



**Bollettino della
Società Filosofica Italiana**

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 208 – gennaio/aprile 2013

INDICE

Studi e interventi

G. Wolters, *European Humanities in Times of Globalized Parochialism* p. 3

E. Piergiacomini, *A che serve venerarlo, se dio non fa nulla? Epicuro
e il piacere della preghiera* p. 19

V. Limone, *La Trinità creatrice. Fichte, Hegel, Schelling interpreti
di Giovanni* p. 29

Didattica della filosofia

M. Villani, *Insegnare la solidarietà: indicazioni per un
percorso didattico* p. 43

M. Ariotti, *Quali virtù proporre ai giovani di un possibile
secolo XXI* p. 63

P. Mancinelli, *A scuola di filosofia. Infinito e mistero nella riflessione
filosofica. Tentativo di percorso interdisciplinare* p. 71

Convegni e informazioni p. 76

Le Sezioni p. 82

Recensioni p. 98

*XXXVIII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana
Catania 31/10-2/11/2013* p.109

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

CONSIGLIO DIRETTIVO

Stefano Poggi (Presidente)
Francesco Coniglione e Carlo Tatasciore (Vice-Presidenti)
Enrico Berti, Francesca Brezzi, Clementina Cantillo, Giuseppe Cosentino,
Ennio De Bellis, Giuseppe Giordano, Elio Matassi, Ugo Perone,
Renato Pettoello, Riccardo Pozzo, Bianca Maria Ventura
Segretario-Tesoriere: Carla Guetti

Bollettino della Società Filosofica Italiana
Rivista quadrimestrale della S.F.I.
Direttore: Stefano Poggi
Redazione: Giuseppe Giordano ed Emidio Spinelli (Coordinatori)
Paola Cataldi, Francesco Verde
Sede, Amministrazione, Redazione: c/o ILESII/CNR
“Villa Mirafiori” - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma

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. 208 – gennaio/aprile 2013
Finito di stampare nel mese di maggio 2013

Proprietà artistiche e letterarie riservate
Copyright © 2013 - Gruppo Editoriale s.r.l.
ACIREALE - ROMA

www.bonannoeditore.com - gruppoeditorialesrl@tiscali.it

STUDI E INTERVENTI

EUROPEAN HUMANITIES IN TIMES OF GLOBALIZED PAROCHIALISM¹

di Gereon Wolters

Abstract: In this talk I would like to give a sober and unadorned analysis of the asymmetrical situation between native English speakers (NES) and non-native English speakers (NoNES) in the (non-Anglophone) European Humanities using the example of philosophy of science. Globalization in the world of learning has led to an ever increasing use of the English language also in the humanities, and here particularly in disciplines like logic and philosophy of science. In the humanities, too, English has become the *lingua franca*. In order to be noticed, scholars have to wrap their ideas in English. The talk mentions seven negative wrapping effects for NoNES, most importantly that the agenda in philosophy of science is set in the Anglophone world, particularly in the US. As a consequence European approaches are largely marginalized and not even taken notice of in other European countries, since the “relay station” of being noticed is the recognition and discussion of such approaches by major Anglophone figures. Part of the marginalization is the *European Reference Index for the Humanities* (ERIH). As a matter of principle the asymmetry cannot be completely removed, since its cause will remain: for some the *lingua franca* is their mother tongue, for others not. The talk concludes with six recommendations for improving this unsatisfying situation.

Keywords: *lingua franca*, intellectual globalization, structural asymmetry, marginalization of European scholarship, ERIH-Index

1. *Globalization: its Impact on the Humanities*

Let me start with a story that triggered the considerations I am going to present to you today. Some ten years ago I was writing a paper that dealt with

¹ Talk at the University of Helsinki (May 2012). This talk draws on a longer paper: *Is There a European Philosophy of Science? – A Wake-Up Call*, in F. Stadler & M.C. Galavotti (eds.), *Philosophy of Science in Europe – European Philosophy of Science and the Viennese Heritage*, Springer, Dordrecht-Heidelberg 2013 (forthcoming).

Logical Empiricism, which is perhaps the most revolutionary philosophical movement of the 20th century. Probably every philosopher on the European continent knows that Logical Empiricism originated mostly in Vienna in the 1920s and 1930s of the last century².

As a former co-editor of a philosophical encyclopaedia I habitually consult encyclopaedias about topics I am working on. This I also did with “Logical Empiricism” in Robert Audi’s much used *Cambridge Dictionary of Philosophy*, second edition of 1999. The author is Richard A. Fumerton, F. Wendell Miller professor of philosophy at the University of Iowa. Here is a quote from the first section (p. 514):

Logical positivism, also called positivism, a philosophical movement inspired by empiricism and verificationism; it began in the 1920s and flourished for about twenty or thirty years. [...] In some ways logical positivism can be seen as a natural outgrowth of radical or British empiricism and logical atomism. The driving force of positivism may well have been adherence to the verifiability criterion for the meaningfulness of cognitive statements.

What are we supposed to learn from this?³ Well, we learn that logical empiricism has completely British roots. It is characterized as “a natural outgrowth” of radical or British empiricism and logical atomism. As everybody will agree “radical or British empiricism” is somehow essentially British, and for “logical atomism” the *Cambridge Dictionary* unsurprisingly refers to “Russell” who is described (p. 699) as “British philosopher, logician, social reformer, and man of letters, one of the founders of analytical philosophy”. So I think it to be no exaggeration to conclude that logical empiricism is characterized in the *Dictionary* as a philosophical movement with exclusively British or Anglo-Saxon roots. I should add that the rest of the article does not use any proper names or indexicals that could give a hint to possible historical influences that are *not* of a British origin.⁴ An innocent reader would conclude that “logical positivism” is part of the British, and of no other, philosophical tradition. Well, I think almost everybody outside the Anglophone world knows better.

At the same time I am afraid that Fumerton’s article might not just be an expression of remarkable ignorance. It, rather, seems to be an indicator of what “globalization” has in store for philosophy in general and possibly also other parts of the humanities. The wrapping of ideas has changed their content. In

² Its very name was coined by the great Finnish philosopher Eino Kaila (1890-1958), see Kaila 1926. - There are other designations as “Logical Positivism” or “Neopositivism”. Kaila’s “Logical Empiricism”, however, is in my view the best because Logical Empiricism unites two hitherto separated strands of philosophical thinking to a powerful new philosophical instrument: good old empiricism and formal logic.

³ I more or less literally quote this passage from Wolters 2003, 109f.

⁴ In the respective article the verifiability criterion of meaning is also traced back to British empiricism.

the case at hand it is, as my late friend Wesley Salmon once pointed out to me, probably the Anglophone wrapping of Logical Empiricism in Alfred Ayer's *Language, Truth and Logic* (1936). Ayer's book has been for some people in the Anglophone world the only source of information about logical empiricism.⁵

"Globalization" is a complex phenomenon that relates to the global flow of goods, services, ideas and people. In almost all European countries we can observe how former economic strongholds have almost completely dissolved in the course of a few decades, following the capital maximizing logic of the markets. At the same time new forms of production or services develop. There are winners and losers of economic globalization. It seems almost certain that in the near future Europe will be among the losers.

What holds for goods and services holds also for ideas. The winners on the market of philosophical ideas receive global professional recognition and sometimes even fame, but also get more mundane goods as invitations to congresses, lecture tours in foreign countries, and good positioning on the job market. I dare say that being losers on the market of ideas for Europeans is not any more the writing on the wall that may become reality in some distant future; rather, in various fields of learning we are losers already. This bleak analysis holds above all for philosophy, and possibly still less for other fields in the humanities like history.

In order to substantiate my thesis that to some might seem a bit exaggerated and alarmist, we have above all to consider that ideas do not flow around the globe in a quasi Platonic, disembodied form. They come dressed up in languages. We all know that among the around 6500 languages of the world there is a chosen one. To have it, i.e. to have a *lingua franca*, is a good thing I hasten to add. English as the universal means of communication is of irreplaceable help and enormous importance in international exchange in all fields and on all levels. It can hardly be replaced by any other language or means of communication.

As everything in the world, English as *lingua franca* comes at a price, which is, however, almost exclusively paid by non-native English speakers (NoNES⁶).⁷ In the rest of my talk that deals only with *European* non-native English speakers of English the acronym NoNES is restricted to Europeans.⁸ "NES" is an acronym for native English speakers and all those, who work at universities in Anglophone countries, whereas "RoW" refers to the rest of the world outside

⁵ I should, however, add that a reader who follows the links given underneath the entry "logical positivism" is lead among other things to Thomas Uebel's splendid "Vienna Circle". If one has a look at the "Board of Editorial Advisers" of the *Dictionary* one counts 26 Anglophones and 2 non-Anglophones....

⁶ I take this abbreviation from Clavero 2010, 552. I like pronouncing it "nones".

⁷ On further reflection, also monolingual Anglophones pay an intellectual price (perhaps without realizing it), as long as one finds correct Wittgenstein's connection of understanding languages and understanding forms of life.

⁸ Note that for reasons of simplicity also native speakers of English working at European universities outside Britain and Ireland are counted as NoNES.

Europe, where English is not the first language.

The price that NoNES have to pay for the wrapping of their ideas in English is manifold: *First* of all they do not *naturally* have the wrapping paper, i.e. the English language, at their disposal. This means that they have to spend time and money in order to learn English, and then spend even more money, in order to have their work translated or revised by a native speaker.⁹ One of the many scarcities of non-Anglophone European Universities is that they do not offer linguistic services. A laudable exception is the Language Services of the University of Helsinki. There might be others, hopefully. I do not know, however, of any German University that offers anything comparable to “Helsinki” to its faculty, although the average command of English among German academics seems to me clearly inferior to that of their Finnish colleagues. *Second*, even if NoNES are in a position to somehow wrap their ideas into English, such packing looks in most cases rather poor compared to the original. *Third*, this makes it almost certain that NoNES play a rather secondary role on the market of ideas. They are junior partners at best *Fourth*, as it sometimes also happens with material goods, the wrapping has an impact on the content. We know that some plastic containers are not suitable for food and drinks, because some containers emit particles that affect the taste of the food and drinks in question. Applied to ideas this means that English, or any other *lingua franca*, for that matter, might prevent some ideas from being optimally presented.

These four negative linguistic wrapping effects – I will later add three even more important ones – are the smaller, the more formal, and the less culturally embedded a discipline is. It is certainly almost negligible in mathematics and formal logic. A bit less so it might be in physics and related “technical” disciplines¹⁰.

2. Globalized Parochialism

There are, particularly in the U.S., many examples that show a coarse grained perception and sometimes even a considerable ignorance of the rest of

⁹ A NES reading this paper may have noticed well before that I have saved the money for having it edited by a native speaker. I gratefully acknowledge, however, that an RoW with excellent knowledge of English has done very much to render an earlier version more readable. Since then the paper has been spoiled again by further additions.

¹⁰ Mahoney 2000 identifies respective problems in astronomy. On the website of the British Parliament (www.parliament.uk) one finds a paper on peer review in form of “written evidence submitted by the Academy of Social Sciences (PR 26)”. Among the “weaknesses of peer review” (p. 3) one looks in vain for the bias against non-Anglophone publications. It seems remarkable, nonetheless, that at least the non-Anglophone world is taken notice of: “Outside the Anglophone world, peer review is less dominant, although practices are tending to converge to this norm” (p. 4).

the world, connected with a sort of almost natural disinterest. Here as one of an infinity of possible examples an exchange on the HOPOS mailing list: there was some guessing who taught “the first seminar” in the philosophy of science. On March 26, 2011 at 3:15 p.m. Sydney Axinn, professor emeritus of Temple University, what now is beautifully called “Courtesy Professor” at the University of South Florida, wrote the following: “What is reported as >the first ...seminar in the philosophy of science.< was given at the University of Pennsylvania by Edgar A. Singer, Jr. [...] Among Prof. Singer’s students was C. West Churchman, who later became editor of the Philosophy of Science journal. Less noteworthy students included the author of this note.” A quarter of an hour later that day Alan Richardson, an excellent scholar of 19th and 20th centuries philosophy, commented: “It should be noted that the issue that I [...] was attempting to sort through was philosophy of science **in the USA** [bold letters are mine] – so even if we were to agree that Singer’s course was the first **US** course with the title “philosophy of science” this is not to say that there weren’t courses given elsewhere with that name or a direct translation before then. After all, Mach was Professor of the Philosophy of the Inductive Sciences in Vienna from 1895.”

This little exchange seems to be significant for a widespread attitude of self-satisfaction in the Anglophone world, particularly in the US. I mean a habit to spontaneously locate in their part of the world everything worth to be thought and spoken about. Only on further reflection may come to mind that this might not be the case. Such habitually narrow scope is usually called parochialism. In contrast to traditional parochialism, which hardly ever crossed the borders of the respective parish, the new Anglophone variety can claim to be *globalized parochialism*.

To be sure, I do not see any malicious intent here in the sense that people consciously and explicitly might want to exclude the rest of the world. The rest of the world they simply take little notice of. Things would hardly be better if Finnish, French or German or any other language had become *lingua franca*. In my view globalized Anglophone parochialism has its roots in a general human habit to watch and judge things through the lens of one’s own culture¹¹. This universal habit in the case at hand has been reinforced by two more components. *First*, there is in my view no doubt that the Anglophone and in particular the US preponderance in the philosophy of science and in some other fields of philosophy and the humanities seems well deserved. *Second*, and connected with the first, given the general economic and military and in their own view also cultural supremacy of the US, hardly any American thinks that there might be positive developments outside their own realm worth to take notice

¹¹ Note that also NoNES are often – and often rightly – accused of *their* parochial “eurocentrism” by the RoW.

of¹². This seems the more natural since the knowledge of foreign languages is rather limited not only among NES in general but also in particular among NES scholars. For presidential candidates of the Republican Party in the US knowledge of foreign languages raises even the suspicion of lack of patriotism among many voters¹³. Those few scholars who actually know foreign languages hardly ever read and quote works written in those languages. A quick look in any bibliography of articles in scientific journals or in books by NES authors gives statistically very significant proof of this.

I would now like to turn to the question of how Anglophone globalization affects theory.

3. “Globalization”: its Impact on Theory

As hinted to in the last section, the Anglophone preponderance in the philosophy of science and some other fields is well deserved, notwithstanding the globalized parochialism that we find with quite some of its representatives.

When Logical Empiricism fled Nazism in Austria and Germany there began what one might call the “professionalization” of philosophy of science, i.e. its exclusive concentration on more or less conceptual and technical problems. This meant narrowing its focus considerably. In its European beginning Logical empiricism was embedded in a major enlightenment movement directed towards society at large. The foundation of the *Ernst Mach Society* in 1928 and the so called Vienna Circle Manifesto of 1929 suggest that the early Logical Empiricists saw their professional activity in a broader social context, and tried to present their research in public lectures accessible to an interested and educated public.

This approach got completely lost, when Logical Empiricists had to emigrate to the US. In the meantime it does not seem to have regained strength. It occurs to me that this also holds to a certain degree for other Anglophone countries. Here is what the late Michael Dummett, an excellent analytic philosopher at Oxford, and himself in his fight against racism a notable counterexample, testifies for the British case:¹⁴

very few [in Britain] think that there’s any call on them to be involved in any practical sense, and partly it’s a tradition in this country, I must say, and not

¹² In Britain this attitude in 2004 has been elevated to government policy: at age 14 pupils are allowed to drop foreign languages. As was to be expected youngsters drop them in fact on a huge scale, and replace e.g. French by “religious education”. For more information see: <http://www.independent.co.uk/news/education/education-news/the-language-crisis-in-british-schools-2061211.html>

¹³ Cf. McWorther 2012. Suspects are the former Mormon missionaries Huntsman (Chinese) and Romney (French).

¹⁴ See Fara/Salles 2006, 10.

only amongst philosophers. Well, I was very impressed recently, a few years back. I and various other Italian philosophers, and other British ones as I recall it, we all published articles in an Italian daily newspaper on philosophy. Now, that's unthinkable in this country, absolutely unthinkable! [...] In France, and to a lesser extent in Italy, intellectuals generally and philosophers in particular are expected to make remarks on political and social questions.

Dummett points here to a remarkable difference in the role that the humanities play in Europe as compared to the Anglophone world. One of the main tasks of European humanities is to provide cultural orientation for society at large. Let me say a word to philosophy and the Finnish case. The eminent Finnish philosopher Georg Henrik von Wright (1916-2003), a student of Eino Kaila, has not only written much admired books in English. Besides his "professional" work he has published most interesting contributions to general philosophical and cultural questions that are in my view inspired by his clear and rigorous philosophical thinking, but at the same time they address the general public. As Ilkka Niiniluoto pointed out to me von Wright thus became «in the 1980s and 1990s [...] the leading intellectual in Finland and Scandinavian countries»¹⁵. One example of his activities is his denouncing of the Vietnam War in 1967¹⁶. This work, collected in books in Swedish and Finnish, unfortunately, has been only to a small degree translated into English, or any other language a substantial number of people could read. Thus, in a sense, even von Wright himself seems to have internalized the more technical "professionalization" of philosophy and its separation from culture at large that happened to Logical Empiricism in the US.

Another example of embedding philosophy of science in general culture is the Constructivism of the so called Erlangen School in Germany, founded by the mathematician Paul Lorenzen (1915-1994) and the philosopher Wilhelm Kamlah (1905-1976). Erlangen constructivism is a bold program, which attempts a sort of operational foundation of mathematics, physics, philosophy and also politics. Some texts were translated into English¹⁷. To the best of my knowledge they were completely ignored. The same holds for the further development towards the so called "culturalistic" approach that has been put forward by Lorenzen's former student Peter Janich (2006). Here the focus is on the cultural implications and presuppositions that feature prominently in science and philosophy.

A third example is historical epistemology. Historical epistemology goes back to French thinkers like Gaston Bachelard (1884-1962) and George Can-

¹⁵ Personal communication, February 11, 2012.

¹⁶ I take this from a moving memoir (in English) of von Wright's Finnish student, Lars Hertzberg. It can be found via a link in the Finnish Wikipedia entry "Georg Henrik von Wright".

¹⁷ A fine overview in English of the various approaches one finds in Butts/Brown eds. 1989. It does not cover, however, the political dimension.

guilhem (1904-1995) in particular. Thanks to the efforts of Hans Jörg Rheinberger and Anastasios Brenner historical epistemology has gained some influence on a *European* scale. But it would be an exaggeration to say that it has entered the globalized scene of international, i.e. Anglophone philosophy of science. I cannot recall, for example, any article on this topic in recent editions of *Philosophy of Science*.

From these three examples – other people probably could easily add more – we can take the following lesson: the price of globalization and so called professionalization for Europeans would mean to give up the longstanding and in my view very important embedding of philosophy and the humanities in the cultural life of their countries. One may add this as the *Fifth* negative linguistic wrapping effect to those four mentioned earlier. Renouncing the cultural embedding is both a disadvantage for the respective national cultures as well as for the humanities. With the financial crisis progressing tax-paying citizens and their politicians are tempted to ask themselves why they should pay for ivory tower business. It is perhaps no coincidence that philosophy seems most endangered in Britain these days, where at least one department of philosophy was shut down recently.¹⁸ Others might follow or have already followed in the meantime.

Besides this broad cultural approach to philosophy of science that fell victim to the Anglophone globalization, there are also more professional European approaches that were practically ignored by globalized parochialism. To name just three of certainly many more examples:

First the work of the very interesting Italian philosopher of science Giulio Preti (1911-1972), to whom we owe among other things a fascinating pragmatist embedding of philosophy of science. Unfortunately, not a line seems to have been translated into English, and so a necessary condition of being taken notice of is not fulfilled.¹⁹ The example of his student Paolo Parrini shows, however, that being translated is only a necessary, but not also a sufficient condition for excellent philosophical work to surface at the global level.²⁰ Furthermore I would like to mention the Polish philosopher Leszek Nowak (1943-2009), who has launched the contemporary debate on idealization and has greatly contributed to it. He is nonetheless, rarely quoted, although a substantial part of his work is published in English: He just seems to have had the wrong address: University of Poznań²¹. A third example is the theory of truth approximation

¹⁸ I mean philosophy at Keele.

¹⁹ Those, who read Italian may consult among other things the presentation of Preti's work given in Parrini/Scarantino eds. 2004.

²⁰ Cf. e.g. Parrini (1998).

²¹ An excellent overview for the Italian reader both of Polish philosophy of science and of Nowak's work is given in Coniglione 2010. Francesco Coniglione also first pointed out to me Nowak's importance.

that has been developed by Theo Kuipers (2000), Ilkka Niiniluoto (1987) and others. Although there are publications in first rate Anglophone journals and although it is vividly discussed among European philosophers it has not been taken much notice of on the global level. This would have certainly been different if the two philosophers came from Stanford and Princeton instead of Groningen and Helsinki.

These and many possible other examples of genuinely European approaches that did not enter the globalized international scene suggest a *sixth* negative wrapping effect of great importance: The *agenda* of what counts in philosophy is not set in Europe but rather in the Anglophone world, particularly in the US. Everything that does not fit to cultural habits and traditions in those parts of the world has little chance to surface.

A rift even *within* Anglophone philosophy was pointed out to me by James R. Brown (Toronto): «Many [philosophical] topics are perfectly international, but many ethical/political issues are local. Canadian philosophers who work on Canadian issues (e.g. bioethics within a system of socialized medicine) cannot publish in the [American, G.W.] “top” journals, so suffer for it.»²² As Jim Brown says, this development is further intensified by the so called “Philosophical Gourmet Report”, which claims to deliver a ranking that «primarily measures faculty quality and reputation».²³ The top scorers in the “Gourmet Report” practically set the agenda for the rest of the world. And they do not only set the agenda, they are also in a position to enforce it by their strong influence on grants and tenure. Here is what primatologist Carel van Schaik (Zurich), who spent most of his career in the U.S., wrote me about this. Van Schaik certainly thinks of experiences in his own field, but things are probably not entirely different in philosophy:

I think there is one important strategic factor why people behave in this parochial way: grants and tenure. I write for the people whom I know, and sometimes respect, but who will judge me for major decisions, be it acceptance of journal articles, awarding of grants or evaluations of tenure! This great guy in China that nobody has ever heard of will not affect my chances of getting tenure, etc. This problem can also be solved when the evaluation part (grants, articles, tenure) also becomes more fully international. And once everyone is fluent in the lingua franca, this is an achievable goal! And if Europeans (or Asians!) do excellent work, one day the self-appointed dominants and keepers of the flame will have to notice²⁴.

NES not only set the agenda but sometimes also determine the *methods*.

²² I am also grateful to Jim Brown for explaining me the bad influence of the “Gourmet Report”.

²³ See: <http://www.philosophicalgourmet.com/>

²⁴ Carel van Schaik (Zurich), personal communication (March 20, 2012).

Here is an example coming from the political scientist Andreas Bieler (Nottingham)²⁵. Bieler in much of his work follows a method that might be characterized as analytical narrative. This method, as distinguished from the nomological hypothesis/confirmation method, seems to be very suited for large areas of history and the social sciences. When recently he submitted a paper to the journal *International Organization* with an almost exclusively American editorial board he received the following answer:

At IO board meetings in recent years, we have discussed this matter in some depth. We look for articles that state hypotheses drawn from theories of international relations, discuss the literature from which these theories and hypotheses are drawn, propose empirical tests of the hypotheses, and then present findings that advance the relevant theoretical debates. Your piece does not fit this model of an article.

Unfortunately, the Anglophone perspective on philosophy has been more and more internalized even in non-Anglophone Europe: Invited speakers at European conferences include almost always NES, often the majority is NES, and sometimes one looks in vain for at least *one* speaker of the NoNES²⁶. In Anglophone countries, however, *not* having NoNES as invited speakers is rather the rule than the exception. Here is an example from the [Notizie Filosofiche] mailing list (26 March, 2012): For a conference at the “Institute of Philosophy” in London «in collaboration with the University of East Anglia and supported by the Mind Association» on the topic “Philosophical Insights” I count 5 invited speakers from Britain and 4 from North America²⁷. This selection suggests that the organizers do not expect any possible “philosophical insights” coming from NoNES.

It is interesting, not to say depressing, to see how Europeans deepen the fundamental asymmetry by almost slavishly following the newest fashions that are proclaimed in the “leading” journals in the field. The key word “journal” brings me to the concluding section of my talk, which deals with journals, thus talking about the *Seventh* negative linguistic wrapping effect.

4. *Scientific Journals and “Globalized” Humanities*

Let me begin with a truism: In order to be perceived beyond the national scale one has to publish in English. I have got the impression that in the me-

²⁵ Personal communication 3 February, 2012.

²⁶ A telling example of this conference policy is what is described in a circular in English as the “First International Conference of the German Society for Philosophy of Science >Gesellschaft für Wissenschaftsphilosophie (GWP) e.V.<” that is going to take place in March 2013. At this founding event of a *German* Society for Philosophy of Science that avoids the word “German” in its very name, one finds seven “keynote speakers”: 4 NES, 1 Greek, and, after all, 2 Germans.

²⁷ See: philosophy.sas.ac.uk/d/f/Philosophical_Insights_21230612.pdf

antime this also is necessary for being taken notice of at home. The *European Science Foundation* has developed the so called *European Reference Index for the Humanities* (ERIH), which has appeared in two editions, the second in 2011.²⁸ ERIH files journals in three classes: (1) National; (2) International 1; (3) International 2.

“INT1” is defined as endowed «with high visibility and influence among researchers in the various research domains in different countries, regularly cited all over the world». “INT2”, in turn, has only «significant visibility and influence» and it lacks being «cited all over the world».

I am not going to criticize here the enterprise “Reference Index” as such. I would rather like to have a look at the criteria, which led the commission: «Any journal accepted in the ERIH list has to meet stringent benchmark standards: peer review of submissions, an active international editorial board [...], openness to new authors [...]»

I would like to concentrate on peer review and the «active international board» of the leading journals in philosophy. As far as peer review is concerned, there is a vivid international discussion also in many other disciplines. It has led to the result that papers written by NoNES coming from institutions outside the NES world have a significantly lesser chance to be accepted. The reason for this is simple: the editors and peer reviewers are mostly NES, and mostly American.

I have done some empirical research with three journals in the course of 20 years and have checked editorial boards and reviewers for *Philosophy of Science*, *The British Journal for Philosophy of Science*, and *Biology and Philosophy* in the respective editions of 1990, 2000 and 2010. Although this does not warrant a quantitatively exact result, the figures I have found seem representative and are sobering. Although all three journals are ranked INT1 in the ERIH-Index, the editorial boards of *Philosophy of Science* and *Biology and Philosophy* show no significant changes in their overwhelmingly NES composition during the last twenty years. The editorial board of *Philosophy of Science* consisted in 1990 of 40 people, among them two NoNES; in 2000 we find 55 people, among them 4 NoNES and 1 RoW, while in 2010 of 44 members 2 are NoNES. The number of NoNES referees is also always well below ten percent. In 2010, for example we find 182 referees, among them 13 NoNES. Similar things as for *Philosophy of Science* apply to *Biology and Philosophy*, while at the *British Journal*

²⁸ Cf. <http://www.esf.org/research-areas/humanities/erih-european-reference-index-for-the-humanities/erih-foreword.html>. Here one finds links to the various lists. It is also explicitly stated (p.2) that the «difference between the categories [...] is not of quality but of kind». - This is, of course, naïve nonsense because a publication in INT1 is judged better by everybody as one in INT2. And because publications in English count more, NAT papers can be simply forgotten. Several people from various countries told me that this has already become the procedure of hiring committees in their respective countries.

for *Philosophy of Science* all members of the editorial board have been NES so far, while perhaps 17 of the 252 reviewers of the year 2010 have been NoNES²⁹.

I think it justified to say that NoNES and even more RoW are marginalized in these three journals, ranked “INT1” in the ERIH-Index. I cannot detect much of «international editorial boards». Consequently there is a *structural unfairness* in these journals to aspiring non-Anglophone contributors, and certainly in other journals that I did not check³⁰. An exception is the Germany based *Erkenntnis*, whose editors have been Germans so far. The board has consisted predominantly of NoNES. But, for what reason ever, *Erkenntnis* is ranked INT1 in the “Philosophy of Science”-section of the ERIH-Index, while it is only INT2 in “Philosophy”³¹.

The ERIH-Index for history contains around 1000 journals. I checked some 30 in the INT1 category. The picture is somewhat different from philosophy. In history the ERIH-guidelines for INT1 seem to be suspended not only for English language journals but also for others, French or German, for example. But one observation made in philosophy also seems to hold for history. *All* historical journals published in Britain or the US have predominantly or exclusively NES editorial boards, while *only a few* journals published in Europe have exclusively monolingual boards. Here are two nice examples of history journals, published by Oxford University Press, *French History*, and *German History*. One would expect some French or German board members. This is not the case. On the editorial board of *French History* one finds 18 NES, and one French historian. There is not much difference when we look at the journal *German History*.

5. What might be done?

The admitted Anglophone superiority in the humanities does in my view not justify the degree of actual dominance, nor does it allow that the agenda is almost exclusively set by NES. How might the NoNES change this situation,

²⁹ There is a certain uncertainty in these figures. Not all referees are known to me. I have then categorized those with a clearly English name as NES. The other names unknown to me I have checked on the internet. This little uncertainty does, however, not influence the general result.

³⁰ Van Parijs 2002 and 2007 discusses the unfairness question. I thank Werner Callebaut of the *Konrad Lorenz Institute for Evolution and Cognition Research* for directing my attention to the articles of van Parijs and Clavero.

³¹ In the last 20 years the percentage of NES on the editorial board of *Erkenntnis* oscillates between ca. 25 and 45 percent. One might speculate, whether the downgrading of *Erkenntnis* to INT2 in the “philosophy”-section of the ERIH-Index has possibly to do with the fact that there is no majority of NES on the board. So what the ERIH authors seem to interpret as «active international editorial board», i.e. predominantly NES, might be missing in the case of *Erkenntnis*...

which I regard as undeserved and unsatisfactory? Let me give you some suggestions:

(1) We ought to try to learn English as early and as well as possible. This is not only a question of personal will and determination but also of public structures, particularly schools. The most important example of a counterproductive public structure is dubbing. Although I know that people prefer dubbed movies and tv series to originals with subtitles I regard it as a great stupidity that in major European countries like France, Germany, Italy and Spain films and tv series are dubbed because the costs of dubbing are easily repaid. Whoever had the opportunity to live for a while in a non-dubbing country can testify what I have experienced in recent years in Holland and Finland, namely that almost all younger people, from the supermarket cashier to the student of philosophy speak pretty good English. So my recommendation is: ban dubbing!³² Nobody will doubt that only people with an excellent command of English are in a position to submit articles to Anglophone journals. In addition, in discussions most of us give a rather clumsy impression compared to our NES friends. This is no wonder because we have to struggle not only with questions and problems but also with the language, in which they have to be answered.

(2) We should be aware that it is not sufficient to only *produce* great thoughts; one also has to *sell* them. Apart from linguistic asymmetry NoNES are on the whole rather bad vendors. In other words, compared particularly to their American colleagues, Europeans in a statistically very significant way are just lousy presenters of their work. Primatologist Carel van Schaik observed the following:

I have recently visited some philosophical meetings in Europe, and I noted that many European philosophers present their work in a most unattractive way. If at a busy meeting with numerous presentations, one has to work very hard to figure out what the speaker is trying to say, one simply gives up and instead focuses on the talks that are easy to follow! So, another response [to my paper, G.W.] would be to make sure continentals produce better presentations, and so have more impact!³³

(3) My third proposal regards the university system. Independent teaching and research in most European countries starts after many years, sometimes decades, of serving – in some cases even slaving – as assistants or whatever. This is most unproductive because the best work is usually done by people under 50. Professors should not aim at creating intellectual clones of themselves but rather independent, critical spirits, as is the rule in the Anglophone system, and a precondition for scientific creativity. The structural prerequisite for this is,

³² Cf. Van Parijs 2007, 226ff.

³³ Carel van Schaik (Zurich), personal communication (March 20, 2012).

however, the introduction of the tenure track system as it has been in use in the US for a long time. Given the internal corruption, nepotism and clientelism in the universities of some European countries it should be excluded that somebody starts a tenure track carrier in the university, where he/she received his/her PhD. There should be an open job market as in the US.

(4) Compared to American top universities European universities are grossly underfinanced. Take Harvard, a university with 21.225 students³⁴. The “total operating expenses” as documented in the “Harvard University Financial Report Fiscal Year 2010” (p. 18) are \$ 3,729,582,000³⁵. This equals (as of March 31, 2012) € 2.794.583.251. The budget 2011 for the 9 universities³⁶ and several other academic institutions in the German *Land* Baden-Württemberg is about 150 million Euros smaller: € 2.636.302.000. The number of students in Baden-Württemberg was, however, as of November 2010 at 294.362. This means that Baden-Württemberg spends less than 9.000 Euros/student compared to 131.664 at Harvard. I am afraid that the figures in other European countries (“Oxbridge” possibly excluded) are not decisively better. Certainly, not all American Universities are as rich as Harvard, but it seems clear that the operating expenses of the top institutions exceed by far everything what we might find in Europe. Given this financial imbalance compared to U.S. top institutions it is astonishing what poor European universities, in fact, still accomplish.

(5) Publishing in English is only a necessary condition for crossing the global perception threshold. Active networking has to be added. These two necessary conditions are, however, not jointly sufficient. Disappointments are unavoidable. For those feeling disappointed it might serve as a consolation that also in pre-globalization times scientific quality did not always suffice to be perceived and acknowledged, that – in other words – there have always been unrecognized geniuses... It seems to me that there is no separate path to avoid publishing in English. Ongoing resistance in major European countries like France and Germany is in my view counterproductive and doomed to fail.³⁷

³⁴ Cf. the English Wikipedia entry “Harvard University”.

³⁵ Available at: http://www.google.de/url?sa=t&crct=j&q=operating%20budget%20harvard%20university&source=web&cd=1&ved=0CC4QFjAA&url=http%3A%2F%2Fcdn.wds.harvard.edu%2Ffad%2F2010_full_fin_report.pdf&ei=cbp1T53hHdGOswbA3ODDAw&usq=AFQjCNFo3hpftBp2vcsPqosigtR3-hPiYA&cad=rja

³⁶ Among them are large and old institutions with costly medical schools like Freiburg, Heidelberg and Tübingen.

³⁷ According to a letter in the HOPOS mailing list (January 13, 2012) there is being launched a new bilingual (articles in French and English) journal *Lato Sensu - Revue de la Société de philosophie des sciences*. I very much doubt that articles written in French in this journal will be read by NES. I just checked the first 2012 issue of *Philosophy of Science*. Of the many references in 9 articles *not one* relates to a publication in a language other than English. I think this finding is fairly representative, and I am afraid that it will hold *lato sensu* also for publications in *Lato Sensu*. – Apart from this it is interesting to note that in the name of the French society the word “French” is missing, as *mutatis mutandis* in their German counterpart.

