo all'umanizzazione del gusto si può rintracciare nella capacità di produrre il cibo (con l'invenzione dell'agricoltura, diecimila anni fa, e l'allevamento degli animali) e nel più recente sviluppo della cucina e della gastronomia, arti legate alla presenza di una mente linguistica.

sua palatabilità: questo tipo di desiderio scatenato dalla persuasione è un desiderio linguistico generato da un atto di riflessione, e pertanto specificamente umano.

E giacché siamo gli unici animali parlanti, siamo anche i soli animali ad aver tramutato l'atto del gustare in un sapere condiviso e in una valutazione sinestetica in cui tutti i sensi entrano variamente in scena. Recenti studi neuroscientifici confermano del resto che la percezione del sapore è un'operazione complessa, un processo plurisensoriale e plurimodale che coinvolge più sensi interconnessi e implica peraltro l'attività di un'area specifica del cervello, la corteccia orbitofrontale (area di convergenza multisensoriale la cui attività si affianca a quella della corteccia gustativa primaria), definita per l'appunto 'l'area del sapore'. Senza contare i processi di apprendimento, di memoria, di linguaggio e i dispositivi emozionali attivati nella percezione gustativa che contribuiscono alla formazione delle preferenze e dei desideri alimentari (cfr. Rolls 2002, 2003, 2009; Shepherd 2006). Accostarsi a un cibo gradito, annusarne i profumi, ammirarne i colori, avvertirne gli aromi, riconoscerne i sapori, apprezzarne la consistenza e il pizzicore delle spezie, sentire la rumorosa croccantezza di una frittura, non è, infatti, soltanto un'esperienza multisensoriale, bensì un'autentica esperienza cognitiva ed emotiva al contempo che si rinnova ogni giorno, esternandosi e assumendo contorni sempre più precisi nelle parole con cui la descriviamo e la condividiamo, parole che fanno un tutt'uno con l'atto stesso del gustare.

Sulle questioni di gusto, altri fattori comunque marcano i confini tra animalità e umanità: gli animali divorano in fretta il cibo crudo e lo trascinano senza dividerlo con nessuno (con qualche eccezione per gli scimpanzé, presso i quali la spartizione della preda è accompagnata da forme di comunicazione multimodale: vocalizzazioni, gesti, espressioni facciali – Hladik, Picq 2001: 128, 161-162), gli uomini, al contrario, condividono i prodotti della caccia e della coltivazione-produzione e, lungi dall'accontentarsi di consumarli velocemente e in maniera solitaria (nonostante il dilagare del *fast food* che fortunatamente non riguarda tutti i *Sapiens*), preparano con cura i loro cibi, li scelgono sulla base di criteri nutrizionali ed economici ma anche di preferenze individuali e culturali cariche di significati; li concepiscono, li cucinano, li immaginano, li gustano e li degustano in compagnia, sanno apprezzarli, ne fanno oggetto di

discorsi e vi fantasticano sopra, istaurando con essi un rapporto simbolico. In tutti questi casi crediamo sia sempre il ragionamento verbale a mediare il nostro rapporto con il cibo e con il piacere a esso connesso.

Se l'agire umano, come osservava Aristotele, fluttua tra il 'desiderio che ragiona e la mente che desidera' (cfr. Lo Piparo 2003: 18), anche nell'esperienza quotidiana del mangiare – una necessità, come si è già detto, legata alla sopravvivenza e altresì un piacere accessibile a tutto il mondo animale – l'animale linguistico trasforma il gusto in «un sapere che gode e in un piacere che conosce» (Agamben 1979: 1023). Solo gli umani, perciò, giacché animali dotati di una mente linguistica, hanno saputo affinare il palato e insegnargli a ragionare. Senso e sede della percezione del sapore, il nostro palato infatti analizza, interpreta, giudica, apprezza, gioisce, racconta, persuade. Se gli animali quando mangiano e bevono possono distinguere solo ciò che è buono da ciò che è cattivo, e al più segnalarselo, l'uomo invece valuta, apprezza, scompone e ricompone gli elementi di ogni boccone e non si limita solo a riconoscere un cibo e il suo sapore come buono o cattivo. Noi gustiamo con attenzione, analizzando le componenti del sapore che via via prendono corpo e si precisano sulle nostre papille, diventando peraltro memorabili quando le convertiamo in parole.

Il gusto come conoscenza materiale, come intelligenza del corpo e, nello stesso tempo, come fonte di piacere raffinata e propriamente umana, si caratterizza dunque anche per la sua raccontabilità: il sapore prelibato di una pietanza e le emozioni da esso suscitate all'intelligenza del nostro palato si definiscono nel momento in cui le narriamo, tramutandole in un sapere condiviso, in quel co-sentire linguistico che rende unicamente umana anche la 'cognizione' del gusto. Mangiare e assaporare in compagnia, un'attività in cui un piacere carnale si prolunga nella partecipazione-comunicazione di emozioni, di pensieri e di discorsi relativi al sapore medesimo, un tratto specifico del gusto umano che richiede l'affinamento intellettuale dei nostri sensi – un'educazione sensoriale del naso e del palato in particolare – è uno dei più grandi godimenti della tavola: gustare un cibo e allo stesso tempo discuterne, commentare un piatto e la sua preparazione, provare il piacere di apprezzarlo, di giudicarlo e di raccontare le emozioni di gusto, e prima ancora il piacere di concepirlo e di realizzarlo.

Gustare, e specialmente degustare (esperienza sinestetica comples-

sa di assaggio, analisi e valutazione attenta di un cibo o di un vino per discriminarne e poi descriverne le caratteristiche organolettiche, culminante per l'appunto nella verbalizzazione delle sensazioni soggettive attraverso l'uso di un lessico ampio, preciso e comprensibile, stabilito convenzionalmente), sono attività conoscitive intrise di piacere, dove il narrare le sensazioni avvertite è parte integrante e costitutiva dell'atto del percepire. Raccontare questo piacere che conosce è una vera arte i cui contorni si precisano nella puntualità dei commenti, nel virtuosismo delle descrizioni e nell'abilità linguistica di far sentire con le parole il sapore delle cose, di evocare i piaceri del gusto seducendo gli ascoltatori al punto da trasmettere l'impressione di sentire realmente quell'alimento e quelle sensazioni nella bocca. Riportiamo un esempio di quest'arte dialettica con cui si celebrano le delizie del palato traendolo da un piccolo capolavoro della letteratura gastronomica, *Estasi culinarie*, opera prima della scrittrice francese Muriel Barbery, divenuta nota poi per *L'eleganza del riccio*:

> Dire che questa carne è delicata, che ha un gusto sottile ed esuberante insieme, che sollecita le gengive in un incontro di forza e dolcezza, dire che il lieve amarognolo della pelle grigliata, unito all'estrema tenerezza dei tessuti compatti, solidali e corposi, riversa in bocca il sapore dell'altrove e rende la sardina alla griglia un'apoteosi culinaria, dire tutto questo non equivale né più né meno a evocare le virtù soporifere dell'oppio. L'elemento decisivo, infatti, non è la delicatezza, né la dolcezza, non è la forza né la tenerezza, ma la selvatichezza. Bisogna essere anime forti per affrontare quel gusto che cela in sé, con estrema precisione, la brutalità primitiva al cui contatto si forgia la nostra umanità. Bisogna anche essere anime pure, capaci di masticare con vigore escludendo ogni altro alimento: disdegnavo le patate e il burro salato che mia nonna metteva accanto al piatto e divoravo senza sosta brandelli di pesce. […] Degustavo quelle sardine alla griglia come un autistico che in quel momento niente poteva turbare, e sapevo che a rendermi uomo era proprio lo straordinario confronto con una sensazione venuta da altrove, una sensazione da cui per contrasto apprendevo la mia essenza di uomo. […] La sardina alla griglia mi avvolgeva il palato con il suo aroma immediato ed esotico; a ogni boccone io diventavo adulto e, mentre le ceneri marine di quella pelle squamata mi accarezzavano la lingua, io mi elevavo (Barbery 2000: 37-38).

3. Come s'è accennato, un'altra caratteristica del gusto umano, carica di attributi culturali e simbolici, e ulteriore argomento a sostegno della sua linguisticità, è l'attitudine conviviale. L'esperienza del gustare, e ancora di più quella del degustare una pietanza o un vino, pur essendo soggettiva e intima – «un privilegio del proprio foro interiore», scrive l'antropologo David Le Breton (2006: 355) – raramente si compie da soli, trattandosi piuttosto di un'attività realizzata in un contesto sociale, in genere in situazioni conviviali. Mangiare e bere insieme, suggellando a tavola rapporti d'affari, d'amore e d'amicizia, o interessi intellettuali, è del resto una prerogativa degli esseri umani. E «la tavola – scrive Barthes (1975: XXXV) – è in un certo senso il luogo geometrico di tutti gli argomenti di conversazione; è come se il piacere alimentare li vivificasse e li facesse rinascere». Niente affatto solitario perciò, il piacere della tavola richiede buona compagnia e conversazioni che hanno l'effetto di rinsaldare i rapporti sociali e la coesione del gruppo, oltre a rendere il pasto più appetitoso. Nel contesto della convivialità, dove il gusto degli animali umani assume una delle sue forme più specifiche, trovano espressione la dimensione sociale e relazionale, insieme a quella identitaria. Basti pensare che eventi importanti della vita individuale e di quella collettiva vengono celebrati attraverso cibi e bevande consumati per l'occasione: cerimonie religiose, festività, fidanzamenti, matrimoni, compleanni, promozioni, lauree, cene commemorative tra amici e persino funerali.

Oltrepassando la semplice soddisfazione del bisogno di nutrimento, la commensalità è quindi un banchetto del sapore e del sapere, luogo in cui s'incontrano, si confrontano e s'intensificano l'oralità del gusto e l'oralità della parola. Ecco perché «ogni banchetto dovrebbe avere per titolo: la sapienza e la sagacia» (Serres 1985: 177). A sua volta, il gusto è un invito alla convivialità e alla conversazione. E d'altra parte, nelle diverse forme assunte dal convito greco-romano nel corso della storia, alla pratica sociale del mangiare e del bere comune si coniuga sempre la pratica intellettuale delle conversazioni dotte e argute, insieme alla danza, alla musica e alla poesia. L'esercizio filosofico nasce proprio nell'ambiente simposiaco, dove il banchetto viene eletto a luogo privilegiato della conversazione e dell'offerta del cibo della sapienza: modello insuperato di questo genere letterario è il *Simposio* di Platone, un dialogo tra filosofi in cui nel corso di un ban-

chetto si discute sul tema dell'amore[4]. Dall'atto carnale dell'esperienza del gustare propria dell'animale umano ha origine perciò quell'esercizio dialettico da cui scaturisce la sapienza.

Nonostante, come si diceva sopra, vi siano forme di spartizione e di condivisione del cibo anche tra alcune scimmie antropomorfe (scimpanzé e macachi – cfr. Hladik, Picq 2001), specialmente nel contesto genitori/prole (dove i primi tollerano tra l'altro piccoli 'furti' di cibo da parte della prole – cfr. Blurton-Jones 1987 citato in Fischler 2001:140.), siamo animali conviviali per definizione, perché i soli dotati di linguaggio e capaci di unire al piacere di assaporare cibi e vini in comunione anche il gusto per la conversazione e per lo scambio d'idee, in un clima di condivisione, di empatia, di reciproca comprensione e di partecipazione gioviale. Il gusto, più degli altri sensi, rivela così la sua 'umanità' anche nel rapporto relazionale: se gli animali mangiano in solitudine e in silenzio, in totale intimità, noi umani condividiamo i sapori attraverso le discussioni e non mangiamo mai da soli, perché anche quando non siamo insieme con altri esseri umani abbiamo comunque un rapporto dialettico con il cibo.

Discettare sul cibo, su ciò che stiamo mangiando e sul suo sapore, tenere conto dei discorsi altrui, rievocare avventure gastronomiche passate, pregustare verbalmente esperienze non ancora consumate, comparare le sensazioni e condividerle con gli altri commensali sì da risvegliare impressioni consimili è un'attività in cui l'oralità del gusto si prolunga nell'oralità del linguaggio e nel piacere di pensare, intensificandosi nel suo dire. «Alla tavola comune – scrive Le Breton (2006: 407) – il piacere di un sapore si accentua se qualcuno ne parla in modo da risvegliare negli altri una percezione simile alla sua. La narrazione di

[4] E nel meno noto 'banchetto dei sapienti', *I deipnosofisti*, composto dallo scrittore greco Ateneo di Naucrati nel II sec. d.C., opera monumentale in quindici volumi (preziosissima per la nostra conoscenza della cultura greca, per la sua ricchezza di citazioni), resoconto di un pantagruelico banchetto (raccontato da Ateneo all'amico Timocrate) in cui uomini dotti (giuristi, filosofi, medici, lessicografi, filologi, grammatici) conversano e dibattono su argomenti diversi tra i quali predominano proprio quelli legati al cibo in tutte le sue forme e al vino, troviamo ulteriori testimonianze del legame tra il gusto e la parola.

un pasto lo prolunga per altre vie, ne fa risorgere i sapori nell'immaginazione». Le gioie della conversazione con una piacevole compagnia accrescono quelle della tavola forse ancora più della qualità del cibo e del suo sapore: nella commensalità le parole sovente diventano la sostanza stessa del banchetto.

In virtù della sua inclinazione alla condivisione, l'atto di mangiare e di gustare è perciò un atto di comunicazione interpersonale. Se «gli altri sensi si possono godere in tutta la loro bellezza anche quando si è soli; il gusto, invece, è in gran parte un senso sociale» (Ackerman 1990: 137). E d'altro canto non c'è azione di natura sociale, non c'è situazione, in ogni tempo e in ogni luogo, che non passi dalla tavola o che non preveda il rito del consumo comune del cibo: dagli affari, all'amicizia, all'amore, alle cospirazioni, all'esercizio del potere. L'esperienza che lo vede protagonista ha, dunque, un aspetto relazionale non disgiunto da un aspetto cognitivo e linguistico di valutazione, discriminazione e verbalizzazione che ne fa un sapere condiviso. Il commensale «mangiando si assoggetta a una rigorosa pratica comunitaria: la conversazione. La conversazione (fra molti) è in un certo senso la legge che garantisce il piacere culinario da ogni rischio psicotico e mantiene il buongustaio nei limiti di una 'sana' razionalità parlando – ragionando – mentre mangia» (Barthes 1975: XV).

La commensalità è perciò una maniera di esaltare la tavola e quelle discussioni della tavola in cui si esprime il legame conviviale come esperienza accessibile solo all'animale linguistico e come espressione più completa di una socialità integrale. Luogo di celebrazione del gusto e della parola, la pratica conviviale è uno dei contesti di realizzazione di quel 'vivere felice' verso il quale l'uomo, «il più sensuale e il più sensibile di tutti gli esseri del mondo», perché l'unico ad aver eletto i sensi a fonte di puro godimento estetico (Feuerbach 1846: 122), è naturalmente proiettato: soltanto l'animale umano può trarre una gioia infinita dai sapori sublimi che accarezzano il suo palato al di là del mero nutrimento, gioie come quella che sappiamo trarre persino da un cibo semplice come il pane e dal piacere di descriverlo, o anche da quello di ascoltarlo:

> se il pane 'basta a sé stesso' è perché è molteplice, non nel senso delle sue tipologie, ma per la sua essenza stessa giacché il pane è ricco, è vario, il pane è un microcosmo. In esso si incorpora un'assordante varietà,

> come un universo in miniatura che svela le sue ramificazioni nel corso della degustazione. L'assalto, di primo acchito si sposa con la muraglia della crosta, dopo che ha superato questa barriera resta sbalordito dalla remissività che gli riserva la mollica fresca. È quasi sconcertante l'abisso che c'è tra la scorza screpolata, a volte dura come pietra, a volte semplice manto che cede ben presto all'offensiva, e la morbidezza dell'interno che si raggomitola nelle guance con carezzevole docilità […]. È pane, eppure si mangia come un dolce; ma a differenza della pasticceria, anche di quella da forno, la masticazione del pane sfocia in un risultato sorprendente, un risultato… vischioso. La pallina di mollica masticata e rimestata alla fine deve amalgamarsi in una massa collosa e tanto compatta da non lasciar passare l'aria; il pane invischia, proprio così, invischia. Chi non ha mai osato impastare a lungo il cuore del pane con i denti, la lingua, il palato e le guance non ha mai trasalito sentendo dentro di sé l'ardente esultanza della vischiosità. In quel momento quel che mastichiamo non è più pane né mollica né dolce, ma un simulacro di noi stessi, del gusto che devono avere i nostri tessuti intimi che impastiamo con le nostre bocche esperte in cui la saliva e il lievito si mischiano in un'ambigua fratellanza (Barbery 2000: 73-4).

Se la parola è dunque una delle attività più umanizzanti, plasmatrice per eccellenza del nostro modo di conoscere, sicché è difficile individuare aspetti del nostro ragionare, del nostro operare e più in generale della nostra esperienza che non ne siano in qualche modo pervasi (le nostre percezioni, i nostri desideri, il nostro modo di amare, i nostri sogni ecc.), credo che il gusto umano non sfugga alla sua impressione. Esso deve la sua specie-specificità soprattutto al fatto di essere discernimento e apprezzamento dei sapori generato da un'anima dotata di una mente linguistica. Come s'è già detto, solo l'uomo ha d'altro canto chiara consapevolezza del valore cibo: non è un caso se siamo gli unici animali capaci di concepire un cibo, di cucinarlo, di gustarlo e di descriverne le sensazioni. Pertanto, è fondato pensare che il linguaggio verbale, pur non operando direttamente nell'ideazione di un piatto, nella creazione di un cibo, nel riconoscimento del suo valore e nel suo apprezzamento, oltre che nel piacere procuratoci dal suo consumo, costituisca «l'*humus* nascosto, il presupposto non evidente e tuttavia indirettamente operante» (De Mauro 2002: 19) di queste forme di esperienza.

Riferimenti bibliografici

Ackerman, D., 1990, *Storia naturale dei sensi*, trad. it. Frassinelli, Milano.

Agamben, G., 1979, *Gusto*, Enciclopedia Einaudi, vol. VI, Einaudi, Torino, pp. 1019-1038.

Aristotele, *DA*, *Dell'anima*, trad. it. in *Opere*, vol. 4, Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 97-191.

Aristotele, *HA*, *Ricerche sugli animali*, trad. it. in *Opere biologiche*, UTET, Torino 1971, pp. 77-482.

Aristotele, *Del senso e dei sensibili*, trad. it. in *Opere*, vol. 4, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 195-236.

Aristotele, *Metafisica*, trad. it. Laterza, Bari 1928.

Ateneo, *I deipnosofisti. I dotti a banchetto*, trad.it. Salerno ed., Roma 2001, 4 voll.

Barbery, M., B., 2000, *Estasi culinarie*, trad. it., E/O Ed., Roma.

Barthes, R., 1975, *Lettura di Brillat-Savarin*, in *Lettura di Brillat-Savarin di Roland Barthes*, trad. it. Sellerio, Palermo 1978, pp. IX-XL.

Brillat-Savarin A., 1825*, Fisiologia del gusto*, trad. it. in *Lettura di Brillat-Savarin di Roland Barthes*, trad. it. Sellerio, Palermo 1978 (ed. fr. 1975), pp. 1-273.

Cavalieri, R., 2011*, Gusto. L'intelligenza del palato*, Laterza, Roma-Bari.

De Mauro, T., 2002, *Prima lezione sul linguaggio*, Laterza, Roma-Bari.

Feuerbach, L., 1846, *Contro il dualismo di anima e corpo, di spirito e carne*, trad. it. in Pacchi 1978, pp. 105-127.

Feuerbach, L., 1850, *Una recensione a Maleschott* (al saggio *La dottrina dell'alimentazione per il popolo*) trad. it. in Pacchi 1978, pp. 129-145.

Fischler, C., 2001, *L'honnivore*, Odile Jacob, Paris.

Hladik, C.M., Picq, P., 2001, *Au bon goût de singes*, in P. Picq-Y. Coppens (éds), 2001, *Aux origines de l'humanité*, vol. 2 (*Le propre de l'homme*), Fayard, Paris, pp. 127-169.

Le Breton, D., 2006, *Il sapore del mondo*, trad. it. Cortina, Milano 2007.

Lieberman, Ph., 1975, *L'origine delle parole*, trad. it. Boringhieri, Torino, 1980.

Lieberman, Ph., 1991, *Uniquely Human. The Evolution of Speech, Thought, and Selfless Behaviuor*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), London.

Lo Piparo, F., 2003, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma-Bari.
Pacchi, A., 1978, (a cura di), *Materialisti dell'Ottocento*, il Mulino, Bologna.
Platone, *Fedone*, trad. it. Laterza, Bari 1925.
Platone, *Gorgia*, trad. it. in *Opere complete*, vol. 5, Laterza, Bari 1971.
Rigotti, F., 1999, *La filosofia in cucina*, il Mulino, Bologna.
Rolls, E.T., 2002, *The cortical representation of taste and smell*, in Rouby *et al.*, eds., *Olfaction, tast and cognition*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 367-387.
Rolls, E.T., 2003, *La corteccia prefrontale, l'area del sapore e della ricompensa*, in AA.VV., *Sensi di vini. Il segreto del cervello nella degustazione*, Ed. Enoteca Italiana, Siena, pp. 35-43.
Rolls, E.T. *et al.*, 2009, *The representation of information about taste and odor in the orbitofrontal cortex,* "Chemosensory Perception", DOI 10.1007/s12078-009-9054-4.
Serres, M., 1985, *Les cinq sens*, Grasset, Paris.
Shepherd, G.M., 2006, *Smell images and the flavour system in the human brain*, "Nature", 444, pp. 316-321.
Wrangham, R.W., 2009, *Catching fire. How cooking made us human*, Basic Book, New York.
Wrangham, R.W. *et al.*, 1999, *The raw and the stolen: cooking and the ecology of human origins*, "Current Anthropology", 40, pp. 567-594.

DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

Quale filosofia con i bambini e i ragazzi?

di *Livio Rossetti*

Abstract
Some new ways of doing philosophy, esp. philosophy outside universities, in the primary and secondary schools (and also in pubs), and philosophy for beginners where every specialized learning is being put aside, at least for a moment, are becoming common practice in various countries, Italy included. This way, a pretty new story is being written. It is therefore advisable to identify the direction in which these experiences are (if not their very 'essence') and what they may mean in the long run.

Keywords: Philosophy, Children, Socrates, Dialogue, Listening.

A Mario Lodi con ammirazione e gratitudine
in occasione dei suoi splendidi novant'anni

1. Qualcosa è già cambiato

A Matthew Lipman viene comunemente riconosciuto il merito di essere riuscito a conferire alla filosofia con i bambini e i ragazzi una fisionomia definita e una identità riconoscibile, a farne una modalità del filosofare nota, credibile, praticata su larga scala e anche studiata. Così, tra il 1970 e il 1995 circa la *Philosophy for Children* di Lipman si è 'infilata' nella nostra vita e si è ben presto ritagliata uno spazio importante, mentre altre esperienze comparabili si guadagnavano una più limitata diffusione e notorietà negli Stati Uniti così come in Europa.

Intanto negli anni Novanta un'altra pratica filosofica innovativa, il caffè filosofico, è decollata a Parigi per merito di Marc Sautet, per poi conoscere una considerevole fortuna, da noi come altrove. Poi a segui-

re è stata la volta di qualche esperienza di filosofia in carcere e della consulenza filosofica. In particolare nel campo della filosofia con i minori, le esperienze si sono rapidamente moltiplicate e diversificate.

Così, altre idee sono sorte e, a distanza di appena qualche lustro, già si intravedono sia un chiarimento di tipo concettuale sulla natura e 'vocazione' di queste forme di filosofia 'dolce', sia spinte idonee a cambiare non poche carte in tavola a causa del cospicuo potenziale sistemico di cui esse sembrano dotate. Probabilmente ne risente perfino l'idea di filosofia, data la tendenza, così diffusa, a concepirla come un sapere e una competenza che si può (solo) insegnare ed eventualmente accertare per mezzo di prove, esami, concorsi e graduatorie. Ma sta entrando in crisi, come vedremo, la stessa idea di dialogo socratico. Inoltre cambia – o sembra destinato a cambiare – il panorama degli attori della filosofia, cambia perfino l'idea che ci facciamo dei bambini e viene meno l'idea che, in un modo o nell'altro, alla filosofia si debba essere pur sempre iniziati. Nell'insieme, poco meno che un terremoto che non possiamo non associare al processo di autodefinizione che si accompagna all'entrata in scena della filosofia 'dolce', in particolare della filosofia 'fatta' da bambini e ragazzi.

Mi sembra di uscire già un poco dal vago se ricordo che in alcuni licei dell'Umbria, se non anche altrove, è accaduto o sta per accadere un evento singolare. A qualche professore che, nell'iniziare il suo corso liceale di filosofia, presume di rivolgersi a giovani ignari, è capitato (o potrebbe capitare) di imbattersi in alunni che prontamente alzano la mano per dichiarare: "veramente alcuni di noi hanno fatto filosofia fin dalla terza elementare, quindi cosa si intende per filosofia, almeno questo, lo sappiamo da diversi anni", con possibilità di sfoderare un libro e aggiungere: "non ci crede, prof? Guardi qua!" Nel caso, esibirebbero *La filosofia è una cosa pensierosa*, libro del 2005 in cui gli alunni di due classi della primaria sono presenti con 30-40 dichiarazioni 'filosofiche' ciascuno, cosicché per una volta non abbiamo pensieri sparsi e liberamente assemblati dall'autore del libro, ma le voci di due classi III e IV, travasate a caldo dai loro rispettivi insegnanti[1]. Del resto, quei ragazzi

[1] Ciascun alunno ha ricevuto in dono la sua copia del libro, curato da A. R. Nutarelli e W. Pilini, grazie alla munificenza del Comune di Corciano.

hanno anche l'ulteriore privilegio di poter ritornare a volontà sui loro pensieri infantili, riconoscersi in essi e, perché no, annotare a matita nuove formulazioni dei loro micro-testi. Ma ciò che per ora è consentito solo a quei fortunati ex-allievi (eventualmente a pochi altri gruppuscoli analoghi) d'ora in avanti potrà verificarsi centinaia di volte un po' in tutto il mondo grazie alla diffusione, varietà e credibilità di queste avventure precoci della mente. In effetti credo che ci siano le condizioni per affermare che una rivoluzione silenziosa sia in corso.

Al di là della cronaca, il fatto nuovo che sembra emergere, è l'affermarsi di un'idea forte e, a suo modo, impensata, l'idea che il sapere dei filosofi e dei professori di filosofia può e deve aspettare che venga il suo turno, perché prima viene il libero filosofare dei 'laici', dei 'profani', di coloro che non sono stati ancora iniziati. È pur vero che ai bambini viene tuttora proposto, in molti casi, un filosofare appesantito da stilizzazioni e ritualizzazioni in cui oso ravvisare un inutile ingombro, ma so per certo che si vengono moltiplicando i casi in cui l'insegnante rivendica (o riguadagna) la sua libertà di limitarsi ad offrire ai propri allievi un ascolto non banale. È pur vero che questo tipo di pratiche filosofiche deve ancora mettere radici nelle scuole medie superiori, ma suppongo che sia solo questione di tempo, perché il 'contagio' è avvenuto e potrebbe benissimo rivelarsi irreversibile. È pur vero che parliamo di esperienze difficilmente oggettivabili, ma si ha motivo di presumere che gli effetti siano, per l'appunto, piuttosto spettacolari in termini di qualità della vita di classe. È pur vero che la 'ricaduta' di tali esperienze sulla filosofia dei filosofi avrà bisogno di qualche buon decennio per riuscire a manifestarsi e che le esperienze di filosofia estemporanea con gli adulti (caffè filosofico, filosofia in contesti di terza età, filosofia in carcere…) sono destinate a lasciare una traccia ancora più labile, ma questi non si possono propriamente considerare inconvenienti.

Siamo dunque in presenza di una bella rete di fatti nuovi sui quali riflettere. Ciò che ora mi propongo di fare è concentrare l'attenzione sulla linea di tendenza e sui possibili effetti di questa 'rivoluzione' che, per sua natura, tende a prediligere la discrezione e la sordina.

2. Anche i bambini pensano

Decisiva, probabilmente, è stata la svolta nel modo di rapportarsi ai più piccoli. Molti sanno quanto sia ancora ingombrante, in sede teorica, l'ambizione di offrire un sapere sul conto del pensiero infantile, con ubertoso corteo di teorie psicologiche e pedagogiche. Non che non ci siano state controspinte nel sostenere che «il bambino è competente»[2], comunque un formidabile processo di decantazione è in atto proprio grazie alla pratica quotidiana del fare filosofia con i più piccoli, perché chi vi si dedica non teorizza, ma constata – ripeto: constata – che i bambini sono già quotidianamente impegnati nella costruzione e assestamento del loro mondo mentale e in un instancabile processo di riorganizzazione delle rappresentazioni, attività che è manifestamente dotata di potenziale filosofico.

È risaputo che, con o senza scolarizzazione, ai bambini accade di essere quotidianamente impegnati (a) nella ricerca di una sempre maggiore dimestichezza con la lingua e le sue complicazioni[3] mentre imparano a conoscere tante persone che non sempre sono come sembrano; (b) nel costruire e (ri)modulare la loro identità così come il loro equilibrio emozionale e la loro immagine del mondo; (c) nell'elaborare dei criteri per la decodifica di immagini, racconti, canzoni, cartoni animati, fantasie etc., nonché allestire un loro apparato di filtri e convenzioni (quale modulazione della voce, quali parole, smorfie, altri

[2] Così si intitola un noto libro di J. Juul (Schønberg, Copenhagen 1995; Feltrinelli, Milano 2001).

[3] Ricordo che, specialmente nel corso del terzo anno di vita, lo 'studio' della lingua da parte di tutti i bambini normodotati diviene oltremodo manifesto, con quotidiani progressi non solo nella nomenclatura, nella modulazione delle forme flesse, nella gestione di eccezioni, varianti e sinonimi (dunque nella progressiva, tacita scoperta di regole e di specifiche deroghe alle regole) ma, almeno quando si trovano a vivere con adulti che hanno un parlare elaborato, perfino nella più o meno avventurosa costruzione di frasi sofisticate. E che pensare dei bambini che hanno la ventura di vivere in famiglie bilingui e imparano a passare da un registro all'altro con stupefacente rapidità, affrettandosi a tentare le prime traduzioni? Significativamente, non è molto diversa la condizione dell'adulto cui accada di trovarsi alle prese con una lingua straniera a lui del tutto ignota, specialmente se gli accade di non poter contare nemmeno su segni grafici agevolati dall'adozione del medesimo sistema di scrittura.

segni, abilità ed altre forme di eccellenza…). Si dice che bambini e ragazzi "fanno progressi", ma sarebbe meglio dire, io credo, che immancabilmente essi vengono migliorando competenza linguistica, 'pratica' delle persone, immagine di sé, standard emozionali, immagine del mondo, criteri di decodifica ed altro ancora, mentre vivono la loro vita di tutti i giorni e hanno innumerevoli occasioni per venir a sapere, così come per accorgersi che su tante cose non possono non ricredersi. Ora tutti questi 'percorsi', oltre ad essere filosoficamente rilevanti di per sé, sono – si ammetterà – pane quotidiano anche degli adulti: sono 'cose' che si fanno da bambini così come da adulti.

L'analogia in questione tende però a sfuggire (più ai genitori che non agli insegnanti, si spera). L'idea di distanza del mondo infantile, la cultura psicopedagogica che, sulla scia di Piaget, ha preteso di insegnarci come ragionano – o non ragionano – i bambini (è una cultura fondata sul tentativo di identificare non i processi, come si dovrebbe, ma gli equilibri che si delineano di volta in volta mentre bambini e ragazzi crescono e fanno nuove esperienze), e così pure lo status di genitori e insegnanti che "si prendono cura di", concorrono ad oscurare i fattori di continuità, e del resto non voglio certo negare che delle differenze sussistano. Nondimeno, anche bambini e ragazzi pensano, hanno idee, ragionano e sanno trovare le parole per esprimersi non troppo male. Pensano al meglio delle loro capacità, esattamente come fanno gli adulti, che si presume abbiano delle capacità in più, e i filosofi di professione, che si presume dispongano di un background molto più specifico e articolato. Certo, si può incontrare il bambino più superficiale e sprovveduto e il bambino più accorto e penetrante, o più complicato[4], e non a caso incontriamo differenze analoghe anche tra gli adulti.

Orbene, l'*explicandum* con cui questi piccoli finiscono per misurarsi quando si ritrovano a *philosophein* è l'inabbracciabile, il tutto, il senso, con apertura alla possibilità di decondizionarsi almeno un poco da ciò che sentono dire a casa o in altri contesti, e nelle loro affermazioni

[4] Nel caso del già ricordato *La filosofia è una cosa pensierosa*, una lettura attenta permette di individuare gli autori di molti degli interventi più caratterizzati, infatti alcune personalità si delineano con sorprendente precisione. Me lo fece notare Giuseppe Ferraro, autore di una fine recensione apparsa sul *Bollettino della S.F.I.* (n. 187, 2006).

trova posto quanto di meglio essi riescono a tirar fuori (sono la risultante di una tacita selezione di ciò che *avrebbero potuto* dire). In effetti, simili situazioni sanno liberare potenzialità insospettate e hanno un'evidente attitudine a far 'fermentare' le idee proprio perché il potenziale filosofico viene in tal modo 'coltivato', e 'coltivato' in maniera prolungata.

3. Oltre Socrate

Spostiamoci ora su un altro versante. A sorpresa, dicevo, tra coloro che fanno le spese di cotante novità c'è anche Socrate. Dobbiamo a un allievo di Lipman, il Kohan, un'osservazione chiarificante: il Socrate che noi conosciamo non dimostra un vero interesse per le opinioni di Eutifrone o di Critone, pensa piuttosto a come incrinarle, così da chiudere l'altro in una crisi profonda. Anche nel caso di Carmide l'ascolto non è molto più di una manovra (il Socrate del *Carmide* non esita a dichiarare che punta ad "esaminare" Carmide "spogliando la sua anima": 154e). Non che Socrate non agisca per il bene di Eutifrone e di Carmide, il problema è che *non li sa ascoltare* [5], e per noi questo è senza dubbio grave.

Per effetto della recente scoperta di Kohan, il dialogare socratico sta ricevendo un *vulnus* di notevole portata, perché non può funzionare più come modello dell'insegnante che pratica l'ascolto e la valorizzazione delle opinioni dei suoi allievi, se è vero che Socrate «hace oídos sordos». Non che il suo sia un dialogare 'cattivo', ma appunto non può più fungere da modello perché un docente non può nemmeno immaginare di giocare la carta di una pesante aggressività mimetizzata.

[5] W.O. Kohan, *Sócrates: el enigma de enseñar*, Editorial Biblios, Buenos Aires 2009. V ad es. p. 95: «De hecho, Sócrates sólo parece querer escuchar una única cosa y, si no escucha lo que quiere escuchar, hace oídos sordos y no da descanso al otro». L'argomento è stato discusso in maniera più approfondita nel mio *Un Socrate che non ascolta: il caso dell'Eutifrone*, «Peitho», 2 (2012), pp. 25-38 (http://peitho.amu.edu.pl/volume2/rossetti.pdf). Avverto che in questa sede non provo nemmeno a misurarmi con la complessa questione sollevata da Kohan.

Osservo però che siamo noi moderni ad avere una solida dimestichezza con la conversazione e il dialogo intesi come ascolto. Per quanto io posso giudicare, questa è un'invenzione novecentesca a fronte dell'uso millenario di rappresentare solo conversazioni in cui ogni parlante ha un'aspirazione, un timore, una curiosità, una 'febbre' o più semplicemente un interesse a dire, negare, domandare, per cui il suo dire, essendo interessato, è strutturalmente inautentico e inaffidabile (e, di conseguenza, in quanto lettori o spettatori, noi siamo abitualmente impegnati a risalire ai veri intendimenti del parlante, assumendo che questi non sia poi tanto sincero). Ora anche Socrate seppe solo essere creativamente aggressivo: è stato quello il suo modo di smuovere le acque e 'costringere' l'altro a pensare. Invece la pratica dell'ascolto non funzionale all'*elenchos* lui non l'ha conosciuta. Ci è andato vicino, certo, ma non l'ha conosciuta. Constatiamo perciò con piacere che il tempo non è passato esattamente invano e che qualcosa di buono è nostro e solo nostro!

Si può replicare che Socrate ha almeno ideato e praticato delle forme di *slow thinking*, se è vero che al suo interlocutore egli accordava pur sempre l'agio di rimuginare e ritornare sulle affermazioni fatte in precedenza. Si può del pari osservare che Platone ci ha donato esempi nobili di *slow thinking* in cui ad avere risalto è proprio la non-fretta di arrivare a delle conclusioni. Ma ciò non intacca la sostanza dell'osservazione di Kohan: per Socrate, portare l'altro a ragionare come non avrebbe mai ragionato è cruciale, per cui non gli accade di disporsi a pensare che sia il caso di valorizzare le idee dell'altro, egli bada piuttosto a scardinarle. Ammettiamo dunque che il grande Socrate non ebbe anche il dono dell'ascolto, mentre proprio l'ascolto viene ormai percepito come elemento qualificante e irrinunciabile del nostro ideale di relazione educativa.

4. A cosa serve la filosofia 'dolce'

Vorrei ora richiamare la differenza che intercorre tra una discussione su temi filosofici e una discussione su temi di letteratura o di chimica, di storia o di botanica. Per parlare di queste cose bisogna sempre partire

da un sapere condiviso, mentre ciò non si richiede per parlare di (in)giustizia/e o di contraddizioni, di padreterno o di libertà, di (s)fortuna o di infinito, del perché giochiamo o perché a volte quasi non ci riconosciamo. Nasce da qui la speciale potenzialità (e la relativamente facile identificabilità) delle tematiche orientate verso la filosofia, che difficilmente non hanno senso per qualcuno e che, non presupponendo specifici blocchi di conoscenza, si prestano a nutrire la riflessione di chiunque, bambini compresi. Solo che, fino a ieri, ai bambini questa opportunità è stata negata nel presupposto che non ne fossero capaci.

Che poi si offra, anche per gli adulti, l'opportunità di far posto a periodici momenti di riflessione condivisa, a un filosofare non da strada, e non per ammazzare la noia né giusto per fare nuove conoscenze, ma per agitare idee, per prendersi il tempo di soppesare, ascoltare, rimettersi un poco in discussione – dunque per riattivare le potenzialità filosofiche della nostra mente – è un'opportunità preziosa: le generazioni passate questa opportunità non l'hanno avuta e non seppero di averla, ma noi sì[6]!