(6) We NoNES should stay away as much as we can from seeing the world of the humanities through the lenses of globalized parochialism. There are interesting and sometimes fascinating developments in our countries that do not surface globally. To notice them presupposes attentiveness to what is going on in other NoNES countries instead of staring like a rabbit caught in the headlights at the newest revelations arriving from the world of globalized parochialism. Here research networks on a European level can open our eyes for what our NoNES friends have achieved and are achieving. Therefore projects on a European level are very much desirable. If only the bureaucratic procedures with the *European Science Foundation*, and probably other European institutions as well, were not as tiresome, unproductive and nerve-wracking as they are!

REFERENCES

- Butts, Robert E., James Robert Brown, eds. 1989. *Constructivism and Science: Essays in Recent German Philosophy*. Dordrecht: Kluwer
- Clavero, Miguel. 2010. "Awkward wording. Rephrase": linguistic injustice in ecological journals. *Trends in Ecology and Evolution* 25: 552-553
- Coniglione, Francesco. 2010. *Realtà e astrazione. Scuola Polacca ed epistemologia post-positivista*. Rome: Bonanno
- Fara, Rudolf, Maurice Salles. 2006. "An interview with Michael Dummett: from analytical philosophy to voting analysis and beyond", London: LSE Research Online. Available at <http://eprints.lse.ac.uk/archive/00000552>
- Fumerton, Richard A. 1999. "Logical Positivism". In *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, 514-516, 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press
- Galavotti, Maria Carla, Elisabeth Nemeth, Friedrich Stadler, eds. *Philosophy of Science in Europe – European Philosophy of Science and the Viennese Heritage*, Dordrecht: Springer (Vienna Circle Institute Yearbook) (forthcoming)
- Janich, Peter. 2006. *Kultur und Methode: Philosophie in einer wissenschaftlich geprägten Welt*. Frankfurt: Suhrkamp
- Kaila, Eino. 1926. *Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitslogik*. Turku: Turun Suomalainen Yliopisto
- Kuipers, Theo. 2000. *From Instrumentalism to Constructive Realism: on Some Relations between Confirmation, Empirical Progress, and Truth Approximation*. Dordrecht: Kluwer
- McWorther, J. 2012. "When Does Speaking a Foreign Language Get a Candidate in Trouble?" In *The New Republic*, January 23
- Mahoney, T. J. 2001. "The Problems of English as a Foreign Language in Professional Astronomy". In *Organizations and Strategies in Astronomy*, ed. A. Heck,

- 185-192. Dordrecht: Kluwer
- Niiniluoto, Ilkka. 1987. *Truthlikeness*. Dordrecht: Reidel
- Parrini, Paolo (1998): *Knowledge and Reality: An Essay in Positive Philosophy*, Dordrecht (Kluwer)
- Parrini, Paolo, Luca Maria Scarantino, eds. 2004. *Il pensiero filosofico di Giulio Preti*. Milano: Guerini
- Uebel, Thomas. 2011. "Name ist Schall und Rauch? On Naming a Revolutionary Philosophy". In *Philosophy of Science in Europe – European Philosophy of Science and the Viennese Heritage*. Maria Carla Galavotti, Elisabeth Nemeth, and Friedrich Stadler eds. Dordrecht: Springer (Vienna Circle Institute Yearbook) (forthcoming)
- Van Parijs, Philippe. 2002. "Linguistic Justice". *Politics Philosophy Economics* 1: 59-74
- Van Parijs, Philippe. 2007. "Europe's Linguistic Challenge". In *The Language Question in Europe and Diverse Societies*, eds. Dario Castiglione, Chris Longman, 215—251. Oxford: Hart
- Wolters, Gereon. 2003. "Carl Gustav Hempel - Pragmatic Empiricist". In *Analytical and Continental Aspects of Logical Empiricism*, eds. Paolo Parrini, Merrilee H. Salmon, and Wesley C. Salmon, 109-122. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press

A CHE SERVE VENERARLO, SE DIO NON FA NULLA? EPICURO E IL PIACERE DELLA PREGHIERA¹

di Enrico Piergiacomi

Abstract

This paper tries to explain why prayer was still performed by Epicureans, who believed in the existence of deities unconcerned with human affairs. I argue that its role was not ethical, but epistemological. The Epicurean prayer is meant for those who desire to understand better the divine nature, since it allows human mind to perceive the gods and to found or to belie many theological opinions. Moreover, it grants pure pleasure to the worshipper, thus allowing him to reach happiness.

Keywords: Theology; Mysticism and logic; Prayer; Opinative knowledge; Pleasure and happiness

Le fonti relative alla teologia di Epicuro sono concordi nel tramandare che il filosofo ellenistico avesse sia difeso che incentivato la pratica cultuale (fr. 12-13, 27, 30, 157, 169, 387 Usener). È però altresì noto che i suoi dèi antropomorfi siano entità inattive, impassibili e disinteressate alle vicende umane (*Sentenza Capitale* I, *Epistola a Erodoto* 76.8-77.3), quindi che non ascoltano né esaudiscono le preghiere. Di ciò è testimone lo stesso Epicuro, che nega valore alla preghiera quando dice che è folle domandare agli dèi quelle cose che l'uomo può ottenere da sé (*Gnomologio Vaticano* 65), oppure quando afferma che se essi realizzassero davvero le richieste, l'umanità sarebbe giunta presto all'estinzione (fr. 388 Usener), presumibilmente perché gli uomini sono propensi a desiderare il male dei propri simili. Dunque, ci si potrebbe legittimamente domandare: che senso avrebbe pregare un dio che non sente né provvede a niente?

Per risolvere questo problema, i filosofi antichi non ebbero remore a rispondere che Epicuro partecipasse alle pratiche culturali con finta devozione. Posidonio era ad esempio convinto che egli fosse un ateo, che negava l'esistenza degli dèi e che professava di crederci di facciata per integrarsi nella folla dei fedeli,

¹ Il titolo richiama consapevolmente un saggio di C. Magris, «*A che serve pregare, se il destino è immutabile*». *Un problema del pensiero antico*, «Elenchos», 11 (1990), pp. 51-76. Nel testo, cito le lettere di Epicuro, le *Sentenze Capitali* e lo *Gnomologio Vaticano* da G. Arrighetti (a cura di), *Epicuro. Opere*, nuova edizione riveduta e ampliata, Einaudi, Torino 1973. I frammenti e le testimonianze sulla dottrina epicurea sono in parte estratti da questa raccolta, in parte da quella classica di H. Usener (ed.), *Epicurea*, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1887. Desidero ringraziare non solo il prof. Emidio Spinelli e il dott. Francesco Verde per i consigli ricevuti durante la stesura e la revisione di questo saggio, ma anche l'anonimo *referee* della rivista per alcuni utili suggerimenti.

che non avrebbero esitato a perseguirlo se avessero conosciuto i suoi veri sentimenti². Tuttavia, questa risposta riposa sul tacito assunto che l'etica di Epicuro ammetta una scissione tra ciò che è professato ("gli dèi non esistono") e ciò che è compiuto ("gli dèi debbono essere venerati"), che viene però apertamente contraddetta dalla *Sentenza Capitale XXV*, dove è riportato che la perfetta condotta morale è caratterizzata dalla convergenza di parola e azione. Il presente saggio cercherà quindi una soluzione maggiormente aderente ai testi epicurei, proponendo che la preghiera non sia affatto una richiesta perorata dagli uomini agli dèi, bensì un atto devozionale³ e insieme epistemologico che fa apprendere qualcosa di più sulla natura divina.

L'ipotesi è innanzitutto suffragata dal *De pietate* di Filodemo⁴, che cito di seguito in una mia traduzione:

Apparirà inoltre che Epicuro avesse osservato tutte le forme di culto e ordinato ai suoi amici di praticarle, non solo per assecondare le prescrizioni delle leggi ma anche per cause naturali (*dia physikas aitia*s). Nell'opera *Sulle vite*, difatti, egli sostiene che il pregare è un atto appropriato per noi (*proseuchesthai oikeion einai hemein*)⁵, non perché gli dèi si adirerebbero se non li venerassimo, bensì perché conosceremmo sia le perfezioni [degli dèi] che il vantaggio di conformarsi alle leggi, grazie alla comprensione (*kata ten epinoian*) delle nature trascendenti per potenza e prestanta. Oltre a scrivere queste cose, Epicuro dice nell'opera *Sugli dèi* che l'essere supremo – che in quanto tale spicca per egemonia – possiede ogni cosa: infatti, ogni uomo saggio nutre opinioni sante e pure sul divino, e ha compreso come questa natura sia grande e venerabile. Inoltre, è soprattutto durante le feste che [un saggio] crede [nella divinità] con maggior trasporto abbracciandone la [natura?], giungendo per attraversamento alla comprensione di essa (*eis epinoian autes badizonta*) tenendo sempre il suo nome tra le labbra.

² Cfr. Cicerone, *De natura deorum* I 44.123-124; cfr. poi Plutarco, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 1102b8-c18. Una spiegazione del perché gli antichi accusarono Epicuro di empietà è in G. Capone Braga, *La religione di Epicuro*, in Id., *Studi su Epicuro*, Marzorati, Milano 1951, pp. 104-106. Il più acuto sostenitore odierno dell'ateismo del filosofo è invece David Neil Sedley, che sostiene che gli dèi epicurei siano incapaci di esaudire le preghiere umane perché sono costrutti mentali creati dall'uomo. Cfr. a tal proposito A.A. Long, D.N. Sedley (eds.), *The Hellenistic Philosophers*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 144-149, e D.N. Sedley, *Epicurus' Theological Innatism*, in J. Fish, K.R. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, pp. 38-49. *Contra* G. Giannantoni, *Epicuro e l'ateismo antico*, in G. Giannantoni, M. Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano. Atti del congresso internazionale di Napoli, 19-26 maggio 1993*, vol. 1, Bibliopolis, Napoli 1996, pp. 31-33 e 44-46, che tra le altre cose sottolinea che cosa gli antichi intendessero con "ateismo". Su quest'ultimo punto, cfr. anche B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, traduzione di V. Degli Alberti e A. Marietti Solmi, Einaudi, Torino 1963, pp. 50-51.

³ Aspetto messo bene in luce da C. Pascal, *La venerazione degli dèi in Epicuro*, «Rivista di filologia e istruzione classica», 34 (1906), p. 248.

⁴ Cfr. le coll. 26.5-27.19, *PHerc.* 1098 e 1077. L'edizione di riferimento è quella di D. Obbink (ed.), *Philodemus. On Piety*, 2 voll., Oxford Clarendon Press, Oxford 1996.

⁵ Seguo D. Obbink, *ivi*, pp. 398-399, che difende l'integrazione *hemein* piuttosto che il tradito *sophiai*.

Il pregio principale del passo è che smentisce con forza la *communis opinio* dell'ateismo di Epicuro. Esso riferisce che Epicuro non pregava solo per integrarsi ai costumi della comunità, ma soprattutto per esprimere la sua ammirazione per la natura venerabile del dio e per soddisfare un bisogno fisico determinato da alcune «cause naturali». Al fine di rendere più chiaro questo punto, Filodemo segnala che pregare è per noi uomini qualcosa di “proprio” (*oikeios*), ossia di “appropriato e piacevole” per la natura umana⁶. Da ciò segue che la preghiera serve tanto ad onorare gli dèi, quanto ad ottenere conoscenza e piacere, ovvero la felicità, perché è noto che il fine della filosofia eudaimonistica di Epicuro risiede nel piacere. Se questo è vero, ne discenderà allora anche che la natura umana suscita un desiderio naturale e necessario (cfr. la *Sentenza Capitale* XXIX) di pregare, che deve essere soddisfatto per evitare il dolore che segue alla sua violenta repressione (*Sentenza Capitale* XXVI, *Gnomologio Vaticano* 21).

Il piacere della preghiera è di sicuro attinente all'anima piuttosto che al corpo. Dopo tutto, Filodemo riferisce nel passo citato che la preghiera ha a che fare con l'apprendimento, perché permette di conoscere le perfezioni e i caratteri degli dèi. Ora, il sapere è spesso finalizzato in Epicuro alla soppressione delle false paure verso la natura divina, che compromettono l'assenza di turbamento (*ataraxia*: cfr. *Epistola a Erodoto* 76.8-80.2, *Epistola a Pitocle* 85.8-11), la quale consiste appunto nel piacere catastematico di cui gode l'anima imperturbata (*Epistola a Erodoto* 128.1-4, fr. 7 Arrighetti). Unendo queste due premesse, se ne potrà allora concludere che la preghiera è un'attività filosofica che libera l'anima umana dalle vuote e spaventose opinioni intorno agli dèi, apportandole così piacere. Detto questo, non bisogna però dimenticare che, oltre al piacere catastematico, la preghiera genera pure piacere cinetico. Infatti, se si osserva lo *Gnomologio Vaticano* 27, dove è detto che in filosofia il piacere si accompagna al conoscere, si capisce che il piacere della preghiera non è un semplice effetto dell'apprendimento, ma un suo stretto concomitante, che solletica l'anima in tutti gli istanti che costellano l'esperienza religiosa⁷.

⁶ Tale è del resto il significato che *oikeios* riceve in *Epistola a Erodoto* 53.12-13, *Epistola a Meneceo* 129.9, *Sentenza Capitale* VII. Sebbene il termine possa anche assumere significati logici (per esempio, quelli di “correttezza” o di “concordanza”: cfr. *Epistola a Pitocle* 96.7, il “non-proprio” [*anoikeion*] di *Epistola a Meneceo* 123.4-5 e il fr. 29.28 Arrighetti, *PHerc.* 1148), il riferimento alle cause naturali rende più plausibile credere che Filodemo stia qui usando l'aggettivo nell'accezione psicologica. Per approfondire, cfr. C. Diano, *La psicologia d'Epicuro e la teoria delle passioni*, in Id., *Scritti epicurei*, Olschki, Firenze 1974, pp. 168-170 e 183-185. Un altro autore che sottolinea le conseguenze edonistiche della pietà epicurea è J.I. Porter, *Epicurean Attachments: Life, Pleasure, Beauty, Friendship, and Piety*, «Cronache Ercolanesi», 33 (2003), p. 221.

⁷ L'idea che la preghiera procuri solo godimento catastematico è di J. Kany-Turpin, *Les images divines. Cicéron lecteur d'Épicure*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 176 (1986), pp. 55-56. A rinforzo dell'ipotesi che la preghiera apporti entrambe le specie di piacere, interviene invece la col. 2 del *Papiro di Ossirinco* 215 (edito e commentato da D. Obbink, *POxy. 215 and Epicurean religious THEORIA*, in AA.VV., *Atti del XVII congresso internazionale di papirologia*, vol. 2, Centro Internazionale dei Papiri Ercolanesi, Napoli 1984, pp. 607-619), che dice

L'attività filosofico-culturale della preghiera è, dunque, una pratica conoscitiva al tempo stesso mistica e logica, che assomiglia molto alla «ricerca della verità per mezzo della scienza (...) incoraggiata e nutrita da quell'autentico spirito di venerazione nel quale il misticismo vive ed opera» auspicata da Russell⁸. In apparenza bizzarra, questa sintesi è, in realtà, resa necessaria dai caratteri del dio epicureo. Difatti, il suo studio non può fondarsi su basi puramente logiche, visto che la divinità è un'entità invisibile ai cinque sensi (vista, udito, ecc.) e «per natura meno facilmente pensabile delle altre cose che sono» (fr. 39 Arrighetti, *PHerc.* 437), vale a dire percepibile con difficoltà dalla ragione⁹. Ma neppure può adattarsi nella sola mistica, perché se il fedele epicureo non fosse istruito alle basi della canonica e della fisiologia, ossia pregasse senza conoscere i tre criteri del vero (la sensazione, la prenozione, le passioni o *pathe*) e la legge d'aggregazione della materia, che prevede che le particelle simili attraggano le particelle simili¹⁰, non diventerà che un esaltato incapace di discernere i veri attributi divini da quelli falsi. Infatti egli:

- a. crederà che dio soffra nel corpo e abbia un'anima proclive alle emozioni, se non riporterà alla memoria la “prenozione di dio”, vale a dire il ricordo acquisito per mezzo della ricezione dei simulacri (*typoi*) divini che danno a conoscere che dio è un vivente indissolubile e beato (*Epistola a Erodoto* 123.1-5; Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* X 33.1-11)¹¹;
- b. penserà che la divinità sia provvidente e immanente a ogni cosa, se non si affiderà alla sensazione e alle passioni, le quali attestano la presenza del male nel mondo e in noi¹²;

che l'osservanza religiosa è un'esperienza non solo terapeutica, ma anche gratificante (*kecharismenon*). La preghiera apporta dunque nell'anima sia quiete che gioia o *chara* (cfr. fr. 7 Arrighetti). Per la corretta interpretazione di questo termine greco, cfr. G. Giannantoni, *Il piacere cinetico nell'etica epicurea*, «Elenchos», 5 (1984), pp. 26-28.

⁸ B. Russell, *Misticismo e logica*, in Id., *Misticismo e logica e altri saggi*, traduzione di L. Pavolini, Longanesi, Milano 1964, p. 23.

⁹ Si vedrà tra breve, col passo *De natura deorum* I 19.49, che la ragione è a tutti gli effetti un organo di senso.

¹⁰ Sui criteri, cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* X 31.3-4. Sulla legge d'aggregazione per somiglianza, cfr. J. Mansfeld, *Aspects of Epicurean Theology*, «Mnemosyne», 46.2 (1993), pp. 199-201.

¹¹ È il caso del dio omerico, per esempio Ares, che viene ferito da Diomede (*Iliade*, V vv. 846-859). Questa concezione è incompatibile sia con l'indissolubilità che con la beatitudine divina, in quanto rende la divinità un vivente suscettibile al dolore fisico e con esso alla dissoluzione/ai turbamenti.

¹² La sensazione testimonia che il cosmo è ricolmo di zone pericolose o inabitabili (cfr. D.N. Sedley, *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, edizione italiana a cura di F. Verde, Carocci, Roma 2011, p. 159) e prova al contempo l'inesistenza della divinità stoica. Di contro, l'esperienza del dolore smentisce l'opinione teologica di Platone e seguaci, che supponevano che dio avesse allestito le rotazioni celesti, che a loro volta determinano i moti di generazione e corruzione. È infatti impossibile che l'essere che avvia, seppure indirettamente, il processo di corruzione sia a sua volta immune da corruzione. Su tutto questo, cfr. A.J. Festugière, *Le Dieu Cosmique*, in Id., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. 2, Les Belles Lettres, Paris 1990, pp. 100-152.

- c. riterrà che esistano dèi teriomorfi, se non riflettesse sull'applicazione della legge d'aggregazione in ambito teologico. Dopo tutto, questa spiega che la prenozione di dio è posseduta esclusivamente dall'uomo e sedimenta nella memoria l'idea che dio ha solo forma umana (cfr. Cicerone, *De natura deorum* I 18.48), mostrando come l'uomo sia l'unico vivente capace di attirare i simulacri emanati dalla divinità in virtù della reciproca somiglianza formale¹³.

La canonica e la fisiologia costituiscono, in sostanza, una conoscenza logica previa alla conoscenza mistica, e provano che una preghiera che prescinde da solide basi scientifiche non risulta mai un efficace omaggio alla divinità e uno strumento di studio della sua natura. L'uomo che desidererà penetrare davvero l'essenza di questo vivente dovrà, dunque, applicare tutti i tre criteri del vero e la legge d'aggregazione della materia durante un atto di venerazione.

Un primo sostegno al riguardo ci viene dai vv. 68-78 del libro VI del *De rerum natura*. Qui Lucrezio riferisce che l'uomo che si avvicina ai templi (con il probabile intento di pregare) riesce ad accogliere i simulacri che veicolano gli attributi degli dèi (le *divinae nuntia formae* del v. 77) e a godere degli effetti benefici che essi apportano, ammesso che costui non abbia la mente ricolma di empie opinioni. Ora, sotto l'aspetto epistemologico, tale dottrina implica sia il ruolo della prenozione che la conoscenza della legge d'aggregazione della materia. La mente che opina empiricamente non è altro, infatti, che una ragione che ha dimenticato cosa è la divinità e ha assunto una disposizione atomica (*diathesis*) dissimile da quella del dio, rendendosi così impermeabile ai suoi simulacri. Di contro, l'uomo pio e saggio conosce per prenozione i caratteri della divinità e sa facilitare la ricezione dei simulacri divini, impiegando la voce quale strumento d'attrazione¹⁴.

¹³ Mi spiego meglio compiendo il ragionamento inverso. Poiché possiede la medesima forma del dio, l'uomo dispone anche di una struttura atomica formata da particelle simili a quelle che compongono la divinità. Ora, data la legge d'aggregazione della materia, ciò fa sì che l'essere umano attiri automaticamente i simulacri divini che giungono nelle sue vicinanze e acquisisca al contempo la prenozione di dio. Tale conclusione impedisce inoltre di credere che vi siano divinità teriomorfe, al contrario di quanto per esempio suppongono gli Egizi che venerano Anubi. Per poter dimostrare la sua esistenza, si dovrebbe riscontrare che gli sciacalli hanno la prenozione di dio, quindi che tali animali possiedono una struttura atomica simile a quella della divinità e che attira i simulacri divini. Tuttavia, lo studio della natura accerta che le bestie non hanno affatto senso del sacro – cfr. la posizione di Polistrato in G. Indelli (a cura di), *Polistrato. Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, Bibliopolis, Napoli 1978, coll. 7.5-7 –, che invece vi sarebbe di necessità se Anubi fosse reale. Le credenze egizie saranno, in conclusione, delle false opinioni teologiche da cui l'Epicureo deve stare lontano.

¹⁴ Sull'idea che la voce serva ad attrarre i simulacri, mi permetto di rinviare a E. Piergiacomì, *Una preghiera per l'avvenire: la divinazione in sonno di Democrito*, «Lexicon Philosophicum», 1 (2013), di prossima pubblicazione, che mostra l'origine democritea di questo meccanismo. Per il discorso sulla disposizione fisica, cfr. invece A. Grilli, *ΔΙΑΘΕΣΙΣ in Epicuro*, in AA.VV., *SUZETESIS. Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, vol. 1, Macchiaroli, Napoli 1983, p. 99, e Pascal, *op. cit.*, pp. 249-250. Cfr. infine A.J. Festugière, *Epicuro e gli dèi*,

Il coinvolgimento della sensazione e delle passioni è invece attestato dal passo I 19.49 del *De natura deorum* di Cicerone. Proverò in seguito che il processo che viene qui descritto non sia altro che la preghiera:

Tuttavia Epicuro – che non solo vede con la ragione le realtà occulte e profondamente nascoste ma in questo modo addirittura le tocca con mano – insegna che l'essenza e la natura divina sia quella che viene percepita in sommo grado non dai sensi ma dalla mente. [Questa essenza non viene però conosciuta] come se avesse quella specie di consistenza e di individualità numerica che possiedono quei corpi che Epicuro chiama “corpi solidi” (*steremnia*) in virtù della loro solidità, ma attraverso delle immagini percepite con un processo di analogia e di attraversamento (*sed imaginibus similitudine et transitione perceptis*), [e ciò è reso necessario] perché una serie infinita di immagini estremamente simili (*cum infinita simillarum imaginum series*) sorge da innumerevoli atomi [divini] e fluisce dagli dèi (*ex innumerabilibus individuis existat et a deis adfluat*). Infine la nostra mente – fissandosi con i massimi piaceri su queste immagini (*cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam infixamque*) – ottiene la comprensione (*intellegentiam capere*) di che cosa sia una natura beata ed eterna¹⁵.

Il testo riporta che gli dèi vengono conosciuti attraverso un processo di percezione mentale, il quale differisce dalla percezione sensibile che ci fa apprendere le proprietà dei corpi solidi o *steremnia*. Tale processo si fonda, infatti, tanto su uno studio di tipo analogico (*similitudo*) dei simulacri divini, quanto su un movimento di attraversamento (*transitio*) degli stessi, quanto ancora su un atto di attenzione della mente (*epibole tes dianoiias*)¹⁶ accompagnato da grande piacere: vale a dire, su tre procedimenti che risultano superflui nei riguardi di un corpo umano. Ad esempio, per appurare se l'uomo collocato a molti metri di distanza da me sia Teeteto, mi basterà avvicinarmi a lui e constatare la sua vera identità. Avrò in altre parole soltanto bisogno di ricorrere ad un atto di *epimartyresis*, un processo di conoscenza che conferma la mia opinione che l'individuo lontano ha la proprietà “essere Teeteto” accogliendo

traduzione di B. Bellotto e D. De Agostani, Coliseum, Milano 1987, p. 79, D. Konstan, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, traduzione di I. Ramelli, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 174, W.H. FitzGerald, *Pietas Epicurea*, «The Classical Journal», 46.4 (1951), p. 198, per alcuni utili commenti al passo lucreziano.

¹⁵ La traduzione è mia. Intervengo sul manoscritto latino emendando *species in series et ad deos in a deis*. Sulla questione, cfr. H. Essler, *Glücklich und unsterblich. Epikureische Theologie bei Cicero und Philodem, mit einer Edition von Pherc. 152/157, Kol. 8-10*, Schwabe Verlag Base, Bazel 2011, pp. 89-101.

¹⁶ Si tratta di un vero e proprio *focus* che raccoglie i simulacri in una rappresentazione composita, impedendo così di vedere un disorganico insieme di particelle, oppure un ente emanatore intermittente (cfr. *Epistola a Erodoto* 50.1-7). Secondo P.-M. Morel, *Method and Evidence: On the Epicurean Preconception*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 23 (2007), p. 39, n. 44, le parole *mentem intentam infixamque* di Cicerone parafraserebbero l'espressione greca.

con un avvicinamento fisico un flusso integro di simulacri¹⁷. Non bisogna, dopo tutto, dimenticare che i simulacri tendono a consumarsi percorrendo le lunghe distanze e così a distorcere le informazioni che essi conducono. L'esempio canonico che viene fornito è quello della torre (fr. 247 Usener), che a un osservatore vicino si rivela quadrata, mentre a uno lontano appare rotonda, in quanto gli angoli dei simulacri vengono smussati dalle particelle d'aria con cui si scontrano durante il tragitto.

Lo stesso non si può dire per ciò che concerne gli dèi, che risiedono nei lontanissimi "intermondi"¹⁸, e pertanto emanano dei fragili simulacri che perdono gran parte del loro contenuto percorrendo gli spazi siderali¹⁹. Infatti, è impossibile attuare quel semplice avvicinamento fisico che permette di riconoscere Teeteto, in quanto le sedi divine sono irraggiungibili per gli uomini. L'Epicureo che vorrà valutare la fondatezza di una sua opinione teologica sarà allora costretto a ricorrere ai tre suddetti procedimenti e ad avvicinare non il corpo, bensì la mente, agli dèi. Così facendo, egli arriva «to a true and *unadulterated* reception of their simulacra» e a recuperare tutte quelle informazioni che vengono irrimediabilmente perse con la distanza²⁰.

Il processo descritto da *De natura deorum* I 19.49 non sarebbe dunque altro che una sorta di atto di *epimartyresis* di tipo mentale, mentre il movimento di pensiero che consente di avvicinarsi a dio sarebbe simile a quello che Epicuro descrive nel passo 57.6-58.11 dell'*Epistola a Erodoto*:

Dal momento che ciò che è limitato possiede un'estremità distinguibile, benché non sia osservabile di per sé stessa, non è possibile non pensare che anche ciò che è successivo a questa non sia di tal genere e che, così, risulti che procedendo successivamente in avanti (*badizonta*) si giunga in tal modo all'infinito con il

¹⁷ Il processo che smentisce l'opinione mostrando che l'uomo lontano è Platone si chiama invece *antimartyresis*. Per approfondire queste due modalità conoscitive e i loro contrari (*ouk epimartyresis/ouk antimartyresis*), cfr. J.P. Dumont, *Confirmation et disconfirmation*, in J. Barnes et alii (eds.), *Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 279-281 e 285-291, e M. Gigante, *Scetticismo ed Epicureismo*, Bibliopolis, Napoli 1981, pp. 141-148.

¹⁸ Cfr. A. Manzoni, *Perché gli dèi di Epicuro hanno il loro Olimpo negli intermundia*, «Bollettino di filologia classica», 27 (1920-1921), p. 188.

¹⁹ Cfr. M. Isnardi Parente (a cura di), *Epicuro. Opere*, UTET, Torino 1983, p. 32, che ad esempio sottolinea che la forma gigantesca della divinità si riduce enormemente durante il tragitto, quindi che essa appare molto più piccola di quanto non lo sia in realtà. È poi importante aggiungere che i simulacri divini si mescolano a un certo punto con le particelle di astro – cfr. M. Santoro (a cura di), [*Demetrio Lacone*]. [*La forma del dio*], Bibliopolis, Napoli 2000, p. 67 –, rendendo più sfocata del normale la nostra percezione di dio. Si tratta di una dottrina perfettamente compatibile con la cinetica dei simulacri. Cfr. infatti Lucrezio, *De rerum natura*, IV vv. 722-748, il quale attesta che i numerosi generi di simulacri che solleticano la mente (tra cui, appunto, quelli degli dèi e degli astri) aderiscono con facilità tra loro in virtù della loro natura sottile e della loro costituzione tenue (*propter subtilem naturam et tenuia texta*).

²⁰ La citazione proviene da J. Warren, *Epicurean Immortality*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 18 (2000), p. 260. Il corsivo è mio.

pensiero. Si deve pensare che il minimo percepibile sensibilmente non è né tale come ciò che è in grado di avere passaggi (*metabasis*) né completamente e in assoluto dissimile, ma che possiede sì qualcosa in comune con ciò che può essere percorso, non presentando però alcuna differenza di parti; per l'affinità di tale comunanza, nel momento in cui pensiamo di differenziare una qualche parte di esso, una di qua e una di là, bisogna che a noi si presenti un minimo uguale. Osserviamo queste parti, in modo consecutivo prendendo inizio dalla prima e non nel medesimo luogo, né in contatto per mezzo delle parti, ma ciascuna nella propria singolarità atta a misurare le grandezze, le maggiori quelle maggiori e le minori quelle minori. Si deve ritenere che questa analogia (*taute, te, analogia*) si applichi anche al minimo dell'atomo²¹.

La dottrina che viene qui oscuramente delineata ha grosso modo questo significato. L'osservatore posa gli occhi su un minimo sensibile, ovvero l'estremità visibile di un corpo²², e a partire da ciò la sua mente intraprende una serie di attraversamenti (*metabasis*) del *continuum* della sua superficie, rilevando di quante parti è composto. Questo moto potrebbe corrispondere alla *transitio* del testo ciceroniano²³, con la differenza che in questo caso la mente ripercorre a ritroso la scia delle emanazioni di un dio. In secondo luogo, come ci avverte il finale dell'epistola, la dottrina mette in luce che gli attraversamenti si compiono secondo il metodo analogico, che inferisce da un'evidenza sensibile l'esistenza di qualcosa che sfugge alla sensazione. Infatti, la mente parte dal dato evidente che vi è un minimo visibile e usandolo come unità di misura delle grandezze discerne una sua parte, di per sé invisibile, poi procede in avanti (*badizonta*) individuando un'altra parte somigliante, quindi ne distingue una terza, e così via, fino alla "scansione" completa di tutto il *continuum*. È piuttosto probabile che la *similitudo* del *De natura deorum* coincida con questa forma di conoscenza analogica, visto che anch'essa aiuta ad attraversare una serie di immagini estremamente simili. La differenza di rilievo tra i due procedimenti inferenziali sembra consistere nel fatto che la prima accoglie in più il concorso delle passioni. Considerata la premessa che il contatto con gli dèi procura intenso piacere, si può provare ad argomentare che le sensazioni interne provate dall'Epicureo

²¹ La traduzione e parte delle considerazioni che seguiranno sul passo sono tratte da F. Verde (a cura di), *Epicuro. Epistola a Erodoto*, introduzione di E. Spinelli, Carocci, Roma 2010, pp. 46-47 e 155-162. Invece, lo spunto di accostare *Epistola a Erodoto* 57.6-58.11 e *De natura deorum* I 19.49 proviene da J. Mansfeld, *op. cit.*, pp. 193-194 con la nota 55.

²² C. Giussani, *Studi lucreziani*, Garland, New York-London 1980 (ristampa dell'edizione Loescher, Torino 1945), p. 57, presenta l'acuto esempio della punta di un ago.

²³ Di diverso avviso sono A.A. Long, D.N. Sedley, *op. cit.*, vol. 1, p. 145, e J. Purinton, *Epicurus on the Nature of the Gods*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 21 (2001), pp. 184-187, i quali pensano rispettivamente che la *transitio* corrisponda alla *metabasis* di Sesto Empirico (*Contro i matematici* IX 45.5-6) e alla *hyperbasis* delle coll. 8-9 del *De dis* di Filodemo – l'edizione di riferimento è H. Diels (Hrsg.), *Philodemos Über die Götter: erstes und drittes Buch*, Zentral Antiquariat der Deutschen demokratischen Republik, Leipzig 1970. Ma cfr. le giuste riserve di H. Essler, *op. cit.*, pp. 335-343, su entrambe le proposte.

costituiscono il criterio che permette di comprendere se il movimento di percezione mentale dei simulacri divini stia procedendo correttamente. Qualora egli provasse piacere, dovrà concludere che la sua mente sta seguendo la scia giusta e che presto otterrà uno scorcio diretto di dio; nel caso invece avvertisse a un certo punto un moto di dolore o un godimento meno intenso, dovrà ammettere di aver deviato su un corso di atomi diverso da quello dei simulacri divini e che è necessario ritrovare la giusta rotta focalizzando meglio l'attenzione²⁴.

Ora, un notevole insieme di elementi permette di dedurre che il processo di percezione mentale delle immagini coincida con la preghiera. Il più lampante è stato in realtà già rilevato: mi riferisco al fatto che il sapere ottenuto per mezzo del pregare è accompagnato da piacere cinetico. La causa fisica di questo accadimento era rimasta in precedenza sullo sfondo, ma la connessione con il testo ciceroniano permette adesso di ricondurla al costante insinuarsi delle particelle divine nella mente dell'Epicureo. In secondo luogo, la deduzione è autorizzata da un parallelo tra il *badizonta* di *Epistola a Erodoto* 57.9, che come si è visto designa l'atto di procedere in avanti lungo il *continuum* del minimo, e il *badizonta* del passo del *De pietate* filodemeo citato all'inizio del saggio. Ammettendo che in quest'ultimo testo il participio presente conservi l'accezione tecnica dell'epistola, diventa possibile arguire che, secondo Epicuro, l'uomo che prega non fa altro che compiere quel movimento di attraversamento analogico delle immagini divine, culminante nella comprensione (*eis epinoian* di Filodemo/*intelligentiam* di Cicerone) dell'essenza di dio. Quale ulteriore, piccolo sostegno, si può infine addurre il passo *De natura deorum* I 14.36, dove Cicerone fa dire a Velleio che tramite le preghiere, le suppliche o i voti ci si presenta (*nobis occurrit*) sempre una divinità antropomorfa. E poiché tra i significati del verbo *occurro* è compreso quello figurato di "apparire", sembra legittimo aggiungere che la preghiera porti a vedere la divinità.