Osservo inoltre che il modo informale di filosofare in età evolutiva può ben dirsi *deputato* alla prevenzione di alcune forme di 'inceppamento' della mente. Mi riferisco alla differenza tra sviluppo e atrofizzazione della capacità di raccordare le tante cose che pensiamo, di affrontare le contraddizioni che in tal modo puntualmente affiorano, di soffrirne magari un poco, ma anche di sbloccare la situazione. Ci sono persone, anche adulte, che vivono con una incredibile confusione mentale, ed è verosimile che ciò accada perché non dispongono di efficienti criteri con cui mettere un po' più di ordine nella loro soggettività. In effetti, il flusso di modelli e proposte di (ri)organizzazione della mente che arrivano a bambini o adulti può presentare differenze anche grandi, e l'investimento nel tentativo di decidere se e come accogliere queste proposte può anche rimanere molto basso. In quest'ultimo caso, molte contraddizioni sistemiche vengono risolte solo super-

[6] Dopotutto, la stessa crescente frequenza con cui accade di incontrare pagine di filosofia su quotidiani e settimanali contribuisce a riattivare il potenziale filosofico di tutti noi che vorremmo provare a *philosophein* anche in proprio, anche senza seguire dei corsi e anche senza adottare un articolo recente come apripista.

ficialmente, ed è possibile che ne derivino forme anche drammatiche di inceppamento della mente. Orbene, di fronte a simili derive è lecito ravvisare nella filosofia 'dolce' non una terapia, ma almeno una efficace forma di prevenzione.

Il tempo della filosofia introdotto nella vita di una classe ha una sicura ricaduta sulle dinamiche relazionali in quanto, laddove si fa filosofia informale, il sistema dei rapporti tra alunni e con gli insegnanti (e, perché no, con i genitori) e il senso stesso dell'andare a scuola tendono a modificarsi in profondità: se c'è chi offre ascolto e spazio per una riflessione condivisa, i ruoli puntualmente si fanno più frastagliati e duttili. In particolare i compagni di classe tendono a diventare delle persone identificate non solo e non tanto da statura, orecchini, abiti firmati, piccole follie, abilità particolari (e simili), ma anche da qualche idea che l'uno o l'altro ha saputo elaborare o da qualche problema di cui hanno accettato di parlare. Non di rado, lo sappiamo, il sistema scuola appiattisce queste relazioni e lo studente rischia di diventare solo uno di quelli che devono imparare o che non studiano, non sanno, non si sanno esprimere, non si interessano alla 'materia', sono rimasti indietro etc., mentre il docente insegna la sua materia, fa le sue verifiche e se ne va. Orbene, immettere delle occasioni per fare filosofia in simili situazioni sa essere, spesso, risolutivo per il fatto di scongelare il sistema delle relazioni in maniera efficace e durevole. Proprio per questo, più l'età è precoce e più l'esperienza della riflessione e del tentativo di dire cose sensate contano molto più dell'obiettiva qualità di ciò che si riesce a dire, contano l'esperienza di un'impensata divergenza di vedute, la molteplicità delle voci con annesso allertamento di sempre nuovi sensori, la ricchezza degli stimoli (per il cui riordino evidentemente c'è tempo).

Quando poi si entra nella fase adolescenziale, a scattare con prepotenza è il bisogno di riordinare e di mettere a punto la mappa concettuale, organizzando e riorganizzando la propria enciclopedia personale, per cui non ci può essere dono più grande che di creare occasioni in cui, parlando, questi ragazzi abbiano l'agio di provare a montare – e smontare – strutture relativamente complesse, sentendosi davvero liberi di provare loro stessi ad elaborare, non solo di confrontarsi con questo o quel 'prodotto finito'. E siccome a scuola si ripropone incessantemente, invece, il momento dell'apprendere, del seguire il docen-

te, del farsi controllare e valutare, ai teenagers non si può fare onore più grande, io credo, che adoperarsi per istituire anche occasioni in cui l'atteggiamento del docente (più in generale dell'adulto) cambia radicalmente e si connota come un prestare ascolto e una propensione ad apprezzare quel che i ragazzi riescono ad elaborare *in proprio*[7]. Dopo accade perfino che essi studino più volentieri, precisamente in quanto sono stati onorati in ciò che è venuto da loro e solo da loro.

Se poi si considera che la dialettica domanda-risposta vive di un costante squilibrio dovuto all'endemica inadeguatezza e precarietà di molte risposte[8] (per cui molte domande sono implacabili nel sopravvivere alle risposte), diventa evidente che il docente dovrebbe addirittura temere di apparire come il mero portatore di una marea di risposte già date e già disponibili, desiderare di cambiare passo di tanto in tanto e, come si diceva, dedicare del tempo proprio alle idee che frullano per il capo dentro una classe. Si ammetterà che per queste vie si delineano situazioni genuinamente filosofiche, ed è facile che i minori si cimentino in un filosofare di fatto che li sappia rendere lietamente pensosi ed avvertiti. Di nuovo, senza alcuna impazienza di arrivare a conclusioni condivise (*slow thinking*).

Giovani filosofi crescono, dunque. Giovani filosofi hanno appena cominciato a crescere e, poco importa se, da grandi, solo pochi di loro si specializzeranno proprio in filosofia, perché quelle menti saranno state, se non altro, aiutate a non atrofizzarsi. Il tutto mentre un numero crescente di adulti trova altri modi per impegnarsi in scambi di idee non banali e in incontri inter-generazionali sempre fecondi. Ha dunque preso forma una doppia opportunità, una innovazione significativa e caratteristica del nostro tempo che, d'altronde, è in grado di avere riflessi tutt'altro che trascurabili anche sul versante dei filosofi di professione.

[7] Va detto, però, che nel caso dei teenager può essere desiderabile uscire anche fisicamente dall'edificio scolastico per ritrovarsi a *philosophein* con una cerchia più variegata di interlocutori e in un contesto che sia anche formalmente diverso dalla scuola.

[8] Come è noto (del resto vi accennava già Platone nell'*Eutifrone*, 7b-d), sono tante le domande per le quali è già disponibile una risposta non controversa, e certamente non solo nell'ambito delle cosiddette scienze esatte, ma ne rimangono pur sempre moltissime altre – dalle narrazioni alle motivazioni – su cui ha senso ritornare infinite volte.

5. Quale filosofia con i bambini e i ragazzi?

Come concepire, dunque, questo filosofare 'imberbe'? Ho già speso molte parole per parlare dell'ascolto[9], e da ciò mi sembra di poter dedurre che il passo decisivo è dare la parola ai minori, senza fretta di incanalarla, men che meno di dirigerla, men che meno di infilarvi degli insegnamenti in maniera surrettizia o di associare il loro pensare ad alta voce a qualche prestazione scolastica o parascolastica, men che meno di appoggiarsi a un qualche libro di testo a carattere presuntamente filosofico. Con ciò posso forse dare l'impressione di fare affermazioni inutilmente radicali, ma si ammetterà che ad essere radicale è la nozione stessa di ascolto[10]. Infatti se l'insegnante non sospende periodicamente la sua funzione di insegnare, se non 'dimentica' di tanto in tanto le urgenze del programma da portare avanti o l'esigenza di valutare, non c'è vero ascolto, c'è un surrogato più o meno povero dell'ascolto.

Per il docente c'è ugualmente un compito: anzitutto aiutare i ragazzi ad acuire l'attenzione per un punto problematico e aspettare che essi ne parlino. Più che commentare, il docente domanderà ad altri di intervenire e cercherà di creare un clima di ascolto. Amerà forse segnalare che due interventi sono visibilmente contrastanti, farà notare che un certo intervento sta producendo un cambio di argomento ("stavamo parlando di A, mentre Lucia ora si è messa a parlare di B. Che facciamo, passiamo a parlare di B?"), proverà a far avanzare la riflessione con qualche "e allora?" o "ma allora?", ma cercherà di non spingersi oltre, ben sapendo che è buon segno, se interventi così sobri si rivelano sufficienti.

[9] Desidero aggiungere – ma è un'ovvietà – che l'ascolto rispettoso e attento malgrado tutto costituisce un fondamentale punto di partenza anche nel tentativo di riannodare i fili nel caso delle situazioni di più grave smarrimento e disagio. Pagine memorabili a questo riguardo figurano in C. Melazzini, *Insegnare al principe di Danimarca*, Sellerio, Palermo 2011.

[10] Ricordo inoltre che stiamo parlando di una realtà così singolare che, per essa, la tradizione millenaria della filosofia non ha davvero nulla di specifico da offrire. Sembra infatti che non sia mai accaduto, ai filosofi del passato, di dare la parola ad adolescenti, preadolescenti o addirittura bambini, attendendosi qualcosa di buono proprio da loro.

Si obietterà che il mondo mentale dei piccoli non può non essere segnato da fattori quanto mai contingenti: le abitudini, i valori e le forme di 'sordità' che vengono assorbite in famiglia, nel quartiere o nel paesino di provenienza, il clima che si respira a scuola, la personalità di un docente etc., per cui il mero ascolto finirebbe per risultare povero e, perciò, tale da produrre effetti indesiderati (es. lasciarli 'prigionieri' del loro mondo). Rispondo osservando che, anche se delle contingenze bisogna sapersi liberare, prima o poi, per la semplice ragione che il mondo è più vasto dei piccoli problemi di casa nostra, è pur sempre prioritario valorizzare le situazioni problematiche in cui sappiamo che i nostri alunni (magari non tutti) sono immersi. Infatti è liberante poter scoprire che una canzone o una lacrimuccia, un timore o una qualunque altra emozione, una parola singolare o due righe scritte dai bambini in altro contesto sono materia su cui non è vano avviare uno scavo importante e da lì partire. È così che la filosofia evita di proporsi sin dall'inizio come sovrastrutturale.

D'altronde valorizzare il vissuto non significa precludersi ogni opportunità per fuoruscirne. Basti pensare che si può agevolmente *giocare la carta dell'universale*. La nozione, la parola, l'uso linguistico – insomma il concetto – è come un cassetto della scrivania che, in teoria, dovrebbe contenere solo un tipo particolare di oggetti. Ma se il cassetto finisce per cadere e si rovescia, esso mette in luce, con immancabile sorpresa, la presenza di una quantità di articoli diversi che non ci aspettavamo di trovare lì, ma per i quali non avevamo trovato collocazione migliore. Così l'esplorazione di ciò che il concetto (o un determinato nome) abbraccia, immancabilmente fa affiorare una inattesa varietà di elementi piuttosto disparati e la conseguente difficoltà di ricondurre questo agglomerato ad unità. Sappiamo che il Socrate di molti dialoghi platonici ha coltivato quest'arte, che è eminentemente filosofica perché invita sia a raccordare sia a capire sia a discernere, invita cioè a raccapezzarsi nella confusione, a trovare uno o più criteri, a sperimentare forme specifiche di complessità e a cercarne una spiegazione. Pertanto nulla è più facile che suscitare un quesito del genere, e non c'è nessun bisogno di diventare, sol per questo, invasivi, monopolizzare l'attenzione alla maniera di Socrate o mettersi addirittura a 'pontificare'.

Ma se i ragazzi accettano di misurarsi con il campo semantico, spesso piuttosto disordinato, delle nozioni, lo spettro dei 'pezzi' di realtà che

appaiono interconnessi tenderà per forza ad allargarsi. L'avventura dell'universale può così cominciare quale tentativo di passare dalle contingenze quotidiane alle nozioni che usiamo, alle piccole smagliature che immancabilmente si osservano e ai casi limite che si rivelano refrattari a rientrare nello schema di carattere generale[11], alle sfumature, agli schemi che prendiamo per buoni e mettiamo in circolo senza nemmeno pensarci. Superfluo aggiungere che simili 'operazioni' chiamano in causa i principi di organizzazione della nostra mente e l'idea che ci veniamo facendo riguardo al mondo, alla vita associata, alle operazioni mentali etc. e possono spingersi anche molto lontano.

Siano loro a suggerire il tema. Il passo successivo dovrebbe consistere nel lasciare che siano i minori a suggerire argomenti per le ore di filosofia a seguire. Se non sono piccolissimi, forse ameranno ragionarne tra loro col supporto di Facebook. In ogni caso è abbastanza normale che siano loro a proporre (motivo in più per guardarsi da un testo tutoriale).

La risorsa costituita dai paradossi. Specialmente con i più grandi (es. a 13-15 anni) è facile che si avverta il bisogno di allungare ulteriormente il passo e di mettere in circolo un po' di… peperoncino. In tal caso il docente potrebbe forse attingere all'immenso patrimonio degli enigmi, dei paradossi e degli enunciati paradossali dei filosofi (es. il dubbio cartesiano sulla realtà del mondo, ossia sulla possibilità di discernere il sogno dalla veglia: come faccio a dimostrare che sto toccando per davvero la mano della mia amica e non sto semplicemente sognando di toccarla?). Si noti che il docente che introduce il paradosso non è nemmeno tenuto a conoscere la soluzione (anzi, forse è perfino meglio se non la conosce, perché così partecipa più pienamente all'indagine, si arrovella e si perde al pari dei suoi alunni). Infatti la soddisfazione di venirne a capo, quando ciò accade, è impagabile. Inoltre l'enigma, al pari della barzelletta, si presta ad essere riproposto e rilanciato (per esempio a casa). D'altronde può ben essere un valore anche l'aver modo di scoprire che non sempre ciò che conta è la risposta, perché

[11] In materia di casi limite è pensabile di andare a frugare in uno stupefacente capitolo dei *Memorabili* di Senofonte, il cap. II del libro IV (su cui v. *Il Socrate dei dialoghi*, a cura di G. Mazzara, Levante Edizioni, Bari 2007, cap. IV).

riuscire a porsi la domanda, così da soppesare ed eventualmente scartare un certo numero di risposte, è già un risultato.

Uscire dalla scuola. Una volta varcata la soglia delle medie, può essere desiderabile rendere ancora più flessibili gli appuntamenti filosofici, e lo si può fare per esempio uscendo da scuola. Una modalità proponibile è riunire due classi che non si conoscono troppo bene per discutere su un tema concordato in precedenza, meglio se con un adulto che possa proporsi come terzo[12]. Di nuovo, l'attenzione suscitata dall'altra classe si combina con l'impensato di ciò che gli intervenuti potranno prospettare.

Qualche proposta, dunque, qualche idea su come intervenire per 'allungare il passo', senza alcuna pretesa di indicare una incongrua tabella di marcia o di chiudere preventivamente la porta ad altre possibili 'formule'.

6. Quale spazio per i professionisti della filosofia?

Concludo queste note provando a misurarmi con un problema latente e non infimo: la non intuitiva relazione che si instaura tra le esperienze di filosofia 'dolce' (e *slow*) e la filosofia dei professori.

Come è noto, nei licei e nelle università la filosofia la si continua ad insegnare trattandola, non senza motivo, come un sapere già disponibile ed esigente, e anche come una professione di cui non è consentito un esercizio abusivo (si richiedono una laurea, un'abilitazione, un concorso etc.). Nondimeno, se sono in gioco dei bambini (e se si fa della filosofia 'dolce'), tutto questo apparato di certificazioni non può non apparire incongruo: non solo non avrebbe senso evocare Aristotele e Kant, ma bisogna francamente ammettere che *lì non c'è niente da insegnare*, e se non c'è niente da insegnare, non c'è nemmeno bisogno dell'esperto, né del titolo di studio specifico.

La circostanza può sconcertare, e non è mancato, come sappiamo, chi ha cercato (e cerca!) di 'montare' una professionalità para-filosofica

[12] Significative esperienze in tal senso si sono fatte a Todi con l'etichetta di "caffè filosofico del mattino" (v. www.sfiperugia.it).

mirata per l'ufficio di animatore di questo tipo di incontri, diffidando le scuole dal rivolgersi a degli improvvisatori. Ma alla competenza, alle conoscenze avanzate, alla professionalità dello specialista non si può non chiedere di aspettare e di cercare altri contesti per dispiegarsi. La soggettività ha bisogno dei suoi tempi, e non si tratta – come pure si è provato a fare[13] – di sminuzzare il sapere filosofico impartendolo magari in piccolissime dosi, ma sempre mantenendo la distanza tra chi insegna e chi apprende (quando il punto su cui ha senso intervenire è un altro: è la distanza!).

Un'altra idea ben radicata è che il dialogo filosofico abbia pur sempre bisogno di un input iniziale da parte di qualche addetto ai lavori, col compito di 'dare le carte', lanciare idee e proporre temi all'attenzione dei profani. Il successo di molte sessioni a carattere seminariale, si osserva, è dato dal fatto che l'ascolto si pratica e molto seriamente, solo che il punto di partenza suole essere un'autorevole esposizione introduttiva. Inoltre è normale che nei caffè filosofici per adulti ci sia ogni volta chi introduce l'argomento, ed è logico che sia così. A questa stessa logica sembrano rifarsi anche note modalità di impostare la filosofia con i minori che prevedono l'abituale ricorso a un testo narrativo di riferimento e una inequivocabile ritualizzazione dell'incontro. Ma osservo che, quando ciò accade, gli alunni non possono non trovarsi a giocare una partita che è stata pensata, impostata, progettata altrove e con largo anticipo. Per l'appunto anche chi osava confrontarsi con Socrate si trovava a giocare una partita *pensata per* ottenere che gli sfuggisse di mano, e non si può dire che Socrate abbia coltivato più di tanto la pariteticità dei rapporti. Ripeterò dunque che, al professionista della filosofia, la logica della situazione di cui stiamo qui parlando chiede unicamente di non aver fretta di sfoderare il suo sapere, di saper aspettare, di lasciare il tempo di rimuginare, salvo a sollevare poi ulteriori quesiti, anche se la sua presenza può ben svolgere funzioni importanti.

È in ogni caso importante che il momento del confronto con le teorie dei filosofi celebri arrivi, se arriva, solo dopo significative espe-

[13] Mi basti qui rinviare all'articolo di M. Villani, *Non solo al liceo: la sperimentazione della filosofia nei bienni*, in L. Rossetti-Ch. Chiapperini (a cura di), *Filosofare con i bambini e i ragazzi*, Morlacchi, Perugia 2006, pp. 151-161.

rienze del tipo indicato, perché altrimenti si correrebbe il rischio dell'imparaticcio: chi non sa che pensare, foss'anche senza riuscire a spingersi poi tanto in là, concorre pur sempre a rendere la mente terreno fertile per altre idee?

Osservo infine che, per un filosofo di professione, l'attiva partecipazione alle esperienze di filosofia con bambini e/o ragazzi (nonché con nostri comunissimi concittadini nella cornice del caffè filosofico) costituisce una opportunità oltremodo benefica in termini di igiene mentale, specialmente se accade che l'addetto ai lavori si trovi ad operare in un ambiente fin troppo protetto, ad es. per il fatto di misurarsi con allievi poco preparati (e trovarsi quindi esposto/a alla tentazione di appoggiarsi sulle risposte di cui dispone già e di… pontificare). Per un filosofo di professione, l'incontro con occasioni estemporanee per pensare è insomma, io credo, aria pulita: è accettare di giocare senza rete, è avere l'occasione per prestare attenzione a ciò che gli/le stava sfuggendo, è sentirsi libero/a, per una volta, di lasciare scoperto il proprio tallone d'Achille[14].

7. Conclusione

Per le ragioni indicate, riterrei di poter parlare di rivoluzione silenziosa, con prospettive di grande portata, ma a partire da conversazioni che sono alla portata di tutti, basta volerle porre in essere. Che queste esperienze così poco eclatanti possano innescare importanti reazioni a catena è quanto meno possibile (tutto dipenderà dall'ampiezza del fenomeno). Che la comunità filosofica possa figurare tra i maggiori beneficiari mi pare del tutto verosimile[15].

[14] Mi sembra di poter dire che in questo scendere dalla cattedra ci sia la traccia dell'insegnamento di Paulo Freire.

[15] Questo articolo si avvale di una decennale esperienza nell'ambito di *Amica Sofia* (www.amicasofia.it) e di un assiduo confronto con molti suoi esponenti (tra i quali St. Bacchetta, Ch. Chiapperini, P. Montesarchio, A. Presentini, A. Roncallo e B. Schettini). Mi riservo, tuttavia, l'intera responsabilità delle 'eresie' che, alla fine, ho qui osato proclamare.

CONVEGNI E INFORMAZIONI

Il centenario della Società filosofica italiana

Il volume degli Atti del Congresso straordinario della Società filosofica italiana, dedicato al Centenario della sua fondazione, tenutosi in Roma nei giorni 19-20 ottobre 2006, compare dopo cinque anni dalla celebrazione, per le cure del Presidente SFI di allora, Mauro Di Giandomenico, e della Segretaria SFI attuale, Carla Guetti: *Centenario 1906-2006 della Società filosofica italiana. La filosofia italiana oggi*, a cura di M. Di Giandomenico e C. Guetti, Armando, Roma 2011; in allegato: *Atti del Primo Convegno della Società filosofica italiana (Milano 20 e 21 settembre 1906)*, Tipografia di Paolo Cuppini, Bologna 1907, rist. anast., Armando, Roma 2011.

Verrebbe spontaneo il commento «meglio tardi che mai». Ed in effetti questo ritardo nella pubblicazione si deve considerare, una volta tanto, opportuno. Si tratta di una pubblicazione di grande rilievo, a dire di chi scrive queste note con partecipazione e con una certa nostalgia. Debbo confessare che, guardando il contenuto del dvd allegato al volume dell'editore Armando, dedicato alla cronaca dei lavori del Congresso, ho rivisto e ri-udito ben volentieri diversi passaggi della manifestazione, che segnò il culmine della Presidenza Di Giandomenico (2004-2007). Curiosamente la data del 19-20 ottobre 2006 non viene mai indicata nel volume rosso, che contiene gli atti, e compare invece nel dvd. Strategia di Armando editore, o dimenticanza nel volume?

Ricordo bene il "film" del Congresso ed i temi in esso trattati, e non posso che raccomandare ai soci che ora compongono la SFI nelle sue diverse sezioni la lettura dei due volumi e del dvd allegato. Il fatto che gli Atti siano comparsi a tanta distanza del Congresso quasi mi sembra provvidenziale, in quanto permette a lettori d'oggi, magari, se giovani, non presenti allora alla celebrazione dei cento anni dell'Associazione, di misurare il percorso compiuto da essa con consapevolezza. Il fatto poi della pubblicazione, assieme agli Atti del Congresso, anche del volume, in copia anastatica, curata sempre da Armando, degli atti del Congresso milanese di più di cento anni or sono, assume un significato alto. Infatti si possono porre a confronto gli stili dei due Congressi dell'Associazione, il primo in assoluto, e quello appositamente compiuto per ricordarlo, per trarre dal ricordo degli importanti insegnamenti e magari delle direttive. Ricordo che cinque anni or sono il volume (dalla copertina grigia) degli Atti del Congresso che veniva ricordato nella celebrazione centenaria non fu esibito, e solo pochi storici incalliti e noiosi (come me) lo fecero notare. Ora invece opportunamente è posto in circolazione.

Debbo dire che all'evento del Congresso straordinario sono legato per molteplici ragioni. La prima, perché ho avuto nella giornata di inaugurazione di esso, il 19 ottobre, in una prestigiosa sala dei Musei Capitolini, l'onore di leggere il mes-

saggio inviato per i congressisti dal Capo dello Stato, Giorgio Napolitano, impossibilitato a partecipare, come era invece suo intento; la seconda, perché avevo da alcuni anni studiato le origini della nostra Associazione ed ero giunto a determinare i passi essenziali verso la sua fondazione. Nel Congresso di Ancona del 2003 (organizzato da Giancarlo Galeazzi in collaborazione con la mia Presidenza nazionale), avevo ricordato, in un intervento di carattere commemorativo, ma anche storico, che risulta dalla testimonianza delle *Cronache di filosofia italiana* di Eugenio Garin, che la prima riunione di filosofi italiani in vista della fondazione dell'Associazione, si era tenuta cento anni prima, a Parma, nel 1903, per l'iniziativa del matematico-filosofo Federigo Enriques. Dello stesso parere era stato, nella relazione successiva alla mia, Piero Di Giovanni, che aveva tracciato una sorta di storia dell'Associazione da quell'anno 1903 fino ad oggi, passando naturalmente attraverso quel Congresso fondativo del 1906, quando aveva preso inizio l'attività congressuale di una libera associazione di filosofi e docenti di filosofia in Italia, attività che non si era poi più arrestata, pur attraversando diversi e significativi episodi. Ad Ancona avevamo fatto la prima celebrazione centenaria della storia della SFI (si vedano gli atti del Congresso: *Filosofia e scienza nella società tecnologica*, Franco Angeli, Milano 2004).

Vi è poi una terza e decisiva ragione di legame: quando conclusi il mio mandato di Presidente SFI, nel 2004, con il Congresso di Bari, da cui uscì poi il Consiglio direttivo il quale avrebbe eletto il mio successore, appunto il collega Di Giandomenico, auspicai fortemente che la SFI ricordasse ulteriormente i suoi passi rilevanti nella storia di cento anni, anche guardando avanti con determinazione. Sul finire dell'anno 2003 si tenne, sotto la mia presidenza, e grazie all'organizzazione del Consiglio Direttivo SFI da me presieduto, un Congresso a Roma, presso la sede del CNR, nei giorni 28 e 29 novembre, durante il quale si discusse con vigore e partecipazione delle prospettive che si ponevano all'insegnamento della Filosofia con la riforma dell'insegnamento della Scuola secondaria che si stava delineando sotto il Ministro dell'Istruzione Letizia Moratti (partecipò ai lavori il principale "consigliere" della Moratti, il pedagogista Giuseppe Bertagna). La SFI era stata riconosciuta, anche grazie alla preziosa mediazione della nostra socia, allora Ispettrice ministeriale, Anna Sgherri Costantini, come interlocutore rilevante dal Ministero per consultazioni sui passi essenziali da compiersi in ordine a delicati argomenti come quello dell'insegnamento della Filosofia nei diversi Licei previsti dalla riforma; dell'insegnamento della disciplina che ci stava a cuore nelle scuole superiori non liceali; per l'individuazione di rilevanti accorpamenti nelle nuove Abilitazioni all'insegnamento; e per una riforma delle Scuole universitarie di Specializzazione per l'Insegnamento nella Scuola Secondaria (SSIS). Quel Congresso era stato l'ultimo rilevante atto della mia Presidenza, ed aveva inteso offrire elementi per un impegno a tutto campo della SFI, quale interlocutore del Ministero e delle Università. I materiali raccolti in quel Congresso erano stati notevoli, e posso testimoniare che le persone impegnate a vario titolo nell'approntamento della Riforma della Secondaria avevano

partecipato attivamente ai lavori ed avevano raccolto preziosi elementi di documentazione e di proposta. Purtroppo gli atti di quel Congresso non si sono mai pubblicati, in quanto, pur essendo stato concluso da me e dal Segretario SFI Spinelli, un contratto editoriale con l'editrice Armando, quella stessa che ora pubblica gli Atti del Congresso straordinario, è mancato il momento attuativo della raccolta dei contributi. Personalmente, non avendo per mia scelta precisa presentato la candidatura al Consiglio direttivo del nuovo triennio 2004-2007, non potei seguire l'iter della pubblicazione degli Atti, che non fu poi compiuta. Debbo dire che questo fatto mi ha addolorato (e l'ho fatto notare chiaramente nel corso del Congresso SFI del 2007, tenutosi in Verona), in quanto si è perduto materiale prezioso, che avrebbe potuto permettere di fare il punto sulla discussione in ordine all'insegnamento della Filosofia in Italia nelle scuole e nelle Università, ed in ordine ai problemi sulla formatività della filosofia.

Quel mio rammarico ora però in un certo senso viene meno, ovvero cambia direzione, in quanto si legge dagli Atti del Congresso straordinario, che la discussione e la "pressione" sul Ministero iniziate in quel lontano 2003 avevano dato il loro frutto e che il progetto ministeriale presentato pochi mesi prima di quel 19 ottobre 2006 conteneva rilevanti concessioni alle richieste che la SFI aveva presentato già dal 2002. Si legge negli Atti del Congresso romano del 2006 che le speranze che si sarebbero attuati Licei nuovi con una significativa presenza della Filosofia nei programmi e nei *curricula* erano concrete. In questo senso, in apertura del Congresso, si erano espressi il Presidente Di Giandomenico, e Giovanni Puglisi, Presidente della Commissione italiana per l'UNESCO. Si sarebbe quindi anche potuto spingere per l'istituzione di nuovi posti di insegnante di Filosofia e Storia e di Filosofia e scienze umane, secondo anche una linea di riforma delle SSIS che premiasse la professionalità e la cultura dei giovani laureati. Questi auspici si fecero nel 2006. Sono stati infranti dalla mutazione del quadro politico nazionale e poi dalle sopravvenute crisi economiche e finanziarie che indussero l'attuale Ministro dell'Istruzione, Mariastella Gelmini, a mutare, dopo il 2008, la rotta ed a rivedere sia i programmi per i Licei che la struttura delle SSIS, di fatto abolite per essere sostituite da un sistema quanto mai nebuloso di reclutamento degli insegnanti della Secondaria, ancora oggi non attuato (TFA).

La lettura "ritardata" degli Atti del Congresso 2006, quindi, è quanto mai opportuna. In questo lasso di tempo, dal 2006 al 2011, sono accaduti molti fatti rilevanti nella Scuola e nelle Università italiane e si può capire, leggendo quegli interventi e gli atti delle diverse sezioni tenutesi presso l'Università di "Roma Tre", quanto è stato, direi, tradito e misconosciuto di uno slancio che era forte e che premeva nelle direzioni di formare i giovani grazie all'insegnamento della Filosofia, di formare i laureati ad insegnare la Filosofia nella scuola in relazione ad altre discipline, in una visione ampia della cultura e della formazione nelle diverse scuole secondarie. Non si è verificato quasi nulla di quanto era stato previsto e richiesto dall'Associazione nel 2003, e poi nuovamente auspicato con rinnovato interesse nel 2006. I diversi Ministri dell'Istruzione poco o nulla hanno

realizzato legislativamente, e posto in essere, in positivo per la Filosofia nelle scuole. Direi che semmai le cose più interessanti le hanno fatte gli insegnanti che hanno lavorato nelle diverse sezioni della SFI in Italia in ordine a problematiche anche nuove o innovative, come la *Philosophy for Childrens*, la Consulenza filosofica ed altre "pratiche" filosofiche innovative, anche se talvolta piuttosto fragili e discontinue. Ricordo il lavoro compiuto in quegli anni da colleghi ed amici carissimi come Livio Rossetti o come la compianta Maria Rosaria (Sara) Longo, per aprire per la Filosofia nuove iniziative, al di là di quelle scolastiche.

Negli Atti dei due giorni romani del 2006 troviamo interessanti interventi, alcuni volti a fare un bilancio della filosofia che nel Ventesimo secolo si è sviluppata anche in relazione all'attività associativa. Evandro Agazzi ha "raccontato" la presenza dei filosofi italiani nel contesto istituzionale europeo ed internazionale (congressi ed associazioni), segnato da molti modi di "essere sul campo" della ricerca e della divulgazione filosofica; Giacomo Marramao ha tracciato un quadro della presenza della filosofia in un contesto multiculturale internazionale; Gereon Wolters ha spiegato che la filosofia italiana, pur con i limiti linguistici suoi, ha avuto ed ha udienza in tutta Europa e ancora ne potrebbe avere; infine Angela Ales Bello ha descritto concretamente, attraverso riviste e traduzioni, la "presenza" dei filosofi italiani del Novecento in luoghi degli altri continenti, come le Americhe. Troviamo inoltre interventi sulla filosofia nella scuola e nella società (sezione diretta con rigore e competenza da Anna Sgherri Costantini, per lunghi anni responsabile della Commissione didattica SFI) e sulla Filosofia nel contesto universitario, segnato dalla riforma degli ordinamenti con l'introduzione della laurea "breve" e con il ritmo adottato nei corsi di laurea come "3+2" (sezione coordinata da Vincenzo Cappelletti, in cui vi sono stati importanti interventi di Giulio D'Onofrio, Walter Tega, Luigi Ruggiu). Nell'insieme viene disegnato un quadro complesso, ma incoraggiante, per l'emergere di alcune note positive: la partecipazione notevole degli insegnanti della Filosofia nella Secondaria alla vita associativa ed alla sperimentazione didattica; la riflessione accurata dei docenti universitari sulla necessità di dare una formazione filosofica nelle Facoltà destinate, che risponda ad esigenze della cultura e della società e che abbandoni facilonerie e fughe ideologiche in avanti; la nuova attenzione per le pratiche della Consulenza filosofica; l'attenzione per la filosofia da parte dei giornali, delle riviste e degli organizzatori di eventi culturali di natura comunicativa e spettacolare. La diffusione quasi terapeutica della Filosofia ed insieme la sua "spettacolarizzazione", fenomeni solo apparentemente contraddittori, viene sottolineata da alcuni interventi (p. es. di Poma, Gnoli e Massarenti) come un dato di fatto in grado di modificare anche la percezione del sapere filosofico presso il pubblico più ampio del nostro paese.

Leggendo a più di cinque anni dalla celebrazione del Congresso straordinario i diversi interventi sono giunto ad una conclusione non incoraggiante: quella spettacolarizzazione della filosofia, temuta od auspicata durante i lavori romani, ha dato in seguito frutti contrastanti. Infatti, è vero che continua ad avere successo la celebrazione non tanto di congressi o convegni delle associazioni filo-

sofiche in quanto tali, quanto di eventi mediatici con la presenza di personaggi noti e di grande impatto con il pubblico. La spettacolarizzazione, però, è giunta, a mio avviso, ad un punto cruciale: per poter avere ulteriore successo dovrà aumentare l'impatto sul grande pubblico con argomenti che possano interessate tutti, argomenti "attuali". Il che in un certo senso non si concilia con la natura della filosofia, che porta all'interrogazione dell'individuo o dei gruppi sociali nelle scuole, e nelle associazioni, su tematiche "perenni" e non soggette a mode, o su autori "classici" di per se stessi e non per passeggere preferenze di questo o quel momento. In altre parole: pretendere che la filosofia si occupi di ciò che è attuale può avere un suo significato, ma non attiene alla natura di un sapere che, di per sé, richiede riflessione, condivisione dialogica e non solamente mediaticità. Il "confilosofare", episodio fondamentale della didattica filosofica, su cui sono tornati ad insistere vari intervenuti al Congresso (es.: Di Pasquale), non può attuarsi che in un preciso rapporto tra docente e scolari, nei momenti della dinamica scolastica. In alcuni casi gli autentici problemi della filosofia possono anche essere portati alla ribalta dello spettacolo, ma non sempre sono adatti ad essere trattati e divulgati secondo schemi di popolarizzazione. Si rischia, come è avvenuto, che i "soliti noti" si dilunghino in dibattiti e confessioni su tematiche certamente di largo interesse, ma senza approfondimento. Lo spessore della trattazione in un certo senso la forniscono i personaggi e le "prime donne" di una sorta di "compagnia di giro" che passa da evento ad evento e che offre con disinvoltura risposte e considerazioni spesso sovrapponibili, adatte all'uditorio, di pronto uso, ma quasi mai meditate ed approfondite. Riflessioni analoghe si possono fare per le pratiche della consulenza filosofica, nel momento in cui la parte persuasiva e terapeutica in senso intellettuale prevale sulla ricerca della verità.

Leggendo inoltre gli Atti del Congresso fondativo della SFI, che fanno parte della pubblicazione degli Atti 2006, si imparano parecchie cose. Con la considerazione di questo volume, restaurato e posto in circolazione con molta opportunità da Mauro Di Giandomenico, vorrei concludere la mia presentazione. Mi debbo necessariamente collegare alla lucida ed importante trattazione dell'amico e maestro Enrico Berti (maestro nel senso che molto mi ha dato sul piano filosofico ed accademico la sua amicizia) sulla storia della SFI, che è stata la prolusione al Congresso straordinario, la quale mi sembra l'anello di congiunzione tra i due volumi presentati dalla Armando. Berti chiarisce cosa significò per la cultura filosofica italiana la fondazione di un'associazione di filosofi, che intese sempre difendere sul terreno istituzionale l'insegnamento universitario e scolastico della Filosofia da fraintendimenti, limitazioni e soppressioni. Appare significativo dal volume tutto e dalle considerazioni complessive di Berti che quella che inizialmente si chiamò "Associazione italiana per la cultura filosofica" (denominazione ben presto trasformata in "Società filosofica italiana") era nata nel 1905 per difendere il carattere autonomo dell'insegnamento della Filosofia da minacce contenute nei progetti ministeriali di una riforma della Scuola che limitava la presenza filosofica. Nel corso delle diverse legislazioni per la scuola italiana, dalla famosa Legge Casati

del 1859 in poi, la Filosofia era stata variamente posta come disciplina formativa nei Licei italiani. Questo era avvenuto sotto la pressione di fattori diversi, primo comunque la prevalenza di questo o di quell'orientamento filosofico nei Ministri del Regno italiano, e nei loro consiglieri filosofi (quando c'erano). In tal modo si era verificato, agli inizi del Novecento, che alcune correnti di stampo positivistico, dominanti nella cultura filosofica e nelle Università, avevano premuto per dare un minore spazio alla Filosofia, e per incrementare le ore dedicate alla Fisica, alle Scienze sperimentali ed alla Matematica. Questo orientamento sembrava prevalere, e sembrava quindi che nei Licei (perché solo di essi si parlava di fatto) la Filosofia avrebbe avuto un ruolo piuttosto limitato. Di fronte a questa minaccia si coagularono gli interessi di diverse personalità del mondo scolastico italiano e diversi filosofi docenti universitari (ma certo non tutti quelli che allora insegnavano), e nacque quell'Associazione "per la cultura filosofica", di cui fu Presidente un professore liceale, Giovanni Marabelli. Essa celebrò il suo primo Convegno (così fu chiamato, ma noi oggi preferiamo dire che fu Congresso) in un'atmosfera dominata dalla necessità di raccogliere le forze dei professori e degli studiosi di filosofia in un atteggiamento costruttivo. Le forze furono raccolte, e, significativamente, furono quelle di esponenti di un orientamento che era favorevole all'incremento dell'insegnamento scientifico, ma che egualmente difendeva la presenza di una filosofia in accordo con le Scienze sperimentali. La maggior parte dei soci di questa associazione e delle persone intervenute ai lavori svolti in una palestra scolastica in Milano, presso la scuola Normale "C. Tenca" (scuola che poi si trasformò in Istituto Magistrale), intendeva tutelare i rapporti stretti della Filosofia con la Pedagogia e con la nascente Psicologia. Il Congresso (chiamiamolo allora così) si concluse con l'elezione alla Presidenza della Società filosofica italiana del matematico Federigo Enriques, colui che a Parma aveva gettato le basi dell'associazionismo filosofico, indicando con chiarezza un orientamento.

La lettura del volume degli atti è istruttiva e induce noi oggi a fare considerazioni piuttosto importanti. La prima mia considerazione è che il congresso dell'Associazione per la cultura filosofica aveva le idee chiare fin dal suo inizio. La parole d'ordine era: si lavora insieme, universitari e professori di filosofia e si lancia la proposta che alla Filosofia sia dato in ogni luogo quel rilievo che essa deve avere dato il suo sviluppo, i suoi meriti. Si trattava di professori di orientamenti diversi, tutti volti a ricordare che notevoli erano i legami della cultura filosofica con il sapere scientifico e con i progressi sociali del nostro paese e che perciò essa doveva avere il suo posto accanto alle scienze sperimentali, accanto ed in collaborazione con le nascenti scienze dell'uomo (pedagogia, psicologia e sociologia). Dall'elenco dei partecipanti al Congresso, e di coloro i quali inviarono lettere ed adesioni, si colgono nomi significativi della cultura filosofica di orientamento positivistico (Ambrosi, Limentani, Marchesini, Mondolfo, Ranzoli, Tarozzi), neokantiano (Credaro, Masci, Vidari, Villa), genericamente epistemologico (Enriques), pragmatistico (Calderoni, Iuvalta, Vailati), ma si leggono anche nomi di esponenti del pensiero cattolico (i rosminiani Billia e Morando) o comunque spiritualistico

(De Sarlo, Varisco). Aderiscono anche pedagogisti come Fornelli, Giuseppe Lombardo-Radice, e sociologi come Groppali. Manca quasi completamente l'adesione di esponenti del neohegelismo. Gentile, per la verità, è citato come aderente, ma il suo nome viene fatto nel corso del Congresso come di esponente di altro indirizzo, non condiviso dalla nascente SFI.