Alla luce della proposta esegetica argomentata finora, si può concludere che la preghiera sia una pratica devozionale e conoscitiva che osserva la seguente dinamica. Innanzitutto, l'Epicureo si rende ricettivo ai simulacri divini istruendosi alle basi della canonica/della fisiologia e sgombrando la mente dalle opinioni che contraddicono il contenuto della prenozione di dio. Dopo tale ammaestramento logico-epistemologico, egli prende alcune opinioni proprie o altrui su un dio come Dioniso – per esempio quella euripidea, che vorrebbe che questi

²⁴ Per una conferma di questo punto, cfr. W. Schmid, *Götter und Menschen in der Theologie Epikurs*, «Rheinisches Museum», 94 (1951), p. 133, che parla di un «noetisch Kontakt» che funge da «hedonistischen Grundcharakter der Frömmigkeitslehre». Generalmente, piacere e dolore servono a determinare ciò che si deve scegliere e ciò che si deve fuggire sotto il profilo pratico (*Epistola a Meneceo* 127.8-128.3, 129.1-9). Non è però raro riscontrare che Epicuro ricorresse alle due passioni anche in contesti di indagine teoretica: cfr. lo studio delle opinioni (fr. 31.17 Arrighetti, *PHerc.* 1479/1417) e la scelta dei nomi giusti da dare/usare (*Epistola a Erodoto* 76.6-7; fr. 31.12-13 Arrighetti, *PHerc.* 1479/1417).

si accompagni alle Menadi e le conduca al Citerone per danzare (*Baccanti*, vv. 63-64) –, e al fine di saggiarne la veridicità comincia ad intonare una preghiera. Ciò porta l'Epicureo a focalizzare la mente sul flusso dei simulacri emanati da tale divinità. Assumendo poi questo flusso come il criterio mediante cui distinguere per analogia gli atomi del dio – presumibilmente di forma piccola, tenue e rotonda²⁵ – dagli infiniti altri che vagano nell'ambiente circostante, e prestando attenzione alle affezioni che prova mentre pronuncia la preghiera, costui attraversa a ritroso le serie dei simulacri passando da una particella divina all'altra ed evitando quelle solo parzialmente somiglianti, per esempio le rotonde ma medio/grandi degli uomini, o le ovoidali della chioma di un albero, o ancora le sferico-ondulate di un serpente raggomitolato su sé stesso. Se così non facesse, l'Epicureo devierebbe presto dal giusto percorso e arriverebbe a scambiare per una divinità un uomo distante trenta chilometri, oppure a foggarsi l'immagine di un dio-albero o di un dio-aspide, con la conseguente articolazione di tutta una serie di false supposizioni sulla natura divina. Infine, concludendo con successo il processo di risalita dei simulacri, egli porta la mente davanti alla figura del dio oggetto di venerazione, riceve un flusso di simulacri non più distorto dalla distanza e usa quest'ultimo per smentire l'opinione di Euripide, che aveva preso in considerazione prima di prendere parte alla festività religiosa. La ricezione dei simulacri integri di Dioniso permette, invero, di vedere che intorno a lui non vi sono né le Baccanti né il monte Citerone, e che dunque egli non ha un luogo in cui danzare in compagnia di donne che brandiscono un tirso.

Tale interpretazione epistemologica della preghiera non solo salva Epicuro dall'accusa di incoerenza e di empietà, ma apporta anche una notevole conseguenza sul piano morale. Infatti, essa permette di smentire il radicato pregiudizio che vorrebbe che la preghiera sia di necessità l'espressione di una sofferta dipendenza etica dell'uomo verso dio. Il primo risulta piuttosto l'unico, vero arbitro della sua esistenza, che decide di intraprendere con entusiasmo lo studio del secondo con il fine (in sé autosufficiente) di aumentare il proprio sapere e di ricavarne gioia, oppure con l'obiettivo di intensificare in maniera autonoma le sue facoltà teoretiche.

²⁵ Cfr. la colonna 21 del *De forma dei* di Demetrio Lacone (in M. Santoro, *op. cit.*, pp. 99 e 107), che riporta che la divinità è composta da atomi poco numerosi (*ex elattonon*) e molto sottili (cfr. il *to leptomeresteron* delle linee 9-10). Non è improbabile che queste particelle abbiano rotondità. Lo si arguisce dal fatto che gli elementi sottili e tenui dell'elemento senza nome dell'anima (*Epistola a Erodoto* 63.5-8; Lucrezio, *De rerum natura* III vv. 241-244) sono anch'essi rotondi.

LA TRINITÀ CREATRICE
FICHTE, HEGEL E SCHELLING INTERPRETI DI GIOVANNI

di Vito Limone

«In principio erat verbum et verbum erat
apud deum et deus erat verbum.
Hoc erat in principio apud deum»
(Gv 1, 1-2)

Abstract

The aim of this work is to show not only how Fichte, Schelling and Hegel think about the trinitarian relationship between Father, Son and Holy Spirit, but also the relationship between Trinity and creation. Whereas in Fichte the generation of Son is the same as the creation of the world and in Hegel entire Trinity causes the creation of the world, in Schelling the beginning of Trinity, which is in and before Trinity, causes the “creatio ex nihilo”.

Keywords: Creation, Trinity, Deus-Trinitas, German Idealism, Logos-theologie

1. *La Teologia del Logos: il «Prologo in cielo»*

L'intera luminosa stagione dell'idealismo tedesco non può essere considerata nient'altro se non una fedele riformulazione dell'antica e tardo-antica *Logos-theologie*, ossia della “teologia del Logos”, che si fonda sulla sistematica e rigorosa esegesi di Gv 1, 1-2. Giovanni è davvero la *crux philosophorum* senza la quale non solo né la teologia trinitaria né la cristologia dei tre dei più grandi testimoni della filosofia tedesca del secolo XIX, Fichte, Schelling ed Hegel, sarebbe pensabile, ma nemmeno la loro stessa filosofia. Il *Prologo* di Giovanni, in particolare, è non solo la *pietra d'angolo* (At 4, 11), ossia ciò su cui l'intera architettura del pensiero si costruisce, fondamento irrevocabile di tutto il sistema del sapere, ma anche la *pietra di scandalo* (Rm 9, 33), ossia ciò su cui questo stesso sistema anche può cadere, davanti al quale anche può fallire. «L'evangelista Giovanni» è «l'unico maestro del cristianesimo autentico» – scrive Fichte, ma così pensano anche Schelling ed Hegel: il Logos di Giovanni è propriamente la chiave di volta del sapere *assoluto*, è non il sapere di Dio, sapere che sa Dio, ma Dio stesso che sa se stesso, Dio stesso che si “rivela”, si “dice” – appunto, «*lógos*» (Mt 11, 27) – a se stesso.

2. «Il Primogenito di tutta la Creazione»: Essere ed Esistenza di Dio

L'interpretazione che Fichte propone di *Gv* 1, 1-2 procede facendo in modo tale che il contenuto del *Prologo* giovanneo sia perfettamente coerente con l'intera *Wissenschaftlehre*, con l'intera «dottrina della scienza»¹: *sapere* Dio non significa – e non può certamente significare – solo *sapere* ciò la cui esistenza è «per essentiam», cioè la cui *natura* è l'*esistere*, il puro e cieco esistente, ma significa *sapere* ciò che non ha niente né *prima* di sé – essendo l'imprevedibile *inizio* – né *sopra* di sé – essendo ciò che di più alto la ragione possa concepire². Sapere Dio è sapere l'*assoluto* – ma l'*assoluto*, non potendo avere niente né *fuori* né *prima* di sé, nemmeno esclude il sapere, è *anche* lo stesso sapere: sapere Dio, perciò, in quanto è sapere l'*assoluto*, è, in verità, l'*assoluto* stesso che si pensa, il *sapersi assoluto* da parte dell'*assoluto*. Il contenuto di questo *sapersi assoluto* dell'*assoluto*, ossia ciò che l'*assoluto* sa di se stesso, è «ciò che della dottrina giovannea», secondo Fichte, «è assolutamente valido e vero, in sé e per tutti i tempi» (*RL* VI, 90): tutto il ciclo di conferenze che Fichte tenne tra il gennaio e il marzo del 1806, presso l'Accademia delle Scienze di Berlino, e che ebbe il nome di *Introduzione alla vita beata*, ovvero la dottrina della religione³, è una ricostruzione sistematica e rigorosa dei momenti speculativi della *Dottrina della Scienza* alla luce della «dottrina giovannea». Innanzitutto, Fichte premette la soluzione di continuità tra *Gv* 1, 1 e *Gn* 1, 1, sebbene implicitamente quello presupponga questo: «*in principio erat verbum*» (*Gv* 1, 1) indubbiamente riprende «*in principio creavit deus*» (*Gn* 1, 1), ma, in realtà, «nello stesso principio [*in demselben Anfange*] di cui là [*Gn* 1, 1] si parla, cioè originariamente [*ursprünglich*] e prima di ogni tempo [*vor aller Zeit*], Dio non credè e non aveva bisogno di alcuna creazione, ma: già era [*war schon*]» (*RL* VI, 91)⁴. Dio, «*deus*», è il semplicemente e puramente *essente*, cioè che *naturā suā* è, il purissimo e semplicissimo *essere*, il già sempre *stato*, «*war schon*», e, quindi, ciò che sempre è e ha sempre ancora *da essere*; è l'intimo essere [*innern Sein*] di Dio, in sé nascosto [*in sich verborgenen*]» (*RL* VI, 92)⁵, la sua «essenza intima ed assoluta [*inneres und absolutes Wesen*]» (*RL* VI, 92)⁶. Il *principium* di *Gv* 1, 1 e *Gn* 1, 1 nient'altro è se non Dio in quanto *tale*, l'*essenza* di Dio, «*das inneres und absolutes Wesen*» – il già

¹ C. Danz, *Im Anfang war das Wort. Zur Interpretation des Johannesprologes bei Schelling und Fichte*, «Fichte-Studien», VIII (1995), pp. 21-39.

² Cfr. X. Tilliette, *La théorie de l'image chez Fichte*, «Archives de Philosophie», XXV (1962), pp. 541-554.

³ J.G. Fichte, *Die Anweisung zum seeligen Leben oder auch di Religionslehre*, Im Verlage der Realschulbuchhandlung, Berlin 1806 [*Introduzione alla vita beata* (a cura di G. Boffi e F. Buzzi), San Paolo, Cinisello Balsamo 2004] – [RL].

⁴ J.G. Fichte, *Die Anweisung zum seeligen Leben ...*, cit., VI, 92 [*Introduzione alla vita beata*, cit., pp. 292-3].

⁵ Ivi [*Introduzione alla vita beata*, cit., pp. 294-5].

⁶ *Ibidem*.

stato di Dio e, quindi, il suo *sempre* essere: l'*inizio*, che è Dio, è il puro *essere*, il semplicemente-*essente*, «in lui c'è eternamente solo l'è [*das Ist*]» (RL VI, 92)⁷, la semplice *quidditas*, il *che-cosa* di Dio, l'essenzialità di Dio, ciò che Dio assolutamente è, ossia l'*essere* che è, il cieco *essente*. Se Dio, che è il *principium*, è il semplice e puro *essere*, ciò che eternamente e necessariamente è, il "*naturā suā essente*", allora il Logos, che è *all'inizio*, «in principio» (Gv 1, 1), e che è *presso Dio*, «apud deum» (Gv 1, 1), e che, essendo *all'inizio presso Dio* (Gv 1, 2), è *Dio stesso*, «deus erat verbum» (Gv 1, 1), non può esser altro se non ciò che non è l'*essente*, ciò che è *altro* dall'*essente*, dall'*inizio*, e – essendo l'*inizio* Dio – è anche *altro* da Dio, «*presso Dio*» e, tuttavia, nello stesso tempo, anche è quello stesso *inizio* da cui viene, quello stesso Dio «*presso*» il quale eternamente sta⁸. Se Dio, che è l'*inizio*, è ciò che è *essere* «per essentiam», ciò che necessariamente e puramente è, il semplice *essere*, allora il Logos, che è l'*altro* dell'*inizio* e, quindi, di *Dio* stesso, è ciò che *non* è l'*essere*, è appunto ciò che *viene* dall'*essere*, ciò che dall'*essere* “*esce*”, l'*ek-sistente* dall'*essere*, l'“*uscente*” dall'*essere*, l'*esistente*, «*da ist*». Se Dio, in quanto *inizio*, in quanto *principium* (Gv 1, 1), è l'*essere*, l'è, «*das Ist*» (RL VI, 92), il Logos, che è l'*altro* di Dio, ossia l'*altro* dell'*inizio*, è ciò che *non-è*, *non* è l'*essere*, “*esce*” dall'*essere*, non semplicemente è, ma piuttosto c'è, «*da ist*» (RL VI, 92), è l'*esistente*, l'*esistenza*, «*Dasein*» (RL VI, 92), di Dio che è «*presso l'essere*, inseparabilmente dall'*essere*, ed è essa stessa l'*essere*» (RL VI, 92). Fichte pensa il passaggio eterno dal *principium*, dall'*inizio*, che è Dio, «*deus*» (Gv 1, 1), al Logos, al Figlio essenzialmente come eterno transitare dall'*essentia* all'*existentia* di Dio, dal purissimo e semplicissimo *essere* al cieco *esistente*, dall'infinita potenza dell'*essente* all'«*actu actus purissimus*» dell'*esser-ci*, del «*Dasein*». L'eterno atto con cui Dio si fa Logos – con cui, cioè, quel Logos che eternamente è *all'inizio*, «in principio», si fa *presso Dio*, «apud deum» (Gv 1, 1) – è l'atto con cui l'*essere* di Dio transita *fuori* di se stesso, “*esce*” fuori di se stesso, semplicemente *ek-siste* da se stesso e a se stesso⁹. *Che* Dio eternamente si faccia *altro* di se stesso, appunto Logos, Figlio; *che*, cioè, l'*essere* puro e semplice eternamente *ek-sista* da se stesso e a se stesso viene dalla *natura* stessa di Dio, dalla sua stessa *essenza*. Dio, in quanto *essere*, in quanto *essenza*, è «interno ed assoluto» (RL VI, 92); l'*essenza* di Dio è “*assoluta*”, Dio stesso, in quanto *inizio*, in quanto *essere*, è l'assoluto, ciò che niente ha *prima* e *fuori* di se stesso. Se, allora, Dio, che è *essere*, puramente e semplicemente *essente*, «*das Ist*», non ha niente *prima* né *fuori* di se stesso, allora non può avere né *prima* né *fuori* di se stesso nemmeno il suo *altro*, il “*negativo*” di se stesso: se l'*essere*, che Dio

⁷ *Ibidem*.

⁸ Cfr. X. Tilliette, *Le Christ des philosophes*, 3 voll., Institut Catholique, Paris 1974-1977, 1978-1979³; *Culture et Vérité*, Namur 1993⁴ [*Filosofi davanti a Cristo* (tr. it. a cura di G. Sansonetti), Queriniana, Brescia 1989, in particolare pp. 101-22].

⁹ Cfr. X. Tilliette, *Filosofi davanti a Cristo*, cit., pp. 110-131; Id., *La cristologia idealista* (tr. it. a cura di F. Coppellotti e G. Riccardino), Queriniana, Brescia 1993, pp. 124-131.

è *naturā suā*, non ha niente né *prima* di se stesso – essendo l'assolutamente imprecedibile – né *fuori* di se stesso – essendo «essenza assoluta» –, allora non può avere né *prima* né *fuori* di sé nemmeno il suo *altro*, ciò che *non* è l'essere, ciò che è “oltre” l'essere, che dall'essere stesso “esce”, *ek-siste*, appunto l'*esistente*, il «Dasein». Quest'atto eterno con cui Dio si fa Logos – con cui cioè l'essere eternamente *ek-siste* da se stesso e a se stesso, “esce” da se stesso – è nient'altro se non, secondo Fichte, la «rivelazione [*Offenbarung*] e manifestazione [*Manifestation*]» (RL VI, 92)¹⁰ di Dio¹¹.

Fichte interpreta l'eterno atto del transitare di Dio, che è *inizio*, «principium», ossia dell'essere, del purissimo e semplicissimo *essente*, di ciò che solamente è, «*das Ist*», nel Figlio, che è il Logos, ossia nell'*esistente*, nel cieco *ek-sistere* dell'essere da se stesso e a se stesso, in ciò che solo c'è, «*da ist*», nel «Dasein» di Dio¹², non soltanto come “rivelazione” o “manifestazione” divina né come “generazione”, ma soprattutto come *creatio ex nihilo*, come “creazione” del mondo¹³. Infatti, l'intero *Gv* 1, 3, «tutto è stato fatto per mezzo di lui [*per ipsum*] [del Logos] e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste» (*Gv* 1, 3 | RL VI, 93)¹⁴ è interpretato da Fichte alla luce di *Gv* 1, 1-2: se Dio è *essere* e se il Figlio, il Logos è ciò che *non* è l'essere, ciò che è “più” dell'essere, appunto l'*ek-sistente*, l'*esistente* (*Gv* 1, 1) e se, inoltre, il mondo, ossia la «*creatio extradivina*», nient'altro è se non l'*altro* di Dio, cioè ciò che non è l'essere, che Dio stesso è, allora non c'è nessuna differenza tra il Logos, che è l'*altro* di Dio, l'*ek-sistente da Dio* e *di Dio* stesso, da una parte, e il mondo, la «*creatio extradivina*», che è, nuovamente, l'*altro* di Dio, ciò che non è l'essere divino, ciò che ha l'*essenza*, «*das inneres und absolutes Wesen*» (RL VI, 92), divina come *passato*, come suo *già stato*¹⁵. L'eterna generazione del Figlio – nella ricostruzione di Fichte – allora, pur essendo perfetta “rivelazione” di Dio, è nel medesimo tempo anche eterna *creazione* del mondo, cosmogonia¹⁶. «[*Gv* 1, 3] è assolutamente equivalente nel significato a quella da noi esposta [*Gv* 1, 1], secondo cui il mondo e tutte le cose esistono unicamente nel concetto [*im Begriffe*], nel *Verbo* [*in Worte*] di Giovanni, e [esistono] in quanto compresi e consaputi, come auto-espressione

¹⁰ J. G. Fichte, *Die Anweisung zum seeligen Leben ...*, cit., VI, 92 [*Introduzione alla vita beata*, cit., pp. 294-5].

¹¹ M. Vetö, *Fichte: l'assoluto e l'apparizione*, «Annuario Filosofico», XIV (1998), pp. 25-58.

¹² Cfr. M. Cacciari, *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 1990, 2008³, pp. 98-101.

¹³ Cfr. M. Vetö, *Idéalisme et théisme dans la dernière philosophie de Fichte. La Doctrine de la Science de 1813*, «Archives de Philosophie», LV (1992), pp. 263-285.

¹⁴ J. G. Fichte, *Die Anweisung zum seeligen Leben ...*, cit., VI, 93 [*Introduzione alla vita beata*, cit., pp. 296-7].

¹⁵ Cfr. M. Vetö, *Les trois images de l'Absolu. Contribution à l'étude de la dernière philosophie de Fichte*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», CXVII (1992), pp. 31-64.

¹⁶ X. Tilliette, *Christologie et Doctrine de la Science*, in K. Hammacher-A. Mues (a cura di), *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte*, Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1979, pp. 425-433.

del proprio Sé [*Sich-Aussprechen Seiner Selbst*] da parte di Dio; e secondo cui il concetto, ovvero il Verbo, è l'unico e solo creatore del mondo [*der Schöpfer der Welt*]» (RL VI, 93)¹⁷ – se Dio, che è *all'inizio* e, anzi, è *l'inizio*, è il puro «Sein», l'essere intransitabile ed irrevocabile, e se il Figlio, il Logos, che è *all'inizio* e, essendo Dio *l'inizio*, «presso Dio» (Gv 1, 1), è *l'altro* di Dio, l'esistente, «Dasein», e se, inoltre, il mondo nient'altro è se non *l'altro* di Dio, ciò che è *fuori* dell'essere divino, allora – secondo Fichte – nessuna differenza sussiste tra il Figlio e la «creatio *extradivina*», tra il Logos e il mondo *fuori* di Dio e, anzi, il Logos stesso propriamente è «primogenitus omnis creaturæ» (Col 1, 15), *primo* generato dell'intera *creazione*, lui stesso «creatore del mondo» (RL VI, 93).

3. Il «Venerdì santo dello Spirito»: dialettica Trinità

Il principale guadagno della fichtiana *Logotheologie*, ossia della “teologia del Logos” quale viene articolandosi nelle lezioni di *Introduzione alla vita beata*, è la riduzione della “generazione del Figlio” alla “creazione del mondo”: il processo teogonico, cioè, è essenzialmente un processo cosmogonico – la generazione del Logos nient'altro è se non la creazione di un mondo *fuori* di Dio. Questo motivo è, tuttavia, già presente nel concetto che Hegel sviluppa del *Deus-Trinitas* alla fine della monumentale *Fenomenologia dello Spirito*, del 1807. Momento ultimo dell'intero processo di formazione della coscienza, il concetto della Trinità è – in Hegel – il concetto di “relazione intradivina”; il *Deus-Trinitas* è, quindi, essenzialmente, *Deus-relatio*¹⁸. Il Padre, il «principium» che, in verità, è «deus» (Gv 1, 1), è «l'essenza semplice [*das einfache Wesen*]», l'«*in sé* [*an sich*] o per noi [*für uns*]», il «*sé* [*Selbst*]», «il concetto [*der Begriff*]» (*Phän.*, VII, 410)¹⁹, il semplice e purissimo *essere*, l'*in-sé* che, *non* essendo *ancora* in relazione ad *altro*, non essendo, cioè, ancora determinato *da* altro, è infinito *sé*, infinito *concetto* – può, quindi, *comprendere* qualsiasi cosa, è l'intero, la totalità infinita ed indeterminata, ossia *non* ancora determinata *da* altro. Come in Fichte l'infinità di Dio – ossia l'infinità dell'*essere*, «Sein» – è causa teogonica della generazione del Figlio, così, allo stesso modo, anche in Hegel, l'infinità del Padre – ossia l'infinità del *concetto*, dell'*essenza* semplicissima ed originaria, dell'*in-sé* – è causa del venire all'essere del Logos, del dischiudersi del *per-sé*, «für sich» (*Phän.*, VII, 410). Secondo Hegel, Dio – che è l'*essenza*, l'*in-sé*, primo momento della relazione intradivina – è così *infinito*, così *non* determinato da essere anche

¹⁷ J. G. Fichte, *Die Anweisung zum seeligen Leben ...*, cit., VI, 92 [*Introduzione alla vita beata*, cit., pp. 294-5].

¹⁸ Cfr. M. Cacciari, *Dell'Inizio*, cit., pp. 183-200.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito* (a cura di V. Cicero), Bompiani, Milano 2004, 2006⁴, in particolare pp. 1004-5.

negativo a se stesso, «das negative an sich selbst» (Phän., VII, 410), il *negativo* di se stesso e a se stesso²⁰: infatti, se Dio, che è *infinito* e *non* determinato, fosse *finito* e *da* altro determinato, allora avrebbe un *altro* fuori di se stesso *dal* quale essere determinato, in relazione al quale essere *finito*. Dio è *infinito* e, in quanto tale, è così *infinito* che non ha il suo *altro*, il suo *negativo* fuori di se stesso, ma è, in se stesso, l'*altro* di se stesso, *negativo* cioè a se stesso, «negative an sich selbst». *Ab eterno* il Padre, che è l'*in-sé*, è infinito, purissima e semplicissima essenza e, *ab eterno*, in quanto è infinito, si pone *fuori* di se stesso, è *negativo* a se stesso, è cioè *altro* di se stesso e da se stesso – è, quindi, il Figlio; pone *fuori* di se stesso il Figlio, che nient'altro è se non Dio stesso in quanto *altro* di e da se stesso, il suo *per-sé*, «ens relativum»²¹. La seconda persona trinitaria è «il Verbo [das Wort] che, pronunciato, esteriorizza [entäußert] colui che lo pronuncia e lo lascia svuotato [ausgeleert], ma che è altrettanto immediatamente recepito e soltanto questa auto-ricezione costituisce l'esistenza del Verbo [das Dasein des Wortes]» (Phän., VII, 410) – Dio è l'*in-sé*, il *sé*, che è così infinito che si pone come *altro*, che si fa *altro* da se stesso e di se stesso, ossia Figlio, «verbum» (Gv 1, 1), «das Wort». L'*altro*, il Figlio che, in realtà, nient'altro è se non Dio stesso in quanto *altro* di sé, è interamente Dio, «svuota» (Phän., VII, 410 | Fil 2, 6-7) il Padre totalmente della sua *divinità* – la *divinità* pura del Padre è, cioè, interamente *nel* Figlio, ossia in quell'*altro* dal Padre che, in verità, è lo *stesso* che è il Padre. Niente di ciò che il Padre è *non* è rivelato dal Figlio, non è da lui *espresso*, «ausgesprochen» (Phän., VII, 410); il Padre è interamente il Figlio, ma in quanto *fuori* di se stesso, il Figlio è l'*altro* del Padre che, tuttavia, è il Padre stesso, è quel *concetto*, che il Padre è, ma “rovesciato”. «Nessuno conosce il Padre se non il Figlio» (Mt 11, 27) – l'*essenza* del Padre è interamente *nel* Figlio, anzi è il Figlio, ma in quanto *fuori* di se stessa, *altra* da se stessa. Eternamente Dio si fa Figlio, che è Dio stesso in quanto *altro*; eternamente l'*in-sé*, che è Dio, si fa *per-sé*, ossia quel «verbum», che nient'altro è se non Dio in quanto «extra deum». Il Figlio – in Hegel – è Dio *fuori* di Dio, «deus» (Gv 1, 1) che è «apud deum» (Gv 1, 1), ossia propriamente «extra deum», la *divinità* di Dio *fuori* di Dio.

Se, nella ricostruzione hegeliana del Dio uni-trino, il Padre è l'*in-sé*, primo momento del processo teogonico, «principium» (Gv 1, 1), purissima e semplicissima essenza, e il Figlio, il «verbum» (Gv 1, 1. 2), il Logos, «das Wort», è il *per-sé* o il *fuori-di-sé*, secondo momento o seconda personalità intra-divina, perfetta “rivelazione” del Padre, sua piena “espressione”, allora l'*unità* del Padre e del Figlio – *unità*, cioè, dell'*in-sé* e del *per-sé*, dell'*espresso* e dell'*espressione* – è il tornare ad essere *in-sé* da parte del *per-sé*, l'abbracciare il Figlio da parte del Padre, l'essere di Dio anche quell'*altro* che, in verità, è Dio stesso, e nient'altro

²⁰ V. Vitiello, *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo* (prefazione di P. Coda), Città Nuova, Roma 2002, in particolare pp. 14-6.

²¹ Cfr. X. Tilliette, *Filosofi davanti a Cristo*, cit., pp. 138-175.

è questa *unità* se non la “comunione” dello Spirito Santo, «essenza assoluta», «quiete nel tutto» (*Phän.*, VII, 410)²². La relazione intra-trinitaria, della quale le tre persone divine partecipano di necessità, è un processo *dialettico*: Dio pone *sé* al di fuori di *sé*, pone cioè se stesso come *altro*, si “aliena” – infatti, se non fosse anche il suo *altro*, non sarebbe assoluto, «essenza assoluta» – e l'*altro* di Dio che, in verità, è Dio stesso, ritorna *in* Dio, ritorna nell'*unità* divina – infatti, se l'*altro* di Dio che, però, è Dio stesso, fosse *fuori* di Dio, Dio non sarebbe *assoluto*, non sarebbe, di nuovo, «essenza assoluta»²³. Pertanto, il Padre, ossia l'*unità* divina, “esce”, procede fuori di se stesso, nel Figlio, nel suo *altro*, e il Figlio, a sua volta, *negativo* di Dio, sua espressione, «immagine» (*Col* 1, 15-6), torna *nel* Padre, ritorna cioè a quell'*unità* divina che è l'inizio, il «principium», nel quale da sempre già è, «in principio *erat* verbum» (*Gv* 1, 1). Tuttavia, quell'*unità* divina, che si compie con il ritorno del Figlio *nel* Padre, del «verbum» nel «principium» (*Gv* 1, 1. 2) e che, di fatto, nient'altro è se non lo Spirito, è «essenza assoluta», «essenzialmente il Sé semplice [*wesentlich das einfache Selbst*]» (*Phän.*, VII, 411)²⁴: eternamente il Padre, che è la divina *unità*, “esce” da *sé* e si fa *altro*, si fa Figlio; il Figlio, a sua volta, torna *nel* Padre, ricostituisce cioè quell'*unità* divina, che è «in principio» (*Gv* 1, 1) e il cui compimento nient'altro è se non lo Spirito. Lo Spirito, in Hegel, è la divina *unità* – quella stessa divina *unità* che è il Padre, il «principium»: e tuttavia, come il Padre, che è *unità* iniziale, «essenza assoluta», procede *fuori* di se stesso, *estranea* se stesso, «entäußert», così, allo stesso modo, anche lo Spirito è quella divina e perfetta *unità* la quale, essendo *assoluta*, non avendo cioè nient'altro fuori di *sé*, è anche l'altro di se stessa, è il *negativo* di se stessa. Lo Spirito è, da una parte, perfetta *unità* intra-divina, intransitabile “comunione” intra-trinitaria, «principium» finalmente *ricostituito* e, dall'altra parte, in quanto perfetta ed assoluta *unità*, in quanto, cioè, *unità* che niente ha «extra se», *fuori* di se stessa, è anche il suo *altro*, il suo *negativo* – appunto, il *mondo*, la «creatio *extradivina*». È, dunque, evidente la differenza non soltanto tra l'interpretazione hegeliana e quella fichtiana del Prologo giovanneo, ma anche tra i due modelli trinitari, che rispettivamente seguono da queste interpretazioni. In Fichte, la “generazione” del Figlio è lo stesso che la “creazione” del mondo: quell'*altro* di Dio, che è il Logos, il «verbum», in verità, è quello stesso *altro* di Dio che anche è il mondo, la «creatio *extradivina*». Se, quindi, in Fichte, la generazione del Figlio è, nello stesso tempo, anche creazione del mondo, allora solo il Figlio è vera ed unica causa *demiurgica*, cosmogonica. In Hegel, invece, non il solo Logos, ma l'intera Trinità, l'intero *Deus-Trinitas* è causa della creazione del mondo – non il solo Figlio, ma la “comunione” intra-divina delle persone trinitarie è causa *demiurgica* del mondo, sebbene il processo *dialettico*

²² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., pp. 1006-7.

²³ Cfr. X. Tilliette, *La cristologia idealista*, cit., pp. 131-141.

²⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., pp. 1006-7.

con cui la «creatio *extradivina*», il mondo viene dalla Trinità sia lo stesso con cui il Logos, il «verbum», viene da Dio, presso il quale è «in principio» (*Gv* 1, 1. 2).

Questo motivo hegeliano dell'azione *demiurgica* dell'intera Trinità, che chiaramente è affrontato nelle pagine della *Fenomenologia*, sistematicamente ritorna nei manoscritti e nelle lezioni che Hegel tenne, nei semestri estivi del 1821, del 1824, del 1827 e del 1831, a Berlino sulla *Filosofia della Religione*²⁵. In particolare, il concetto stesso di *Deus-Trinitas* e della *creatio ex nihilo* come «kenosi» della stessa Trinità, *svuotamento* dell'intera divinità dell'uni-trino Dio emerge ancor più chiaramente nel manoscritto preparatorio al primo corso che Hegel tenne sull'idea di religione, a Berlino nel 1821. «La potenza – che [Dio] contiene in sé, come potenza infinita, come guisa di estrinsecazione –, sublime, estrinsecazione, parlare, minacciare, respirare» (Jaeschke 42)²⁶ – Dio è non solo *potenza*, ma infinita *potenza*; il predicato senza del quale la divinità è impensabile è nient'altro se non l'«*onni-potenza*, l'infinita *potenza*, il poter, cioè, essere ogni cosa, essere l'intero. «Dio ha parlato», scrive Hegel, «la sua estrinsecazione, *parlare*, è l'estrinsecazione più semplice, più facile, più agevole, un'estrinsecazione che *va smorzandosi*, solo un *alito*; è la luce *fu*; e la luce viene, è venuta – solo un *alito*» (Jaeschke 42): Dio è, *essenzialmente*, «infinita potenza», ossia il predicato senza del quale la divinità di Dio non sarebbe è l'«*onni-potenza*, l'infinito potere; l'uni-trinità di Dio è la sua originaria onnipotenza, il suo essere potere infinito dell'infinito *essere*, infinita *potenza* di infinito *atto* d'essere, che Hegel immagina, non a caso, come un «alito». Quello che nella *Fenomenologia* è Dio uni-trino, nelle lezioni berlinesi sul concetto di religione è l'«alito», che evidentemente traduce il greco *pneûma*, «spirito» e, in particolare, è lo Spirito assoluto, che niente ha fuori di se stesso né tantomeno prima di se stesso. Dio, che è *comunione* dei tre volti divini, Padre, Figlio e Spirito Santo, è, in verità, *Spirito assoluto*, «alito», *pneûma*, perfettissimo essere che niente ha «extra se», *fuori* di se stesso, né «ante se», *prima* di se stesso. La Trinità delle persone divine – la quale, in verità, è la Trinità dei momenti dello Spirito – è non soltanto perfetta ed intransitabile potenza, anzi propriamente *onnipotenza*, ma un'«*onnipotenza* che, immediatamente, anche passa all'atto, si «esteriorizza», una profondità ed un'interiorità che, immediatamente, anche si «manifesta», si fa «luce»: e, in Hegel, l'«*onnipotente* Dio, comunione dei tre momenti dello Spirito, ossia dei tre divini volti, che si «esteriorizza», appunto «parla» (Jaeschke 42), è *pneûma*, purissimo, semplicissimo «Spirito», «alito», *respiro*. Hegel pensa, dunque, il farsi

²⁵ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 3: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 1, Einleitung. Der Begriff der Religion, hrsg. v. W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1983, 1993²; Teil 2, Die bestimmte Religion, hrsg. v. W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1984, 1995² [*Lezioni di filosofia della religione*, I (tr. it. a cura di S. Achella e R. Garaventa), Guida, Napoli 2003; *Lezioni di filosofia della religione*, II (tr. it. a cura di S. Achella, R. Garaventa, F. Gilli, M. Anzalone), Guida, Napoli 2008].

²⁶ Id., *Lezioni di filosofia della religione*, II, cit., p. 60.

“mondo” da parte dell’uni-trino Dio, ossia, in verità, la creazione stessa come il “respiro”, l’“alito” di Dio, il suo «parlare», *sprechen*. Innanzitutto, Hegel radicalizza – ciò che nella *Fenomenologia* resta solamente presupposto implicito – la distinzione tra *generazione* del Logos, del «verbum», «*das Wort*», da una parte, e *creazione* del mondo extra-divino, *parlare* di Dio fuori di se stesso, «*das Sprechen*», dall’altra parte. L’eterno passare dal Padre al Figlio, l’eterna – cioè – generazione del Figlio è nient’altro se non il farsi da parte del Padre *parola*, «verbum», «*Wort*» (*Gv* 1, 1-2) di se stesso; tuttavia, *che* Dio si faccia, *dall’eternità*, “parola”, appunto «*das Wort*», *che*, «in principio» (*Gv* 1, 1) sia “parola” non implica affatto che *parli*, non implica affatto il suo «*das Sprechen*». Se, dunque, l’eterna generazione del Logos, in Hegel, è l’atto eterno con cui Dio si fa *parola*, «*Wort*», senza, tuttavia, con ciò stesso anche *parlare*, la creazione del mondo evidentemente è l’atto con cui Dio *parla*, «*Sprechen*», attraverso quella *parola*, «*Wort*», che «in principio» (*Gv* 1, 1) è e che è «in principio apud deum» (*Gv* 1, 2). Eppure, quando Hegel parla, sempre nel manoscritto propedeutico al corso del semestre estivo del 1821, della *creazione* del mondo dice: «[Dio] è la luce *fu*; la luce viene, è venuta» (Jaeschke 42): il mondo, dunque, non *viene* “alla luce”, ma è già *venuto* “alla luce”, anzi già da sempre è *venuto* “alla luce” dalla divina Trinità. Certamente, *dall’eternità* Dio si fa *parola*, «*das Wort*», Logos divino, senza, tuttavia, che questo farsi-*parola* implichi necessariamente il suo *parlare*, «*das Sprechen*», il suo, cioè, farsi-*mondo*, il suo creare: se, allora, l’eterna generazione del Figlio è l’atto con cui Dio si fa *parola*, «*Wort*», senza, però, immediatamente anche *parlare*, «*Sprechen*», la creazione del mondo è l’atto con cui Dio *parla* – appunto, «*Sprechen*» – attraverso quella *parola*, che è il Figlio, e quest’atto è un atto *eterno*, un «decreto eterno di Dio» (Jaeschke 43)²⁷. Eternamente Dio si fa *parola*, genera, cioè, il divino Figlio ed altrettanto eternamente *parla* attraverso questa *parola*, che è il suo Figlio, ossia crea il mondo fuori di se stesso, la realtà *extra-divina*. In Hegel, pertanto, non solo la generazione del Figlio, ma anche la creazione del mondo *extra-divino* è necessariamente «sub specie aeterni»²⁸ – e questo motivo emerge chiaramente soprattutto nei manoscritti e nelle lezioni berlinesi comprese tra il 1824 e il 1827. Il Figlio divino nient’altro è se non la *parola* eterna ed eternamente esistente (*Gv* 1, 1-2) con la quale, altrettanto eternamente, Dio *parla* al di fuori di se stesso (*Gv* 1, 4), con la quale, cioè, la perfetta Trinità *parla* fuori di sé, creando, in questo modo, il mondo: in questo senso, perciò, il Logos è propriamente la «verità del mondo finito»²⁹, ossia la *parola* con la quale Dio si *parla*, anzi piuttosto è *parlato* nel mondo.

²⁷ Ivi, p. 61.

²⁸ G. W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, I, cit., p. 191.

²⁹ *Ibidem*.

4. La Creatio ex Nihilo in Schelling: «Vestigia Trinitatis»

In Hegel il Logos, il «verbum» (*Gv* 1, 1) non è sola causa demiurgica e teo-cosmogonica, ma l'intero *Deus-Trinitas* interviene nella creazione del mondo, nel processo di *extradivinizzazione* (*Gv* 1, 3), e il *dialettico* procedere del mondo *da* Dio è lo stesso con cui il Figlio “esprime” il Padre, ne è «immagine» (*Col* 1, 15). Chi più di tutti abbia costruito, nel solco della tradizione dell'idealismo tedesco e, tuttavia, anche in costante polemica con il modello hegeliano, una cosmologia nei termini di “teologia dell'immagine” è stato proprio lo Schelling delle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*³⁰, pubblicate nel 1809 a Landshut, non a caso pochi anni dopo l'uscita della monumentale *Fenomenologia*, nel 1807. L'intero impianto delle schellinghiane *Ricerche* è nient'altro se non la deduzione – o quantomeno il tentativo di deduzione – della *libertà* divina dalla *necessità* del sistema, ossia, in particolare, della infinita *libertà* del volere divino dalla *necessità* del “sistema del mondo” (*SW* X, 325)³¹, della infinita *potenza* della divinità dalla finita *attualità* dell'esistente, della creazione. Il presupposto dal quale muove l'indagine di Schelling è l'*idea* che Dio sia «id quo maius nihil cogitari possit», ossia ciò di cui niente di maggiore è *pensabile*, è cioè l'*idea* della quale non è possibile pensare altra *idea*, l'*idea* della quale non è possibile altra *idea*, essendo essa stessa fonte di ogni idea, idea di ogni idea. Se, dunque, Dio è il *concetto* di ogni *concetto*, necessariamente non può essere *un* concetto, altrimenti non sarebbe affatto il *concetto* di tutti i *concetti*: Dio, in quanto *concetto* di ogni *concetto*, in quanto *idea* di ogni *idea*, è ciò che precede ogni *concetto*, ciò che precede ogni *idea* – è, cioè, quell'infinita *potenza*, «das Können», da cui ogni cosa è preceduta, da cui ogni *concetto* ed ogni *idea* è preceduta. L'essenza di Dio, dunque, è l'*onnipotenza*, «Allmacht» (*SW* VII, 339)³², l'infinita *potenza* di essere, purissimo e semplicissimo «Grund», *fondamento* (*SW* VII, 341)³³. E l'infinita *potenza* di essere di Dio, il suo essere “fondamento” è talmente *abissale*, talmente infinita da essere anche l'*altro* di se stessa, ossia esistente, *ek-sistente* a sé, «Existenz» (*SW* VII, 341), purissima e semplicissima, cieca *esistenza*. Il rapporto, in Schelling, tra Dio, in quanto *fondamento*, «Grund», e Dio, in quanto *esistenza*, «Existenz», è propriamente lo stesso rapporto che in Fichte sussiste tra l'*essenza* di Dio e la sua *esistenza*, anche

³⁰ F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in *Sämmtliche Werke*, Bd. VII, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1860, pp. 333-416 [*Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* (tr. it. a cura di G. Strummiello), Bompiani, Milano 2007].

³¹ F.W.J. Schelling, *Darstellung des Naturprocesses*, in *Sämmtliche Werke*, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1861, Bd. X, Ab. I, pp. 303-309, in particolare p. 325 [*Esposizione del processo della natura* (tr. it. a cura di V. Limone), Mimesis, Milano 2012, pp. 85-6].

³² Id., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, cit., pp. 98-99.

³³ Ivi, pp. 102-3.

se con una significativa differenza: mentre in Fichte l'*esistenza* di Dio null'altro è se non perfetta "rivelazione", «Offenbarung», della sua *essenza*, talché niente dell'*essenza* divina esiste al di fuori della sua *esistenza*, in Schelling, invece, l'*esistenza* di Dio è certamente la «Selbstoffenbarung Gottes», ossia "autorivelazione di Dio" (SW VII, 347)³⁴, ma l'*esistenza* di Dio, il *rivelarsi* di Dio – che nient'altro è, nelle *Ricerche*, se non il mondo stesso – non può esaurire l'intera *essenza* divina, ossia non può mostrare interamente ciò che Dio è in quanto *fondamento*. La relazione tra Dio, in quanto *fondamento*, e Dio, in quanto *esistenza*, è tale per cui, pur procedendo necessariamente l'*esistenza* divina, che Schelling pensa come "rivelazione" di Dio, come *creazione*, dal *fondamento* divino, il *fondamento* è sempre ed irrevocabilmente *più* dell'*esistenza* divina, sempre ed irrevocabilmente *altro* dalla creazione nella quale transita. Infatti, se non ci fosse alcuna differenza tra *fondamento* ed *esistenza* divini, allora lo stesso "passaggio", «Folge» (SW VII, 347) dall'uno all'altra non esisterebbe affatto: in tanto è possibile il *procedere* dell'*esistenza* divina, ossia della creazione *extra*-divina, dal *fondamento* solo in quanto l'*esistenza* è fuori del *fondamento*, solo in quanto l'*esistenza*, appunto, propriamente *ek*-siste dal *fondamento*. E anzi, nello Schelling delle *Ricerche*, il passaggio dal *fondamento* all'*esistenza* di Dio, che è il mondo «extra Deum», nient'altro è, in verità, se non il *fondamento* divino – o, piuttosto, Dio stesso in quanto *fondamento* – che eternamente *ek*-siste a se medesimo, *staticamente* si pone al di fuori di se stesso. Dio, in quanto *fondamento*, *ek*-siste a se medesimo: il rapporto tra Dio, in quanto *fondamento*, e Dio, in quanto *esistenza*, è allora tale per cui l'uno, pur essendo l'altro, ne è tuttavia anche *altro*, irriducibilmente e necessariamente *differente*. L'*esistenza* divina, pur essendo e custodendo in sé il *fondamento*, ne è irriducibilmente e necessariamente anche *altra* – la creazione *extra*-divina, pur essendo e custodendo in sé il suo divino *inizio*, ne è anche *differente*. La relazione tra *fondamento* ed *esistenza*, ovvero tra Dio e creazione, consente a Schelling, nelle *Ricerche*, non soltanto di giustificare l'eterno atto cosmogonico sulla base del predicato *essenziale* della divinità, che è l'«Allmacht», l'*onnipotenza* – tema questo ricorrente in tutto l'ultimo Schelling –, ma soprattutto di mediare il panteismo, la cui proposizione fondamentale è: *Dio è tutto*, «Gott alles ist» (SW VII, 343)³⁵, con il concetto della irrinunciabile trascendenza divina: *che*, dunque, Dio sia il *tutto* non implica affatto che niente di divino esista al di fuori di ciò in cui Dio stesso si rivela, ossia che niente di divino esista fuori del mondo, ma piuttosto che Dio, pur "rivelandosi" nel mondo, sempre ne è *oltre*.

Il tentativo schellinghiano più alto di pensare, da una parte, il Logos di Gv 1, 1-2 come causa cosmogonica, causa, cioè, del processo della *creazione* e, dall'altra parte, la continuità – che è *leitmotiv* dell'interpretazione di Fichte e

³⁴ Ivi, pp. 116-7.

³⁵ Ivi, pp. 107-8.

di Hegel – di teogonia e cosmogonia è, indubbiamente, la ventottesima delle lezioni sulla *Filosofia della Rivelazione* che Schelling tenne a Berlino tra il 1831 e il 1844, in presenza di illustri ascoltatori come Feuerbach e Kierkegaard³⁶. Tutta la cosiddetta “filosofia positiva”, ossia il sistema che Schelling va articolando sistematicamente almeno a partire dalle prime versioni de *Le età del mondo*, 1811 e 1813, fino agli anni '40 berlinesi, è nient'altro se non la rigorosa interpretazione dei contenuti del pensiero cristiano alla luce della *Potenzenlehre*, ossia alla luce della “dottrina delle potenze”³⁷ – interpretazione, cioè, di quel monumentale affresco cosmo-teandrico, che è la cristiana storia *divina*, sul modello dei concetti, delle idee del “vero sapere”³⁸. In questo senso, in Schelling, forse addirittura più di Hegel, abita lo sforzo più radicale di comprendere nel *concetto*, nell'*idea* la realtà storica del cristianesimo, l'*evento* irrevocabile dell'incarnazione³⁹. Come in Fichte e in Hegel, anche in Schelling, Dio, in quanto precede la generazione del Figlio, in quanto «principium» (*Gv* 1, 1 | *SW* XIV, 104⁴⁰), è infinita «potentia existendi», infinito ed illimitato *poter-essere*, infinito *potere* – che in Schelling compare con $-A$, la prima potenza $-$; il Figlio, invece, in quanto è il *negativo*, l'*altro* di Dio, necessariamente è l'opposto di ciò che Dio è «ante generationem», appunto *potenza*, ed è, perciò, *atto*, «actus purus» – in particolare, $+A$, la seconda potenza $-$; infine, lo Spirito Santo, che è perfetta unità del Padre e del Figlio, della infinita *potenza* e dell'intransitabile *atto*, di $-A$ e $+A$, necessariamente è $\pm A$, *unità* di atto e potenza, *onni-com-possibilità*, terza potenza della relazione intra-divina. In Schelling, dunque, le tre persone trinitarie – il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo –, che nient'altro sono se non la *potenza* infinita, $-A$, l'*atto* puro, $+A$, e l'unità dei due, $\pm A$, sono l'*unico* Dio, l'*ens perfectissimum*, l'*essenza* di Dio, la sua *quidditas*, la sua *natura*, il suo *was* – sono, cioè, ciò la cui *natura* è l'*esistenza*, «das nothwendig *naturā suā* Existierende». Tuttavia, secondo Schelling, le tre persone trinitarie, la “comunione” dei tre volti divini – il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo –, che compongono l'*ens perfectissimum*, ciò la cui *natura* è l'*esistere*, necessariamente devono presupporre l'*unità* di Dio, la *quodditas* di Dio, il *daß* di Dio, la sua *esistenza*: l'*essenza* di Dio, ossia ciò che Dio è, presuppone necessariamente *che* Dio ci sia, presuppone, cioè, che Dio semplicemente *esista*. Le tre persone divine – il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo –, che sono l'*ens perfectissimum*, l'*essenza* di Dio, presuppongono necessariamente la loro *unicità*, la loro *unità*, presuppongono, cioè, *che* Dio sia, l'*esistenza* di Dio – che Schelling indica con A^0 e definisce l'*immemorabile*, l'*unvordenklich*, di Dio, o il suo «*actu actus purissimus*» (*SW* XIV, 105). I

³⁶ Cfr. X. Tilliette, *Filosofi davanti a Cristo*, cit., pp. 176-182.

³⁷ V. Vitiello, *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo*, cit., pp. 15-7.

³⁸ M. Cacciari, *Dell'Inizio*, cit., pp. 200-219.

³⁹ Cfr. X. Tilliette, *La cristologia idealista*, cit., pp. 114-121.

⁴⁰ F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, *SW* XIV, XXVIII, 104 [*Filosofia della Rivelazione* (tr. it. a cura di A. Bausola), Bompiani, Milano 2002, in particolare pp. 1054-5].

tre volti divini – appunto, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo – presuppongono di necessità l'*unità* di questi tre volti, allo stesso modo in cui l'*essenza* di Dio, che è espressa dalle tre persone divine, presuppone di necessità l'*esistenza* di Dio, il suo «eterno essere» (SWXIV, 106)⁴¹. Secondo Schelling – e qui emerge chiaramente la sua radicale ed irriducibile differenza da Hegel e da Fichte – non il Logos, il Figlio, seconda persona divina, +A, «actus purus», *pura* attualità, è causa demiurgica del processo extra-divino, della *creatio ex nihilo* – come sostiene Fichte nell'*Introduzione* – e nemmeno lo è la sola ed intera Trinità, perfetta ed intransitabile “comunione” divina – come, invece, sostiene Hegel nella *Fenomenologia* –, ma piuttosto è quello stesso eterno *esistere* di Dio, quella abissale ed immemorabile *esistenza* divina, che è *prima* dell'*essenza* di Dio, *prima* del suo essere atto o potenza, che è *al di là* dell'atto e della potenza e, nello stesso tempo, sia atto sia potenza, quel «principium», che è il *Prius* divino (SWXIV, 106), purissimo e semplicissimo *Possest*.

I tre volti divini – il Padre, che è la «potentia existendi» (–A); il Figlio, che è l'«actus purus» (+A); lo Spirito Santo, che è l'unità dei due (±A) – sono l'*essenza*, la *natura* di Dio e, tuttavia, l'*essenza* di Dio, ciò che Dio è, presuppone necessariamente che Dio sia, cioè l'*esistenza* di Dio⁴². E l'*esistenza* di Dio, per Schelling, null'altro è se non l'abissale ed infinita *onni*-potenza divina, Dio stesso in quanto *Possest*, infinito *atto* di infinita *potenza*. Se l'unità dei tre volti divini – del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo – è l'infinita *onni*-potenza divina, il *Possest*, l'infinita *potenza* che è, però, infinito *atto*, allora da quello stesso *Possest*, che è “comunione” delle persone trinitarie, viene anche il *negativo* di Dio, l'*altro* di Dio, la separazione, il frammentarsi delle persone divine. Se i volti di Dio – il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo – sono preceduti necessariamente dall'*unità* dei tre volti, che è il *Possest*, e se da quest'*unità* viene anche l'*altro* di Dio, il *negativo* di Dio, allora l'*altro* di Dio nient'altro è se non il separarsi, l'allontanarsi di un volto dall'altro, il dissolversi della stessa “comunione” divina. Secondo Schelling, questa “separazione” delle persone divine, questo “allontanarsi” di un volto divino dagli altri e dall'*unità* con gli altri, dalla *comunione* con gli altri è propriamente la «creatio extradivina», il *mondo*, la creatura *fuori* di Dio, *senza* Dio, «extra deum»⁴³. Ciò che dell'interpretazione schellinghiana di *Gv* 1, 1-2 massimamente si discosta da quella hegeliana e fichtiana, alla luce della

⁴¹ F.W.J. Schelling, *Phil.der.Offen.*, SWXIV, XXVIII, 106 [Bausola II, 1056-7].

⁴² Cfr. X. Tilliette, *La cristologia idealista*, cit., pp. 141-150.

⁴³ F. Tomatis, *Kenosis del Logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling* (prefazione di X. Tilliette), Città Nuova, Roma 1994; Id., «*Kénōsis*» del Figlio e mistero trinitario, in S. Zucal (a cura di), *Cristo nella filosofia contemporanea. I: Da Kant a Nietzsche* (prefazione di B. Forte), San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp. 171-187; Id., *Trinità e inizio in Schelling*, in P. Coda-L. Zac (a cura di), *Abitando la Trinità*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 55-77; Id., *Lo spirito nell'ultimo Schelling*, «Annuario Filosofico», XXI (2005), pp. 287-301; Id., *Schelling: mysterium Trinitatis*, in P. Coda-A. Tapken (a cura di), *La Trinità e il pensare*, Città Nuova, Roma 1997, pp. 45-64; Id., *Cusano e l'ultimo Schelling*, «Il Pensiero», 1-2 (2009), pp. 75-114.

ricostruzione del concetto di *Deus-Trinitas* come “relazione” tra “potenze” è questo. Innanzitutto, se in Fichte causa demiurgica della *creatio ex nihilo* è il solo Logos divino, seconda persona trinitaria, e in Hegel l’intera Trinità interviene nel processo cosmogonico, in Schelling, invece, né il solo Figlio, «verbum» (*Gv* 1, 1) né l’intera “comunione” intra-divina di Padre, Figlio e Spirito Santo è propriamente causa cosmogonica, ma ciò che è *prima* del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, il *comune* presupposto, l’autentico «principium» che, pur essendo *anche* «deus» (*Gv* 1, 1), ne è prima⁴⁴. Inoltre, Schelling concepisce la *creazione* essenzialmente come una «Umkehrung», un *rovesciamento* del *Deus-Trinitas* – la creatura sarebbe, cioè, secondo Schelling, null’altro se non Dio al *rovescio*, un Dio *rovesciato*, un «Dio divenuto»: infatti, mentre «ante creationem», i tre volti divini sono indistintamente ed inseparabilmente *uniti* in Dio, sono un’unica cosa in Dio, con la creazione del mondo, ossia con il venire all’essere dell’*altro* di Dio, con il “frantumarsi” dell’unità divina, i tre volti, le tre potenze divine sono separate, sono allontanate l’una dall’altra – e l’uomo è colui che abita questa separazione, colui che *attraversa* questo “rovesciamento”⁴⁵, appunto l’*altro* di Dio che, in verità, è Dio stesso, ovvero Dio stesso in quanto *divenuto*, “rovesciato”.

⁴⁴ Cfr. L. Pareyson, *Libertà e trascendenza*, in Id., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza* (a cura di G. Riconda e G. Vattimo), Einaudi, Torino 2000, pp. 25-43.

⁴⁵ Cfr. E. Brito, *La création «ex nihilo» selon Schelling*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», LX (1984), pp. 298-324 [in Id., *La création selon Schelling*. Universum, Leuven University Press, Leuven 1987, pp. 465-78]; Id., *Le motif de la création selon Schelling*, «Revue théologique de Louvain», XVI (1985), pp. 139-162; Id., *Trinité et création. L’approche de Schelling*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», LXII (1986), pp. 66-88; Id., *La création selon Schelling*. Universum, Leuven University Press, Leuven 1987.

DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

INSEGNARE LA SOLIDARIETÀ: INDICAZIONI PER UN PERCORSO DIDATTICO¹

di *Maurizio Villani*

Abstract

The didactic course deals with the relationship between the ethics-social concept of solidarity and the philosophical contexts in which it developed in the course of the last two centuries; the authors examined are included in the philosophy programs of the last year at high school. The first part of the course is centered on the careful reading of passages from the thinkers of the positivist tradition (especially Comte and Durkheim) and on the study of German and French “solidarity movement”; the second part examines the most recent philosophical discussion of the solidarity principle through the contributions of Rawls, Rorty and Habermas.

Keywords: Didactic course, solidarity, positivist tradition, “solidarity movement”, justice as fairness.

1. *Introduzione alla proposta di percorso didattico*

Premessa

Il percorso proposto affronta il tema del rapporto tra il concetto etico-sociale di solidarietà e i contesti storici e filosofici in cui si è sviluppato nel corso degli ultimi due secoli. All’inizio si dà una definizione di “solidarietà”, a partire dalla storia degli slittamenti semantici che il termine ha avuto, dal lessico giuridico a quello etico-sociale.

Successivamente si propone una campionatura di autori che hanno messo a

¹ Contributo presentato nel corso della Tavola rotonda *Insegnare la solidarietà. Riflessioni didattiche ed esperienze*, che si è svolta – a cura della Commissione Didattica della Società Filosofica Italiana – il 9 novembre 2012, nell’ambito del Convegno Nazionale SFI sul tema *Principi di economia solidale*. Tutti gli interventi della Tavola Rotonda sono pubblicati sul n° 30 della rivista telematica *Comunicazione filosofica*.

tema la “solidarietà”, scegliendo quelli più noti agli studenti liceali, in quanto possono rientrare nei programmi curricolari dell’ultimo anno. Tutto lo svolgimento del percorso evidenzia l’intreccio costante tra tematiche filosofiche, storiche, economiche e sociologiche e richiede da parte degli allievi conoscenze multidisciplinari e capacità di far interagire competenze diversificate nell’ambito della filosofia e delle scienze sociali. La proposta offre delle indicazioni generali e non precisa gli aspetti dell’applicazione alla didattica, lasciando agli insegnanti il compito di calibrarne l’attuazione in rapporto alle particolari situazioni delle classi in cui la si volesse realizzare.

Obiettivi finali (in termini di conoscenze, competenze, capacità).

1. In percorso si propone i seguenti quattro obiettivi:
2. definire e storicizzare i concetti essenziali delle tematiche solidariste;
3. ricostruire gli interrogativi della riflessione su concetti che la filosofia ha in comune con le scienze sociali;
4. contestualizzare le diverse concezioni presentate evidenziandone i nessi con la storia;
5. porre a confronto le diverse teorie e i diversi modelli di razionalità filosofica affrontati.

Metodi

L’impostazione didattica del percorso privilegia l’approccio diretto ai testi. Prevede, quindi, uno sviluppo del lavoro in classe attraverso operazioni di lettura, analisi, contestualizzazione e confronto di passi significativi sia per studiare l’evoluzione del pensiero in filosofia e nelle scienze storico-sociali, sia per mostrare le strategie argomentative utilizzate dagli autori considerati (in particolare: Comte, Durkheim, Rowls, Rorty e Habermas).

Al fine di favorire il coinvolgimento degli studenti, si suggerisce di impostare le fasi di lavoro secondo la seguente articolazione:

1. proposta di domande-stimolo agli studenti e sintesi delle risposte. È opportuno far emergere tali domande dal dibattito politico e sociale contemporaneo, ma anche legarle a interessi, conoscenze e peculiarità dei codici comunicativi degli allievi, da cui spesso scaturiscono i loro stereotipi culturali;
2. lettura e analisi dei testi, introdotta e guidata dal docente, volta alla comprensione e alla elaborazione di una sintesi concettuale dei loro contenuti;
3. breve ricostruzione dell’itinerario svolto da parte degli studenti.

2. *Definizioni preliminare*

La nozione di solidarietà ha assunto oggi una tale varietà di significati e di usi che si rende necessario operare una distinzione tra un’accezione ristretta e

una ampliata del concetto.

Alla prima fa riferimento ad esempio la definizione proposta da Luciano Gallino, che nel *Dizionario di sociologia* (1978), alla voce Solidarietà scrive: «Termine in auge nella sociologia dell'Ottocento e del primo Novecento [usato] per designare la capacità dei membri di una collettività di agire nei confronti di altri come un soggetto unitario».

3. La tradizione illuministico - positivista francese

3.1. Origini e definizione del concetto

Il concetto di solidarietà è attestato in Francia già nel XVII secolo, ma assume il suo significato moderno solo negli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento. Originariamente il termine ha il significato tecnico che gli è attribuito dall'espressione del diritto romano, *in solidum obligari* (impegnarsi in un patto con una responsabilità totale). Questo significato giuridico di "solidarité", è presente nella *Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert, dove la si definisce come «la qualità di un'obbligazione per cui diversi debitori si impegnano a pagare una somma presa in prestito o dovuta ad altro titolo».

Ma già nel corso del periodo della Rivoluzione francese si fa strada un uso diverso di concetti come "solidarité" e "solidaire". Si hanno testimonianze di questo slittamento semantico dal significato giuridico di responsabilità a quello etico-sociale in interventi oratori di Mirabeau (1789) e Danton (1793) nell'Assemblea Nazionale.

Il *Dictionnaire de l'Académie française*, nell'edizione del 1835, registra questa evoluzione di senso dalla vecchia alla nuova accezione del vocabolo "solidarité": si legge, infatti che tale termine «dicesi talvolta, nel linguaggio comune, della responsabilità reciproca che si stabilisce tra due o più persone».

Il filosofo francese Pierre Leroux (1797-1871), considerato da alcuni l'inventore del termine "socialismo", nella sua opera *De l'humanité*, apparsa nel 1840, sostiene di essere il primo ad aver usato il termine "solidarietà" nel suo nuovo significato. Egli parla di «mutua solidarietà degli uomini» come espressione autentica di amore che deve reciprocamente unire tutta l'umanità. Leroux contrappone questa sua concezione della solidarietà a quella della morale cattolica di cui denuncia la «imperfezione della carità cristiana», concepita, a suo parere, come un dovere di aiuto compassionevole e unidirezionale cui i più fortunati devono ottemperare nei confronti degli emarginati.

Nel corso degli anni Quaranta dell'Ottocento il termine "Solidarité" entra nel linguaggio del dibattito politico, fino a raggiungere un'ampia diffusione popolare. Ne è un esempio il fatto che nel 1848 il Partito democratico in occasione delle elezioni politiche fonda un comitato cui dà il nome di "Solidarité républicaine".

Già nell'uso che viene fatto in quegli anni il concetto di "solidarietà" presenta due accezioni ben distinte, che poi rimarranno costanti nell'evoluzione del significato del termine: vi è una prima accezione, generalissima, che intende riferirsi ai vincoli di coesione che devono essere presenti nella società intera; oppure, più specificatamente, vi è una seconda accezione che si riferisce alla unione solidale di un gruppo sociale che si oppone a gruppi antagonisti.

3.2. *Auguste Comte*

Nei testi di Comte si trova una definizione di "solidarietà" affine al primo dei due significati testé riportati. Il fondatore del positivismo scrive nel *Discours sur l'esprit positif* del 1844 che «la solidarietà, ovvero la dipendenza reciproca di tutte le parti di un medesimo corpo, è la caratteristica della vita». Concezione, questa, che, richiamandosi alla visione organicistica della società, si riferisce in generale alle idee di vincolo, di coesione e di integrazione sociale. Questo tema viene affrontato nelle pagine finali della parte seconda del *Discorso sullo spirito positivo* in cui, dopo aver polemizzato con il «pensiero teologico [che] è, per sua natura, individuale e mai direttamente collettivo», Comte dà una delle prime definizioni del termine "solidarietà" nella sua accezione moderna, indicandolo come «il legame di ciascuno con tutti, sotto una pluralità di aspetti, tale da rendere involontariamente familiare l'intimo sentimento della solidarietà sociale, adeguatamente inteso in tutte le epoche e in tutti i luoghi». Di seguito scrive:

Il sentimento intimo della solidarietà sociale

Lo spirito positivo, al contrario, è direttamente sociale, per quanto è possibile, e senza nessuno sforzo, per la sua stessa caratteristica realtà. Per esso, l'uomo propriamente detto non esiste, non può esistere che l'Umanità, poiché ogni nostro sviluppo è dovuto alla società, sotto qualunque rapporto lo si consideri. Se l'idea di società sembra ancora un'astrazione della nostra intelligenza, è soprattutto in virtù dell'antico regime filosofico; giacché, a dire il vero, è all'idea di individuo che appartiene un tale carattere, almeno nella nostra specie. La nuova filosofia nel suo complesso tenderà sempre a fare scaturire, nella vita attiva come in quella speculativa, il legame di ciascuno con tutti, in una serie di aspetti diversi, in modo da rendere involontariamente familiare il sentimento intimo della solidarietà sociale, estesa come si deve a tutti i tempi e a tutti i luoghi. Non solo l'attiva ricerca del bene pubblico sarà continuamente rappresentata come il modo più idoneo di assicurare comunemente la felicità privata, ma, per una influenza più diretta e più pura ad un tempo, infine più efficace, l'esercizio delle inclinazioni generose il più completo possibile diventerà la fonte principale della felicità personale, quando anche non dovesse procurare eccezionalmente altra ricompensa che una inevitabile soddisfazione interiore. Ed invero, se, come non se ne può dubitare, la felicità risulta soprattutto da una saggia attività, deve dunque dipendere principalmente dagli istinti di simpatia, sebbene il nostro organismo non accordi per lo più loro una energia predominante, poiché i sentimenti

benevoli sono i soli che possano svilupparsi liberamente nello stato sociale, che naturalmente li stimola via via sempre più, aprendo loro un campo indefinito, finché lo esige, con ogni necessità, una certa soffocazione permanente dei diversi impulsi personali, il cui sviluppo spontaneo susciterebbe continui conflitti. In questa vasta espansione sociale, ciascuno avrà la soddisfazione normale di quella tendenza ad eternarsi, che non poteva prima essere soddisfatta che con l'aiuto di illusioni ormai incompatibili con la nostra evoluzione mentale. Non potendo più prolungarsi che attraverso la specie, l'individuo sarà portato così ad incorporarvi il più completamente possibile, legandosi profondamente a tutta la sua esistenza collettiva, non solo attuale, ma anche passata, e soprattutto futura, in modo da ottenere tutta l'intensità di vita che comporta, in ogni caso, il complesso delle leggi reali. (A. Comte, 1844, tr. it. pp. 375-376).

3.3. *Émile Durkheim*

Il pensiero sociologico di Émile Durkheim (1858-1917) è considerato dagli studiosi un punto di partenza ineludibile per ogni tematizzazione del concetto di "solidarietà". Il riferimento d'obbligo è alla dissertazione *De la division du travail social*, pubblicata nel 1893, in cui Durkheim affronta il problema del legame sociale (il "*lien social*"), ossia dell'insieme delle relazioni e delle regole che uniscono gli individui appartenenti allo stesso gruppo sociale.

La disamina delle modalità attraverso le quali si viene a costituire l'ordine sociale porta Durkheim a definire una duplice determinazione del concetto di "solidarietà": la solidarietà meccanica e la solidarietà organica:

a. La *solidarietà meccanica* è quella presente nelle società semplici o segmentarie. In esse si sviluppa un tipo di solidarietà che lega direttamente il singolo alla società.

«Questa solidarietà non consiste soltanto nell'attaccamento generale e indeterminato dell'individuo al gruppo [...] Infatti, dato che i corpi collettivi in movimento si ritrovano ovunque e medesimi, essi producono anche dovunque gli stessi effetti» (Durkheim, 1893, tr. it., p. 124). Durkheim definisce "meccanica" questa forma di solidarietà, in quanto scaturisce dalla situazione sociale comune, ossia eguale o simile, e dalla coscienza collettiva che ne deriva. La solidarietà meccanica è «un insieme più o meno organizzato di credenze e di sentimenti comuni a tutti i membri del gruppo: si tratta cioè del tipo collettivo» (*ibid.*, p. 144).

b. La *solidarietà organica* compare nelle società complesse e nasce più o meno automaticamente dalla divisione del lavoro. Il processo di differenziazione sociale consiste secondo Durkheim in una divisione del lavoro sociale, di cui egli coglie soprattutto gli aspetti relativi all'ambito delle professioni. Con la differenziazione gli individui dipendono in misura crescente dalla produzione degli altri, e questa interdipendenza reciproca porta alla "solidarietà organica". Gli individui, come parti del corpo sociale, sono reciprocamente interdipendenti

allo stesso modo in cui lo sono le parti di un organismo: «da un lato, quanto più diviso è il lavoro, tanto più strettamente l'individuo dipende dalla società, dall'altro, quanto più specializzata è l'attività dell'individuo, tanto più essa è personale» (ivi, p. 145).

Riportiamo il passo più significativo de *La divisione del lavoro sociale* in cui viene delucidata la differenza tra solidarietà meccanica e organica.

Solidarietà meccanica e organica

Riconosceremo soltanto due tipi di solidarietà positiva, distinti in base ai seguenti caratteri.

1) La prima vincola direttamente l'individuo alla società senza intermediari; nella seconda, invece, l'individuo dipende dalla società perché dipende dalle parti che la compongono.

2) La società non è considerata nei due casi dal medesimo punto di vista. Nel primo caso, ciò che è indicato da questo nome è un insieme più o meno organizzato di credenze e di sentimenti comuni a tutti i membri del gruppo: si tratta cioè del tipo collettivo. Invece, la società con la quale siamo solidali nel secondo caso è un sistema di funzioni differenti e specifiche, unite da rapporti definiti. Queste due società d'altra parte fanno tutt'uno: sono le due facce della stessa ed unica realtà, che però esigono di essere distinte.

3) Dalla seconda differenza ne deriva un'altra, che ci servirà per caratterizzare e denominare i due tipi di solidarietà.