Ho fatto un inventario rapido, e certo insufficiente, delle "presenze" a questo congresso. Un'analisi più accurata delle vicende che portarono alla celebrazione del Congresso potrebbe chiarire meglio le cose. Gli Atti verificano comunque l'esistenza di un'associazione già matura e diffusa, che prepara anche una sorta di questionario sull'orientamento dei soci e delle persone interessate circa la presenza della Filosofia nella scuola e nell'Università, che celebra un congresso ricco di proposte (articolate su mozioni che spaziano dalla situazione dell'insegnamento della Filosofia a questioni di natura pedagogica, collegate alle scuole per la formazione degli insegnanti elementari) e di considerazioni non limitate ad orientamenti filosofici e ideologici ristretti, laicamente connotate. Potrebbe essere un caso, ma il Congresso inizia il 20 settembre, data significativa per la cultura laica di allora.

Il risultato è una presa di posizione molto decisa per la presenza della Filosofia nella scuola italiana. Il risultato di questa presa di posizione è stato rilevante, in quanto i programmi ministeriali, emanati l'anno seguente, continueranno a mantenere l'insegnamento filosofico su un livello alto e dignitoso. Le discussioni complessive sulle riforme scolastiche continueranno negli anni a seguire, e la SFI sarà sempre presente in una serie di congressi che Berti ha ben descritto anche sulla scorta delle ricerche svolte entro l'ambito della SFI di questi ultimi decenni (importanti le ricerche di Mario Quaranta). Importante quindi questo Congresso, proprio per la sua efficacia. Ognuno può verificare che cento anni dopo la situazione della filosofia appare, fatte le debite proporzioni con l'"Italietta" di allora, ben più precaria e discontinua. La SFI di allora, piccola associazione, in un certo senso, in quegli anni, ebbe un impatto importante sulla politica scolastica italiana.

Parecchi professori, a commento di quel volumetto degli Atti, che fu pubblicato nel 1907, ebbero a rilevare che erano prevalsi gli argomenti di natura scolastica e corporativa e che non erano stati affrontati temi fondamentali per lo sviluppo della cultura filosofica italiana. La premessa al volume, di Rodolfo Mondolfo, sottolinea questo, ma non per criticare la scelta, l'unica possibile per un'associazione in fase di decollo, anzi per elogiare la scelta del "basso profilo". Tanto basso in verità esso non fu, e lo posso provare da alcune delle relazioni-mozioni presentate. La prima, presentata da Enriques, breve ma significativa, analizzava l'ordinamento dell'Università in rapporto alla Filosofia, e concludeva con parole probabilmente di riprovazione nei confronti di correnti irrazionalistiche od oscuramente idealistiche: «Così la Filosofia sia ognora la meta altissima cui tende la mente maturata in una severa disciplina, non mai rifugio di intelligenze vaghe ed oscure, cui una pseudo-scienza dà l'illusione della superiorità» (p. 41). La

seconda, presentata dal filosofo teoretico Francesco De Sarlo, che aveva fondato a Firenze, sua sede di docenza, un Laboratorio di Psicologia scientifica, portava argomenti non soltanto di carattere giuridico, organizzativo e politico, ma anche epistemologico ed antropologico per chiedere l'istituzione di cattedre universitarie di Psicologia sperimentale, che fossero il coronamento di un processo formativo in cui entravano la valorizzazione della spiritualità dell'anima e insieme la considerazione della fondamentalità del sostrato psico-fisiologico dell'individuo (il suo sentire). Così De Sarlo si esprimeva, echeggiando echi rosminiani (di quel Rosmini di cui ben conosceva la *Psicologia*): «Lo spirito in tanto è tale in quanto è il principio dell'attività teoretica e di quella pratica: da entrambi i punti di vista la cognizione esatta della sua costituzione non può non esercitare grande efficacia sul valore che possiamo e dobbiamo attribuire ai prodotti a cui esso dà origine, ed alle forme di attività che è chiamato ad esplicare nel mondo» (p. 57).

Rileggiamo quindi con interesse l'"archeologia" della SFI, ricordando la strada fatta dall'Associazione e l'impegno che il presente richiede. Grazie a questi due volumi curati da Di Giandomenico e da Guetti i soci potranno trovare stimoli e suggestioni per lavorare con accresciuto impegno per una Filosofia sempre minacciata ma sempre presente, e come!, nel panorama del nostro paese.

Luciano Malusa

RECENSIONI

L.M. Napolitano Valditara, *Il sé, l'altro, l'intero. Rileggendo i dialoghi di Platone*, Mimesis, Milano 2010, pp. 185.

Il libro di Linda Napolitano fa parte di una nuova collana di studi di filosofia antica dell'editore Mimesis chiamata *Askesis*. La collana, diretta dalla stessa Napolitano e da Salvatore Lavecchia, pone al centro della riflessione storico-filosofica la conoscenza e la cura di sé, le forme dialogiche della comunicazione, le relazioni fra umano e divino e fra microcosmo e macrocosmo, e il rapporto fra conoscenza e azione-produzione, cioè vuole sottolineare l'importanza della *askesis* come unità inscindibile di teoresi, prassi e poiesi che costituisce il vivente. In questo senso la collana vorrebbe rivalutare le cosiddette "pratiche filosofiche" nelle quali l'esercizio del conoscere non è fine a se stesso, ma diventa forza plasmatrice della realtà. La prospettiva offerta da questa collana è perciò quella di una riflessione profonda sullo stesso concetto di filosofia come pratica filosofica non intesa in modo anacronistico come "stile di vita", ma come atteggiamento riflessivo che segue immediatamente l'atto della ricerca e della teoresi.

In questo contesto si inserisce questo profondo libro su Platone che offre una visione alternativa rispetto alcuni cliché storiografici consolidati della storiografia filosofica antica. Il fulcro dell'indagine di Napolitano è la ricostruzione del concetto di "sé" nella filosofia platonica e dei suoi correlati come "altro" e "intero". Si tratta, secondo l'autrice, di nozioni strutturali che gli studi filosofici hanno colpevolmente tralasciato imputandole ad epoche e pensatori successivi. Eppure, in Platone, il concetto di "sé" è al fondamento della definizione di pensiero inteso o come "il discorso che l'anima fa da sé con se stessa", secondo quanto si afferma in *Teeteto* 189e, o come "il dialogo silenzioso dell'anima con se stessa", secondo quanto si dice in *Sofista* 263e. Già a partire da queste definizioni, Napolitano riscontra in Platone una complementarietà fra il pensiero e il linguaggio delle cose che sono e la struttura ascrivibile al mondo stesso come tale per la quale il mondo è un cosmo interrelato e una trama complessa di rapporti. Così, sulla scia della frase "nessuna cosa di per se stessa è una sola", Napolitano nota come non si dia in Platone il "sé" senza l'"altro", e l'"altro" senza l'"intero". Il libro vuole quindi interrogarsi sull'interdipendenza di questi tre concetti strutturali di forte ascendenza hegeliana, ma che Napolitano ripresenta in una nuova interpretazione olistica di Platone.

La nozione di "sé" è indubbiamente la più problematica perché da essa comincia tutta la speculazione filosofica. In effetti, già in *Alcibiade I* 130d si afferma che "per primo deve essere indagato questo *sé*". La nozione di "sé" è piuttosto antica secondo Napolitano, seguendo le ricerche di Nestle, Mondolfo e Snell, e si trovava già iscritta sul frontone del Tempio di Apollo a Delfi che recitava *gnothi seauton*: conosci te stesso. Tale prescrizione in primo luogo voleva

indagare lo stato stesso della propria sapienza, ma in secondo luogo, ed è forse questo l'aspetto più importante per le argomentazioni esposte nel libro, caratterizza l'esercizio essenzializzante d'individuazione dell'autoconsapevolezza.

Il "sé" che dev'essere indagato è quello stesso enunciato in *Alcibiade I* 127e, dove Platone afferma che "talora si corre il rischio di non prendersi cura di *sé*". In questo senso, secondo Napolitano, è indubitabile che in Platone ci sia una nozione di ipseità. Tale ipseità si esercita o si determina nel momento in cui l'anima fa ciò che gli è più proprio, ovvero pensare. Nel pensiero, l'anima "non fa altro che dialogare interrogando in se stessa da sé e rispondendo, affermando e negando" (*Teeteto* 189e). Il porre domande e il fornire risposte è una dimensione linguistico-dialogica nella quale il "sé" si fa apertura originaria con l'"altro" da sé, che può essere nel caso del pensiero il "sé" medesimo, ma che di fatto, più soventemente, si tratta di un'altra persona, di un altro soggetto. Per Napolitano, il "sé" platonico non costituirà mai strutturalmente l'"intero", non potrà mai essere effettivamente solo se stesso, se non con l'"altro" e in virtù dell'alterità. Esso è necessariamente un concetto endiadico.

L'"altro" è l'oggetto d'indagine della seconda parte del lavoro proprio perché al "sé" non si giunge per Platone se non per mezzo della distinzione fra ciò che quel "sé" è in se stesso e ciò che gli si pone davanti. L'esame del concetto di "alterità" condotto dalla Napolitano non si sofferma sui rapporti fra "sé" e "altro" intesi come relazioni fra anima-corpo o maschio-femmina, ma più coraggiosamente esamina l'"alterità" come ciò che minaccia più propriamente il "sé" nella sua costituzione essenziale.

La prima forma di alterità trattata è quella più radicale, cioè quella della morte come "altro" dalla vita e ostacolo del sé. Il secondo tipo di alterità è quello che espone il sé all'attacco aggressivo e protervo dell'altro. In entrambi i casi la paradossalità dell'azione distruttiva dell'"altro" sul "sé" porta non solo alla distruzione dell'"altro" stesso, ma con sé porta anche quella dell'"intero". L'"alterità" in Platone però, come giustamente segnala Napolitano, non è solo fonte di distruzione, ma è il principio attraverso il quale è possibile fondare la stessa realtà nel momento in cui si istaura un dialogo o una rete di rapporti articolati e complessi fra molteplici identità e diversità.

Si determina così l'"intero", di cui fanno parte il "sé" e l'"altro", e che è l'oggetto dell'ultima parte del libro. L'intero in questione è quello per il quale ogni realtà ha bisogno per essere ed essere detta delle altre realtà. Napolitano perviene così alla dimostrazione dell'esistenza di un olismo platonico nel quale la rete complessa e diversificata dei rapporti che mette in movimento la dialettica dà significato rispettivamente sia al "sé", sia all'"altro", sia al rapporto che si instaura fra i due. L'intero come cosmo è quindi non solo un tutto naturalmente gerarchicamente ordinato, ma lo è anche essenzialmente e strutturalmente dal punto di vista del linguaggio e del pensiero che lo descrivono e che lo determinano. Platone sarebbe quindi perciò un pensatore all'avanguardia con i tempi e delle più moderne teorie olistiche riprese in campo analitico ad esempio da Robert Brandom.

È veramente difficile immaginare un singolo libro che riesca a trattare tutti questi importanti argomenti così come fa il volume preso qui in esame. Tuttavia, i casi limite considerati e la ponderata scelta dei passi platonici forniscono un importante sostegno all'interpretazione proposta. Chiudendo il libro il lettore ha l'impressione che tutti gli aspetti più importanti del pensiero platonico su il "sé", l'"altro" e l'"intero" siano stati esaminati in modo preciso e brillante e che bisognerebbe interpretare i successivi sviluppi filosofici alla luce di queste nozioni. Chiunque sia interessato alla filosofia platonica e più in generale alla filosofia antica e alla storia della logica deve avere questo libro sui propri scaffali.

Marco Sgarbi

***

L. Ruggiu, *Logica metafisica politica. Hegel a Jena*, 2 voll., Mimesis, Milano 2010, pp. 774.

L'imponente studio dedicato da Luigi Ruggiu all'evoluzione del pensiero hegeliano negli anni di Jena muove dalla convinzione che tale periodo debba essere letto a un tempo nella sua autonomia teorica e nella sua evoluzione, in quanto offre (certo non senza incertezze e ritorni) una ricchezza di spunti destinata in seguito a irrigidirsi tra le maglie del sistema. Negli scritti e frammenti jenesi logica, metafisica e politica si mostrano invece ancora come aspetti di un'unica crisi, che è quella della razionalità moderna, per rispondere alla quale Hegel va elaborando una filosofia dello spirito. Ruggiu la legge alla luce di quell'idea di *sociality of reason* cui si è ispirata la più recente interpretazione nordamericana (in studiosi come Brandom, Pippin, Pinkard e – in certa misura almeno – Rorty), alla quale si rivolgono da tempo gli interessi dell'autore (si ricordino almeno le due raccolte, da lui curate insieme con Italo Testa, su *Hegel contemporaneo*, 2003, e su *Lo spazio sociale della ragione*, 2009). A fronte di una razionalità che si va costruendo attraverso la mediazione di un "Io che è Noi e Noi che è Io", l'obiettivo della ricerca è così dichiarato esplicitamente nelle prime pagine: "ricostruire il significato e il senso dell'originario sfondo olistico che guida l'indagine hegeliana dagli scritti giovanili fino alla conclusione del periodo jenese con la *Fenomenologia dello spirito*. Si cercano le radici di identità che stringono la logica con la politica, l'economia con la filosofia della sostanza, la metafisica con l'esaltazione della potenza del negativo, il bisogno della filosofia come apertura necessaria all'intero e la necessità della scissione; la purificazione del finito e lo sforzo per salvaguardare le differenze; la piena assunzione del tempo e la necessità di andare oltre il tempo salvaguardandone le istanze" (p. 15).

Il problema del *Gemeinwesen*, per cui l'Io non va inteso alla stregua di una soggettività individualistica, è centrale già nel periodo di Francoforte (cap. I): in tal senso si debbono leggere fra l'altro la nozione di *Volksreligion*, il conflitto fra

ebraismo e cristianesimo, nonché la polemica contro lo "stato-macchina" inteso come mera relazione contrattuale (*Ältestes Systemprogramm*). Nei lavori francofortesi, a ricostruire nell'amore l'integrità di un'umanità lacerata era tuttavia deputata la figura di Cristo. Ma come può il riconoscimento dell'unità del vivente essere affidato unicamente al *fühlen*, o magari al primato del "religioso" in generale? Di qui il celebre equivoco di uno Hegel "romantico e mistico" (per usare l'espressione di Galvano Della Volpe), a fronte del quale invece Ruggiu sottolinea in modo efficace come il problema abbia una portata storica decisamente più complessa. Tra Francoforte e Jena non ci sarebbe insomma rottura ma continuità: negli scritti jenesi Hegel si propone ancora di risolvere, scientificamente, il "sacro mistero" della relazione finito-infinito (pp. 121, 388-389).

Gli sviluppi della prima fase jenese (trattati nei capp. II, IV-V in relazione al problema della negazione e dello scetticismo, e nel cap. VII, con riguardo al delinearsi di una logica intermedia fra quella dell'intelletto riflessivo e quella propriamente speculativa) mostrano bene come l'interesse per il logico nasca in stretta connessione con la "ricerca di carattere etico, politico e religioso" (p. 75). Dunque, per il giovane Hegel, non si tratta solo di costruire la filosofia come scienza, ma di "intervenire attivamente sul terreno politico della crisi dello Stato tedesco", che è anche crisi del diritto pubblico e sua sostituzione privatistica e individualistica, secondo la tendenza prevalente nel mondo moderno (p. 156). Anche la nozione di "logica" può mostrare in questi anni un significato equivoco, ma di certo non incoerente né regressivo (pp. 174-175). Per dimostrarlo, l'autore inquadra opportunamente la relazione tra logica e metafisica nella tradizione tedesca dell'insegnamento di queste due discipline, oltre che nel contesto storico-filosofico dell'eredità spinoziana e del dibattito post-kantiano (Bardili, Reinhold; ma pure Hölderlin, l'ingombrante sodale Schelling, e la polemica Fichte-Jacobi sul nichilismo). Il dispiegarsi dell'assoluto nella differenza, la necessità del *finito* per il darsi e il costituirsi dell'assoluto conoscere (p. 198) inaugurano così, nella *Differenzschrift* (e in *Glauben und Wissen*), l'idea poi propriamente fenomenologica di una sostanza che deve farsi soggetto: sullo sfondo, il problema dell'unitotalità in un quadro sostanzialistico ancora bisognoso di definirsi dialetticamente. È insomma in via di elaborazione l'idea di un *sapere* in cui l'*assoluto* si manifesti come processo, nel tempo e come tempo, e dunque ponendosi anche quale "contingenza" e finitezza (pp. 335, 362).

Un sapiente e documentato riferimento all'ontologia classica costituisce, a mio parere, il punto forte della ricostruzione di Ruggiu. Preziose, per esempio, le osservazioni sul significato del termine "speculazione", "termine introdotto da Boezio per tradurre il significato della filosofia prima come theoria", non già da intendersi in riferimento all'interpretazione paolina, poi agostiniana e tomistica, che lo riportano erroneamente alla nozione di "specchio", bensì da ricondursi – nella tradizione di Cusano e di Böhme – a *specto*, che significa scrutare nel profondo, attingendo all'unità di concetto e intuizione (pp. 170, 604). Anche la nuova logica e metafisica jenese viene collocata sullo sfondo di una ripresa del

pensiero antico, contro l'individualismo delle moderne filosofie della riflessione. Altrettanto decisiva si rivela, per le sue conseguenze nel passaggio dall'*oikonomia* aristotelica alla moderna economia politica (Stuart, Smith), la ripresa della distinzione fra *praxis* e *poiesis*: essa è fondamentale per comprendere il significato del "lavoro" e l'utilizzo di questa nozione, da parte di Hegel, come cerniera per ricongiungere l'organicismo dell'ontologia antica al moderno, epoca della scissione e della frattura, attraverso un ideale rinnovato della *Bildung* (che è quello della lotta per il riconoscimento, di cui si parlerà nel fin troppo celebre capitolo sull'Autocoscienza nella *Fenomenologia*). È del resto su queste basi, oltre che su quelle più propriamente teologiche, che si viene definendo la nozione dello *spirito* e dei suoi mezzi (lavoro, linguaggio, istituzioni) come "strutture dell'interazione" basate sull'"opera comune" (pp. 470-471). Ruggiu può così tracciare linee di continuità e differenze anche rispetto alla tradizione hobbesiana del riconoscimento, contestando fra l'altro la presunta derivazione fichtiana di Hegel (p. 515): in quest'ultimo infatti "l'intersoggettività implica l'orizzonte dello spirito, che invece risulta del tutto sconosciuto in Fichte".