La prima forma non può essere forte che nella misura in cui le idee e le tendenze comuni a tutti i membri della società oltrepassano in numero e in intensità le idee e le tendenze che appartengono personalmente a ciascuno di essi. Quanto più considerevole è tale eccedenza, tanto più energica è la solidarietà. Ma l'elemento costitutivo della nostra personalità è ciò che ciascuno di noi ha di proprio e di caratteristico - ciò che lo distingue dagli altri. Questa solidarietà può dunque aumentare soltanto in ragione inversa alla personalità. In ognuna delle nostre coscienze vi sono - abbiamo detto - due coscienze: l'una, comune a noi e a tutto il gruppo al quale apparteniamo, non si identifica quindi con noi stessi, ma è la società in quanto vive ed agisce in noi; l'altra non rappresenta invece che noi in ciò che abbiamo di personale e di distinto, in ciò che fa di noi un individuo. La solidarietà che deriva dalle somiglianze è al suo *maximum* quando la coscienza collettiva ricopre esattamente la nostra coscienza totale, e coincide punto per punto con essa: ma in quel momento la nostra individualità è scomparsa. Essa può nascere soltanto se la comunità lascia in noi un certo margine. Siamo qui in presenza di due forze contrarie - l'una centripeta e l'altra centrifuga - che non possono aumentare contemporaneamente: non possiamo svilupparci nello stesso tempo in due direzioni così opposte. Se abbiamo una viva inclinazione per il pensiero e l'azione personale, non possiamo essere fortemente inclini a pensare e ad agire come gli altri. Se il nostro ideale è di farci una fisionomia che sia soltanto nostra, non possiamo desiderare di assomigliare a tutti. Inoltre, nel momento in cui la solidarietà esercita la sua azione, la nostra

personalità scompare, per così dire, per definizione; infatti non siamo più noi stessi, ma l'essere collettivo.

Le molecole sociali non sarebbero coerenti che in questo modo, e non potrebbero agire in perfetto accordo che nella misura in cui fossero prive di movimenti propri – come accade per le molecole dei corpi inorganici. Perciò proponiamo di chiamare meccanica la solidarietà di questa specie. Tale termine non significa che essa venga prodotta da mezzi meccanici ed artificialmente: diamo ad essa questo nome soltanto per analogia con la coesione che unisce tra loro gli elementi dei corpi bruti, in antitesi a quella che costituisce l'unità dei corpi viventi. Per meglio giustificare tale denominazione ricorderemo che il vincolo che unisce in tale modo l'individuo alla società è del tutto analogo a quello che ricollega la cosa alla persona. La coscienza individuale, considerata da questo punto di vista, non è che un semplice annesso del tipo collettivo, del quale essa segue tutti i movimenti, come l'oggetto posseduto segue i movimenti che il proprietario gli imprime. Nelle società in cui questa solidarietà è molto sviluppata, l'individuo non appartiene a se stesso – come vedremo più avanti; esso è letteralmente una cosa di cui la società dispone. Perciò in questi tipi sociali i diritti personali non sono ancora distinti dai diritti reali.

Completamente diverso è il caso della solidarietà prodotta dalla divisione del lavoro. Mentre la precedente implica una somiglianza tra gli individui, questa presuppone la loro differenza. La prima è possibile soltanto nella misura in cui la personalità individuale è assorbita dalla personalità collettiva; la seconda è possibile soltanto se ognuno ha un proprio campo di azione, e di conseguenza una personalità. La coscienza collettiva deve quindi lasciare scoperta una parte della coscienza individuale, affinché in essa si stabiliscano le funzioni specifiche che essa non può regolare; e più questa regione è estesa, più forte è la coesione che risulta da tale solidarietà. Infatti, da un lato, quanto più diviso è il lavoro, tanto più strettamente l'individuo dipende dalla società, e dall'altro, quanto più specializzata è l'attività dell'individuo, tanto più essa è personale. Indubbiamente, per quanto circoscritta, essa non è mai completamente originale; perfino nell'esercizio della nostra professione ci conformiamo a certi usi e a certe pratiche che sono comuni a noi e a tutta la nostra corporazione. Ma, anche in questo caso, il giogo che subiamo è ben meno pesante di quello che la società ci impone quando grava tutta intera su di noi e lascia un margine ben più grande al libero gioco della nostra iniziativa. L'individualità del tutto si accresce quindi contemporaneamente a quella delle parti; la società impara sempre più ad agire in perfetto accordo, nello stesso tempo in cui ognuno dei suoi elementi acquista una maggior autonomia. Questa solidarietà assomiglia a quella che osserviamo negli animali superiori. Ogni loro organo ha infatti la sua fisionomia specifica e la sua autonomia tuttavia l'unità dell'organismo è tanto maggiore quanto più accentuata è l'individuazione delle parti. A causa di questa analogia, proponiamo di chiamare organica la solidarietà dovuta alla divisione del lavoro. (É. Durkheim, 1893; tr. it., pp. 144-146).

Sembra che Durkheim sia stato perfettamente consapevole che il suo quadro ideale non corrispondeva alla realtà, che la solidarietà non è aumentata al

crescere della differenziazione sociale. Ciò va imputato a suo avviso allo sfasamento che si è venuto a creare tra il mutamento delle strutture sociali e lo sviluppo della morale, che non ha tenuto il passo con il mutamento sociale. La morale della società segmentaria è diventata obsoleta, ma non è ancora stata sostituita da un'altra più adeguata. A ciò si aggiunge la comparsa di forme anormali di divisione del lavoro, che determinano il fenomeno dell'anomia sociale. Ma questi scompensi, secondo Durkheim, sono di natura transitoria; la società, soprattutto attraverso l'educazione, può contribuire a colmare i vuoti che si sono creati. Nella sua visione ottimistica, il "culto dell'individuo", ossia l'individualizzazione, assieme all'"ideale della fratellanza umana", al "lavoro della giustizia" e all'eguaglianza di opportunità, ci avvicineranno alla realizzazione dell'"ideale dell'umanità totale".

4. *Il pensiero solidaristico come "terza via".*

4.1. *Il Solidarismo tedesco del "socialismo della cattedra"*

Nel corso della seconda metà del XIX secolo si assiste ad una reciproca influenza tra il pensiero solidaristico e i movimenti socialisti riformisti. Le ragioni di questo incontro sono riconducibili al fatto che il concetto di "solidarietà" si prestava a due utilizzazioni concorrenti:

a. da un lato, offriva una giustificazione etico-sociale alle politiche socialiste che, abbandonata la prospettiva rivoluzionaria, miravano a strategie riformiste. All'interno di questa visione il modello marxiano di società conflittuale, fondato sulla lotta di classe, viene sostituito da un modello organicista, in cui essenziale è l'importanza dei vincoli solidaristici tra le parti, al fine di garantire l'equilibrato sviluppo dell'intera società;

b. dall'altro lato, veniva data una base "scientifica" alle politiche social-riformiste, recependo le istanze del darwinismo sociale, che applicava all'interpretazione dei processi sociali i concetti della teoria evolutivista.

Le posizioni ora riassunte sono variamente presenti in un movimento di pensiero sviluppatosi in Germania alla fine del XIX secolo che fu detto "Kathedersozialismus", socialismo della cattedra, a motivo del fatto che la maggioranza di questi riformisti erano professori universitari di economia. La loro concezione proponeva il "solidarismo" come una sorta di terza via tra liberalismo e socialismo marxista. Del primo criticavano il liberismo economico e il non intervento dello stato nell'economia; del secondo rifiutavano la prospettiva rivoluzionaria. Ritenevano che il sistema capitalistico fosse riformabile attraverso interventi dello stato nell'economia, volti ad attenuare i contrasti sociali e a migliorare il benessere materiale e le possibilità di ascesa sociale dei lavoratori.

Molti appartenenti a questo movimento facevano capo al "Verein für Social-

politik”, l’Associazione per la Politica Sociale, di cui fu membro Max Weber, il quale descriveva la posizione politica dei socialisti della cattedra in questi termini: «Per il presente approvavano l’ordinamento capitalista, non perché sembrasse loro il migliore rispetto alle anteriori forme di organizzazione sociale, bensì perché esso appariva loro come inevitabile; quindi il tentativo di una radicale lotta contro di esso sembrava loro non favorire, ma anzi ostacolare l’ascesa della classe lavoratrice verso la luce della cultura».

4.2. *Il Solidarismo francese e la Scuola di Nîmes*

Le proposte di riforma dei socialisti della cattedra coincidono largamente con quelle dei “solidaristi” francesi, pur non sono chiare le influenze reciproche. Anche in Francia il “Solidarismo” si presenta come una corrente politica che cerca una “terza via”, cioè un modello di sviluppo e di convivenza sociale diverso sia da quello individualistico del sistema liberal-capitalistico, sia da quello del collettivismo comunista.

Si veda al riguardo la posizione di Bourgeois (1851-1925), la cui concezione di solidarietà è la risultante di due forze, «il metodo scientifico e l’idea morale»: nell’ambito di una «dottrina pratica della solidarietà sociale» – egli sostiene – si deve realizzare l’unione dei buoni e dei giusti al fine di fondare la libertà attraverso la solidarietà. Siamo di fronte a una concezione della libertà diversa da quella del liberalismo classico, perché qui la libertà degli altri diventa possibile solo attraverso l’obbligazione sociale della società solidale.

In Francia l’elaborazione più compiuta di queste posizioni fu sviluppata dalla Scuola di Nîmes, attiva dagli anni Ottanta del XIX secolo e promossa da circoli di ispirazione cristiano-protestante. Le tesi della Scuola intendevano promuovere un modello socio-economico solidaristico fondato sul principio cooperativo, riferito in particolare alla centralità dei consumatori. La trasformazione della società era affidata non tanto ai produttori, bensì ai consumatori in quanto questi ultimi avrebbero ispirato i loro comportamenti economico-sociali all’interesse generale, mentre i primi sarebbero guidati da interessi di classe.

Il settore terziario è quindi al centro della proposta riformatrice del solidarismo della Scuola di Nîmes, secondo il cui programma i consumatori devono riunirsi in cooperative di consumo, appropriandosi dei profitti delle attività commerciali. Lo sviluppo del sistema cooperativo deve poi estendersi dalle cooperative di consumo alle cooperative di produzione, consentendo ai soci di dividersi quella parte degli utili non necessaria allo sviluppo dell’attività produttiva. In altri termini, detratte le spese di gestione, il resto del profitto va ai soci consumatori in misura proporzionale ai loro acquisti presso la cooperativa.

Il principio solidaristico, applicato alla concezione cooperativista, ha l’obiettivo di modificare la nozione di salario, quella di proprietà dei mezzi di produzione e quella di profitto, proprie del sistema capitalistico. I soci della

cooperazione ricevono sia un salario sia una parte del profitto dell'impresa sotto forma di distribuzione degli utili della cooperativa. Nel cooperativismo la proprietà dei mezzi di produzione passa effettivamente dal produttore-capitalista al produttore-consumatore, tuttavia quest'espropriazione ha luogo secondo le libere leggi del mercato: è il capitalismo a espropriare i capitalisti.

Siamo di fronte ad una concezione dei rapporti sociali di produzione che tende ad abolire il profitto del capitalista senza mettere in pericolo il fondamento della società borghese, cioè la proprietà. Essa è quindi una concezione di chiaro stampo riformistico e socialdemocratico, che si presenta come alternativa a quella rivoluzionaria e comunista.

5. L'attuale discussione socio-filosofica sul principio di solidarietà

Una ricostruzione del dibattito socio-filosofico intorno al tema del principio di solidarietà non può prescindere dal riferimento fondamentale al pensiero di Durkheim. Al sociologo francese si richiamano direttamente, infatti, sia le tesi del funzionalismo normativo (Parsons), sia quelle della teoria sistemica (Luhmann). Di contro, uno sviluppo più autonomo si ritrova nelle tesi del movimento solidaristico e in quelle di Max Scheler. Una posizione a se stante risulta quella del solidarismo nella dottrina sociale cattolica, sostenuto da vari pensatori, tra cui il più noto è il gesuita tedesco Heinrich Pesch (1854-1926).

La questione che maggiormente ha interessato la ricerca contemporanea è quella del nesso tra solidarietà e giustizia. Sempre Durkheim è il riferimento d'obbligo iniziale. Verso la fine del suo studio sulla divisione del lavoro sociale, egli asseriva che il compito delle società più avanzate è quello di creare la giustizia perché l'affermarsi della solidarietà organica ha come presupposto la realizzazione della giustizia, e in particolare dell'eguaglianza delle condizioni di partenza e delle opportunità.

Negli ultimi decenni del secolo XX intorno a questi temi si è sviluppato di qua e di là dall'Atlantico un ampio dibattito tra filosofi della politica e del diritto e sociologi. Ne presentiamo una sintetica campionatura attraverso i riferimenti a due pensatori statunitensi, John Rawls e Richard Rorty, e al tedesco Jürgen Habermas.

5.1. John Rawls

John Rawls (1921-2002) è autore di una notissima teoria della giustizia, ispirata a Kant, che si muove in un contesto generale di critica alle tesi utilitaristiche. Riprendendo idee del contrattualismo e, per il tema solidaristico che ci interessa, richiamandosi alla lezione di Durkheim, Rawls sviluppa un discorso relativo al nesso tra solidarietà e giustizia a partire dal concetto di "equità"

(*fairness*). Da un lato egli definisce la giustizia come una virtù delle istituzioni o delle pratiche sociali, dall'altro definisce l'equità come la correttezza di rapporti tra persone che competono o cooperano tra di loro.

L'equità è dunque anche un presupposto per la solidarietà. Il vincolo solidaristico si instaura allorché tra più persone libere vige un rapporto di equità tale da imporre una serie di obblighi morali che vanno dal rispetto delle regole condivise, all'impegno personale per la riuscita delle azioni collettive, dall'applicazione del principio di reciprocità nella redistribuzione dei benefici ottenuti, alla difesa dei valori di libertà, eguaglianza e retribuzione per i servizi che promuovono il bene comune. A queste condizioni la società, nella quale pure esistono ineguaglianze e ingiustizie, può cercare di ridurre le differenze socio-economiche, realizzando un equo sistema di cooperazione. Ecco una pagina di Rawls, tratta dal saggio del 1958 intitolato *Giustizia come equità. Una riformulazione*, in cui vengono indicati quali principi siano alla base di una società organizzata secondo un equo sistema di cooperazione:

Solidarietà, giustizia, equità

Uno degli obiettivi praticabili della giustizia è, come ho già detto, quello di fornire una base filosofica e morale accettabile alle istituzioni democratiche, e quindi di affrontare la questione di come vadano intese le rivendicazioni di libertà e uguaglianza. A tale scopo, noi cerchiamo nella cultura politica pubblica di una società democratica e nelle interpretazioni tradizionali della sua costituzione e delle sue leggi fondamentali certe idee (non nuove) dalle quali è possibile ricavare una concezione della giustizia politica, e facciamo l'ipotesi che i cittadini di una società democratica conoscano almeno implicitamente queste idee, che si manifestano in pratiche come la discussione politica quotidiana e i dibattiti sul significato e il fondamento dei diritti e delle libertà costituzionali.

Alcune di queste idee non nuove sono più basilari di altre; io considero fondamentali quelle che usiamo per organizzare la giustizia come equità e darle una struttura d'insieme, e la più fondamentale di tutte è quella della società come equo sistema di cooperazione nel tempo, da una generazione alla successiva. Usiamo questa idea come principio organizzativo centrale nel nostro tentativo di elaborare una concezione politica della giustizia adatta a un regime democratico.

Questo principio centrale viene sviluppato insieme ad altre due idee fondamentali a esso associate, quella dei cittadini (cioè di coloro che s'impegnano nella cooperazione) come persone libere e uguali e quella di società bene ordinata, ovvero di società regolata efficacemente da una concezione pubblica della giustizia. Queste idee intuitive fondamentali sono già note, come ho detto, alla cultura politica pubblica di una società democratica; sebbene non vengano formulate esplicitamente molto spesso e i loro significati non siano chiaramente delimitati, esse possono svolgere un ruolo fondamentale nel pensiero politico della società e nel modo in cui le sue istituzioni sono interpretate, per esempio, dai tribunali e da testi, storici e non storici, considerati permanentemente validi. Il fatto che da

un punto di vista politico, e nel contesto della discussione pubblica degli aspetti basilari dei diritti politici, i cittadini di una società democratica non considerino il loro ordine sociale né un ordine naturale immutabile né una struttura istituzionale giustificata da dottrine religiose o da principi gerarchici legati a valori aristocratici, ci fa supporre che molti lo vedano come un sistema di cooperazione sociale (né questi cittadini trovano corretto che un partito politico cerchi, dichiarandolo esplicitamente nel proprio programma, di negare a un gruppo ben identificato i suoi diritti e le sue libertà di base). L'idea organizzatrice centrale di cooperazione sociale ha almeno tre caratteri essenziali:

La cooperazione sociale è cosa diversa da una pura e semplice attività socialmente coordinata - per esempio da un'attività regolata da ordini emanati da un'autorità centrale assoluta - ed è guidata da regole e procedure pubblicamente riconosciute che i cooperanti accettano e considerano atte a regolare la loro condotta.

L'idea di cooperazione comprende quella degli equi termini a cui cooperare: termini che ogni partecipante può ragionevolmente accettare (e qualche volta dovrebbe accettare) purché tutti gli altri facciano lo stesso. Gli equi termini della cooperazione specificano un'idea di reciprocità: chiunque faccia la parte che le regole riconosciute gli chiedono ne deve trarre un beneficio specificato da un criterio pubblico e concordato.

L'idea di cooperazione comprende anche quella del vantaggio o bene razionale di ogni singolo partecipante. Questa idea di vantaggio razionale specifica quali siano le cose che i cooperanti cercano di promuovere dal punto di vista del loro stesso bene.

Distinguerò sempre il ragionevole dal razionale - due nozioni basilari e complementari che rientrano nell'idea fondamentale della società come equo sistema di cooperazione. Nel caso più semplice, quello di più persone che cooperano e le cui posizioni sono uguali sotto gli aspetti pertinenti (o, più brevemente, simmetriche), individui ragionevoli saranno pronti a proporre, o ad accettare quando sono altri a proporli, i principi indispensabili a specificare termini di cooperazione che tutti possano considerare equi. Inoltre persone ragionevoli si renderanno conto di dover onorare questi principi anche contro i propri interessi (se le circostanze lo richiedono), purché ci si possa aspettare che anche gli altri li onorino. È irragionevole non essere disposti a proporre principi di questo tipo o non onorare termini di cooperazione equi quando ci si può ragionevolmente aspettare che altri li accettino; è peggio che irragionevole fingere di proporli o di onorarli ma essendo pronti, se arriva l'occasione, a violarli a proprio vantaggio. (J. Rawls, 1958, pp. 7-9).

5.2. *Richard Rorty*

Assai diverso da quello di Rawls è l'approccio post-analitico e postmoderno di Richard Rorty (1931-2007), che recupera la tradizione del pragmatismo americano e ne compie un confronto critico con le filosofie continentali europee (l'heideggerismo, l'hegelismo, il nietzscheanesimo, l'ermeneutica, il deco-

struzionismo).

In polemica con ogni concezione metafisica di verità oggettiva di tipo platonico, Rorty sostiene la concezione pragmatistica di “verità come costruzione umana”, connessa a determinate pratiche sociali di giustificazione e di controllo e quindi a determinati valori.

Il punto decisivo dell’opera di Rorty, scrive Aldo G. Gargani, risiede «proprio nel rovesciamento teorico che egli opera quando, in luogo di una legittimazione degli enunciati in rapporto diretto e estensivo ai loro referenti “là fuori”, indipendenti dai nostri sistemi simbolici, [...] propone invece un nuovo modo di guardare ai nostri discorsi, che non devono essere legittimati rispetto ai principi o fondamenti già predisposti, ma in relazione a ciò che riteniamo migliore, più utile, più bello da fare e da pensare nell’ambito di una comunità [...] di valori condivisi e partecipati».

Questo processo di secolarizzazione e disincantamento del mondo caratterizza tutta la modernità. Scrive Rorty nel saggio del 1989 *Contingency, irony and solidarity* (tradotto in italiano con il titolo *La filosofia dopo la filosofia: contingenza, ironia e solidarietà*) che «a cominciare dal XVII secolo cercammo di sostituire all’amore per Dio l’amore per la verità trattando il mondo descritto dalla scienza come una semidivinità. A partire dalla fine del XV secolo cercammo di sostituire all’amore per la verità scientifica l’amore per noi stessi, di venerare la nostra natura profonda, spirituale e poetica, trattandola come un’ulteriore semi-divinità. La prospettiva condivisa da Blumenberg, Nietzsche, Freud e Davidson ci chiede di provare a non venerare più nulla, a non considerare niente come una semidivinità a considerare tutte - linguaggio, coscienza, comunità - come un prodotto del tempo e del caso».

Siamo di fronte ad una proposta teoretica che vuole espungere ogni considerazione morale che rimandi a ideali o valori eterni; che, in polemica con «l’universalismo etico di impronta laica» che è stato «mutuato dal cristianesimo», respinge tutto ciò che «trascende la storia e le istituzioni» o si richiama ad una “natura umana” comune. In questa prospettiva di pensiero Rorty sviluppa il tema della solidarietà, cercando di evitare che il suo rifiuto radicale verso i fondamenti ultimi e i principî morali approdi ad un nichilismo etico. Per fare questo, egli intende recuperare una nozione positiva di ragione che sappia misurarsi con ciò le si oppone (le passioni, o la “volontà di potenza” nietzscheana, o l’“essere” di Heidegger). In quanto «forza che risana e concilia», la ragione diventa il fondamento della solidarietà. Solidarietà che Rorty intende come «l’aprirsi ai bisogni delle minoranze, degli oppressi, degli emarginati nonché l’apertura inclusiva a culture altre e diverse, nella convinzione che il progresso morale consiste nel considerare le differenze di religione, nazionalità, sesso, razza ecc. come moralmente irrilevanti rispetto alla possibilità di collaborare e alleviare le sofferenze del prossimo, rifiutando crudeltà e umiliazione».

Come recita il titolo del saggio del 1989 – *La filosofia dopo la filosofia: contingenza, ironia e solidarietà* – le argomentazioni di Rorty ruotano intorno a tre concetti-chiave: contingenza, ironia e solidarietà.

Il termine *contingenza* si riferisce alla tesi secondo la quale non esistono essenze universali e sovratemporali, ma tutto è socializzazione e quindi circostanza storica.

Questa posizione rimanda all'unico comportamento autentico che si addice alla condizione umana, ossia all'*ironia*, che è l'atteggiamento proprio di chi rifiuta ogni assolutizzazione della realtà e la riconduce al suo carattere storico e mutevole.

Infine, il concetto di *solidarietà* completa questa triade di corretti atteggiamenti dell'uomo contemporaneo verso il mondo e la società, indicando il dovere di impegnarsi per ridurre le ingiustizie e le sofferenze degli esseri umani.

Nel brano riportato di seguito Rorty polemizza contro la tesi che tende a identificare la solidarietà come un sentimento rivolto all'«umanità in sé» e sostiene, invece, la concezione della solidarietà come dubbio autoriflessivo.

La solidarietà come dubbio autoriflessivo

Il modo filosofico tradizionale di spiegare quello che intendiamo per «solidarietà umana» consiste nell'affermare che qualcosa dentro ognuno di noi - la nostra umanità essenziale - risuona in presenza di questa stessa cosa in altri esseri umani. Questa spiegazione del concetto di solidarietà collima con la nostra abitudine di dire che il pubblico del Colosseo, (...) i sorveglianti di Auschwitz e i Belgi che guardavano la Gestapo trascinar via i loro vicini ebrei erano «disumani». L'idea è che a tutti costoro mancava una componente essenziale dell'essere umano completo.

I filosofi che negano, come ho fatto io nel secondo capitolo, l'esistenza di una tale componente, di un «io centrale», non possono appellarsi a questa idea. Poiché insistiamo sulla contingenza, e quindi combattiamo idee come quelle di «essenza», «natura» e «fondamento», per noi è impossibile pensare ancora che alcune azioni e determinati atteggiamenti sono per natura «disumani». L'idea della contingenza implica infatti che il valore dell'essere umano è un concetto relativo alla circostanza storica e fondato su un temporaneo consenso su quali atteggiamenti sono normali e quali pratiche giuste o ingiuste. (...)

Descrivendo, nel terzo capitolo, l'utopia liberale, ho immaginato una società in cui l'accusa di «relativismo» avrebbe perso tutta la sua forza, in cui la nozione di «qualcosa al di là della storia» sarebbe diventata inintelligibile, ma in cui sarebbe rimasto intatto il senso di solidarietà umana. Nel quarto capitolo ho descritto il liberale ironico come colui per il quale la solidarietà nasce dall'immedesimarsi con la vita altrui, nelle sue particolarità, e non dal divenire consapevoli di qualcosa di anteriormente condiviso. Nel quinto e nel sesto capitolo ho cercato di mostrare che è possibile privatizzare la teoria ironica, e in tal modo impedirle di diventare una minaccia per il liberalismo politico. Nel settimo e nell'ottavo

capitolo ho cercato di mostrare come l'odio per la crudeltà - l'idea che questo è il nostro peggior misfatto - si fosse saldato, in Nabokov e Orwell, alla percezione della contingenza dell'io e della storia.

In quest'ultimo capitolo farò alcune considerazioni più generali sull'idea secondo cui noi avremmo il dovere morale di sentirci solidali con tutti gli altri esseri umani. Comincio da una teoria a cui ho accennato di passaggio nel primo capitolo: l'analisi dell'obbligazione morale in termini di «intenzioni del noi» proposta da Wilfrid Sellars. Il concetto esplicativo fondamentale in questo contesto è, per Sellars, «uno di noi», ovvero il concetto a cui fanno appello locuzioni come «i tipi come noi» (in contrasto con commercianti e servi), «un compagno di lotta politica [radicale]», un «Greco come noi» (in contrasto con un barbaro) o un «cattolico come noi» (in contrasto con un protestante, un ebreo o un ateo). Ora, io sostengo che «uno di noi esseri umani» (in contrasto con gli animali, i vegetali e le macchine) non può avere lo stesso senso degli esempi precedenti. Affermo che «noi» ha, di norma, una valenza contrappositiva, nel senso che si contrappone a un «loro» fatto anch'esso di esseri umani... di quelli sbagliati. (...)

Quando i problemi di questo tipo danno l'impressione di artificiosità che hanno cominciato a dare a partire da Nietzsche, la gente può iniziare a dubitare del concetto di solidarietà umana. Per non rinunciare a questo concetto, e allo stesso tempo tener ferma l'idea nietzscheana del carattere storico del sentimento di obbligazione morale, dobbiamo renderci conto che un *focus imaginarius* non ci perde nulla a essere un'invenzione invece che una caratteristica intrinseca della mente umana (come pensava Kant). Lo slogan «abbiamo dei doveri verso gli esseri umani come tali» deve essere pensato come un mezzo per ricordarci di continuare a cercare di estendere il più possibile la nostra percezione del «noi». Questo slogan ci invita ad andare avanti nella direzione indicata da alcuni avvenimenti del passato: l'inclusione nel «noi» della famiglia della caverna vicina, poi della tribù oltre il fiume, poi della confederazione di tribù oltre le montagne, poi dei miscredenti d'oltremare (e poi, forse come ultima cosa, di tutti i manovali che hanno sempre eseguito i nostri sporchi affari). Dovremmo cercare di continuare questo processo. Dovremmo tener d'occhio gli emarginati - coloro che istintivamente consideriamo ancora come «loro» invece che come «noi». Dovremmo cercare di notare le nostre somiglianze con loro. Il modo giusto di interpretare quello slogan è di considerarlo un invito a creare un senso di solidarietà più esteso di quello che abbiamo al momento. Il modo sbagliato è quello di considerarlo un invito a riconoscere tale solidarietà, concepita come qualcosa di preesistente. Perché in questo caso lasciamo il fianco scoperto all'insulsa domanda scettica «Questa è vera solidarietà?». Lasciamo il fianco scoperto all'insinuazione nietzscheana che la fine della religione e della metafisica dovrebbe significare la fine di ogni tentativo da parte nostra di non comportarci crudelmente. (...)

In sintesi, propongo di distinguere tra la solidarietà come identificazione con l'«umanità in sé» e la solidarietà come dubbio autoriflessivo, quel dubbio che gradualmente, negli ultimi secoli, è stato inculcato agli abitanti degli Stati democratici dubbio sulla loro sensibilità al dolore e all'umiliazione altrui, dubbio

sull'adeguatezza degli attuali ordinamenti istituzionali per fronteggiare questo dolore e questa umiliazione, curiosità di sapere se vi sono alternative possibili. L'identificazione con l'umanità in sé mi sembra impossibile: un'invenzione da filosofi, un maldestro tentativo di secolarizzare l'idea della comunione con Dio. Il dubbio autoriflessivo mi sembra il tratto caratteristico della prima epoca della storia umana in cui molte persone sono arrivate a scindere la domanda «Tu credi e desideri quello che noi crediamo e desideriamo?» dalla domanda «Stai soffrendo?». Per usare il mio gergo, molti sono riusciti a distinguere la domanda che chiede se tu e io abbiamo lo stesso vocabolario decisivo da quella che chiede se stai male. Scindendo queste due domande diventa possibile distinguere il pubblico dal privato, il problema del dolore da quello dello scopo della vita, la sfera del liberale dalla sfera dell'ironico. Così diventa possibile, per un'unica persona, essere tutte e due le cose. (R. Rorty, 1989, tr. it., pp. 217-19, 224-27).

5.3. Jürgen Habermas

Molti dei filoni di ricerca sviluppati da Habermas (1929 - vivente) trovano la loro sintesi teorica – come è noto – nell'ampio saggio intitolato *Teoria dell'agire comunicativo*, del 1981. Si tratta di un'opera molto complessa in cui Habermas si prefigge lo scopo di delineare una teoria organica della razionalità critica e comunicativa.

Le varie pratiche comunicative sono analizzate per ricercare le condizioni che rendono possibile la libertà della comunicazione e che salvaguardano la capacità critica verso il sistema di relazioni socio-culturali esistente. Habermas utilizza le acquisizioni della filosofia novecentesca dopo la svolta linguistica e ne rielabora le tesi di fondo al fine di mostrare che l'uso del linguaggio implica l'accettazione del sistema culturale di cui è espressione, ma ha in sé la possibilità di interpretare e superare criticamente il patrimonio culturale che racchiude.

Centrale nell'analisi dell'autore è la distinzione tra "agire strumentale" (guidato dalla ragione strumentale) e "agire comunicativo" (guidato dalla ragione comunicativa). Il primo è orientato ad organizzare e trasformare la realtà esterna secondo criteri di efficienza; il secondo è orientato a consentire la reciproca comprensione tra i partecipanti alla comunicazione (e apre al mondo dei significati e dei valori).

Perché la comunicazione sia possibile e raggiunga lo scopo di liberare gli uomini da ogni forma di dipendenza sociale, occorre che le interazioni tra i soggetti comunicanti siano d'accordo nel coordinare razionalmente le loro azioni e nel riconoscere che le loro varie esigenze hanno una validità intersoggettiva. Su questa base si può fondare un'etica della comunicazione basata su un imperativo categorico di tipo kantiano: la pretesa di universalità della ragione.

Questo principio non ha una fondazione metafisica, ma è la condizione trascendentale che rende possibile la comunicazione tra i parlanti, ed ha come corollario il fatto che tutti i membri di una società devono avere un'intesa sulle

norme che permettono di coordinare il loro agire.

All'interno di questo quadro teorico molto articolato e complesso le idee di giustizia e di solidarietà hanno un'importanza fondamentale e si presentano come due aspetti della medesima realtà etica universale, le cui norme devono avere la funzione di tutelare sia i diritti e la libertà individuali, sia il bene della comunità di appartenenza. La giustizia, allora, garantisce che tutti i membri della società siano trattati con eguaglianza e la solidarietà diventa "parte integrante di una morale universalistica", perdendo il carattere particolaristico che costituiva uno dei possibili difetti della solidarietà operaia.

Habermas insiste nel rivendicare il carattere universale della giustizia e della solidarietà, carattere che, a suo dire, era presente solo parzialmente nelle società premoderne, in cui le aspettative di reciprocità di ogni prassi comunicativa quotidiana non oltrepassavano i confini del mondo di vita concreto della famiglia, della tribù, della città o della nazione. Di contro, nella prospettiva di una comunità comunicativa ideale «la giustizia concepita in senso post-convenzionale può convergere con il suo altro, la solidarietà, solo quando sia stata trasformata alla luce dell'idea di una formazione discorsiva e universale della volontà».

Nel brano riportato di seguito Habermas mostra come nei processi di integrazione sociale la solidarietà sia un valore essenziale per garantire sia la stabilizzazione delle identità dei gruppi sociali sia il mantenimento delle componenti strutturali del mondo vitale.

La solidarietà nell'agire orientato all'intesa nel mondo vitale.

La riproduzione culturale del mondo vitale assicura che le situazioni nuove che compaiono nella dimensione semantica siano collegate agli stati esistenti del mondo. Essa garantisce la continuità della tradizione e una coerenza del sapere sufficiente per la prassi quotidiana. La continuità e la coerenza si commisurano alla razionalità del sapere accettato come valido. Ciò emerge nei disturbi della riproduzione culturale che si manifestano in una perdita di senso e determinano corrispondenti crisi di legittimazione e di orientamento. In tali casi gli attori non possono più coprire, con la loro riserva di sapere culturale, il bisogno di comprensione che si crea con le situazioni nuove. Gli schemi interpretativi accettati come validi falliscono e la risorsa «senso» scarseggia.

L'integrazione sociale del mondo vitale assicura che le situazioni nuove che compaiono nella dimensione dello spazio sociale siano collegate agli stati esistenti del mondo. Essa provvede al coordinamento di azioni attraverso relazioni interpersonali regolate in modo legittimo e stabilizza l'identità dei gruppi in una misura sufficiente per la prassi quotidiana. Qui il coordinamento delle azioni e la stabilizzazione delle identità di gruppo si misurano alla solidarietà dei partecipanti. Ciò si vede nei disturbi dell'integrazione sociale che si manifestano in anomia e in corrispondenti conflitti. In tali casi gli attori non possono più coprire col patrimonio esistente degli ordinamenti legittimi il fabbisogno di coordinamento che si crea con le situazioni nuove. Le appartenenze sociali re-

golate in modo legittimo non sono più sufficienti e la risorsa «solidarietà sociale» scarseggia.

La socializzazione degli appartenenti ad un mondo vitale assicura infine che le situazioni nuove che compaiono nella dimensione del tempo storico siano collegate agli stati esistenti del mondo. Essa garantisce per le generazioni seguenti l'acquisizione di capacità generalizzate di azione e provvede all'armonizzazione fra biografie individuali e forme vitali collettive. Le capacità interattive e gli stili della condotta di vita si misurano all'imputabilità delle persone. Ciò si vede nei disturbi del processo di socializzazione che si manifestano nelle psicopatologie e in corrispondenti fenomeni di alienazione. In tali casi le capacità degli attori non sono sufficienti a mantenere l'intersoggettività delle situazioni di azione definite in comune. Il sistema della personalità può conservare la propria identità soltanto con l'aiuto di strategie difensive che intaccano una partecipazione alle interazioni che sia adeguata alla realtà, sicché scarseggia la risorsa «forza dell'io». Una volta operate queste distinzioni, si pone l'interrogativo su quali siano i contributi che i singoli processi di riproduzione forniscono per il mantenimento delle componenti strutturali del mondo vitale. Se la cultura offre un sapere valido in misura tale che può essere coperto il bisogno di comprensione dato in un mondo vitale, i contributi della riproduzione culturale al mantenimento delle due altre componenti consistono, da un lato, in legittimazioni per le istituzioni esistenti e, dall'altro, in modelli comportamentali efficaci nella formazione in vista dell'acquisizione di capacità generalizzate di azione. Se la società è socialmente integrata al punto tale che può essere coperto il bisogno di coordinamento dato in un mondo vitale, i contributi del processo di integrazione al mantenimento delle due altre componenti consistono, da un lato, in appartenenze sociali legittimamente regolate degli individui, dall'altro, in vincoli morali o obbligazioni. Il patrimonio di valori culturali, che è istituzionalizzato in ordinamenti legittimi, viene incorporato in una realtà normativa, se non impermeabile alla critica, capace però di resistenza e viene così sottratto al test permanente dell'agire orientato all'intendersi. Se infine i sistemi della personalità hanno formato un'identità così solida da poter superare in modo adeguato le situazioni che compaiono nel loro mondo vitale, il contributo dei processi di socializzazione al mantenimento delle due altre componenti consiste, da un lato, in prestazioni interpretative e dall'altro in motivazioni per azioni conformi alle norme (fig. 21).

I singoli processi di riproduzione possono essere valutati in conformità alla razionalità del sapere, alla solidarietà degli appartenenti e all'imputabilità della persona adulta (J. Habermas, 1986, tr. it., pp. 734-735).

Indicazioni bibliografiche e sitografiche

Per un primo approccio al tema si possono consultare le seguenti voci di dizionari di filosofia e scienze sociali:

“Solidarietà” (P. Volontè), in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006.

“Solidarismo” (A. Groppali), in *Enciclopedia filosofica*, cit.

“Solidarietà”, in L. Gallino, *Dizionario di sociologia*, UTET, Torino 1993.

Un approfondimento dell'argomento si trova in due articoli on-line:

R. Zoll, “Solidarietà”, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali* – Treccani (1998), anche in: [http://www.treccani.it/enciclopedia/solidarieta_\(Enciclopedia-delle-Scienze-Sociali\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/solidarieta_(Enciclopedia-delle-Scienze-Sociali)/)

M. G. Losano, *La questione sociale e il solidarismo francese: attualità d'una dottrina antica*, <http://www.dircost.unito.it/dizionario/pdf/Losano-Solidarismo.pdf>

Il solidarismo è trattato ampiamente in: G. Menegazzi, *I fondamenti del solidarismo*, Giuffrè, Milano 1965.

I brani degli autori citati nel testo sono tratti da:

A. Comte, *Discours sur l'esprit positif* (1844), Fayard, Paris 1985; tr. it.: *Discorso sullo spirito positivo*, in A. Comte, *Opuscoli di filosofia sociale*, Sansoni, Firenze 1969.

É. Durkheim, *De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures* (1893), PUF, Paris 1960; tr. it. *La divisione del lavoro sociale*, Einaudi, Milano 1989.

J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981; tr. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986.

J. Rawls, *Justice as fairness*, Cornell University Press, New York 1958; tr. it. *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Feltrinelli, Milano 2002.

J. Rawls, *A theory of justice*, Cambridge University Press, Massachusetts 1971; tr. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982.

R. Rorty, *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge University Press, Massachusetts 1989; tr. it., *La filosofia dopo la filosofia: contingenza, ironia e solidarietà*, Laterza, Bari-Roma 1989.

QUALI VIRTÙ PROPORRE AI GIOVANI DI UN POSSIBILE SECOLO XXI¹

di *Mariangela Ariotti*

Abstract

What virtues should young persons adopt to cope with the criticalities of the XXI century? Hopefully they should be such as to enable overcoming aggressive, egoistic models as well as unengaged, defeatist ones. The mildness upheld by Norberto Bobbio in the early Eighties of last century could be proposed to suggest a reflection using the conceptual tools of the history of philosophy and allowing the emergence of the daily and pre-political virtues required to recreate the virtues of citizenship.

Keywords: Solidarity, Teaching solidarity, mildness, pre-political virtue. citizenship virtue.

1. Questo convegno ha presentato un arco di problemi e di possibili soluzioni che vanno dalle teorie di una crescita compatibile alle teorie di una crescita solidale fino alle teorie della decrescita (infelice o felice che sia). Se le analisi sono molteplici e non sempre compatibili fra loro, l'elemento ricorrente è stato la consapevolezza di una svolta radicale che si viene compiendo: la possibilità di pensare e praticare un nuovo modo di produrre e di consumare, anzi, qualcosa di più cogente di una mera possibilità: l'essere "costretti" a produrre con logiche diverse da quelle che le rivoluzioni industriali dei secoli XVIII e XIX avevano imposto e a consumare adottando stili di vita consapevoli delle nuove, gravi criticità che il vecchio modello ci ha lasciato in eredità. Questo comporta una profonda risistemazione della gerarchia dei valori che presiedono non solo alla produzione e ai consumi ma anche alla cultura che li supporta o che comunque ne è coeva.

Assumendo il punto di vista della cultura che passa attraverso l'insegnamento nella scuola, almeno tre punti possono qui essere suggeriti alla riflessione:

- a. Il primo riguarda la inadeguatezza degli strumenti concettuali otto-novecenteschi che continuano ad essere utilizzati nella narrazione che la scuola

¹ Contributo presentato nella Tavola rotonda *Insegnare la solidarietà. Riflessioni didattiche ed esperienze*, che si è svolta – a cura della Commissione Didattica della Società Filosofica Italiana – il 9 novembre 2012, nell'ambito del Convegno Nazionale SFI sul tema *Principi di economia solidale*. Tutti gli interventi della Tavola Rotonda sono pubblicati sul n°30 della rivista telematica *Comunicazione filosofica*.

- fa del mondo. Si pensi ad esempio al concetto di *progresso*.
- b. Di qui, secondo punto, la necessità di ricalibrare i contenuti che vengono trasmessi in un percorso formativo. Detto in termini più diretti: occorre dare agli studenti strumenti conoscitivi diversi rispetto agli abituali contenuti disciplinari, occorre raccontare la storia – e non solo la storia economica – in modo diverso, leggere dentro alla riflessione filosofica portando alla luce o in una luce diversa tracce più utili, chiedere ai filosofi passati spunti per una diversa filosofia dell'avvenire
 - c. Occorre poi in terzo luogo invitare a riflettere su una nuova *etica* capace di incidere sui tratti antropologici del vecchio mondo e di affrontare la svolta.

2. È su questo terzo punto che ho pensato ad una proposta di esercitazione didattica su un saggio di Norberto Bobbio che appartiene al filone degli scritti morali. Si tratta di una conferenza che Bobbio ha tenuto a Milano all'inizio degli anni '80, su invito della Fondazione Corrente e di Ernesto Treccani dal titolo "Elogio della mitezza"; conferenza rimasta inedita per almeno una diecina d'anni e pubblicata con altri scritti nel 1994 da "Linea d'ombra"². Rispetto al filone più studiato delle opere di Bobbio, dedicate alla teoria giuridica e politica e alla storia del pensiero politico, questo saggio si colloca volutamente all'esterno.

La particolarità di questo breve scritto è data non solo e non tanto dal fatto che lo stesso Bobbio lo classifichi come "estravagante", esterno, perché si colloca nell'ambito della filosofia "morale", ma anche perché parla delle "virtù", un aspetto questo che, se può ricordare la trattazione delle virtù nell'etica antica, è assai lontano dall'etica delle regole, l'etica dei diritti e dei doveri, affrontata dall'etica moderna e contemporanea e vicina agli interessi di teoria giuridica e politica prevalenti nel pensiero di Bobbio.

Aggiungiamo ancora che fra l'etica antica, in cui si incontra la trattazione delle virtù (ma è un'etica normativa ugualmente) e la riflessione moderna razionalistica e orientata sui diritti, si collocano le teorie secentesche e settecentesche sulle passioni, la dottrina del diritto naturale e molte altre cose

È nell'Ottocento che viene sancita l'eclissi del discorso sulle virtù. Come scrive Hegel nella *Filosofia del diritto*, §150, Zusatz "il parlare della virtù confina facilmente con la declamazione vuota, poiché così si parla soltanto di qualcosa di astratto e di indeterminato". E Bobbio appartiene sicuramente a questa fase di eclissi.

² Norberto Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Linea d'ombra, Milano 1994.

Prima traccia di ricerca: la ricostruzione di una sorta di storia dell'etica delle "virtù" dall'etica antica al dibattito contemporaneo [es. A. MacIntyre citato dallo stesso Bobbio]. L'incipit del saggio da questo punto di vista è molto interessante didatticamente quando distingue l'etica delle virtù dall'etica del dovere e, riprendendo Kant, divide l'etica del dovere fra il vincolo interno, rappresentato dalla morale, e il vincolo o la prescrizione esterna rappresentata dal diritto. Le virtù sono citate nella *Metafisica dei costumi* II parte Introd., I come forza per orientare la volontà. ["La parte della dottrina generale dei doveri che sottomette a leggi non la libertà esterna ma la libertà interna è una dottrina della virtù".]

Bibliografia per questa parte:

Aristotele, *Etica nicomachea*, Laterza, Bari 1965 (specie dal secondo al quarto libro).

Cartesio, *Le passioni dell'anima*, in *Opere filosofiche* vol quarto, Laterza, Roma-Bari 1986.

Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, Boringhieri, Torino 1959 (specie "Parte terza. Origine e natura degli affetti").

Kant, *Metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1970.

Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1965 Parte Terza. L'Eticità § 150.

A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988.

Scritto stravagante quindi, di un intellettuale sicuramente lontano dal contesto intellettuale e politico che nel nostro presente si va profilando; pure questo scritto mi pare dotato di una sua sorprendente lungimiranza.

3. Ridimensionato il tema con queste considerazioni, torniamo alla occasione che dà inizio a questa conferenza milanese. Richiesto di scegliere una virtù, Bobbio sceglie la "mitezza", sorprendentemente, poiché non è stato certo un maestro mite, anzi, assai pronto ad accendersi. Come spiegare allora questa scelta?

Sicuramente le armi del razionalismo hanno fondato l'etica delle regole, pure oggi occorre una analisi più complessa di fronte al crescente riimporsi della *pleonexia* [πλεοναξω sono smodato, passo i limiti; πλεονεξια cupidigia, arroganza; cfr. Platone *Simposio* 188] che, dopo essere stata il peccato morale dell'etica classica ora si ripresenta come risultato finale del consumismo esasperato, della aggressività del capitalismo speculativo (e questo Bobbio forse non lo sapeva ancora) e dell'arroganza del potere (e questo forse Bobbio era arrivato a vederlo, essendo morto nel 2004, a seconda repubblica già ampiamente spiegata).

Seconda traccia di ricerca: Prima di entrare nel merito dell'analisi che Bobbio fa della mitezza e delle sue caratteristiche proporrei la lettura delle pagine del *Gorgia* in cui viene riportato il discorso di Callicle e aprirei una prima discussione sull'incompatibilità fra eguaglianza, equità e pleonexia.

Bibliografia per questa parte:

Platone, *Gorgia* in *Dialoghi filosofici*, vol. primo, UTET, Torino 2000.

Il pensiero moderno ha contrapposto alla *pleonexia* l'età delle regole capaci di garantire i diritti e di definire i doveri. Ma nel caso in cui le regole faticino ad imporsi, o siano sbeffeggiate da chi reclama libertà dalle regole, in questo caso può partire l'analisi delle virtù quotidiane di cui deve esser dotato l'uomo e il cittadino e in particolare può iniziare l'elogio della mitezza.

Terza traccia di ricerca: esercitazione di schedatura a punti [paragrafazione] e di individuazione della struttura argomentativa del testo.

- a. Bobbio, secondo il suo solito stile argomentativo, divide il suo intervento in parti o punti ben precisi: inizia con alcune OSSERVAZIONI di tipo LINGUISTICO.
- b. COLLOCA quindi LA VIRTÙ DELLA MITEZZA in una FENOMENOLOGIA DELLE VIRTÙ.
- c. lavora su ciò che si presenta come OPPOSTO ALLA MITEZZA
- d. ricerca ciò che si presenta ANALOGO ma in realtà è DIVERSO DALLA MITEZZA.
- e. conclude con quelle che secondo lui possono essere presentate come VIRTÙ COMPLEMENTARI alla mitezza.

Bibliografia per questa parte:

Norberto Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Linea d'ombra, Milano 1994.

4. Bobbio inizia con osservazioni di tipo linguistico sulla differenza fra mitezza e mansuetudine. Il punto che mi sembra più rilevante è la traduzione (o meglio conversione) dei due sostantivi, "mitezza" e "mansuetudine" nei verbi corrispondenti: "mitigare" e "ammansire". Così si mette in evidenza la differenza fra i due termini che paiono in certe versioni equivalenti (cita le traduzioni delle beatitudini in Matteo 5.5).

Infatti ammansire significa rendere qualcuno mansueto sottraendolo allo stato naturale, spontaneo, ferino, selvaggio. Ad esempio Orfeo col suo canto ammansisce le fiere.

Mitigare invece si riferisce ad atti, atteggiamenti, azioni, passioni umane: si mitiga il rigore di una legge, la severità di una condanna, il dolore fisico o

morale, l'ira, la collera, lo sdegno ... [All'inizio degli anni novanta è uscito un libro di un giurista allievo di Bobbio, G. Zagrebelsky, *Il diritto mite*, che trattava della "mitezza costituzionale"]³.

Da questo Bobbio ricava che la mansuetudine è una virtù individuale, indica una disposizione d'animo dell'individuo ed è una disposizione passiva [riflessiva].

La mitezza invece è una disposizione d'animo che si manifesta solo alla presenza dell'altro, nei confronti dell'altro; è una virtù sociale [disposizione attiva].

Questo è il primo dei punti chiave: si tratta ora di definire con chiarezza questa virtù.

Quarta traccia di ricerca: come si definisce una virtù.

La questione che precede la lettura di questa parte centrale, sulla collocazione della virtù della mitezza nella fenomenologia delle virtù, su ciò che si oppone alla virtù della mitezza e su ciò che sembra analogo ma se ne distingue è: come si fa a definire un oggetto che appartiene non al piano ontologico (qui da Aristotele sono in molti ad assisterci) ma al piano assiologico?

Avremmo due grandi modelli, il primo fornitoci da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, il secondo da Spinoza nell'*Ethica*. Il primo con il sistema della μεσοτης, la medietà, il secondo con un procedimento di tipo generativo.

Chiaramente il filosofo Bobbio nel suo scritto "estragante" non può attingere a questi due modelli di scrittura e di argomentazione.

Preferisce ispirarsi al *De diffinitione* di Severino Boezio, dove su ben 14 specie di definizioni elencate dall'autore ben si prestano la 5° per differenza, la 7° per privazione del contrario, la 10° per mancanza del pieno nello stesso genere.

Bibliografia per questa parte:

Aristotele, *Etica nicomachea*, Laterza, Bari 1965 (specie dal secondo al quarto libro).

Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, Boringhieri, Torino 1959 (specie "Parte terza. Origine e natura degli affetti").

5. Vediamo come Bobbio colloca la virtù della mitezza nella fenomenologia delle virtù.

Qui suggerisce di confrontare tre testi che presentano tre modelli:

- il principe di Machiavelli, "golpe e liono"
- l'eroe cosmico-storico hegeliano
- il principe delineato da Erasmo ne *L'educazione del principe cristiano*

Il principe di Machiavelli e l'eroe di Hegel sono dotati di virtù forti, regali, dei potenti, e, anticipando, potremmo dire pubbliche, politiche, mentre il principe cristiano di Erasmo al contrario è dotato di virtù "deboli" [dal punto

³ Gustavo Zagrebelsky, *Il diritto mite. Legge diritti giustizia*, Einaudi, Torino 1992

di vista analitico, non assiologico] proprie dell'uomo privato come la clemenza, la gentilezza, l'equità, la civiltà, la benignità ecc. ...

Quinta traccia di ricerca: confronto di testi e di immagini.

Bibliografia per questa parte:

Machiavelli, *Il principe*, Einaudi, Torino 1955 (specie dal cap. XV al XIX).

Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol I La nuova Italia editrice, Firenze 1963 (specie I, I, 2, c, "gli individui cosmico-storici").

Erasmus da Rotterdam, *L'educazione del principe cristiano*, Signorelli editore, Roma 1992.

6. Procedendo quindi per negazione o privazione del contrario si affronta ciò che si oppone alla mitezza prendendo in esame tre "affetti dell'anima", per usare il linguaggio di Spinoza:

- a. L'*arroganza* che Bobbio definisce "opinione esagerata di sé". Si può confrontare con Spinoza "la superbia è letizia sorta dal fatto che *l'uomo sente di sé più del giusto*" def. 28 e 6 degli affetti, *Ethica* cit.
- b. La *protervia* che è arroganza ostentata.
- c. La *prepotenza* cioè l'abuso di potenza.

Tutti e tre questi affetti si contrappongono alla mitezza che consiste nel *lasciar essere l'altro quello che è*, non gareggiare, non confliggere, non voler vincere, non voler dividere il mondo fra vincitori e vinti. Questo gioco degli opposti mette in luce un carattere importante: *la mitezza non è una virtù politica (sociale sì, politica no), anzi è la più impolitica delle virtù.*

A proposito di immagini, animali "politici" sono invece il leone e la volpe per Machiavelli, il lupo per Hobbes.

7. Procedendo poi per differenza o mancanza del pieno nello stesso genere: si esamini ora L'ANALOGO MA DIVERSO dalla mitezza. Il mite non deve essere confuso, né scambiato, né ridotto a remissivo, carattere che denota una rinuncia alla lotta per debolezza. Il mite rifiuta la gara distruttiva; è distaccato dai beni che accendono la cupidigia; non ha lo spirito di faida.

Né la mitezza deve essere scambiata con *l'umiltà*: l'umile è soltanto un testimone, nobilissimo ma senza speranza, di questo mondo [per Spinoza prop. 53 l'umiltà non è una virtù, è tristezza che sorge dal fatto che l'uomo contempla la sua impotenza; cfr. op. cit.].

Il mite può essere considerato come l'anticipatore di un mondo migliore.

Ancora: la mitezza non deve essere scambiata con la *modestia*: la modestia nasce dal confrontarsi con se stessi, mentre la mitezza è una virtù sociale, non individuale; ma soprattutto la modestia è una sottovalutazione di sé non sem-

pre sincera, anzi spesso ipocrita.

La mitezza quindi è un modo di essere verso l'altro: *“siamo miti di fronte al nostro prossimo”*.

8. Infine *“la mitezza lambisce il territorio della tolleranza e del rispetto delle idee e del modo di vivere altrui”*. Questo è il nodo fondamentale. Ma non si identifica con la tolleranza perché (e qui si vede il filosofo del diritto) è una virtù unilaterale. Cosa vuol dire? Qui si misura il riferimento agli studi di Bobbio sulle teoria giuridiche e politiche moderne. La tolleranza è *reciproca*, nasce da un accordo e dura quanto dura l'accordo.

Sesta traccia di ricerca: il concetto di tolleranza.

Sarebbe estremamente interessante studiare il concetto di tolleranza in Bobbio a partire dalla pag. 28 del testo su cui stiamo lavorando e leggendo qualcuno degli altri scritti morali contenuti nel libro Norberto Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, cit.

Ma questa non sarebbe una traccia di ricerca bensì una nuova ricca proposta di lavoro.

9. Conclusioni

Per chiudere si può ricordare, come ben più articolato modello di indagine sulle “virtù quotidiane”, il bel libro di Tzvetan Todorov (del 1991, tradotto da Garzanti nel 1992) *Di fronte all'estremo. Quale etica per il secolo dei gulag e dei campi di sterminio?*⁴ Da qui si può trarre l'idea di un titolo: *quali virtù proporre ai giovani di un possibile secolo XXI esimo* (dove per giovani si comprendono studenti inseriti nel sistema formativo nazionale, precari, esclusi, indignati, indifferenti, Neet [*Not in Education, Employment or Training*], choosy ecc.).

Sommario delle tracce di ricerca in funzione delle competenze:

Prima traccia di ricerca: ricostruzione di una storia dell'etica delle “virtù”.

Seconda traccia di ricerca: analisi del testo.

Terza traccia di ricerca: esercitazione di schedatura a punti [paragrafazione] e di individuazione della struttura argomentativa del testo.

Quarta traccia di ricerca: il problema della definizione nella scrittura filosofica e argomentativa.

Quinta traccia di ricerca: confronto di testi e di immagini.

Sesta traccia di ricerca: il concetto di tolleranza.

⁴ Tzvetan Todorov, *Di fronte all'estremo. Quale etica per il secolo dei campi di sterminio?*, Garzanti, Milano 1992.

A SCUOLA DI FILOSOFIA
INFINITO E MISTERO NELLA RIFLESSIONE FILOSOFICA
TENTATIVO DI PERCORSO INTERDISCIPLINARE

di Paola Mancinelli

Presentazione

Tale percorso nasce come momento formativo di autoaggiornamento fortemente voluto dai docenti di filosofia del Liceo Classico Campana di Osimo, lo scorso anno scolastico 2011-2012. L'esigenza di una formazione continua e costante si è posta come implicazione di un filosofare che vuol essere sempre più il fornire strumenti critici per una lettura del tessuto vivo della storia, rendendo vivi, di conseguenza, autori e testi della tradizione, in modo che essa sia una vera sacra catena di appartenenza su cui ripensare un umanesimo tanto necessario nel nostro contesto¹.

Seguendo, dunque, l'idea di una innovazione nella tradizione² si è pensato di tracciare un percorso a partire dall'idea dell'*infinito*, offrendo essa la possibilità di un raccordo con discipline come le scienze matematiche ma anche quella di poter presentare queste ultime attraverso una dimensione estetica che, presentando attraverso la conoscenza, l'esigenza stessa della bellezza e del godimento come dimensioni squisitamente umane potesse indurre a considerare la natura dello *studere* nel senso di un appassionarsi, facendo sì che l'istante del puro *frui* potesse correggere la dimensione utilitaristica di una manipolabilità che tutto consuma nella velocità di una produzione impositiva³.

Con tali premesse si è voluto cadenzare il corso attraverso quattro incontri, aperti sia ai docenti che ai discenti, specie delle classi quarte e quinte, tanto del Liceo classico quanto del Liceo Scientifico, al fine di suscitare un momento dialogico magari meno formale ma capace di far prendere confidenza con mezzi e strumenti argomentativi, tanto da favorire un incontro personale con un autore/una tradizione vivente/i, quasi che gli stessi testi rivivessero nella loro novità grazie a quel momento rivelativo di dialogo.

¹ Si vedano p. es. le suggestioni dell'opera di M. Nussbaum, *Cultivating Humanity. A classical Defense of Reform in liberal education*, tr. it. parziale, *Cultivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Carocci Roma 2011.

² H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, tr. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2000.

³ Su questo si vedano le riflessioni sulla tecnica come imposizione o sulla ragione strumentale secondo le suggestioni di Heidegger, così come della Scuola di Francoforte.

La scelta di aver destinato spazi comuni di formazione per docenti e discenti non ha certo voluto essere elusiva delle differenze intercorrenti fra formazione degli adulti e quella dei discenti: si riteneva, tuttavia, che il privilegiare spazi di dialogo fosse utile a far comprendere come la lezione vive di una vita sempre nuova quando viene arricchita da questioni, dubbi, domande e che ogni singolo contributo rende lo/la stesso/a docente consapevole di quanto si riceva a livello di contributo critico ma anche a livello di comunicazione della cultura. L'apporto degli allievi diventa, infatti, significativo, specie per la capacità di poter tradurre questioni filosofiche in questioni riguardanti la vita e al fine di poter ravvisare sempre nuove prospettive di attualizzazione.

Aspetti metodologici e pedagogici

D'altra parte si è voluto privilegiare, ai fini della formazione docente alcuni punti assolutamente non trascurabili dal punto di vista metodologico:

1) La ri-lettura di testi della tradizione è un continuo interpretare un tessuto vivo, secondo una dialettica di domanda e risposta, di rischio e di gioco ermeneutico che non permette mai di poter ripetere e trasmettere un autore con uniformità, in modo quasi impersonale, dato che nella filosofia come esercizio al pensare sempre *de te fabula narratur*⁴;

2) L'interdisciplinarietà è un momento privilegiato al fine di indicare che tutto il sapere è attività umana e che, se *nihil humani mihi alienum puto*, secondo i versi di Terenzio, lo studio è una sorta di fonte sempre viva che privilegia la pluralità di voci e di approcci. Dunque insegnare con questa coscienza implica poter fornire agli allievi un nuovo modo di approcciarsi allo studio: non utilitaristico e chiuso in ambiti disciplinari non comunicabili;

3) L'istanza estetica ovvero la passione per la verità che si traduce come capacità di ravvisare nella bellezza il modo di manifestazione di essa, per cui essere chiamati per la meraviglia alla ricerca, alla problematizzazione, all'intuizione creativa, in modo da poter trasmettere l'entusiasmo e la passione per il possibile;

4) La consapevolezza che essere veri formatori (secondo l'idea di *paideia* e di *Bildung*) implica il poter coltivare i talenti personali più autentici in modo tale che i contenuti stessi trasmessi possano essere motivo di profonda interrogazione di se stessi da parte dei discenti coinvolti nel dialogo educativo;

5) La consapevolezza che teste ben fatte sono da preferire a teste ben piene⁵.

⁴ La lettura è intesa come fascino e affascinare in E. Wiesel, *Wise men and their tales*, tr. it. di L. Cassai, *Le storie dei saggi. I maestri della Bibbia, del Talmud, e del Chassidismo*, Garzanti, Milano 2006.

⁵ Si veda E. Morin, *La tête bien faite*, tr. it. di S. Lazzari, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 2000.

I contenuti

Dal punto di vista dei contenuti strettamente filosofici si è optato di concentrarsi su di un tema trasversale così da comprendere la tradizione filosofica nella sua interezza. In tal senso la categoria dell'infinito poteva essere decisiva. Essa si pone come interrogativo sempre nuovo tra antichità modernità (si veda la ricchezza di contatti fra filosofia e matematica), come momento di passaggio paradigmatico da una cosmologia chiusa ad una aperta (si veda il passaggio dalla teoria aristotelico-tolemaica a quella di Keplero e Galileo attraverso la mediazione fondamentale del pensiero rinascimentale), come nuova coscienza antropologica nella modernità fino a compiere la parabola esistenzialista (si veda il rovesciamento del *cogito* cartesiano da Pascal fino all'ermeneutica fenomenologica di Paul Ricoeur), come nuovo fondamento epistemologico e matematico (dal trans-finito di Cantor alla nuova concezione dei paradossi in sede matematica senza trascurare, com'è evidente, le geometrie non euclidee), come *conceptus terminator* tanto da indurre nuovamente l'idea di una filosofia come scienza rigorosa ed esercizio logico in Wittgenstein.

Su queste premesse, gli incontri sono stati scanditi da una relazione cui seguivano interventi e dialogo.

La prima riguardava l'infinito come chiave di lettura del mutamento di paradigma e della transizione verso la cosmologia rinascimentale con particolare riferimento a Giordano Bruno.

La seconda si concentrava su Blaise Pascal come figura di comprensione della modernità complementare a quella di Cartesio e come rappresentante della nuova coscienza dell'uomo fra i due infiniti del tutto e del nulla. Si è privilegiato, in particolare, l'aspetto esistenziale della riflessione pascaliana in tutta la sua portata attuale.

Il terzo incontro ha, invece, riguardato una figura emblematica del pensiero e della scienza del Novecento: Pavel Florenskij, matematico, filosofo e teologo russo, martire della persecuzione staliniana. La relazione ha messo in luce, a partire dai suggestivi scritti di filosofia della scienza, quel felice connubio fra matematica e mistica, già individuato da Niccolò Cusano ma sviluppato in un modo incomparabilmente originale dallo scienziato russo, specie a partire dal concetto di trans-finito di Cantor, noto matematico del Novecento, che commentava la scoperta di questa categoria così pregnante in un memorabile epistolario con Dedekind allo stesso Florenskij noto.

Ci è sembrato importante suggerire questa lettura filosofica della matematica anche per dare un'indicazione della fecondità del dialogo culturale e del rapporto fra le scienze in un periodo di grandi transizioni com'è stato quello che ha contrassegnato l'incipit del XX secolo.

Infine il corso ha avuto la sua conclusione con un'esplorazione della filosofia

del linguaggio di Wittgenstein, specie a partire dall'idea dell'ineffabile e del mistico intese come cifre che, delimitando la struttura rigorosamente logica del linguaggio, lo riguardano, però, oltre i limiti, prefigurando nel suo indicibile oltre la stessa natura espressiva, quasi il dicibile possa sempre essere un rimando, una figura d'un reale che manca, facendo sì che logica ed estetica si incontrino in un connubio felice e prezioso.

Suggerione ultima, ma piena di profonda interrogazione, è stata, in tal senso, quella che ha riproposto con tal consapevolezza la questione di Dio nella filosofia e le condizioni di possibilità di porne la questione, non già come ipotesi di lavoro tappabuchi, ma come problema di senso capace di rendere insonne il pensiero, cui nulla mai può darsi da intendere.

A mo' di bilancio

Un percorso formativo di tale portata ha suscitato molto entusiasmo fra i docenti. Innanzi tutto si è avvertita davvero la possibilità di costituire una sorta di comunità filosofica in cui poter confrontare conoscenze e rilievi critici, mettere a fuoco nodi interpretativi, cercare nei contenuti e negli autori momenti di vitalità per poterli ri-pensare con nuove categorie, in un fecondo circolo ermeneutico che renda ancor più pregnante l'interrogazione del testo, via che la coscienza storico-ermeneutica dell'interrogante è arricchita storicamente. In sintesi, si è rimessa in atto quella possibilità di appartenenza ad una tradizione, appartenenza tanto più pregnante quanto più incrementata da apporti ermeneutici nuovi e prospettive di senso.

In tal senso il percorso aderisce alle prospettive di fondo delle nuove indicazioni nazionali sull'insegnamento della filosofia del 2010 che prevedono come:

«fare filosofia è confronto con i pensieri dei filosofi, cercando di riportare le loro domande e i loro tentativi di soluzione ai problemi che sono significativi per noi e per il nostro tempo in modo da interagire in profondità con i pensieri dei filosofi»⁶.

La stessa soddisfazione, tuttavia, è stata espressa dai discenti intervenuti. Trattandosi per la maggior parte di frequentanti dell'ultima classe del Liceo, la loro motivazione è aumentata grazie alla consapevolezza di poter trovare nelle relazioni, nelle fonti citate, (le relazioni pubblicate di seguito sul sito del Liceo, erano tutte corredate di bibliografia adeguata) spunti per il loro lavoro interdisciplinare ai fini della maturità. In ogni caso essi hanno anche potuto affinare i loro strumenti concettuali e comunicativi nonché il dialogo educativo, per-

⁶ A. Gaiani, *Insegnare concetti. La filosofia nella scuola di oggi*, Carocci editore, Roma 2012, p. 62.

sonalizzando via via il loro studio con una capacità di riflessione personale e di attualizzazione.

In ultima analisi si è trattato anche per loro di una vera e propria esperienza del filosofare su cui costruire una possibile comunità di comunicazione capace di promuovere fattivamente la cultura come valore di civiltà

Un aspetto non meno importante, tuttavia, è stato quello di aver potuto condividere un progetto di scuola intesa autenticamente come *scholé*, diletto e piacere della conoscenza, nato tanto dalla libertà di fruizione di contenuti capaci di appellarsi profondamente all'umanità di ognuno, quanto dalla coscienza che conoscere, nel suo più alto e nobile etimo, sancisce sempre un rinascere, un apprendere la propria umanità ed un *considerare la propria semenza* (Dante Alighieri).

CONVEGNI E INFORMAZIONI

Significato e dignità dell'uomo nel confronto interculturale I Convegno Internazionale di "Filosofia della comparazione"

Quello che si è svolto Schio (VI) il 25 e 26 ottobre 2012 è stato il risultato di un lavoro preparatorio durato alcuni anni attraverso il quale la sezione vicentina della SFI ha meticolosamente tessuto insieme vari pezzi della società civile a partire dai giovani studenti delle scuole superiori, agli adulti della provincia iscritti ai corsi dell'Accademia di studi storico-filosofici, nata in seno alla stessa SFI vicentina, l'ITIS "De Pretto", che ha messo a disposizione gli spazi, fino a coinvolgere l'amministrazione e alcuni enti privati, che hanno finanziato l'evento.

L'urgenza di comprendere l'universo simbolico dell'altro che sistematicamente s'incontra nella vita quotidiana in un contesto socio-economico ad altra intensità di immigrazione, come quello vicentino, è stata la motivazione principale che ha spinto i soci organizzatori a pensare ad un convegno ben strutturato, alla portata di tutti soprattutto, sulle questioni più discusse dell'attuale dibattito interculturale. Non solo, l'interesse del Presidente della sezione, Michele Di Cintio, per i temi dell'intercultura e la condivisione da parte degli stessi soci di quello che è l'orizzonte teorico e pratico della "Filosofia come comparazione" legata al nome di Giangiorgio Pasqualotto, sono stati gli elementi di riferimento che hanno impresso la direzione al convegno.

L'abbattimento dei pregiudizi, ma anche la volontà di far luce su alcune mancanze spesso perpetrate anche dalla manualistica di filosofia, storia e letteratura in adozione presso le scuole italiane, è stato uno degli obiettivi principali del convegno ed è per questo che si è deciso di dar voce a studiosi ed esponenti di altre culture, al fine di tentare concretamente l'esperienza del «confilosofare» in una prospettiva comparata a partire, per questa edizione, da uno dei principali temi di riferimento della speculazione occidentale e orientale: la «dignità e il significato dell'uomo».

La struttura del convegno, pensata per coinvolgere la popolazione e gli studenti, e non per restare un mero esercizio specialistico di confronto accademico, è stata articolata prevedendo lo svolgimento delle relazioni dei docenti al mattino e laboratori didattici di approfondimento con gli studenti nel pomeriggio.

Nella prima giornata il Prof. Marcello Ghilardi dell'Università di Padova ha tenuto una relazione dal titolo *Filosofia occidentale e pensiero orientale*. Ghilardi ha mostrato il valore euristico della polarità oriente/occidente, al fine di sottolineare la complementarità antropologica di fondo e per giustificare la pluralità consustanziale ad ogni individuo. La decostruzione dell'immagine stereotipata di un oriente connotato dall'assenza di razionalità a vantaggio di un pensiero intuitivo e spirituale, a fronte dell'attivismo occidentale, viene condotta attraverso una puntuale analisi delle specificità del pensiero asiatico, nella sua distinzione tra contesto indiano, giapponese e cinese. Per quanto riguarda il tema specifico del convegno, il relatore ha messo in evidenza la radicale dinamicità del concetto di «dignità» nel pensiero buddhista: essa è considerata non un

punto di partenza, un concetto che deriva da un precipitato logico o metafisico la cui fondazione è necessaria per la trascrizione normativa, ma un ideale regolativo da raggiungere come pienezza dell'essere, tensione infinita di partecipazione al bene.