Il cap. X individua esplicitamente, quale "filo conduttore della riarticolazione del sistema hegeliano", la ripresa speculativa della nozione di "lavoro" (pp. 529 ss.). Al di là della determinazione lockiana del diritto di proprietà, è la moderna divisione del lavoro a mettere infatti in questione l'ideale aristotelico dell'uomo come "animale politico" (p. 543): l'organizzazione economica, insieme con la gerarchia sociale che ne nasce, è infatti incompatibile con l'antica immediatezza del legame fra individuo, famiglia e *polis*. Si tratta così, per lo Hegel jenese, di "considerare il ruolo decisivo che riveste il problema del riconoscimento nelle relazioni prodotte dalla produzione", ove il lavoro appare "come termine medio tra appetire e godere, proprio per la sua capacità, attraverso la dilazione del godimento, di frenare l'appetito": di nuovo, insomma, ne va della *Bildung* (pp. 556-559). Nel "rovesciamento del primato della praxis", il lavoro può apparire così a Hegel non come un rapporto di passiva subordinazione, ma come una forma di liberazione possibile, nonché di relazione progettuale rispetto alle tre estasi temporali. Infatti il lavoro nella sua accezione economica è capace di *aggiungere valore* alla materia cui si applica, come argomentava Smith, e dunque per traslato può diventare decisivo anche per la "costruzione dello spirito" (p. 562) – laddove il *Geist* si presenta anzitutto come liberazione dalla natura. Ecco allora che alla moderna *poiesis* produttiva (della quale Hegel coglie senz'altro la capacità di universalizzazione) spetta un ruolo di mediazione decisiva: la stessa soddisfazione dei bisogni sottolinea "la dipendenza universale di tutti gli uni dagli altri". E se a Hegel certo non sfuggono i pericoli rappresentati da nuove forme di dipendenza, alienazione, divisione, macchinizzazione, egli non smarrisce comunque la fiducia negli esiti comunitari e antiegoistici della *Arbeit* (pp. 586-587).

Non sarà un caso, quindi, che in questa interpretazione venga riconosciuta alla logica jenese del 1804/1805 (cap. XI) quell'ulteriore accentuazione della dimensione sociale della ragione, che spinge l'autore a scrivere fra l'altro: "Le

categorie sono l'espressione di stati normativi che valgono nell'istituzione del reciproco riconoscimento"; "La negazione dei momenti astratti è legata alla loro sussunzione all'interno di una struttura olistica e inferenziale, in cui ciascun significato si dà in unità con l'altro da sé che è in sé e infine con il tutto" (pp. 601, 606). Come del resto emerge dalle coeve, prime lezioni di storia della filosofia (1805), a questo punto del cammino hegeliano la metafisica è in procinto di assumere un significato nuovo. Ecco perché alla *vexata quaestio* circa l'effettiva portata della *Fenomenologia dello spirito* (restaurazione della metafisica o inaugurazione di un pensiero nuovo?) è dedicato il capitolo finale dello studio (XII), che prende le mosse da quella che Rosenkranz definì "crisi fenomenologica del sistema". Riprendendo un tema già affrontato in lavori precedenti, Ruggiu ritrova qui la centralità della *temporalità*, nel definire la quale sembra peraltro prediligere ancora una volta la guida di Brandom a quella di Heidegger, e condividere con gli interpreti nordamericani una certa tendenza a "deflazionare" la nozione di spirito assoluto (p. 713). Lo Hegel di Jena sarebbe dunque modello di un pensiero che vede la razionalità nei termini di un "'organismo' impegnato in certe forme di pratiche sociali nelle quali si determina anche il senso del giusto, vero e corretto". Tutto ciò nella convinzione, per parafrasare questa volta Pinkard, che criticare a fondo il mentalismo non significhi aprire a un relativismo in cui la verità si riduce a criteri di carattere meramente opzionale (pp. 694-696).

Anche se queste considerazioni spalancano a ben vedere problemi epistemologici di ampia portata, Ruggiu ha comunque ragione nel ricordare a chi non le condividesse che nel "solipsismo insuperabile […] di soggetti concepiti esclusivamente come centri di forza, il rapporto con altri diviene problema di tipo puramente organizzativo" e si fa mera "questione del controllo della forza e delle tendenze egoistiche" (p. 497). Nell'ambito dell'hegelismo nordamericano, questa consapevolezza ha costituito certamente un bel passo avanti contro ogni tentazione localistica, in direzione di un "superamento del 'noi' sempre radicato nella comunità locale verso una spinta ad un noi sempre più comprensivo e globale", capace di rinnovare costantemente vocabolari e pratiche comunicative. Al di là di ogni questione circa la legittimità propriamente storiografica di tale modello interpretativo, è sulle conseguenze teoriche di questo gesto che varrebbe senz'altro la pena, ove possibile, di ampliare la discussione (magari sulla scorta delle considerazioni proposte da Hans-Friedrich Fulda, discutendo proprio le tesi di Pinkard, in un saggio sul *Sapere assoluto* del 2006 che fra l'altro è citato anche nello studio, p. 722). Sia detto solo di passaggio, in conclusione, che la confezione editoriale degli apparati (e talora anche del testo) purtroppo non è sempre è all'altezza dei meriti complessivi del lavoro di Ruggiu, che sono numerosi. Autore e lettori dei due ponderosi volumi avrebbero forse meritato, in questo senso, un po' più di attenzione.

Gianluca Garelli

***

C. Metta, *Forma e figura. Una riflessione sul problema della rappresentazione*, Quodlibet, Macerata 2009, pp. 124.

Il testo *Forma e figura*, come indicato dal sottotitolo (*Una riflessione sul problema della rappresentazione tra Ernst Cassirer e Paul Klee*) articola un orizzonte entro cui è analizzato il complesso problema della rappresentazione artistica.

Il 'tra' del sottotitolo porta con sé un arco concettuale ben più vasto di quello che potrebbe risultare da un mero confronto tra i due autori; in esso risiedono tutta una serie di illustri interlocutori filosofici che, a titolo più o meno diretto, una riflessione sul problema della rappresentazione è necessitata a richiamare, come Merleau-Ponty (cui è affidato il compito di sollevare, già nelle prime pagine, le questioni che accompagnano la lettura di tutto il libro), Deleuze (per le sue riflessioni sulla spazialità), Lyotard (*sparring partner* per l'interpretazione di alcuni concetti di Klee, apprezzato ma anche criticato dall'autrice), Leibniz (cui spetta l'importante ruolo di *trait d'union* tra riflessione filosofica classica e pensiero contemporaneo) e infine, forse leggermente eccentrico rispetto all'organicità con cui vengono trattati altri autori, eppure fondamentale nell'economia dell'argomentazione, Heidegger.

Se questo è il campo concettuale entro cui si muovono le analisi di Metta, ci sentiamo di poter sostenere che il vero perno centrale del libro è rappresentato dalla figura, filosofica in una modalità del tutto peculiare, di Paul Klee.

Analizzare la riflessione del Klee teoretico, considerarlo degno dell'attenzione esegetica di un classico della storia della filosofia: questa è la posta in gioco del saggio. Questa presa di posizione forte, anche se non inedita, permette al lettore di confrontarsi con le tesi di Klee, di analizzarle in tutta la loro pregnanza filosofica, e di rapportarle costantemente a quelle degli autori contemporanei che si sono occupati del tema della rappresentazione.

Si seguiranno, nella presente analisi, due temi della speculazione teorica di Klee (costantemente seguiti da Metta nel suo lavoro), profondamente intrecciati tra di loro, continua fonte di confronto con i classici: le tesi cosmologiche del pittore e quelle relative al rapporto tra le modalità di 'generazione', proprie della natura, e quelle di 'creazione', messe in opera dall'artista.

A partire da questi punti è possibile anche imputare al testo quella che forse rappresenta la sua unica criticità (più da un punto di vista di impostazione che da quello dell'effettivo svolgimento dell'argomentazione): di riflettere sul motivo della rappresentazione in Klee, argomentata attraverso confronti filosofici (tra cui quello con Cassirer ha un ruolo certamente importante, ma a parere di chi scrive non decisivo), piuttosto che tentare di unire il filosofo e l'artista. Il 'tra' del titolo è, come detto in esordio, più indice di un solco che di una connessione, testimonia l'apertura di uno spazio problematico entro cui si inserisce una polifonia di voci, piuttosto che un tracciato dialogico tra due autori.

Fin dall'esordio del testo appare evidente che, all'interno dell'orizzonte concettuale seguito, una considerazione del rapporto soggetto-oggetto alla luce delle categorie logiche classiche non è possibile: «È l'altro *naturale* che mi *guarda*, che mi *parla*: altrimenti, io sarei cieco» (p. 123). È in questo contesto che è possibile sostenere che «La pittura è il punto di vista *dello* spazio» (p. 56): il chiasma guardante-guardato, l'implicazione logico-ontologica di uomo e mondo sarà uno dei problemi su cui maggiormente Klee si soffermerà, in un afflato cosmologico degno delle grandi speculazioni dedicate dai filosofi presocratici al problema della fisica e della metafisica, ma che, diversamente da quelle, ha alla sua origine la problematica squisitamente estetica del rapporto tra corpo e spazio.

Infatti Klee, nelle sue lezioni al Bauhaus, riconduce un'altra tematica cosmologica dal sapore presocratico (il rapporto Caos-Cosmo) al problema dell'essenza estetica del concetto spaziale di 'punto': «Il punto, inteso matematicamente, è 'l'alcunché che è nulla e il nulla che è qualcosa' ('das nichtige Etwas oder das etwaige Nichts'), è tutto e niente, è Caos e Cosmo messi insieme nella forma simbolica del punto matematico, inconcepibile perché il principio di non-contraddizione non ammette identità di contrari, di pieno e di vuoto, per così dire» (p. 34). Su questo crinale tra estetica e cosmologia si gioca l'intera argomentazione di Klee.

Appare estremamente rilevante, in questo contesto, la risonanza, evidenziata da Metta, che hanno le tesi cosmologiche leibniziane con quelle di Klee, anche oltre l'apparente distanza che la lettera stessa dei testi dei due autori sembra suggerire.

Se infatti, come è noto, per Leibniz questo è il solo mondo possibile, il migliore, Klee sembra andare nella direzione opposta quando sostiene che «Nella sua forma presente non è questo l'unico mondo possibile» (p. 68).

È proprio in questo punto, in cui le tesi di Leibniz e quelle di Klee sembrano divergere, che entra in gioco la seconda delle linee conduttrici della nostra riflessione, vale a dire il ruolo dell'artista in rapporto al processo di creazione.

Infatti è solo a partire da una considerazione dell'artista come demiurgo, come creatore di una realtà precedentemente inesistente, che si potrebbe inferire una tesi come quella dell'infinità dei mondi compossibili. Ma la celebre 'metafora dell'albero' di Klee, riportata da Metta al centro dell'argomentazione cosmologica che qui si va analizzando, è ciò che permette di dirimere i fili di quella che solo apparentemente si presenta come un'opposizione Leibniz/Klee, e che si configura invece come una vicinanza.

Secondo Klee infatti l'artista non è «Né servo né padrone, egli è solo mediatore» (p. 67): è il tronco dell'albero che rappresenta il processo creativo, di cui l'opera è la chioma e le forze generatrici le radici. Egli dunque non 'crea', ma porta alla visibilità, 'plasma', in un processo di «creazione come genesi» molto prossimo al significato originario del termine greco *physis* (lo stesso al quale si richiama ad esempio anche Heidegger in più luoghi della sua opera).

Siamo dunque all'interno di una prospettiva genetica, che perviene «A un punto nel quale ogni sviluppo successivo è come inviluppato, preformato, non già concettualmente però, bensì formalmente» (p. 69), e che dunque esclude le possibilità che non si danno attraverso una esplicitazione formale: «L'ipotesi che esistano altri mondi interstellari non suggerisce alcuna tesi di compossibilità: del resto lo stesso mondo esistente annovera un passato che giustifica da sé il futuro adveniente; affermare che nella genesi delle cose è posto il passato e insieme il futuro significa che la genesi è l'atto medesimo in cui è posto il *situs* come istante del tempo e ritmo del compossibile» (p. 70).

Leibniz e Klee allora si incontrano laddove sembravano più distanti: nel condividere la necessità del mondo quale *unicum*, in cui la potenza della Forma venuta all'atto diventa garanzia d'esistenza.

È in questo contesto che va interpretata anche la risposta di Klee alle accuse di 'infantilismo' rivolte alla sua pittura: il pittore sostiene che essa è il tentativo di restituire una 'rappresentazione oggettiva' mediante l'impiego esclusivo di linee pure: quelle figure appaiono infantili solo a chi le paragona a un oggetto esterno, di cui esse dovrebbero essere immagini-copia, mentre in realtà sono l'espressione in Forma di possibilità che si danno in potenza nel mondo, pur trovando il loro concreto sviluppo in *un'unica* direttiva formale. L'artista, tramite il suo operare, fa sì che un'altra espressione della realtà prenda forma nel mondo, ma sempre e soltanto a partire dalla potenza che il mondo è, senza violarne le potenzialità espressive: per quanto siano diverse le chiome degli alberi è sempre la stessa Terra quella in cui essi affondano le proprie radici.

Non è casuale in questo contesto il richiamo alla categoria della Terra. Nell'accezione heideggeriana de *L'origine dell'opera d'arte*, come nota Giulio Raio nell'introduzione al testo, questo concetto si presta ad essere utilizzato *ad hoc* per analizzare la pittura di Klee: lo stesso artista richiama la differenza tra Terra e Mondo utilizzata dal filosofo, indicando nella prima il regno della vita e nel secondo quello della morte.

In conclusione si può sostenere che il libro di Carmen Metta rappresenta un'indagine, utile e approfondita, sul tema della rappresentazione in Klee, e al contempo, un'introduzione ai nodi fondamentali delle concezioni teoretiche e metafisiche del pittore. Esso articola, come evidenziato precedentemente, un confronto tra le tesi dell'artista e quelle di alcuni grandi rappresentanti della cultura filosofica del Novecento, senza però istituire un confronto binario (come suggerito invece dal titolo del testo), ma una discussione a più voci sui temi che hanno caratterizzato la riflessione del pittore: la rappresentazione, la cosmologia, la posizione dell'uomo (e dell'artista) nel cosmo.

Antonio Lucci

***

S. Nuccetelli-G. Seay (eds.), *Themes from G. E. Moore. New Essays in Epistemology and Ethics*, Oxford University Press, New York 2007, pp. x-348.

L'importanza di George Edward Moore (1873-1958) per la nascita e lo sviluppo della filosofia analitica nella prima metà del Novecento è un fatto manifesto. Se il lavoro di Moore abbia un'influenza ancora oggi o sia in grado di stimolare riflessioni feconde sono invece questioni più delicate che questo volume ci aiuta a stabilire con un buon grado di certezza. La lunga storia di dissensi verso le posizioni di Moore in etica ed epistemologia aveva portato intorno agli anni '50 alla percezione diffusa che le sue migliori argomentazioni fossero ormai superate e le sue proposte filosofiche invecchiate. Secondo i curatori di questo volume, tuttavia, «è cominciato a emergere un consenso revisionista sul posto di Moore nella storia della filosofia» (p. 3) e – alla luce degli sviluppi più recenti – si è cominciato a rivalutare il suo contributo per «il non-naturalismo etico, il realismo, […] l'intuizionismo e anche nel dibattito sullo scetticismo e il senso comune in epistemologia» (p. 3). L'eredità di Moore si è distribuita essenzialmente su «tre aree: l'epistemologia, l'etica e il metodo filosofico» (p. 4) e i sedici saggi contenuti nel volume affrontano rispettivamente temi mooreani in epistemologia (primi otto articoli) e in etica (secondi otto articoli).

La sezione dedicata all'epistemologia si apre con il contributo di Crispin Wright (*The Perils of Dogmatism*, pp. 25-48), il quale si preoccupa di rispondere ai neo-Mooreani Pryor e Davies che hanno cercato di giustificare la controversa prova del mondo esterno di Moore. Secondo la lettura di questi autori alcune credenze percettive basilari, se sostenute in circostanze appropriate, sono garantite dalle sole esperienze sensoriali e corporee di chi le possiede. Perciò, se Moore crede che *qui c'è una mano* mentre solleva la propria mano in circostanze percettive appropriate, la sua credenza è garantita (warranted). Dato che la seconda premessa dell'argomento (se c'è una mano, c'è almeno un oggetto esterno) si basa su una necessità concettuale difficilmente attaccabile, ne segue che la 'prova' di Moore è in grado di trasmettere la garanzia epistemica dalle premesse alla conclusione (c'è un mondo materiale esterno). Sebbene questo possa non risultare sufficiente per convincere *dialetticamente* lo scettico, la procedura di Moore è epistemicamente giustificata. Wright sostiene che tale strategia non sia cogente e che il dogmatismo (mooreano o neo-mooreano) vada incontro a un'obiezione cruciale: parte dalla garanzia epistemica della premessa *qui c'è una mano* dipende da informazioni collaterali contenute nella conclusione e dunque la 'prova' è soggetta a una forma di *petitio principii* che la priva della forza necessaria per rispondere alla sfida scettica.

I saggi di Sosa (*Moore's Proof*, pp. 49-61) e Neta (*Fixing the Transmission: The New Mooreans*, pp. 62-83) enfatizzano alcuni pregi della prova del mondo esterno. Sosa afferma che per comprendere la strategia di Moore è necessario focalizzarsi sulla distinzione tra *ragioni conclusive* e *prove*. La proposizione *qui c'è una*

mano è una proposizione per la quale possiamo produrre delle ragioni conclusive basate sui dati dell'esperienza immediata e sulla memoria a breve-termine. Questi elementi strutturano la *certezza* epistemica con cui Moore afferma di *sapere* che *qui c'è una mano* e gli permettono di offrire un modello plausibile di "conoscenza primitiva". Allo stesso tempo, tuttavia, Moore dichiara che la sua premessa può essere sottoposta a una *prova*. E in questo contesto la sua strategia fallisce. La mossa centrale consiste nel concedere a Cartesio la necessità di provare che non stiamo sognando per garantire la verità della proposizione che *qui c'è una mano* e – dal momento che Moore non è in grado di produrre una tale prova – non può fondare una 'conoscenza riflessiva' immune agli attacchi scettici. Sosa ritiene che la concessione a Cartesio possa esser parzialmente rivista e l'ispirazione della strategia mooreana conservata.

Il saggio di Neta propone di rappresentare la 'prova' mooreana come un tentativo di 'manifestare' (*display*) una conoscenza che già abbiamo del fatto che esiste un mondo esterno anziché come un argomento in cui la certezza delle premesse viene trasmessa alla conclusione. Secondo Neta la forza di questa strategia consiste nell'essere in grado di *superare razionalmente* i dubbi scettici senza offrirne una confutazione diretta. L'articolo di Lycan (*Moore's Antiskeptical Strategies*, pp. 84-99) ricostruisce le strategie anti-scettiche di Moore a partire da *Hume's Theory Examined* (1910) fino agli scritti della maturità, sostenendo che Moore sia giunto a formulare una strategia anti-scettica completa solo in *Four Forms of Skepticism* (1940). Nella prima parte compaiono ancora i saggi di Coady (*Moore's Common Sense*, pp. 100-18) – che offre un'interessante difesa della strategia mooreana del senso comune e mostra una brillante *scholarship* storica dei testi – e di Snowdown (*G. E. Moore on Sense-data and Perception*, p. 119-41) – che mette in relazione la teoria della percezione di Moore basata sulla distinzione atto-oggetto con le teorie contemporanee, sostenendo l'implausibilità delle tesi mooreane. La sezione si conclude con i saggi di Huemer (*Moore's Paradox and the Norm of Belief*, pp. 142-57) e Sorensen (*Can the Dead Speak?*, pp. 158-80), entrambi dedicati a un'analisi critica del celebre *paradosso di Moore* ("piove e credo che non piova").

Gli articoli dedicati a temi etici si aprono con il saggio di Darwall (*How is Moorean Value Related to Reasons for Attitudes?*, pp. 183-202), che ripercorre il contributo di Sidgwick e Moore all'irriducibilità concettuale dell'etica. Tanto Sidgwick (con l'indefinibilità di 'giusto') quanto Moore (con l'indefinibilità di 'buono') hanno individuato un aspetto centrale dei giudizi morali che appartiene oggi alla *vulgata* filosofica. Tuttavia, secondo Darwall, la proposta di Moore presenta diverse difficoltà. La nozione centrale di Moore – quella di valore intrinseco – è traducibile nei termini di proposizioni della forma "x dovrebbe esistere di per sé", ma una tale definizione è esposta al rischio di un'analisi in termini naturalistici: «possiamo dire di qualcosa che dovrebbe esistere […] e intendere semplicemente che la sua esistenza […] segue da leggi di natura […] come in 'l'automobile dovrebbe partire'» (p. 190). La difficoltà è che il concetto semplice e indefinibile dell'etica non presenta – nello schema di Moore – nessun

legame con la struttura motivazionale dell'agente. In questo senso la sua irriducibilità concettuale non è in grado di racchiudere la peculiarità *normativa* espressa dalla nozione di *ragioni per* agire/avere un atteggiamento: «[t]ali asserzioni sono semplicemente non normative nel nostro senso contemporaneo; non implicano analiticamente ragioni *per* ciascuno *nel* prendere o avere un atteggiamento verso qualcosa, o ragioni sulla base delle quali qualcuno possa avere un atteggiamento verso qualcosa. Non riguardano ciò che dovrebbe *guidare* il pensiero o l'azione» (p. 191). Il saggio di Darwall si chiude con un apprezzamento per Sidgwick e una correzione della sua proposta in direzione di una nozione di *ragioni per* che sia orientata dalla prospettiva in seconda persona.

Il saggio di Horgans e Timmons (*Moorean Moral Phenomenology*, pp. 203-26) sfrutta alcuni testi mooreani per tracciare una fenomenologia *realista* dell'esperienza morale senza farne derivare controverse descrizioni metafisiche di proprietà non-naturali. I tre saggi di Fumerton (*Open Questions and the Nature of Philosophical Analysis*, pp. 227-43), Pigden (*Desiring to Desire: Russell, Lewis and G. E. Moore*, pp. 244-60), Nuccetelli e Seay (*What's Right with the Open Question Argument*, pp. 261-82) offrono una discussione dell'argomento della domanda aperta. Mentre Fumerton sostiene che ognuna delle possibili interpretazioni dell'argomento (ne vengono delineate cinque) mostra delle fallacie e offre al massimo una scoperta filosofica "banale", Pigden, Nuccetelli e Seay propongono un esame decisamente più simpatetico. Il primo sostiene che, sebbene l'argomento della domanda aperta sia andato storicamente incontro ad alcune obiezioni cruciali (in particolare il paradosso dell'analisi), possa oggi esser fatto rivivere grazie all'"argomento epistemico" di Kripke contro il *naturalismo semantico*. Nuccetelli e Seay propongono una difesa dell'argomento in due versioni, mostrando come, anche nella versione più debole, l'argomento lasci l'onere della prova al riduzionismo naturalistico. In questa sezione troviamo inoltre un saggio di Shaver (*Non-Naturalism*, pp. 283-306) – che associa le posizioni di Moore, Ross, Broad ed Ewing nel difendere una forma di non-naturalismo metafisico – e di Gert (*Beyond Moore's Utilitarianism*, pp. 307-24) – che mostra come l'utilitarismo mooreano non segua necessariamente dalla sua concezione del valore intrinseco.

Il volume si chiude con il contributo di Dancy (*Moore's Account of Vindictive Punishment: A Test Case for Theories of Organic Unities*, pp. 325-42) che propone una discussione della dottrina delle unità organiche. In un generale contesto di apprezzamento per Moore, Dancy propone due versioni della dottrina – una intrinsicalista (Moore) e una variabilista (Dancy) – e cerca di mostrare la superiorità della seconda sulla prima. La differenza essenziale è nel fatto che secondo Moore i portatori di valore contengono sempre la stessa quantità di valore nel passaggio da un'unità organica all'altra, mentre per Dancy è possibile che un certo oggetto x sia dotato di valore diverso a seconda del contesto organico in cui si trova. Secondo Dancy, per esempio, deve esser lasciata la possibilità di dire che, mentre la punizione dell'innocente è cattiva in se stessa, nel caso del crimine+punizione dobbiamo poter dire che la componente della punizione è – anche se in una piccola misura

– buona in se stessa. Secondo Dancy questo modello è in grado di rispondere meglio alle nostre intuizioni morali.

Francesco Pesci

***

U. Curi, *Straniero*, Raffaello Cortina, Milano 2010, pp. 174.

Secondo Hegel, la filosofia non ha buon gioco nel comprendere il tempo che le è contemporaneo. Com'è noto essa giunge come una nottola al tramonto, cioè a cose fatte, e soltanto allora è in grado di dispiegare la propria potenza concettuale per comprendere ciò che è stato. In altri termini, è difficile coniugare la profondità del pensiero con una chiara intellezione di ciò che sta accadendo, ciò che scuote o anima le vite e le coscienze. Esistono però luoghi del pensiero che recano con sé la profondità di ciò che di continuo si presenta come compito del pensiero, e al tempo stesso si collegano in modo indissolubile all'epoca attuale, alla contingenza che costituisce il nostro vivere. All'impervio tentativo, bello e rischioso, di offrire un'opportunità di comprensione per ciò che è attuale ma travalica i limiti della mera cronaca si dedica l'ultimo lavoro di Umberto Curi, dal titolo acuminato, diretto, esplicito – e inquietante, come il tema messo al centro della riflessione: *Straniero*. Il testo si offre non solo come opportunità di gettare uno sguardo lucido sul nostro presente, ma anche come sforzo di comprensione per ciò che la tradizione filosofica occidentale non ha cessato di mettere a tema. Il lettore viene avvertito fin dall'introduzione che la domanda radicale intorno allo statuto dello straniero, del diverso, dell'altro, dell'estraneo – declinazioni diverse di un problema complesso e stratificato – non coincide *tout court* con il problema degli odierni flussi migratori, anche se le due dimensioni sono indissolubili. Tessendo e riprendendo i fili di un discorso che si intreccia con il senso e lo sviluppo di Europa, la filosofia ci permette di guardare a fondo nel farsi sempre nuovo degli eventi.

Straniero è *xenos* in greco, *hostis* in latino. Ma *xenos* e *hostis* indicano anche l'*ospite*, colui che deve necessariamente essere accolto, secondo le leggi non scritte dell'antichità. *Hostis* significherà però anche il nemico, colui che viene considerato appunto ostile. «Lo straniero è ambivalente – è l'ambivalenza» (p. 12). Lo straniero sgomenta, turba, meraviglia; e al contempo richiede accoglienza, ospitalità, cura. È minaccia e promessa, rischio e dono al tempo stesso. «Un punto resta comunque assodato: di fronte allo straniero, cede ogni possibile linguaggio dell'unicità» (p. 13), ogni *logos* che vorrebbe raccogliere, collegare, connettere nell'unico Senso che organizza tutti gli altri, che unifica e acquieta la molteplicità diffratta delle nostre esperienze. Dal momento che in Occidente la filosofia ha di mira proprio *il* Senso, *la* Verità, ecco che lo straniero è proprio l'ospite più inquietante per la filosofia – più ancora che per l'arte o la poesia, le quali accolgono con maggiore plasticità i confini sfumati dell'ambiguità dei sensi, dei non-sensi, delle verità plurali.

Curi organizza il suo percorso per affrontare i caratteri dello straniero secondo un ordine compositivo chiaro, in uno stile efficace e limpido. Lo sforzo di chiarificazione della complessità dei temi non trapela dalle pagine, grazie all'efficacia e alla capacità di esposizione, ma bisogna dare atto di questo importante esercizio di rendere perspicui temi e concetti che oppongono resistenza ad essere facilmente addomesticati. Il libro è scandito in quattro capitoli: dopo l'introduzione, che si apre con la citazione della poesia «Lo straniero» di Charles Baudelaire, la questione dell'inquietudine provocata dallo straniero è affrontata tramite un confronto con Freud e con la sua interpretazione del racconto di E.T.A. Hoffmann, *L'Uomo della Sabbia* (*Der Sandmann*). Il secondo capitolo porta il lettore nel mondo della tragedia greca classica e delle pratiche di riconoscimento, di rispetto, di attenzione in rapporto agli stranieri nel contesto della Grecia antica. Il terzo pone al centro della scena due tra i più grandi filosofi, Platone e Kant, in particolar modo attraverso due dialoghi cruciali come il *Simposio* e il *Sofista*, e il progetto *Per una pace perpetua* composto da Kant dopo le tre critiche, nel 1795. Il quarto capitolo lega filosofia e letteratura, costruendo una trama di rapporti incrociati tra Camus e Jabès, Derrida e Marx, Freud e Heidegger. I capitoli si susseguono in questa sequenza, ma lasciano la possibilità di essere letti in altro ordine, in un gioco rimandi interni funzionali alla struttura architettonica del saggio.

Il centro di gravità del testo può essere individuato nell'ultimo capitolo, là dove la duplicità insita nella figura dello straniero si rivela come la stessa duplicità che connota chi gli si pone di fronte. Lo straniero inquieta perché ci svela quanto siamo stranieri a noi stessi. È così che la verità di cui l'altro, il diverso è latore si dimostra anche la nostra verità: «poiché l'identità non è un "dato" da cui si possa partire, quanto piuttosto il prodotto di un processo attraverso il quale si giunge a riconoscere la propria identità, e soltanto attraverso la relazione con l'altro [...]» (p. 139). Non è un caso che queste siano pagine abitate dalla presenza dal poeta franco-egiziano Edmond Jabès oltre che da Albert Camus e da Jacques Derrida – accomunati dalla duplice appartenenza alla terra di Francia e a quella di Algeria. Non è un caso che siano queste le figure che accompagnano la consapevolezza circa la «difficoltà nella quale oggi ci troviamo a definire la figura dell'ospite e quella dello straniero. Di qui una ricerca appassionata e insieme drammatica tesa a verificare quali nuove forme e quali nuove immagini possano essere necessarie per produrre oggi la nostra identità» (*ibid.*). La figura dello straniero non si inquadra mai una volta per tutte, perché è fluida, è dinamica, sfugge ai concetti che vorrebbero comprenderlo – cioè inquadrarlo nelle categorie dell'identico. La sua dinamicità è specchio della mobilità del soggetto che vorrebbe definirlo, e con lui definire se stesso, in un gioco di rimandi e riconoscimenti reciproci che rendono impossibile ogni approdo a una sicura e radicata identificazione di sé con sé. L'altro, l'ospite inquietante che alberga al fondo di ciascuno, è la costitutiva e originaria apertura di quel singolo a se stesso e al mondo. È ciò che non siamo, che non siamo stati e che non saremo, ciò che avremmo potuto essere oppure ciò che abbiamo scartato e rimosso. Per questo ci *pro*-voca, ci irrita, ci spaventa, ci fa sentire estranei anche tra le mura di casa nostra, ci impedisce di

riconoscerci tranquillamente in ogni immagine che vorremmo fissare e isolare dal flusso infinito delle nostre identità molteplici. Il disagio evidenziato da Freud, che viene espresso nelle liriche di Baudelaire, nelle narrazioni di Camus o nella prosa poetica di Jabès, è il disagio che sentiamo quando siamo obbligati a uscire dai nostri confini, dalle barriere che erigiamo per difenderci dal diverso che bussa alla nostra porta, dall'estraneo di cui non riconosciamo i tratti. Platone e Kant, tra gli altri, hanno mostrato che il diverso, il dissimile, non va soltanto accettato – questo è ancora troppo poco, anzi è ancora nulla per la consapevolezza filosofica, o per quella tragica di Sofocle e di Euripide. Lo straniero non solo va accolto, tollerato, ma va riconosciuto come dimensione essenziale del sé, di quel medesimo che lo vede, e che lo vede appunto come altro. Egli non va cioè accolto con la speranza di poterne smussare i tratti difformi e spigolosi, ma proprio in virtù della sua irriducibilità; è per la sua tensione irresolubile con la nostra mai totalmente definita identità che lo straniero ci chiama e ci aiuta ad essere ciò che siamo. È una direzione nella quale si sono spinte anche le ricerche di altri pensatori, come Massimo Cacciari, Raimon Panikkar, François Jullien, Giangiorgio Pasqualotto, Bernhard Waldenfels, con le cui opere questo libro entra implicitamente in dialogo.

Ripercorrendo tutto il testo, soffermandosi sulle figure che lo costellano, una cosa appare chiara: vi si ritrovano, distillati, i temi che hanno segnato la riflessione di Umberto Curi nel suo percorso di ricerca, almeno negli ultimi vent'anni. L'incidenza dello straniero nei dialoghi platonici; la dimensione della duplicità come costitutiva dell'identità e della conoscenza attraverso la quale si perviene a se stessi; la relazione intrinseca tra *logos* e *polemos,* tra la potenza del discorso che tiene insieme i distinti e quella del conflitto che mette in tensione ciò che è unito; il rapporto del *logos* con il *mythos*, orizzonte fondativo in grado di far maturare un'esperienza filosofica autentica. È come se Curi, in queste pagine, ci mostrasse una *complicatio*, un intensificarsi e un rimandarsi l'uno con l'altro di questi plessi concettuali, nel rinnovarsi continuo delle domande formulate e riformulate in ogni suo libro. Forse in ogni nuovo libro, nel libro che è sempre di nuovo da scrivere, si troverà una risposta possibile. Ma in ogni nuovo libro ci saranno sempre e ancora nuove domande, nuove figure di quello Straniero che noi sempre siamo.

Marcello Ghilardi

***

A. Carfora-S. Tanzarella (a cura di), *Teologhe in Italia. Indagine su una tenace minoranza*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2010, pp. 187.

Il volume *Teologhe in Italia. Indagine su una tenace minoranza* curato da Anna Carfora, docente di Storia della Chiesa presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (PFTIM) (sez. san Luigi) e Sergio Tanzarella, ordinario di Storia della Chiesa presso la PFTIM (sez. san Luigi) e direttore dell'Istituto di Storia del cristia-

nesimo della medesima Facoltà, nonché professore invitato all'Università Gregoriana, rappresenta un valido quadro attualissimo del panorama femminile della teologia, nelle varie specializzazioni. Nonostante la recentissima scoperta della teologia al femminile e femminista, sia nella docenza che nello studio, i nomi sono tanti. I curatori hanno istituito per il lavoro di questo volume un gruppo di ricerca dell'Istituto di Storia del cristianesimo della PFTIM (sezione san Luigi), affiancati da studiosi, comunque, impegnati intorno allo stesso Istituto. L'Esegesi e la Teologia biblica sono state trattate da Annalisa Guida, assistente di Nuovo Testamento presso la PFTIM (sez. san Luigi), la quale ha distinto l'esegesi femminista da quella elaborata da donne, la produzione delle italiane dalle straniere, e della prima offre una mappa secondo criteri epistemologici e geografici. Scrive l'autrice: "La fecondità di una presenza crescente – per quanto nascosta – è assolutamente innegabile, ma tale presenza appare ancora troppo spesso 'senza volto', sotterranea, a tratti clandestina" (p. 38). "La confidenza più grande, però, va alla forza liberante e 'includente' della Parola…" (p. 39). Della Ecclesiologia si è occupato Nicola Salato, assistente di Ecclesiologia presso la PFTIM (sez. san Luigi), secondo le coordinate di laicità ed il rapporto carisma-ministero. "La storia di una *Ecclesia in foemineo modo* – conclude l'autore – è 'prepotentemente' una storia di silenzi – 'eloquenti', come quello di Maria che va da Cana al Golgota e che si abbevera a quel costato da cui scaturisce sangue e acqua" (p. 52). La Teologia morale, trattata da Gaia De Vecchi, dottore in Teologia morale e collaboratore nell'Università Cattolica di Milano, ha rilevato uno stile teologico femminile specifico, più elaborato nell'ambito del vissuto ecclesiale che in quello accademico. Distingue le teologhe classiche dalle "cristiane scientifiche". Queste ultime, afferma l'autrice, citando C. Halkes nel suo saggio *Primo bilancio della teologia femminista* in M. Hunt-R. Gibellini (a cura di), *La sfida del femminismo alla teologia* (Queriniana, Brescia 1985, p. 166): sono "concretamente soggetto della propria esperienza di fede, della sua formulazione e della relativa riflessione, dunque anche del teologizzare" (p. 57). E puntualizza che "la peculiarità degli studi di morale al femminile, l'affinità dei temi, la comunanza della ricerca, e così via non vanno ricercati tanto nei contenuti quanto nello 'stile'" (p. 61). La Teologia spirituale, elaborata da Francesco Asti, straordinario di Teologia spirituale ed Escatologia presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale e consultore teologo presso la Congregazione per le cause dei Santi, ha inteso distinguerla dalla Spiritualità vera e propria, così come si distinguono le teologhe dalle madri spirituali. Egli scrive che "manca ancora una riflessione sistematica proprio sulla Teologia spirituale" in quanto "l'aspetto epistemologico e quello contenutistico non sono molto delineati rispetto agli studi storici e biografici…" (p. 82). Si evidenzia lo studio della mistica femminile e di figure straordinarie nella spiritualità generale: Chiara d'Assisi, Caterina da Siena, Teresa d'Avila, Edith Stein, Maria Maddalena de' Pazzi, Teresa di Lisieux, Elisabetta di Digione. L'Antropologia teologica, su firma di Daniela Del Gaudio, docente di Teologia Dogmatica presso lo Studio Teologico di Benevento, ha tracciato una mappa tematica maggiormente frequentata dalle teologhe del settore. Le donne teologhe sono impegnate nel recuperare – precisa la

teologa – "i simboli femminili presenti nella Scrittura" e "tentano la via dell'esperienza femminile di Dio e della fede" (p. 64). Tematiche particolarmente approfondite sono: la teologia della creazione nel dialogo con le scienze, la grazia e la liberazione dell'uomo in Cristo, la corporeità nel senso che "l'io si rivela al tu nei tratti caratteristici del corpo, nel volto, nella voce, negli atteggiamenti concreti che lo rendono riconoscibili e vivo" (p. 67), la teologia della bellezza, l'antropologia dialogica, la "identità sessuale come risorsa di complementarietà e reciprocità" (p. 70). La Liturgia, trattata da Biagio Saiano, licenziato in Sacra Liturgia, fa emergere il numero ridotto delle teologhe in questo campo, evidenziando motivazioni sia storiche che pratiche. Mentre, sappiamo che le donne collaboratrici della prassi liturgica sono la stragrande maggioranza rispetto agli uomini. La Teologia ecumenica, che ha visto impegnata Cloe Taddei Ferretti, dottoranda in Teologia e responsabile del Gruppo Scienza Cognitiva, si occupa sia delle teologhe cattoliche e delle altre confessioni cristiane. La teologia ecumenica femminile si è dimostrata particolarmente attenta ai temi dell'accoglienza, del dialogo interecclesiale ed intraecclesiale. La Teologia pastorale, di cui si è occupato Filippo D'Andrea, licenziato in Teologia Catechetica e laureato in Filosofia, ha approfondito l'unica teologa specialista che ha una certa produzione editoriale, ed ha evidenziato a priori la quasi assenza di studiose. In questo saggio emerge la particolare attenzione della teologia femminile riguardo alle Comunità ecclesiali di base come strumento e luogo ecclesiologico di rinnovamento della vita comunitaria a partire dall'esperienza storica confrontato con la Parola di Dio e consentendo la configurazione del modello comunionale ed inculturato del cristianesimo, facendo tesoro del ricco e contraddittorio percorso latino-americano. "Esse hanno – afferma l'autore – un dominante profilo pedagogico nel contesto dell'esperienza feriale di vita di comunità a misura d'uomo e di famiglia, che si vedono giorno dopo giorno, in un incontro perennemente aperto e vivo. Le case non chiudono mai la porta. Sembra di vedere le antiche case dei nostri nonni: sempre socchiuse e con la grande chiave sempre nella serratura che guarda la strada" (p. 108). Le Comunità ecclesiali di base "invitano la Chiesa tutta ad aprire il cantiere di un'ecclesiogenesi. L'accogliere tutto ciò che viene dalla base e verificarlo con fede illuminata ed intelligenza di fede è opera di cammino del popolo di Dio che non ha paura del futuro, perché avanza di faccia e con lo sguardo che si posa vicino ma arriva lontano, in un incedere sicuro con il Buon Pastore che conosce e ri-conosce" (p. 110). La Patrologia, trattata da Maria Beatrice Durante, dottore di ricerca in Storia e licenzianda in Teologia Biblica, rivela al femminile l'essere terreno di crocevia con la letteratura cristiana antica di cui le studiose mancano di formazione patrologica e teologica. La Storia della Chiesa e del cristianesimo, trattata da Alda de Luzenberger, licenziata in Teologia dogmatica e laureata in Filosofia, ha rilevato come vi è l'obiettivo di approfondire la memoria storica del femminile, la mistica femminile ed il travagliato rapporto delle donne con l'istituzione ecclesiastica. Il rapporto arte e teologia, viene approfondito da Sylwia Proniewicz, licenziata e dottoranda in Storia della Chiesa, focalizzando gli studi di una sola teologa che insegna in Italia. Si è soffermata sull'arte come specchio della fede, che "dispone

l'animo umano alla contemplazione dei misteri cristiani" (p. 131), sottolineando che "la 'pura spiritualità' dell'arte si attua, dunque in libertà" (p: 133).