A seguire, il Prof. Maurizio Scarpari dell'Università di Venezia, nella sua relazione *Filosofia occidentale e confucianesimo* ha cercato di rilevare gli elementi sui quali è possibile una comparazione con le strutture della mentalità cinese. In maniera più dettagliata, Scarpari ha cercato di mettere in evidenza l'operazione con la quale la Cina contemporanea sta cercando d'integrare l'economia socialista con un sostrato etico e filosofico, che è sempre rimasto latente nella tradizione comune cinese, e che si tenta di far riaffiorare. *L'humus* comune che ha tenuto insieme la grande Cina per circa due millenni è costituita dal confucianesimo. Il tentativo di comparazione con la Cina attuale sulla questione della «dignità dell'uomo», dunque, passa attraverso la riscoperta che gli stessi cinesi, Hu Jintao in primo luogo, hanno operato della concettualità e del lessico confuciano.

La chiusura della mattinata è stata affidata alla relazione *Filosofia occidentale e filosofia indiana* del Prof. Bruno Lo Turco dell'Università "La Sapienza" di Roma, nella quale è stato mostrato il peso dell'aspetto linguistico nelle implicazioni teoretiche ed etiche della cultura indiana. La tradizione culturale indiana si fonda su una quantità sterminata di testi di ordine scientifico, religioso, letterario e filosofico, tra i quali è molto difficile districarsi. Tuttavia, Lo Turco evidenzia l'originalità e la specificità filosofica di tale tradizione, organizzata intorno a sistemi che per dimostrare la fondatezza delle proprie argomentazioni dovevano confutare quelle altrui, il tutto all'interno di un procedere dialettico nato autonomamente rispetto alla tradizione greca, che vanterebbe il primato della elaborazione filosofica. Il terreno, dunque, sul quale può avvenire il confronto e la comparazione risulta di natura eminentemente ermeneutica.

La seconda giornata si è aperta con la relazione della Prof.ssa Carmela Baffioni dell'Università di Napoli "L'Orientale" su *Filosofia occidentale e cultura islamica*, incentrata sulla volontà di mettere in rilievo la matrice neoplatonica della cultura islamica. Lo sforzo interpretativo (*ijtihad*) per coloro i quali si avvicinavano allo studio del Corano, una volta superata la fase del letteralismo, attingeva di volta in volta a strumenti ermeneutici e a filosofie diverse, atte a rendere possibile una dimensione esoterica del Libro sacro. Il superamento degli stereotipi, dunque, passa attraverso la riconsiderazione del rapporto tra Rivelazione e filosofia, un binomio che secondo l'immagine convenzionale che l'Occidente ha dell'Islam, risulta un ferro ligneo.

A seguire, il Presidente della nostra sezione, Prof. Michele Di Cintio con una relazione dal titolo *Filosofia occidentale e cultura pellirossa* ha messo in risalto la raffinatezza, non necessariamente razionalistica, della mentalità di quelle popolazioni annientate proprio perché ritenute incapaci di competere con la razionalità e la potenza oggettivante dell'Occidente. La dimensione cosmica, intrisa di mistero e sacro senso del creato, che regge la concezione del *Grande Spirito* risulta oggi perlopiù inaccessibile alla mentalità tecnica della razionalità occidentale. Per la popolazione dei pellerossa la possibilità di leggere la posizione del soggetto all'interno del cosmo e, quindi, di ricavare una concezione generale di «dignità dell'uomo» passa soprattutto attraverso il sogno e la visione. Ciò accadeva molto prima che gli occidentali, con Sigmund Freud in testa, cominciassero a prestare attenzione alle dinamiche pulsionali e alle frustrazioni celate

nei meandri dell'individualità.

Successivamente il Prof. Adone Brandalise dell'Università di Padova in *Linguaggi letterari a confronto* ha focalizzato l'attenzione su tutto ciò che entra in gioco quando il soggetto si dispone al dialogo interculturale, una relazione di cui lo stesso protagonista non è titolare, ma viene investito dall'altro. Un dialogo non può avvenire se il punto di partenza è costituito da una identità forte che si rapporta con un'altra identità già costituita. Occorre abbandonare il concetto di identità per riaffermare la centralità dell'esperienza. Da questo punto di vista, Brandalise si sofferma sul valore e sulla portata altamente interculturale della letteratura, intesa come esperienza narrativa universale priva di preconcetti, la quale permette concretamente a chiunque di accostarsi in maniera inedita ad una pagina di un testo che nasce in un suo contesto e con un suo linguaggio, e tuttavia ingenera nel lettore sempre un nuovo significato, una emozione sempre nuova che è possibile comparare nelle sue molteplici aperture.

L'ultima relazione del convegno è stata affidata al filosofo e antropologo angolano Prof. Pedro Miguel, docente presso le Università di Bari, Lecce e Urbino, il quale in *Filosofia occidentale e cultura africana* ha entusiasmato i giovani con argomentazioni interessanti sulle strutture della vita materiale della civiltà dell'Africa subsahariana che hanno influenzato profondamente la mentalità di quella popolazione. Tutta la razionalità occidentale, fondata concettualmente a partire dal contributo di Platone e Aristotele, si è basata principalmente sul principio del "terzo escluso". Questo presupposto teoretico, trasposto sul piano socio-culturale ha determinato sistematicamente l'esclusione e la riduzione dello statuto ontologico di tutti coloro i quali non si uniformavano ad una simile modalità di pensiero. Miguel intende dimostrare la grande disattenzione e incomprendimento della mentalità europea nei confronti degli africani, a partire dalla semplice constatazione che anche quando si è trattato di presentare il complesso religioso caratterizzante i popoli dell'Africa subsahariana si è usato perlopiù il termine "animismo", glissando sulla complessità dell'universo simbolico africano e adottando un termine marcatamente occidentale quale quello di "anima".

Nel pomeriggio delle due giornate si è tentato di realizzare dei laboratori interattivi in cui l'esperienza dei docenti accademici, mediata dagli insegnanti soci delle scuole secondarie, potesse incontrare i giovani e la popolazione, cercando di tradurre sul piano concreto i contenuti esplicitati in linea teorica. Il bilancio di questa esperienza, che aveva visto nelle due mattinate la partecipazione attenta di circa cinquecento persone tra alunni dei Licei "Zanella" e "Martini" di Schio, del Liceo "Trissino" di Valdagno, del Liceo "Quadri" di Vicenza e dell'ITIS "De Pretto" di Schio, ma anche di colleghi di tutta la provincia, è stato positivo anche per la fase pomeridiana, svolta in sessioni parallele per ciascun tema trattato. Nonostante la partecipazione degli alunni fosse volontaria e non condizionata dall'obbligo scolastico, gli incontri pomeridiani hanno riscosso un successo inaspettato anche per gli organizzatori. Ciò che è emerso dalle sessioni pomeridiane è stata l'irresistibile curiosità dei nostri studenti, i quali si rendono conto del *gap* tra le loro conoscenze scolastiche eurocentriche, che hanno dato luogo a terribili aberrazioni sulla comprensione dell'altro, e l'esigenza di rapportarsi quotidianamente con soggetti appartenenti ad altri spazi di civiltà di cui non si conosce alcunché. Si è potuto constatare, inoltre, che esiste la volontà schietta da parte dei giovani di colmare un tale abisso conoscitivo e pratico. Se è vero che le culture sono le risposte che si organizzano

intorno ai bisogni primari e secondari, è altrettanto vero che tali bisogni sono comuni a tutti gli uomini e che le varianti prodotte sono il risultato di una diversa interazione dei soggetti con il loro tempo e il loro ambiente geografico. Ciò vuol dire che esistono, dunque, delle esigenze, attinenti la sfera individuale e collettiva, materiale e spirituale, che accomunano gli uomini, intorno ai quali è possibile avviare il percorso della “Filosofia come comparazione”.

Un’attenzione particolare è stata, inoltre, dedicata all’operazione rischiosa, ma necessaria, di «decostruire» alcune supervalutazioni della civiltà occidentale che hanno dato adito a temibili mistificazioni e falsificazioni storiche e culturali, ma con l’obiettivo preciso di «risemantizzare» in maniera condivisa e ragionata (nel senso di dialogata) quelle stesse esperienze che, come si è potuto constatare, sono consustanziali all’affermazione del significato e della dignità dell’uomo.

La chiusura del convegno è stata affidata, nella serata del 26 ottobre, al Prof. Giangiorgio Pasqualotto, con il quale si è potuto discutere nella splendida cornice di archeologia industriale costituita dal “Lanificio Conte” di Schio su *Il significato della comparazione per il dialogo interculturale*. L’intervento conclusivo è servito a chiarire i punti chiave della metodologia della “Filosofia come comparazione”, ma anche a rilevare alcuni nodi critici, ad esempio l’uso teoretico del concetto di cultura.

La proficua collaborazione con gli *sponsor* privati ha consentito anche di pubblicare con la casa editrice Armando gli Atti del Convegno con una prefazione del Presidente nazionale della SFI, Stefano Poggi, un contributo del sottoscritto sul valore didattico della “Filosofia come comparazione” e una postfazione su tutta l’esperienza scritta da Ylenia D’Autilia che, oltre ad essere stata la promotrice dell’iniziativa, è anche, insieme a Carlo Cunegato, la curatrice del volume.

L’attenzione ai giovani e il valore prettamente didattico che abbiamo deciso di dare sin dall’inizio alle attività svolte dalla nostra sezione, oltre alla collaborazione di affidabilissimi soggetti privati come la libreria UBIK di Schio, sono stati i principali motivi che hanno spinto gli organizzatori a prolungare l’eco del convegno con l’indizione di un bando di concorso per gli studenti delle classi V che hanno partecipato alle giornate di ottobre. Gli studenti possono concorrere elaborando una tesina su *Dignità e significato dell’uomo* in cui possono affrontare e discutere in una prospettiva interculturale e interdisciplinare una delle tematiche affrontate durante il convegno. I tre lavori più originali saranno premiati rispettivamente con buoni per l’acquisto di libri dal valore di 300, 200 e 100 euro ciascuno.

L’entusiasmo e il riscontro positivo da parte dell’utenza, degli studenti e dei *partners* hanno già avviato la macchina dell’organizzazione del II convegno sulla “Filosofia come comparazione”, che avrà come tema *Tradizione storiografica e concezione della storia*, un argomento da analizzare, come già sperimentato, ricercando i possibili punti di contatto che permettono una proficua comparazione.

Michele Lucivero

* * *

Due incontri della sezione SFI di Catania

Con il patrocinio della sezione catanese della Società Filosofica Italiana e l'attenta disponibilità della storica libreria etnea Cavallotto, il 22 e il 23 marzo 2013, si sono svolti due incontri, in successione, che hanno posto al centro i temi della filosofia contemporanea e della riflessione di ampio orizzonte in un panorama spesso caratterizzato dall'inseguimento editoriale delle mode e degli istant-books.

Il primo incontro ha visto posto al centro il dibattito sulla possibilità di interpretare la filosofia contemporanea all'interno del paradigma della svolta pratica. La tesi, nonché occasione del dibattito, era sostenuta dal volume e dalla presenza di Davide Miccione e del suo *Ascetica da tavolo. Pensare dopo la svolta pratica*, volume pubblicato nella collana di Romano Madera e con la prefazione di Carmelo Vigna per i tipi della Ipc di Milano. Discutevano la tesi con l'autore Loredana Cardullo, docente di Storia della filosofia antica dell'ateneo catanese e Francesco Coniglione, docente di Storia della filosofia nonché vicepresidente nazionale SFI. Il dibattito si è svolto vivacemente in una sala che si è progressivamente riempita e ha contato diversi interventi del pubblico. Loredana Cardullo ha introdotto analiticamente il testo spiegandone i nuclei salienti: la proposta di leggere la filosofia contemporanea come successiva ad una svolta pratica, il carattere strutturale, organizzativo, identitario e non meramente contenutistico della svolta pratica, il suo spostamento di baricentro dalla *filosofia* come oggetto-dottrina al *filosofare* come pratica in atto, le connessioni con la lettura della filosofia antica portata avanti da Pierre Hadot, le affinità con la *phronesis* aristotelica, la lettura extra-academica del praticare filosofico.

Francesco Coniglione si è concentrato su questioni epistemologiche e storiche cogliendo alcune analogie tra il lavoro della epistemologia recente nei confronti della scienza e la lettura della filosofia proposta da Miccione, facendo notare in questo senso che, ad esempio, le critiche di un Feyerebend nei confronti dell'immagine ricevuta della scienza si configurerebbero come un richiamo alla pratica concreta della scienza rispetto alla sua affermazione extratemporale. Interessante inoltre, e connessa alle ricerche in corso d'opera dello studioso, la riconfigurazione di una eventuale svolta pratica all'interno di un movimento pendolare-duale che innerverebbe la dinamica dell'intero pensiero umano e che però come tale non può rappresentare l'interezza della filosofia, ma solo l'esigenza di un salutare riequilibrio.

L'autore ha puntualizzato la sua posizione nei confronti della tesi da lui asserita facendo notare come la sua impostazione descrittiva dovrebbe far cogliere come egli non si pensi come un apologeta del mutamento in corso quanto come un analista di esso. Inoltre ha precisato il rapporto con la filosofia accademica (a cui dedica diverse interessanti pagine nel volume) facendo notare come la ricollocazione della filosofia nella pratica la differenzi tanto dall'accademia quanto dalle riprese ellenistiche alla Hadot.

Il secondo incontro ha avuto come oggetto la presentazione di *Conversazioni* di Nicla Vassallo (intervista di A. Longo, illustrazioni di F. Biasetton, Mimesis, Milano 2012). Insieme all'Autrice, professore ordinario di Filosofia teoretica presso l'Università di Genova, hanno discusso gli argomenti del volume Fabrizio Sciacca, professore ordinario di Filosofia politica e Paola Russo, dottoranda in Scienze politiche presso l'Università di Catania.

La discussione ha affrontato i principali nodi del libro, ovvero le cinque conversazioni filosofiche: *filosofare, conoscere, testimoniare, donne, uomini e stereotipi, sessualità*. Già dal titolo si capisce che il testo vuole essere accessibile anche ai non specialisti, utilizzando uno stile non accademico ma divulgativo, colloquiale e informale, restituendo a questa tipologia di linguaggio la serietà della quale la filosofia necessita per essere credibile e utile alla vita quotidiana.

Una filosofia aperta: il fare filosofia non può che essere pensiero che si relaziona, riproducendosi, con altri pensieri e anche con pensieri diversi, con altre forme di pensiero. Fare filosofia implica, per la Vassallo, rigore analitico fondato su premesse, argomentazioni e conclusioni, ma anche dialogo, in quanto il metodo è il presupposto per la chiarezza della comunicazione. Fare filosofia è, così, partire dalla tradizione non fermandosi a essa, mirando allo sviluppo, all'evoluzione e alla trasformazione della teoria. Ed è anche un impegno pubblico, come ha sottolineato Vassallo sollecitata da uno degli interventi di Sciacca. La condizione di una filosofia pubblica, per quanto pubblico non equivalga a civile, è l'impegno esistenziale del filosofo nella società contemporanea, spesso ben lontana dall'essere una società civile.

Vassallo distingue tre tipi di conoscenza. Così, in *Per sentito dire* (Feltrinelli, Milano 2011) li descrive: "conoscenza diretta" (il conoscere qualcosa), "conoscenza competenzaale" (il sapere fare una certa cosa), "conoscenza proposizionale" (il sapere che una proposizione è vera). Come ha osservato Paola Russo, pare che in *Per sentito dire* la filosofa privilegi la "conoscenza proposizionale", e che in *Conversazioni*, invece, vi sia un ripensamento nella misura in cui ritiene che le altre due forme di conoscenza oggi vengano *minimizzate*. Inoltre, la filosofia della conoscenza, afferma Vassallo, non può essere compatibile con un radicale isolamento del filosofo. Indubbiamente, sostiene Vassallo, se in una forma minimale l'individuo dovrebbe riuscire a conoscersi anche in una dimensione di profondo isolamento, è in una forma massimale, grazie all'essere in relazione con gli altri, che egli approfondisce, grazie agli altri, la conoscenza di sé stesso. A questo proposito, è stato osservato che se le modalità relazionali garantiscono l'esperienza, quest'ultima non è, in senso stretto, sinonimo di conoscenza.

Testimoniare ha per oggetto l'umanità radicata in ogni esperienza individuale e per scopo la crescita umana e sociale degli individui. A tal riguardo, ha poco senso una testimonianza infarcita di pregiudizi. Sono in gioco cose come autenticità, credenza nei significati delle azioni e coerenza intellettuale: si tratta di valori che non possono, perciò, essere iscritti in dimensioni della vita occasionali, e che presentano il carattere della normalità esistenziale, non della straordinarietà o dell'eccezione.

Allo stesso modo, l'approccio all'autenticità suggerito dalla testimonianza impone un atteggiamento volto alla scoperta, e all'affermazione, della propria identità personale nell'esperienza intersoggettiva: questa è stata la chiave di lettura delle ultime due conversazioni, quelle intorno alle questioni di genere e dei problemi della sessualità. Questioni identitarie, innanzitutto, ma non solo.

A chiusura del dibattito, le conclusioni sono state tratte da Francesco Coniglione, ordinario di Storia della filosofia presso l'Università di Catania, che ha ricucito in maniera attenta e critica i principali nodi emersi nella discussione.

Salvatore Vasta

LE SEZIONI

ATTIVITÀ DELLE SEZIONI SFI (ANNO 2012)

[a cura di *Francesca Gambetti*]

SEZIONE DI ANCONA

1. LE PAROLE DELLA FILOSOFIA - XVI edizione (a cura di Giancarlo Galeazzi) in collaborazione con il Comune di Ancona
 - *Incontri con i filosofi* (da febbraio a maggio a cadenza mensile al Teatro Sperimentale di Ancona - ore 21-23): *Questioni di frontiera*: Vito Mancuso: *Fede* -13 febbraio; Franca D'Agostini: *Razionalità* - 5 marzo; Francesco D'Agostino: *Moralità* - 16 aprile; Margherita Hack: *Infinito* - 7 maggio
 - *A scuola di filosofia* con Giancarlo Galeazzi (da febbraio a maggio a cadenza mensile nella sala del Rettorato dell'Università Politecnica delle Marche - ore 17-19): *I fondamentali del pensiero*: *Vero*: 24 febbraio; *Buono*: 23 marzo; *Bello*: 20 aprile; *Sacro*: 18 maggio.
2. VITE PENSATE: Incontri a teatro con filosofi che si raccontano: I edizione (a cura di Giancarlo Galeazzi), in collaborazione con il Comune di Ancona
 - *Incontro con Michela Marzano: Volevo essere una farfalla. Come l'anoressia mi ha insegnato a vivere*, Teatro Sperimentale: 28 febbraio – ore 21-23; Ridotto del Teatro Le Muse: 29 febbraio - ore 10,30-12,30
3. GIORNATA MONDIALE DEL LIBRO
 - *Libri per pensare* (a cura di Giancarlo Galeazzi) VIII edizione - in collaborazione con Istituto superiore di scienze religiose di Ancona – sede dell'ISSR di Ancona, Lezione di Giancarlo Galeazzi: *La filosofia della prassi* - 26 aprile ore 9,30-10,30
4. GIORNATA FILOSOFICA - XVI edizione (a cura di Giancarlo Galeazzi) - in collaborazione con l'Istituto teologico marchigiano di Ancona – Aula magna dell'ITM – 9 maggio ore 8,30-12,30:
 - *La filosofia per la persona: un dibattito in corso*: Giancarlo Galeazzi: *La persona tra epistemologia e ontologia*; Benedetta S. Zorzi: *La persona nel pensiero patristico*; Michele C. Minutiello: *La persona nel pensiero orientale*; Andrea Aguti: *La persona nel dibattito contemporaneo*; Carla Canullo: *La persona tra filosofia e teologia*; Matteo L. Lorenzetti: *La persona in psicologia*; Gianni Di Cosimo: *La persona nella Costituzione italiana*.
5. IL MAGGIO FILOSOFICO: *Le grandi questioni della vita nel pensiero femminile* a cura di Bianca Maria Ventura, in collaborazione con il Circolo Antognini-II Circoscrizione, Marzo-Giugno 2012 sede II Circoscrizione-via Scrima 19 Ancona h. 17.30:
 - *Banalità del male e responsabilità personale* 23 marzo 2012: riflessione condotta da Elena Calosci e Bianca Maria Ventura sul pensiero di Hannah Arendt
 - *I volti della bellezza* 20 aprile 2012: riflessione condotta da Paola Mancinelli sul pensiero di Simone Weil
 - *Coerenza e testimonianza* 11 maggio 2012: riflessione condotta da Michele Della Puppa sul pensiero di Edith Stein
 - *La pietà e la legge* 8 giugno 2012: riflessione condotta da Giulio Moraca sul pensiero di Maria Zambrano
 - *Caffè filosofici di approfondimento*, condotti da Gianni Talamonti: 30 marzo 2012, 27 aprile

2012, 25 maggio 2012, 22 giugno 2012

6. LE RAGIONI DELLA PAROLA VII edizione (a cura di Giancarlo Galeazzi) in collaborazione con Comune di Ancona - Corte della Mole Vanvitelliana: luglio e agosto ore 21-23

- *Amo la mole. Palcoscenico sul mare: Pro e contro il potere*: Conversazione di Salvatore Natoli: *Il potere su di sé* - 23 luglio; Conversazione di Giacomo Marramao: *Il potere sugli altri* - 29 luglio 2012

- *Festival Adriatico/Mediterraneo: Incontro con il Filosofo*: Conversazione di Massimo Cacciari: *Il Mediterraneo e l'Europa* – 25 agosto 2012

7. D'ESTATE LA FILOSOFIA I edizione (a cura di Giancarlo Galeazzi e Bianca Maria Ventura) in collaborazione con la I Circostrizione di Ancona - Parco Belvedere di Posatora: luglio e agosto ore 18-19

La filosofia al parco:

- *Quale successo?* 20 luglio 2012: Conversazione filosofica con Bianca Maria Ventura

- *Quale bellezza?* 20 agosto 2012: Conversazione filosofica con Paola Mancinelli

8. CAFFÈ FILOSOFICI con Gianni Talamonti:

- *La vacanza tra liberazione e ossessione* - 27 luglio 2012

- *Il divertimento tra dispersione ritrovamento* - 27 agosto 2012

9. A OTTOBRE PIOVONO LIBRI - II edizione (a cura di Giancarlo Galeazzi) in collaborazione con l'istituto superiore di scienze religiose di Ancona – sede dell'ISSR di Ancona - ottobre

- *Piovono libri di Filosofia*: conversazione di Giancarlo Galeazzi: *A che serve la filosofia?* – 23 ottobre

- *Piovono libri di Etica*: conversazione di Giancarlo Galeazzi: *Dove va la morale?* - 24 ottobre

10. GIORNATA MONDIALE DELLA FILOSOFIA – IX edizione in collaborazione con Istituto Teologico Marchigiano Diverse sedi – novembre.

La filosofia nella città - VIII edizione (in collaborazione con l'Istituto superiore di scienze religiose di Ancona), a cura di Giancarlo Galeazzi e Bianca Maria Ventura sul tema: *Quale fede per il nostro tempo?*

- *Interrogarsi su Dio tra ragione e fede*, conversazione con Giulio Moraca, Sede della Società filosofica (via Palestro) h. 16.15

- *Una dotta speranza tra riserva critica e intuizione escatologica*, conversazione con Paola Mancinelli, Libreria Feltrinelli (Corso Garibaldi), h. 17.00.

- *L'umiltà come apertura alla verità*, conversazione con Michele della Puppa, Libreria Fogola (Piazza Cavour), h. 17.45.

- *A che cosa serve la religione?* Caffè filosofico condotto da Gianni Talamonti e Bianca Maria Ventura, Caffetteria Elisir, via san Martino, N°25 C (Piazza Pertini) h. 18.30.

11. *Lectio magistralis* di Giancarlo Galeazzi: *Pensare e immaginare Dio nella postmodernità*, Istituto Teologico Marchigiano (via Monte Dago, 87 – Ancona) 21 novembre ore 16-18.

12. SEMINARI DI EPISTEMOLOGIA per i Dottorandi della Università Politecnica delle Marche (a cura di Giancarlo Galeazzi) – V edizione - Polo di Monte Dago – febbraio e marzo - ore 9-12.

Filosofia della conoscenza e filosofia della scienza Relatori: Giancarlo Galeazzi: 7 febbraio – 21 febbraio – 13 marzo – 20 marzo; Maria Cristina Amoretti: 14 febbraio; Franca D'Agostini: 6 marzo.

13. CONVEGNI

- *La filosofia a Palazzo* - II edizione (a cura di Giancarlo Galeazzi) in collaborazione con la

Prefettura di Ancona e con l'Assemblea legislativa delle Marche - Salone di rappresentanza del Palazzo del Governo - settembre - ore 17-19,30 Convegno su *Le Marche del pensiero I: Filosofi marchigiani di oggi* Relatori: Luigi Alici – Roberto Mancini – Marco Cangiotti: 19 settembre - *II: Filosofi di ieri della provincia di Ancona*: Relatori: Giancarlo Galeazzi – Galliano Crinella: 20 settembre.

- *La ricerca della felicità* Convegno in collaborazione con l'AIRT (Associazione italiana per la ricerca sulla timidezza e le fobie sociali) – Sede del Consiglio comunale di Ancona – 20 ottobre ore 9-19.

Relazione di Giancarlo Galeazzi: *I volti della felicità*.

14. L'ORA FELICE

- *Nel giardino del pensiero*: filosofi in dialogo con Giancarlo Galeazzi - VI edizione - Giardino pensile del Castello di Falconara Alta – ore 21-23: Maurizio Viroli: *Elogio dell'intransigenza* – 21 giugno; Marcello Veneziani: *Elogio della tradizione* – 28 giugno.

15. A CONFRONTO SU... *Conversazioni filosofiche* (a cura di Giancarlo Galeazzi) - IV edizione - in collaborazione con il Comune di Camerata Picena – notte di San Lorenzo Conversazione di Giancarlo Galeazzi su *A confronto su... Stupore* ("Il cielo stellato sopra di me, la legge morale dentro di me") - Corte del Castello del Cassero – 10 agosto ore 21-23.

16. SCUOLA - UNIVERSITÀ

OLIMPIADI di filosofia, Canale A e Canale B, a cura di Michele Della Puppa: selezione regionale (ad Ancona nella sede della sezione) - Giuria: presidente: Giancarlo Galeazzi, segretaria: Roberta Pergolini, membri: Bianca Maria Ventura, Paola Mancinelli, Giulio Moraca, Gianni Talamonti.

PROGETTO NAZIONALE *FILOSOFIA E SAPERI SCIENTIFICI*: tutoring e monitoraggio delle attività svolte dalle scuole della regione Marche, a cura di Bianca Maria Ventura

17. CONSULTA DELLE ASSOCIAZIONI CULTURALI: Partecipazione alla Consulta promossa dall'Assessorato alla cultura del Comune di Ancona, Rappresentante: Roberta Pergolini

SEZIONE DI BARI

- 13 marzo 2012 presso l'ex Palazzo delle Poste. Piazza Cesare Battisti *Cosa insegna chi insegna Filosofia?* Discutono prof. Paolo Firrao e Mario de Pasquale

- 2 aprile 2012 ore 18.00, presso la Libreria Laterza (Bari, via Sparano, 136) *Perché studiare ancora filosofia?* I Proff. Costantino Esposito e Pasquale Porro (Università degli Studi 'Aldo Moro' di Bari), discutono con Mario De Pasquale (Preside del Liceo Salvemini, Bari) e Giovanni Magistrale (Preside del Liceo Scacchi, Bari).

- 14 marzo 2012: *Quale welfare nella società futura? Giustizia e politiche sociali*, Dialogo con il prof. Franco Chiarello, Università di Bari

- 19 aprile 2012 alle ore 19,30 *Persone senza etica nella società liquida?*, Prof. Mario Manfredi, Università di Bari

- 14 maggio 2012 *Quali nuove vie per una cittadinanza europea?*, Prof. Gérard Malkassian, ACIREPH, Paris

- 25 maggio 2012: *Filosofia e musica classica*. La prof.ssa Annalisa Caputo, Università di Bari, interviene sul tema e relaziona su una sperimentazione didattica portata avanti nei Licei di Bari "Scacchi", "Salvemini" e "Flacco", Aula A Università, ore 16,00. Introduce e modera Mario de Pasquale.

- 4 giugno 2012 alle ore 19,30, *Filosofia e poesia*. La prof.ssa Antonietta D'Alessandro, Uni-

versità di Bari, e il prof. Michele Bracco, docente del Liceo “Sylos” di Bitonto dialogano con il pubblico.

SEZIONE BOLOGNA-EMILIA ROMAGNA

Nell'anno 2012 la Sezione SFI – Emilia Romagna ha organizzato e svolto le selezioni regionali per le Olimpiadi della Filosofia e, in collaborazione con il Liceo “Torricelli” di Faenza, il Forum della Filosofia nelle sue diverse fasi. Le selezioni regionali per le Olimpiadi di filosofia si sono svolte a Piacenza il 27 marzo 2012. In collaborazione con il Liceo “Torricelli” di Faenza è stato organizzato, come negli anni scorsi, il Forum della Filosofia. Come è noto, si tratta di un concorso riservato agli studenti, che devono svolgere una ricerca su un tema definito dal comitato scientifico del concorso. La prova finale prevede un pubblico dibattito fra 6 scuole selezionate in apposite sessioni presso le scuole polo: Liceo classico “M. Gioia” di Piacenza per l'Italia settentrionale, Liceo “E. Torricelli” di Faenza per l'Italia centrale e Liceo scientifico “A. Scacchi” di Bari per l'Italia meridionale. Il tema proposto nell'anno 2012 è stato: *Nella realtà del mondo contemporaneo acquistano crescente rilevanza decisionale i centri di potere economico e politico a carattere sovranazionale. Tutto questo determina, per molti aspetti, una crisi del vecchio rapporto di identità tra Stato e nazione. Ne deriva la necessità di un ripensamento del concetto di nazione e del suo significato politico. Alla luce di queste considerazioni si chiede ai concorrenti di proporre una possibile risposta ai seguenti interrogativi.*

- Quali sono gli elementi caratterizzanti della ‘nazione’?
- Quale rapporto sussiste tra la ‘nazione’ e lo Stato? Come si configura tale rapporto negli Stati democratici?
- Perché oggi è in crisi l'idea di nazione? In quale misura e a quali condizioni essa può tuttora mantenersi attuale?

Si chiede di trattare le questioni proposte con opportuni riferimenti alla storia e all'attualità.

Hanno aderito al concorso 39 scuole; di queste, solo 25 hanno completato la ricerca nei tempi previsti dal concorso (31 marzo 2012). Le selezioni si sono svolte fra il 12 e il 19 aprile 2012 nelle tre scuole-polo. Al termine della selezione le giurie hanno scelto per il dibattito finale: il liceo “Agnesi” di Merate e il “Gioia” di Piacenza per l'Italia settentrionale, il liceo “Allegretti” di Vignola e l'Istituto tecnico “Pacinotti” di Pistoia, il liceo scientifico “Scacchi” di Bari e il liceo classico “Flacco” di Bari. Il dibattito finale si è svolto l'8 maggio presso il liceo “Torricelli” di Faenza. Sono risultati vincitori *ex aequo* il liceo classico “Flacco” di Bari e il liceo “Agnesi” di Merate, secondo classificato il “Pacinotti” di Pistoia. La giuria studentesca ha premiato il liceo “Flacco” di Bari. La ricerca sulle “mappe topiche” e sulla loro utilità nella ricerca e nell'insegnamento della filosofia è stata curata da alcuni soci, in vista di seminari da tenere nell'anno 2013.

SEZIONE FERONIA – LATINA

- 28 febbraio 2012 presso il Liceo Scientifico “G.B. Grassi” di Latina conferenza sul tema *Il destino educativo della filosofia*, Riflessioni su un sapere in-certo e la sua utilità didattica, relatore prof. Gaspare Polizzi, docente di Storia della Filosofia presso l'Università di Firenze, introduzione e interventi dei proff. Donato Maraffino e Stefano De Luca del Liceo Scientifico G.B. Grassi di Latina, presentazione della prof.ssa Maria Letizia Parisi, presidente della S.F. Feronia;

- 27 marzo 2012 presso il Liceo Scientifico “G.B. Grassi” di Latina conferenza sul tema *Bel-lum iustum e guerre umanitarie*, Riflessioni sulla legittimità e necessità della guerra oggi, relatori prof. Antonello Calore, docente di Diritto Romano presso l'Università degli Studi di Brescia, e

prof. Leopoldo Nuti, docente di Storia delle Relazioni Internazionali dell'Università Roma Tre, introduzione e coordinamento del prof. Donato Maraffino, presentazione della prof.ssa Maria Letizia Parisi, presidente della S.F. Feronia;

- 31 maggio 2012 presso il Liceo Scientifico G.B. Grassi, Rappresentazione dei dialoghi Intorno all'amore, tratti dal *Simposio* di Platone, selezione dei testi della prof.ssa Rossana Di Muro, vicepresidente della S.F. Feronia, coordinamento e regia della prof.ssa Parisi Maria Letizia, presidente della S.F. Feronia, intervento conclusivo del prof. Carmine Di Sante.

SEZIONE DI FIRENZE

- 27 marzo 2012: giornata nazionale di studio sull'insegnamento della filosofia *Leggere la complessità*, in collaborazione con la Sfi nazionale e gli editori D'Anna e Loescher.

- 3 aprile – 16 maggio 2012: ciclo d'incontri *Nel segno di Hume*, progetto didattico con la collaborazione del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze, a cui hanno partecipato Federico Laudisia, Eugenio Lecaldano, Paola Zanardi, Cristina Paoletti, Lamberto Maffei e Stefano Poggi.

- Anno scolastico 2011-2012: Partecipazione al progetto del liceo "Machiavelli-Capponi" di Firenze, promosso dalla prof.ssa Daniela Bargagna, *Habitat e habitus: per un abitante della terra appeso al filo delle sue scoperte*.

- 25 Maggio 2012: discussione su Kant, il kantismo e come insegnarlo, a partire dalla trilogia di Alberto Peruzzi *Dialoghi sulla ragione impura*, a cui hanno partecipato Alberto Peruzzi, Andrea Sani e Gaspare Polizzi.

- 6 ottobre 2012-16 marzo 2013: collaborazione alla realizzazione del Novembre Stenseniano 2012, promosso dall'Istituto Stensen di Firenze, che propone un ciclo di incontri dal titolo "*Dubito ergo sum*". *L'esperienza e l'intelligenza del dubbio*, rivolto anche a studenti e docenti.

- Novembre 2012: collaborazione all'edizione 2012 di "Pianeta Galileo" con le lezioni dei soci SFI Francesco Ademollo, Marco Salucci, Andrea Sani

- 9-16-23 novembre 2012: incontri su *Ecologia e sostenibilità ambientale* tenuti dai proff. Gaspare Polizzi, Marco Salucci e Stefano Liccioli, membri del Consiglio Direttivo, in collaborazione con la COOP di Gavinana (Firenze).