Nel prezioso volume si trova un'analisi quantitativa sulle donne nelle istituzione accademiche ecclesiastiche curata da Antonietta Marini Mansi, ed una mappatura statistica curata da Enza Cianci. Una visione d'insieme è stata offerta da Nerina Rodinò e Cloe Taddei Ferretti, teologhe di prima generazione, con una conclusione fiduciosa in prospettiva: "Oggi siamo fiduciose che le nuove generazioni di studiose possano essere più ascoltate e portino nello studio dei gravi problemi che sono di fronte all'uomo di oggi la loro sensibilità, la loro esperienza, la loro intelligenza e la loro fede per allargare, vivificare, condividere con gli uomini la responsabilità del futuro" (p. 27).

I curatori nell'introduzione asseriscono che dalla teologia al femminile "può scaturire una sorta di originalità creativa e di innovazione metodologica", le quali mettono il pensiero femminile nella "condizione di produrre sfide e provocazioni efficaci nei confronti della culture e della mentalità contemporanee" (p. 18). Ed il presente volume si rivela strumento solido ed attivo, "un punto di partenza da cui muovere per ulteriori ricerche e per un dibattito della cui necessità si avverte una pressante urgenza" (p. 18).

Filippo D'Andrea

***

G. Goisis-M. Ivaldo-G. Mura (a cura di), *Metafisica, persona, cristianesimo: Scritti in onore di Vittorio Possenti*, Armando, Roma 2010, pp. 602.

Nato a Roma nel 1938 e dal 2011 emerito di filosofia politica presso l'Università di Venezia Ca' Foscari, Vittorio Possenti ha ricoperto cariche di grande prestigio nel Comitato Nazionale per la Bioetica (http:// it.wikipedia.org/wiki/Comitato _Nazionale_per_la_Bioetica), nella Pontificia Accademia delle Scienze Sociali (http://it.wikipedia.org/wiki/ Pontificia_ Accademia_delle_Scienze_Sociali) e nella Pontificia Accademia di san Tommaso d'Aquino. Dirige l'*Annuario di filosofia* e presso l'Università Ca' Foscari di Venezia (http://it.wikipedia.org/wiki/ Universit%C3%A0 _C%C3 %A0_Foscari) il Centro interdipartimentale di ricerca sui diritti umani (Cirdu).

Le ragioni che giustificano la pubblicazione di una *Festschrift*, notano Giuseppe Goisis, Marco Ivaldo e Gaspare Mura nella loro prefazione, risiedono in primo luogo nell'unione armonica e felice che nell'opera di Possenti risalta tra personale testimonianza e impegno nel pensiero (p. 9), che, in una prima fase dedicata al rapporto tra filosofia e scrittura (p. 10), è passato all'interpretazione del nichilismo (p. 12) e da lì all'elaborazione di un'originale filosofia della persona tra ontologia e politica, nella quale Possenti fa valere un personalismo ontologico e sostanziale sulla scia di Tommaso e Maritain (p. 15), per concludere con la definizione dei contorni di una filosofia dell'avvenire (p. 17).

Alla testimonianza del Cardinale Carlo Maria Martini, che ricorda il suo primo incontro con Possenti mezzo secolo orsono (p. 23), fa seguito una serie di interventi di autori e pensatori di grande rilievo. Per la prima sezione, su metafisica, nichilismo e questione della verità: Antonio Livi, Ralph McInerny, Jaroslaw Merecki, Pier Paolo Ottonello, Paolo Parrini, Giuseppe Riconda e Piero Violato. Per la seconda sezione, sul principio persona: Angela Ales Bello, Enrico Berti, Umberto Galeazzi, Roberto Mordacci e Andrea Robiglio. Per la terza sezione, sulla filosofia della politica: il Cardinale Georges Cottier, Raimondo Cubeddu, Umberto Lodovici, Rocco Pezzimenti e Luigi Vero Tarca. Per la quarta sezione, su religione e società: Sergio Belardinelli, Massimo Borghesi e Salvatore Veca. E infine per la quinta sezione, su ragione, fede e filosofia: Isabella Adinolfi, Dario Antiseri, Rino Fisichella, Roberto Gatti, Antonino Poppi, Giorgio Sgubbi e Giuseppe Tanzella-Nitti.

Possenti dà una chiara delineazione di come si ponga il problema del nichilismo a partire da una adesione convinta alla metafisica classica, lungo le linee elaborate da Maritain. L'intento della sua ricerca non è nutrito da preoccupazioni morali sul negativo esito etico del nichilismo, ma dalle intime perplessità sollevate dal carattere antirealistico e dunque più o meno nichilistico di molte scuole filosofiche moderne (p. 127). Proprio perché bisogna insegnare a filosofare, un'autentica storia della filosofia non può essere neutra, nel senso che lo storico non può non rilevare gli errori, le carenze, le unilateralità dei sistemi filosofici che esamina e infatti tutte le grandi storie della filosofia hanno avuto una matrice ideologica (p. 159). E del resto, è evidente che la stessa problematica filosofico-politica di Possenti deve essere inquadrata nella prospettiva di mantenere la posizione di centralità del personalismo nel contemporaneo dibattito sulla natura e sui fini della politica (p. 267).

Il contributo di tanti validi studiosi è un omaggio estremamente concreto a questo nostro importante pensatore, che non a caso occupa un posto eminente nel volume 14, *Filosofi italiani contemporanei*, della *Storia della filosofia* (a cura di Dario Antiseri e Silvano Tagliagambe, Bompiani, Milano 2009, pp. 446-455). I libri e i saggi scritti da Possenti sono indicati nella bibliografia che chiude il volume (pp. 553-602).

Riccardo Pozzo

***

B.M. Ventura, *Crescere nella cooperazione. Pensieri lungo la via*, Franco Angeli, Milano 2011, pp. 144.

Riflettere su ciò che ci accade e ricercare un senso ai cambiamenti che ci vedono in un modo o in un altro coinvolti, può determinare una sensazione di smarrimento sulla direzione che prende la nostra stessa ricerca.

Chi si occupa di filosofia non come filosofo di professione, ma come amante della filosofia ed è soprattutto impegnato a renderla *amica* dei giovani, assiste ad una curiosa situazione.

Da un lato, la filosofia, sotto forma di dibattito su temi di varia natura, è presente quasi in ogni manifestazione pubblica. Eventi estivi, Festival, incontri in TV, commenti "dotti" sui quotidiani, ospitano accademici di varia impostazione o esperti consulenti, avvalorando un'immagine per così dire terapeutica o consolatoria della filosofia.

Dall'altro, la ricerca filosofica nelle sedi appropriate sembra svuotarsi o comunque si assiste ad un progressivo restringersi dell'ambito di cui si ritiene possa e debba occuparsi con competenza diretta.

Qualcuno ha affermato addirittura che non c'è più bisogno della filosofia. La scienza ormai è in grado di risolvere i grandi problemi dell'universo, di spiegare ciò che in passato era oggetto di ardite costruzioni filosofiche.

Ebbene, tutto questo favorisce la rinascita di una ricerca filosofica che si muove sui confini delle indagini che riguardano oggetti apparentemente lontani dallo specifico filosofico.

Non è insolito infatti trovare contenuti filosofici in lavori che trattano aspetti della vita economica e sociale anche se gli obiettivi dichiarati e l'ambiente da cui nascono si presentano apparentemente molto lontani dalla speculazione filosofica.

Quando ciò si avvera è chiara l'intenzione dell'autore di conferire *senso e significato* alle proprie riflessioni oltrepassando il puro livello descrittivo.

È comunque doveroso riconoscere che non è un'operazione facile perché implica un convincimento di fondo, una formazione umana e culturale che l'autore esprime suo malgrado permeando la propria ricerca di un'intima tonalità filosofica.

Leggendo e meditando il testo di Bianca Ventura *Crescere nella cooperazione*, si possono ritrovare tutte queste caratteristiche.

Il testo riferisce gli esiti e le procedure di un progetto di ricerca focalizzato sulla *cultura cooperativa* intesa come sistema valoriale di riferimento, sviluppando temi di grande importanza per il progresso della società, un progresso che si ponga nella prospettiva di ricostituire i legami sociali, oggi in rapida disgregazione tanto che la fisionomia della società nel suo complesso sembra mutare in continuazione.

Nel corso della ricerca sono stati affrontati temi dell'Antropologia filosofica, quali la relazione interpersonale, il rapporto tra competizione e cooperazione nella condotta umana, l'identità personale e l'alterità, il conflitto come condizione ineliminabile dell'esperienza umana e il suo doppio volto di risorsa per la relazione e di sua patologizzazione, la verifica come bilancio di sè ed autoconsapevolezza critica del proprio operare, la narrazione di sé come occasione di dialogo intergenerazionale.

Il progetto formativo è nato nelle Marche nel 2006, rinnovandosi di anno in anno e coinvolgendo un numero crescente di scuole di ogni ordine e grado, insieme agli Istituti di Credito Cooperativo.

Nello specifico dell'edizione 2010/2011, il progetto si è posto le seguenti finalità:

- integrazione e scambio tra scuola e territorio;

- valorizzazione della cultura della cooperazione tra i giovani;
- potenziamento della dimensione della solidarietà e dell'imprenditorialità nell'ambito delle competenze per la vita.

In sostanza, si tratta di rendere consapevole, risvegliandolo, l'intreccio di forza e di fragilità inscritto nella stessa condizione umana.

Nel testo sono illustrate minutamente le modalità concrete di trasmissione-promozione, in azione reciproca tra loro, e precisamente:

- studio teorico della cultura cooperativa;
- esperienza-incontro con le realtà cooperative presenti nel territorio d'appartenenza;
- esperienza diretta, mediante la realizzazione di un'associazione cooperativa scolastica.

Per economia di tempo, non è possibile entrare nel dettaglio delle singole azioni, ma è comunque opportuno sottolineare che l'intero percorso di riflessione si svolge intorno a quattro, importanti, questioni antropologiche che hanno precisi riferimenti ad autori e ad opere filosofiche. Esse sono:

- la progettazione educativa come esercizio della *fantasia reale* (Buber);
- le strategie educative della cooperazione come saggia interpretazione e trasmissione didattica dei concetti di incompiutezza e di relazione interpersonale che riecheggiano pensieri di Aristotele, H. Arendt, Gehlen;
- l'alterità tra istanza etica e affermazione di sé, con testimonianze di Buber, Levinas, Ricoeur;
- l'autobiografia come pensiero dell'altro e cura di sé (Demetrio).

Come si può notare, prevale la preoccupazione pedagogica da cui scaturisce l'invito ad approfondire l'immagine di uomo che in definitiva ispira – e deve ispirare – la condotta di educatori e formatori.

La riflessione teorica è inoltre punteggiata da "racconti di scuola" e arricchita da strumenti per la didattica nel rispetto dell'intreccio proprio della filosofia tra le esperienze di vita e pensiero riflessivo e critico.

Ebbene "Crescere nella Cooperazione" non è soltanto un documento importante per far conoscere un'esperienza di ricerca singolare sia per i soggetti coinvolti, sia per l'originalità dell'impianto, ma è anche – e soprattutto – la testimonianza di una visione autenticamente filosofica dell'educazione e della scuola intesa come l'ambiente privilegiato in cui gli adolescenti crescano consapevolmente e con equilibrio.

Non si può, inoltre, non sottolineare, come elemento altamente apprezzabile, che in ogni passo, in ogni osservazione, in ogni riflessione dell'autrice, emerge una nota di speranza verso il futuro.

È l'utopia che sorregge chi si è impegnato – come Bianca Ventura – per una scuola migliore, migliore nei programmi, nell'organizzazione, ma soprattutto nell'orizzonte culturale e valoriale che deve permeare ogni azione, utopia che è anche una sollecitazione ad andare avanti con fiducia e dando fiducia agli altri.

A questo proposito, qualcuno ha parlato di Risorgimento del potere educativo.

Infatti, la crisi della scuola, spesso descritta in modo abbastanza severo da tanta letteratura scientifica, racchiude una complessità interpretativa di fondo non sempre adeguatamente considerata.

Certamente, c'è una crisi ideologica e di riprogettazione, ma c'è anche una crisi di disponibilità degli insegnanti, che sembrano aver smarrito la loro *mission*, e degli studenti che non maturano motivazioni sufficienti per frequentare piacevolmente il mondo scolastico.

Ciò comporta un indebolimento dell'azione educativa, una negoziazione continua tra studenti e docenti con conseguente cessione della sovranità del potere ai giovani.

Persino il tentativo di alcuni insegnanti di adeguarsi a linguaggi e comportamenti spesso alla "pari", induce ad una perdita di autorevolezza del ruolo.

C'è ovviamente da chiedersi: perché non scatta più *la passione educativa*? Si è forse determinato un indebolimento dell'idea di cultura come processo di emancipazione del soggetto oppure la società ha perso interesse per la cultura?

A questi, ed altri nodi problematici, sopraggiungono alcune ipotesi di intervento sociale ed educativo capaci di limitare gli orientamenti della cosiddetta *socializzazione di corsa* che non conosce più mediazioni culturali e risponde all'indebolimento della famiglia e della scuola con forme di esasperato individualismo.

Il progetto formativo coordinato da Bianca Ventura, così come appare dal testo, si pone come un'ipotesi alternativa che mira proprio a ricostruire l'universo relazionale e cooperativo nel quale l'adolescente, il giovane, possa costruirsi come persona consapevole, impari a confrontarsi con le proprie capacità di collaborazione ed esperimenti forme di partecipazione democratica.

Non mi sembra necessaria una conclusione formale.

La conclusione infatti si trova nell'esito stesso del progetto che sta decollando anche in altre realtà territoriali. Ciò ribadisce la forza di un'esperienza che si apre al confronto con altri contesti, dimostrando la propria disponibilità al miglioramento.

Ancora una volta, quindi, il riferimento alla forza dell'utopia con le parole di Ernst Bloch: "…Verso la speranza e la giustizia è il nostro viaggio, perché tale è la nostra essenza di *homines viatores*, pellegrini e viandanti sempre aperti all'avventura del futuro, sempre protesi alla ricerca del nuovo, sempre pronti a nuove scoperte…".

Anna Sgherri

NORME PER I COLLABORATORI S.F.I.

1) Tutti i contributi saranno inviati, via mail e redatti in forma definitiva, al seguente indirizzo del Prof. Emidio Spinelli: emidio.spinelli@yahoo.it oppure emidio.spinelli@uniroma1.it
2) Si richiede:
   - un *abstract* in inglese (max 500 caratteri, spazi inclusi) più max 5 *keywords*;
   - note numerate di seguito e in fondo al testo;
   - rimandi interni ridotti al minimo, nella forma: "cfr. *infra* o *supra* p. 0 o pp. 000"; nel caso di una nota "n. 0 o nn. 000";
   - le citazioni testuali vanno poste tra virgolette angolari;
   - per evidenziare uno o più termini all'interno di una frase stamparli fra apici doppi;
   - nelle citazioni non sottolineare il nome dell'autore, e stampare in corsivo il titolo dell'opera;
   - per i libri casa editrice, luogo e anno di edizione, questi ultimi non separati da virgola. Es.: M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003;
   - per gli articoli di rivista, titolo della rivista non sottolineato, fra virgolette angolari; indicazione del volume in cifre arabe; indicazione dell'anno fra parentesi tonde e delle pagine cui ci si riferisce, separati da virgole. Es.: E. Cattanei, *Un'ipotesi sul concetto aristotelico di astrazione,* «Rivista di filosofia neo-scolastica», 82 (1990), pp. 578-586;
   - per gli articoli compresi in miscellanee, atti di congressi ecc., titolo in corsivo e preceduto da "in". Es.: I. Lana, *L'etica di Democrito,* in Id., *Studi sul pensiero politico classico,* Guida, Napoli 1973, pp. 195-214;
   - per le abbreviazioni: p. o pp.; s. o ss.; ecc. (etc. se è in un contesto latino); cfr.; *op. cit.* (quando sta per il titolo), cit. (quando sta per parte del titolo e per luogo e data di edizione); *ibid.* (quando sta per lo stesso riferimento testuale, pagina compresa, della nota precedente); ivi (quando sta per lo stesso riferimento testuale della nota precedente, ma relativamente a pagina/e diversa/e).
3) Su richiesta gli Autori riceveranno le bozze una volta sola, la seconda revisione sarà curata dalla Redazione. Si prega di restituire con urgenza (via e-mail) le bozze, corrette unicamente degli eventuali refusi e mende tipografici, senza aggiunte o modifiche sostanziali.
4) Il materiale inviato, anche se non pubblicato, non sarà restituito.

SEGRETERIA NAZIONALE S.F.I.

Carla Guetti (Segretario-Tesoriere)
Paola Cataldi, Francesca Gambetti
Recapito Presidente:
Stefano Poggi
Dipartimento di Filosofia, Università di Firenze
Via Bolognese, 52 - 50139 Firenza (FI)
Tel.: 055.4622411 - 462241 - Fax: 055.475640
e-mail: seg_philos@unifi.it

Recapito Segretario:
c/o ILIESI/CNR, Sezione Pensiero Antico
"Villa Mirafiori" - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma
Tel.: 06.8604360
e-mail: carlaguetti@sfi.it

AVVISO IMPORTANTE

Tutto quanto è di pertinenza della Segreteria
(rinnovi, nuovi soci, richiesta tessere, domanda
di iscrizioni, indirizzi iscritti, ecc.) va inviato al seguente indirizzo:
Società Filosofica Italiana – Segreteria (c.a. Carla Guetti)
Via Carlo Fea 2, 00161 Roma
Tel., segr. tel., fax 06/8604360
(martedì pomeriggio)

Per evitare qualsiasi disguido relativo all'invio del Bollettino è indispensabile che i Soci comunichino **tempestivamente e per iscritto** alla Segreteria qualsiasi variazione di indirizzo. Risulta inoltre assolutamente indispensabile che tutte le Sezioni che ancora non hanno provveduto si facciano carico di trasmettere il prima possibile alla Segreteria tutti i dati relativi ai nuovi soci, unitamente alle relative domande di iscrizione per consentire l'aggiornamento ed il controllo degli elenchi degli iscritti. Si ricorda che l'ammontare della quota di iscrizione è di € 25,00, C.C.P. è 43445006 intestato a

Società Filosofica Italiana - c/o Villa Mirafiori Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma

Si rinnova alle Sezioni l'invito a inviare con continuità le relazioni riguardanti le attività svolte (massimo 6000 caratteri, spazi inclusi) e a segnalare tempestivamente qualsiasi iniziativa di particolare rilievo locale e nazionale.