- 22 novembre 2012: conferenza su *Hume, Smith e Darwin* con Armando Massarenti in collaborazione con la casa editrice D'Anna e con l'Amministrazione Provinciale di Firenze.

SEZIONE DI FRANCAVILLA

- Incontri di filosofia 2012: Filosofia e passioni - Palazzo Sirena.

31 gennaio 2012, Simone Gozzano (Univ. L'Aquila), *Emozioni e filosofia*.

24 febbraio 2012, Elena Pulcini (Univ. Firenze), *Invidia: una passione triste*.

13 aprile 2012, Michela Marzano (Univ. Paris Descartes), *Volevo essere una farfalla*.

27 aprile 2012, Raffaele Simone (Univ. Roma Tre), *Le passioni dell'anima*.

- Scaffale: novità in libreria – Presentazione di libri presso La Feltrinelli di Pescara.

Umberto Curi, *Via di qua*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

Giulio Lucchetta (a cura di), *Vailati, Papini e la cultura dell'anima*, Carabba, Lanciano, 2012.

Roberto Garaventa, *Religiosità senza dogmi*, Orthotes, Napoli 2012.

- Francavilla Filosofia al Mare: Filosofia e passioni - Piazza Sirena.

20 luglio: ore 19,30 Conversazioni con Domenica Bruni (Univ. Messina), *La natura dell'amore*.

Silvia Vizzardelli (Univ. Calabria), *Il pudore. Un sentimento musicale*.
 21 luglio: Ore 21,30 Conversazioni con Salvatore Natoli (Univ. Milano), *Passioni e soggettività*, Laura Bazzicalupo (Univ. Salerno), *La passione della libertà*
 22 luglio: Ore 19,00 Conversazioni con Remo Bodei (Univ. Los Angeles), *Ira e mansuetudine*, Francesca Rigotti (Univ. della Svizzera Italiana), *Ira e indignazione*
 22 luglio: Ore 21,30 Conversazioni con Dacia Maraini, *La grande festa*, Umberto Curi (Univ. Padova), *Via di qua. Imparare a morire*
 - Lampi d'agosto: Cinema e filosofia - Chiostro del Museo Michetti
 Umberto Curi introduce e commenta tre film di Peter Weir
 22 agosto: *Picnic ad Hanging Rock* (1975) - visione integrale
 23 agosto: *Master and Commander* (2003) - visione integrale
 24 agosto: Riflessioni di U. Curi sul cinema di Weir (sequenze di *The Truman Show* e altri film).

SEZIONE DI LA SPEZIA

Nel corso dell'anno 2012 i capitoli di impegno della Sezione si sono mantenuti identici, ossia

- a) Rivista Annuale di Filosofia "Glaux"
- b) Collana di libri "Biblioteca di Glaux"
- c) Scuola di Filosofia aperta alla Città
- d) Lettorato permanente per il Liceo Classico, istituito a partire dal presente A.S. 2010-2011.

La Redazione della rivista "Glaux" ha lavorato alla costruzione del settimo numero, muovendo dalla conversazione tenuta con Vincenzo Vitiello nell'Ottobre del 2010 sul tema: *Kenosi dell'io e verità della filosofia*. La costellazione dei saggi è la seguente:

Antonino Postorino, *Contro Vitiello: apologia di Paolo (e della verità al singolare)*; Pietro Lazagna, *Kenosis*; Paolo Bertini, *Ne sciamus, aut ne quis malus invidere possit: la kenosis nel mondo pre-cristiano*; Rossella Danieli, *La ragione delle passioni: Damasio e l'errore di Descartes*; Luca E. Cerretti, *Del filosofico topografare*; Giorgio Di Sacco Rolla, *Una divina indifferenza*; Milena Belloni, *Abitare la differenza. Il pensiero di Vitiello, Remotti e Pannikar a confronto sull'etica del relativismo*; Alessandro Biancalani, *Versus Vitiello: Il cristianesimo di Paolo, tra tradizione ebraica e annuncio apostolico. Una provocazione accolta e rilanciata al professor Vitiello*; Andrea Cavazzini, *Osservazioni a partire dalla questione della verità*; Rossana Lista, *Corpus mysticum e kairos: storia di un'inversione moderna*; Barnaba Maj, *Moderno / modernità, storia / storicità*; Appendice: recensione su *La specie che nacque due volte*: Telmo Pievani al Festival della Mente (di Rossella Danieli). L'uscita del volume è prevista entro il mese di giugno.

La collana "Biblioteca di Glaux", aperta nel 2007 con lo stesso gruppo editoriale della Rivista, "Lumières Internationales", che ha presentato il suo primo volume nel dicembre dello stesso anno (Antonino Postorino, *Per una sapienza minima. Breviario di salvezza filosofica*, "Lumières Internationales" – Lugano-Milano 2007), e il suo secondo volume nel 2011 (Francesca Del Santo, *Divagazioni bioetiche*), ha in progetto un terzo volume sulle valenze del "dionisiaco".

La Scuola di Filosofia continua a offrire e richiedere un impegno annuo di 90 ore, distribuite in 30 settimane parallele alla normale scansione di un anno scolastico. La sede della Scuola resta il Palazzo degli Studi "Principe Umberto", sede del Liceo Classico che fin dall'inizio offre i locali per la sede della Società Filosofica Italiana e per lo svolgimento delle sue attività, come appunto la Scuola di Filosofia. La modalità di organizzazione del corso resta quella delle ore distribuite per metà al corso di formazione e per metà alle attività seminariali.

Nell'Anno 2011-2012 i corsi tenuti sono stati i seguenti. Corso Fondamentale: Postorino, "La storia della filosofia senza i filosofi (avvio del corso)"; Seminari: 1) Franco Bertini: "La con-

dizione post-moderna (Lyotard e altri)”; 2) Di Sacco: “La categoria della *intuizione* (da Eraclito a Splenger, Dilthey, Wittgenstein)”; 3) Künkler: “Le *Categorie* di Aristotele”; 4) Mirabello: “Il rapporto Gramsci / Hegel”; 5) Lazagna: “Vocabolario politico”; 6) Bellotti: “Filosofia delle macchine”.

I corsi avviati nell’Anno 2012 e tuttora in corso di svolgimento sono invece i seguenti. Corso Fondamentale: Postorino, “La storia della filosofia senza i filosofi (avvio del corso)”; Seminari: 1) Mirabello: “Schmitt, *Terra e mare*, in relazione a Hegel, *Filosofia della storia*”; 2) Di Sacco: “Wittgenstein, tematiche del ‘secondo’ periodo”; 3) Danieli: “Weber: tema del *potere*, tra economia e società”; 4) Franco Bertini: “Rawls: ‘nuovo contrattualismo’ e teoria della giustizia”; 5) Bertini: “temi della spazialità”; 6) Bellotti: “Caso e probabilità: scienza fisica, libero arbitrio, teoria dei giochi”.

Si è infine tenuto anche quest’anno il Lettorato permanente di Filosofia per gli allievi del Liceo Classico “Lorenzo Costa”. Il Lettorato si estende per l’intero Anno Scolastico, da Ottobre e Maggio, e per tutti i tre Corsi liceali, realizzando nelle ore pomeridiane la lettura guidata dei testi classici della letteratura filosofica in contrappunto con lo svolgimento dei programmi curriculari mattutini. Gli incontri durano due ore e hanno frequenza settimanale, la frequenza è libera ma vengono registrate le presenze, essendo concordato col Liceo, nel caso di frequenza regolare e continua, il riconoscimento di credito formativo.

SEZIONE LOMBARDA

- Rapporto SFI, Università, scuola superiore. *I classici della filosofia a scuola*. È stata proposta ai licei lombardi, nell’anno scolastico 2011/2012, un’attività seminariale congiunta scuola superiore-università, volta alla lettura analitica di testi classici della storia della filosofia. Sono state coinvolte classi di tre licei lombardi, con i loro insegnanti, tre docenti universitari, due dottorandi e cinque laureati triennali. A completamento di questa attività si terranno, nei mesi di febbraio e di marzo 2013, presso l’Università degli Studi di Milano, seminari condotti da docenti universitari e da insegnanti liceali: vi parteciperanno gruppi di studenti scelti tra i più meritevoli e interessati delle classi che hanno aderito al progetto.

- Convegno “I luoghi della filosofia”. Il 14 e il 15 marzo 2013 (per motivi organizzativi; il convegno fa parte, a pieno titolo, delle attività pensate per il 2012) si terrà presso l’Università Cattolica del Sacro Cuore e l’Università degli Studi di Milano un convegno dedicato ai Luoghi della Filosofia nel Novecento, con particolare attenzione alla riflessione filosofica avvenuta presso l’Università Cattolica. Organizzato dalla SFI lombarda, con il sostegno del Dipartimento di Filosofia della Università Cattolica e dell’Università degli Studi, il convegno si propone di delineare l’importanza dell’originale itinerario scientifico dell’Università Cattolica nei primi decenni del Novecento, momento in cui dominano in Italia gli idealismi crociano e gentiliano. In quella Università, si cerca, invece, di accordare la tradizione metafisica classica con le più avanzate teorie novecentesche, come ad esempio, la fenomenologia husserliana. Il convegno metterà a tema soprattutto: le tradizioni di ricerca in filosofia che hanno preso forma a Milano nel ‘900 e il loro stato presente, a partire dalle due sedi istituzionali storiche. Esso si profila inoltre come primo momento di una riflessione più completa sulla tradizione presente nell’Università degli studi “Statale”, a cui sarà destinato un convegno nel 2014.

Nel caratterizzare le ricerche in corso si affronteranno alcune questioni pertinenti alla didattica della filosofia: il rapporto fra teoresi e storiografia filosofica; la relazione tra fondazioni teoriche, pratiche e ambiti applicativi; l’incidenza dei diversi contesti storici e delle opzioni, possibili e praticate, nei confronti di un impegno militante, di ideologie politiche, di progetti multidisciplinari.

Per questi motivi il convegno potrebbe essere aperto, a parere della SFI, a insegnanti liceali.
- È stata avviata la pubblicazione degli atti del convegno “Federigo Enriques filosofo e scienziato”, tenutosi nel dicembre del 2011. Si prevede che gli atti possano essere pubblicati sulla “Rivista di Storia della Filosofia”.

SEZIONE LUCANA – MATERA

- 20 gennaio 2012 nella Sala Levi di Palazzo Lanfranchi, a Matera, la sezione Lucana, in collaborazione con il Centro Studi Rocco Montano, ha ospitato il prof. Francesco Bruni, dell’Università di Venezia, Accademico dei Lincei, che ha parlato sul tema *Italia: vita e avventure di un’idea*. A presentare il relatore Maria Concetta Santoro, presidente della locale sezione della SFI e Sebastiano Villani, presidente del Centro Studi Rocco Montano, il quale ha tenuto un’ampia ed interessante introduzione che ha chiarito le ragioni ideali della scelta del tema. Franco Vitelli, dell’Università di Bari, attraverso una serie di domande rivolte al relatore, è riuscito a farne emergere il pensiero, in modo ironico e problematico, senza pregiudizi ideologici, ma con impegno pedagogico e militante. Numerosi gli interventi del pubblico; particolarmente significativi quelli di Andrea Cavallo e di Pasquale Labriola.

- 19 marzo nella Sala conferenze della Mediateca Provinciale di Matera, in collaborazione con la Mondadori Education, nell’ambito del Progetto “A scuola con gli Autori”, Mario Vegetti ha tenuto una lezione sul tema *Cittadinanza e identità: storia e problemi*. Numerosi i presenti, molti i giovani e gli alunni delle Scuole Superiori. Il relatore, con ampi riferimenti alla storia del pensiero politico, da Platone all’Illuminismo, e con sguardo critico nei confronti della prospettiva contemporanea, ha tentato di dare risposta all’interrogativo che ha posto in premessa: “È possibile pensare a valori universalmente condivisi, e quali problemi pone questa universalizzazione dei valori?”. Puntuali e costruttivi gli interventi di alcuni alunni, dell’Assessore alla cultura del Comune di Matera, Silvia Vignola, di Rossella Zagaria, di Franco Vespe e Mimmo Riccardi.

SEZIONE LUCCHESE

1. Ciclo di conferenze *Letture di Classici del pensiero*

2 febbraio - Sala Mario Tobino di Palazzo Ducale “*Critica del giudizio*” di I. Kant, Prof. Claudio La Rocca

22 febbraio- Sala Mario Tobino di Palazzo Ducale “Fenomenologia dello Spirito” di G.W.F. Hegel, Prof. Gianluca Garelli

4 dicembre- Auditorium Agorà- Piazza dei Servi “Il Capitale” di K. Marx, Prof. A. Maurizio Iacono

2. Presentazione di opere - Auditorium della Biblioteca civica Agorà

18 febbraio: “*Lequilibrio della natura. Mito e realtà*” di John Kricher, Pierluigi Barrotta, Sergio Bartolommei e Tiziano Raffalli

14 aprile: “*Della soggettività morale. Tra Hegel e Sartre*” Riccardo Roni

28 aprile: “*Una piramide di problemi. Storie di geometria da Gauss a Hilbert*” Claudio Bartocci, Stefano Gattei e Marco Franciosi

17 novembre: “*Gaia ultimo atto*” di James Lovelock, Pierluigi Barrotta

3. Incontro dibattito - *Neuroscienze e diritto*

10 novembre- Sala Mario Tobino di Palazzo Ducale, Andrea Lavazza e Luca Sammiceli

SEZIONE DI MESSINA

Ciclo di seminari svoltisi nella sala riunioni del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Messina (Via Concezione 10, Messina), hanno avuto numeroso pubblico di studenti e dottorandi, oltre ai soci della sezione:

- 25 gennaio - *La dialettica di Gadamer* – dott. Rosa Marafioti
- 8 febbraio - *John Rawls, o della giustizia sociale* – dott. Angela Monica Recupero
- 29 febbraio - *Il limite tra l'uomo e l'animale. Tra Heidegger e Derrida* – dott. Silvia Geraci
- 21 marzo - *Fichte filosofo della vita* – dott. Antonino Spinelli
- 11 aprile - *Per mortem ad vitam. La meditazione heideggeriana sulla morte nei corsi friburghesi* – dott. Valentina Surace

La sezione di Messina ha inoltre coordinato la selezione regionale delle Olimpiadi di Filosofia.

SEZIONE ROMANA

1. Ciclo di lezioni rivolte agli studenti dei licei romani coinvolti nell'VIII Edizione del progetto in collaborazione con Roma Capitale "Roma per vivere, Roma per pensare" – *Idee per il Bene Comune*:

- 8 febbraio 2012 – Aula B della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Roma Tre - Prof. G. Marramao, *Pubblico, privato, comune*.
- 9 febbraio 2012 - Aula B della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Roma Tre - Prof. E. Matassi, *Bene comune e bellezza*.
- 13 febbraio 2012 - Aula B della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Roma Tre - Prof.ssa F. Brezzi, *Un Bene di altro genere*.
- 17 Febbraio 2012 – Aula VI – Villa Mirafiori, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Roma Sapienza – Prof. E. Spinelli, *Politeia/res publica: alcune riflessioni sul bene comune fra Platone e Cicerone*.

2. 27 gennaio 2012 Lezione del Prof. Mario Vegetti, *Volontà e responsabilità dell'azione morale in Platone e Aristotele*, Sala delle Conferenze della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi "Roma Tre", in collaborazione con il Master in "Consulenza filosofica. Filosofia pratica e pratiche filosofiche".

3. 27 marzo 2012 i Proff. Paolo D'Angelo, Roberto Finelli, Giovanni Sampaolo hanno presentato il volume del Prof. Elio Matassi, *Il giovane Lukacs*, Mimesis, Milano 2011, presso La Limonaia di Villa Torlonia – Roma. L'incontro è stato moderato dalla Prof.ssa M. Teresa Pansera.

4. 28 maggio 2012 Elio Matassi, Carla Guetti, Ida Spagnuolo hanno presentato il volume di Francesco di Benedetto, *L'anima e la matematica*, V&P 2011, presso la Fondazione Résonnance – Roma. L'incontro è stato moderato dalla Prof.ssa M. Teresa Pansera.

5. Il 29 marzo 2012 presso l'Aula "V. Verra" della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Roma Tre si è svolta la prova regionale della XX Olimpiade di Filosofia, che ha impegnato studenti liceali laziali con una dissertazione sul tema "I limiti della libertà". Ai primi classificati del canale nazionale e di quello internazionale è stato assegnato un premio del valore di 100 Euro in buoni per l'acquisto di libri.

6. Il 7 e 8 settembre 2012 si è svolta presso il Convento di S. Silvestro a Montecompatri (Roma) la Scuola estiva di filosofia "Le passioni dell'anima". Dopo l'*Introduzione ai lavori* della Presidente

Prof.ssa M. Teresa Pansera, sono state presentate le seguenti relazioni: Prof. Benedetto Ippolito (Università Roma Tre) *Il ruolo delle passioni nell'etica naturale di Tommaso d'Aquino*, Prof.ssa Gabriella Colicchio (Università Cattolica-Roma) *Le basi anatomo-fisiologiche delle emozioni*, Prof. Raffaele Simone (Università Roma Tre) *Le passioni dell'anima*, Prof.ssa Patrizia Cipolletta (Università Roma Tre) *Le emozioni tra scienza e fenomenologia. A partire da Cartesio*, Prof.ssa Angela Ales Bello (Pontificia Università Lateranense) *Impulsi Passioni Sentimenti. Complessità della psiche umana*, Prof.ssa M. Teresa Pansera (Università Roma Tre) *Passioni ed emozioni nell'antropologia di Kant*, Prof.ssa Giulietta Ottaviano (Università Roma Tre) *Vita buona, felicità, passioni nell'Etica di Spinoza*, Prof.ssa Mariannina Failla (Università Roma Tre) *Passione, virtù, politica nel pensiero di Voltaire*, Prof. Massimo Marraffa (Università Roma Tre) *Leterogeneità delle emozioni e la frammentazione della ragione*, Prof.ssa Carla Guetti (Università Roma Tre) *Martha Nussbaum e le emozioni*.

SEZIONE DI SULMONA

- 25 maggio – partecipazione alle celebrazioni del pensatore Erminio Troilo e all'intitolazione della piazzetta omonima nel comune di Perano (Ch) in collaborazione con l'Università degli Studi de L'Aquila.

- Ciclo di 5 conferenze dal titolo *Il sabato del villaggio* dedicato a pensatori abruzzesi che si svolto in diversi luoghi caratteristici della città ovidiana.

- 20 ottobre - conferenza *Ottavio Colecchi e la filosofia italiana dell'Ottocento* a cura del prof. Giuseppe Tortora della Università Federico II di Napoli.

- 27 ottobre - conferenza del prof. Domenico Conte della Università Federico II di Napoli su Benedetto Croce nel 60° anniversario della morte.

- 10 novembre – conferenza del dott. Giuseppe Amari della Fondazione “Giuseppe di Vittorio” allievo dell'economista pescarese Federico Caffè, scomparso misteriosamente 30 anni fa, ma la cui lezione sulle contraddizioni dell'economia capitalistica è tornata di stringente attualità.

- 24 novembre - nello scenario alto e solenne dell'Abbazia di Santo Spirito al Morrone si è svolta la tavola rotonda sul nostro Giuseppe Capograssi a cui hanno partecipato il prof. Francesco Mercadante (Presidente della Fondazione Nazionale Capograssi) ed il prof. Aniello Montano (Università di Salerno).

- Novità assoluta è stata infine la conferenza conclusiva su Flaminio Massa, originario di Pacentro, giacobino della Repubblica Napoletana, amico ed allievo di Mario Pagano, morto a Milano nel 1805 all'età di 35 anni. Di lui e della sua influenza sulla formazione politica di Ugo Foscolo ci ha parlato il prof. Umberto Carpi, Emerito di Letteratura Italiana dell'Università di Pisa.

Tutti gli interventi sono stati registrati e caricati su youtube. Come previsto, si è proceduto alla costruzione di un sito internet (www.giuseppicapograssi.com) in cui è possibile consultare tutta l'attività svolta dall'Associazione arricchita da links e schede.

SEZIONE TRENTO ALTO ADIGE

1. Convegno Carlo Lazzerini: Carlo Lazzerini (Livorno 1920 - Bolzano 2010), è stato professore di storia e filosofia del Liceo Classico “Carducci” dal 1958 al 1990, insegnante dal 1945 e collaboratore della sezione didattica della SFI per lunghi anni. La prima sezione è stata dedicata al contributo di Lazzerini alla filosofia (Luisa Bertolini, *Il quesito della libertà*), al pensiero politico (Andrea Felis, *Un pensiero civile: l'intellettuale e la società nella pratica teorica di Carlo Lazzerini*),

all'esperienza di guerra e di prigionia (sen. Lionello Bertoldi, *Carlo non ne parlò*), agli scritti sulla scuola (Romano Viola, *Alcune riflessioni di Carlo Lazzerini sulla scuola: gli articoli sul "Cristallo"*). La seconda parte del pomeriggio è stata dedicata alle testimonianze di Mario Bianchin, Cecilia Gallesi e Diana Masè. Accanto alla parte teorica e agli interventi che hanno ricostruito momenti importanti e aneddoti della vita è stata preparata una piccola mostra biografica (allestita con il contributo di Barbara Ricci e Gloria Caser, progetto grafico di Anna Bartolaccio) ed è stata presentata da Valeria Trevisan la video-intervista al professore, curata da Giorgio Delle Donne nel 2004. Alcuni momenti musicali hanno scandito la giornata: arie d'opera con la soprano Lorenza Maccagnan e il pianista Frediano Delladio, e Musiche da camera del trio d'archi "Interpreti Musicali".

2. Laboratori di filosofia: L'attività dei laboratori di filosofia ha coinvolto i docenti delle scuole superiori: *La teoria della relatività* - Relatori: Leonardo Colletti e Rosanna Oliveri: *Oriente e Occidente: temi, problemi, lontananze, tangenze* - Relatore: Alberto Stirati: *Metafore tra letteratura e filosofia* - Relatore: Andrea Tagliapietra
3. "Fillide": Pubblicati i nuovi numeri della rivista on line "Fillide" (www.fillide.it). In particolare il 3 ottobre alle ore 18 è stato presentato il 5° numero presso la Biblioteca Civica di Bolzano, che ha come filo conduttore *L'Umorismo nell'opera di Zanzotto*. Per l'occasione la Prof. Emanuela Schicchitano ha introdotto la conferenza di Gian Mario Villalta.
4. Olimpiadi della Filosofia: Attività di organizzazione delle selezioni regionali delle Olimpiadi della filosofia e delle premiazioni dei partecipanti.
5. Cena Filosofica: La cena filosofica ha favorito l'incontro e il confronto dei soci delle città di Trento, Bolzano, Merano, Cles, Riva del Garda e Bressanone.
6. Sito on line della Società Filosofica sez. Trentino Alto Adige: Progettazione e attivazione del sito on line della Società Filosofica Italiana sez. Trentino Alto Adige (www.sfitnaa.it)
7. Bando di concorso per il logo della sezione

SEZIONE DI URBINO

- 4 aprile 2012 - Convegno in ricordo di Livio Sichirollo (1928-2002), *I Libri, gli Amici, la Città* (Palazzo Albani, Urbino). Relazioni: Domenico Losurdo, *Ripensando la dialettica. Hegel e la 'scuola' urbinata*; Gian Mario Cazzaniga, *Fra Hegel e Marx. Percorsi autocritici*; Pierfranco Taboni, *Tre ricordi di Livio Sichirollo*; Massimo Venturi Ferriolo, *Il nomos del progetto*; Nicola Panichi, *Eticità della lettura. A proposito di Montaigne*; Roberto Bordoli, *Saggezza inquieta. Schedare pensare conversare*; Giovanni Bonacina, *Oltre la dialettica. Livio Sichirollo saggiatore e suggeritore*; Marco Filoni, *'Comuni sono le cose degli amici'. Livio Sichirollo ed Eric Weil*. Partecipano: Luigi Alfieri, Massimo Baldacci, Giorgio Cerboni Baiardi, Mario Cingoli, Nicola De Sanctis, Antonio De Simone, Enrico Donaggio, Vincenzo Fano, Piergiorgio Grassi, Peter Kammerer, Settimio Lanciotti, Ruggero Morresi, Enrico Nuzzo, Tullia Rodigari, Pasquale Venditti, Ursula Vogt.

- 17 maggio - 2012 Seminario con presentazione del libro di Marcello Musto (York University, Toronto), *Ripensare Marx e i marxismi. Studi e saggi* (Palazzo Albani, Urbino). Organizzato nell'ambito del Dottorato di ricerca in Filosofia "Dialettica e mondo umano". Intervengono Domenico Losurdo e Stefano Azzarà.

- 7 giugno 2012 - Presentazione del volume *La questione del dire. Saggi di ermeneutica per Graziano Ripanti*, a cura di Mauro Bozzetti (Palazzo Albani, Urbino). Intervengono Luigi Alfieri, Mauro Bozzetti, Piergiorgio Grassi, Domenico Losurdo, Graziano Ripanti.

- 12-13 giugno 2012 - Convegno Internazionale *Montaigne e Descartes. Una genealogia filosofica* (Palazzo Albani, Urbino). Organizzato da Nicola Panichi (Direttore DIPSU) in collaborazione con Mariafranca Spallanzani (Università di Bologna) e Denis Kambouchner (Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne). Relazioni di: Nicola Panichi (Università di Urbino), *Da Montaigne a Descartes. In forma di introduzione*; Denis Kambouchner (Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne), *«Avoir la volonté bonne»: conditions montaigniennes et cartésiennes*; Martine Pécharman (Maison française d'Oxford), *Le langage des bêtes: entre l'Apologie de Raimond Sebond et le Discours de la méthode, quelle place pour la Sagesse de Charron?*; Raffaele Carbone (Istituto italiano di Scienze umane), *«Il est bon de savoir quelque chose des mœurs de divers peuples...»*. *Coutumes et raison entre Montaigne et Descartes*; Cristina Santinelli (Università di Urbino), *Dall'«opinione» all'«ipotesi». Montaigne e Descartes di fronte alla scoperta scientifica*; Giambattista Gori (Università di Milano), *Tra Montaigne e Descartes: Pierre Gassendi e i Placita Philosophorum*; Thierry Gontier (Université Jean Moulin Lyon 3), *Montaigne et Descartes, ou les fondements d'une anthropologie zoologique moderne*; Marco Sgattoni (Università di Urbino), *Dalla «métaphysique» alla «physique»: un percorso a ritroso?*; Emiliano Ferrari (Université Jean Moulin Lyon 3), *Il rapporto corpo-anima negli Essais di Montaigne e il dualismo cartesiano: note di ricerca*; Luigi Delia (Centre Jean Pépin, CNRS), *«Aimer la vie sans craindre la mort». Sur un point de morale entre Descartes et Montaigne*; Joan Lluís Llinàs Begon (Universitat de les Illes Balears), *Un dialogue entre Descartes et Montaigne autour de la morale*; Gianni Paganini (Università del Piemonte orientale), *Trasformazioni del dubbio da Montaigne a Descartes*; Frédéric Lelong (Université de Neuchâtel), *La philosophie de la douceur chez Plutarque, Montaigne et Descartes*; Mariafranca Spallanzani (Università di Bologna), *Da Descartes a Montaigne. In forma di conclusione*; Philippe Desan (University of Chicago), *Les «Montaigne Studies» et la recherche en philosophie*.

- 6 dicembre 2012 - Giornata di studi su *Pierre Bourdieu: il mondo dell'uomo, i campi del sapere* (Palazzo Battiferri, Urbino). Organizzato da Emanuela Susca (Università di Urbino). Introduzione di Nicola Panichi (Università di Urbino). Relazioni di: Massimo Baldacci (Università di Urbino), *L'habitus come sostrato formativo*; Massimo Pendenza (Università di Salerno), *Capitale sociale e scuola: quale relazione?*; Berta Martini (Università di Urbino), *Habitus e gioco epistemico: costrutti per una pedagogia dei saperi*; Marco Sgattoni (Università di Urbino), *Je ne suis pas philosophe. Bourdieu contra Descartes*; Marco Pitzalis (Università di Cagliari), *La riproduzione oggi. Famiglie, capitale culturale e campo scolastico*; Fabrizio Pappalardo (Università di Urbino), *Campo giuridico e potere: Pierre Bourdieu e il diritto*; Emanuela Susca (Università di Urbino), *Bourdieu e il sapere: violenza simbolica o progresso dell'universale?*; Marco Santoro (Università di Bologna), *La cultura in campo: il contributo di Bourdieu agli studi culturali*.

SEZIONE DI VARESE

1. *Filosofarti*, edizione marzo 2012, Gallarate

Martedì 6 marzo 2012, Teatro Condominio Gassmann, Gallarate, ore 9.30 Fabio Minazzi, Enrico Berti, Michele Di Francesco, conferenze-seminario: *Il Bodymind problem dalla classicità alle neuroscienze*.

2. Dal 15 marzo all'11 maggio 2012, I giovani e la filosofia il Progetto dei *Giovani Pensatori III* edizione 2011/2012:

Giovedì 15 marzo 2012, Aula Magna Univ. Insubria, Varese, ore 15.00 Dario Generali (CNR-Milano, Centro Internazionale Insubrico), conferenza: *Forme e retorica della comunicazione scientifica. Il caso di Antonio Vallisneri*. Partecipanti 25.

Giovedì 19 aprile 2012, Aula Magna Univ. Insubria, Varese, ore 9.00 Fabio Minazzi, confe-

renza: *Il problema della ragione nel pensiero del novecento*. Partecipanti 110.

Sabato 11 maggio 2012, Aula Magna del Liceo Sociopsicopedagogico, Varese, ore 8.00-13.00, *Il Terzo Festival della Filosofia dei Giovani Pensatori a Varese*. Alla presenza dei Dirigenti Scolastici degli Istituti cittadini, *performances* dei prodotti filosofici degli studenti maturati durante l'anno scolastico a contatto con le conferenze universitarie sul tema prescelto della III edizione: *Logos: tra linguaggio, pensiero, ragione*. 200 alunni assistono e commentano. Rappresentazioni sceniche, slides, relazioni, danze, parole e musica.

3. Giornate dedicate ad Evandro Agazzi, laurea *ad honorem*

Venerdì 21 settembre, Aula Magna Università degli Studi dell'Insubria Varese, ore 16.00, conferimento *laurea honoris causa* ad Evandro Agazzi e *lectio magistralis*

4. Convegno *Sulla filosofia della scienza di Evandro Agazzi: dalla matematica all'epistemologia*

Sabato 22 settembre 2012, Villa Toeplitz, Sant' Ambrogio, Varese. Giornata di studio con interventi di Fabio Minazzi (USI), Maria Luisa Dalla Chiara (Università degli Studi di Firenze), Paolo Musso (USI), Marco Buzzoni (Università di Macerata), Massimo Pauri (Università di Parma), Gino Tarozzi (Università di Urbino), Paolo Giannitrapani (CII), Evandro Agazzi (Università di Città del Messico). Con lettura della relazione pervenuta di Emanuele Severino (Accademia del Lincei), impossibilitato a partecipare. Presenza di classi del Liceo Scientifico, Varese nella suggestiva cornice della Villa, accompagnati da docenti di Matematica e Fisica. Partecipanti 96.

5. Seminario delle scritture filosofiche condotto da Fabio Minazzi

Sabato 6 ottobre 2012, Villa Recalcati, Varese, dalle 9.15 alle 16.30. Giornata dedicata alla scrittura filosofica, come forma di collaborazione col Premio Chiara: trattazione dei generi dell'autobiografia, testo argomentativo, rapporto oralità-scrittura, poesia e filosofia. Interventi di Marina Lazzari (CII), Paolo Giannitrapani (CII), Veronica Ponzellini (docente di filosofia, Liceo Gavirate), Anna Maroni (docente di italiano, Liceo Scientifico, Varese). Partecipanti 60.

6. Convegno *La causa dei lumi e della libertà. Carlo Cattaneo: un pensiero attuale*

Venerdì, 26 ottobre 2012, Aula Magna, Università degli Studi dell'Insubria Varese, ore 9-19. Giornata di studio con inaugurazione contestuale della mostra di editti e inediti di Carlo Cattaneo, Giuseppe Garibaldi e Ugo Foscolo. Interventi di Arturo Colombo (emerito Università degli Studi di Pavia), Ettore Adalberto Albertoni (USI), Fabio Minazzi (USI), Ugo Lacaita (Università degli Studi di Milano), Robertino Ghiringhelli (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano), Giorgio Grasso (USI), Ugo Vaccari (USI), Gianmarco Gaspari (USI), Antonio Orecchia (USI), Brigida Bonghi (CII), Marina Lazzari (CII), Dario Generali (CII), Paolo Giannitrapani (CII), Bruno Cerabolini (USI). Partecipanti 500.

7. 28 settembre al 10 dicembre 2012. I giovani e la filosofia il Progetto dei *Giovani Pensatori IV* edizione 2012/2013:

Venerdì 28 settembre, Aula Magna, Università degli Studi dell'Insubria Varese, in collaborazione col Premio Chiara. Carlo Sini, conferenza: *Del viver bene: filosofia ed economia*. Partecipanti 300.

Mercoledì 21 novembre 2012, Aula Magna, Università degli Studi dell'Insubria Varese, ore 9.00. Ezio Vaccari, conferenza: *La scienza tra metodo e storia*. Partecipanti 200.

Lunedì 10 dicembre 2012, Aula Magna, Università degli Studi dell'Insubria Varese, ore 15.00. Seminario: *Esiste una narrazione scientifica?* Interventi dei docenti liceali Francesco Trevisin (filosofia, Liceo Classico, Varese): *Il caso clinico del magistrato Schreber*, Graziano Pesce (filosofia, Liceo Scientifico, Varese): *Narro dunque sono, il punto di vista delle neuroscienze*, Saro Mirone (matematica e fisica, Isis Gazzada), *La storia dell'universo senza formule*. Partecipanti 105.

SEZIONE VENETA

- 31 marzo: Olimpiadi di Filosofia: selezione inter-regionale (Veneto e Friuli-Venezia Giulia) (c/o Dipartimento FISPPA, Sala “C. Giacon”).

- 16 aprile: dibattito, introdotto dal prof. Pier Daniele Napolitani (Univ. di Pisa), sul tema “Non è sempre necessario filosofare. Quale metafisica e quale matematica alle origini della fisica moderna” (a proposito del volume di Fabio Zanin, *La scomparsa della filosofia naturale. Alle origini della fisica matematica*, Padova 2011) (c/o Dipartimento FISPPA, Sala delle Edicole).

- 16 maggio: conferenza del prof. Luciano Malusa (Univ. di Genova): “Stato e società civile nel pensiero politico-giuridico di Antonio Rosmini” (c/o Dipartimento FISPPA, Sala delle Edicole).

- 18 maggio: conferenza del prof. Nicolas Delhospital (Univ. di Louvain-la-Neuve): “Umanesimo e metodi critici nella filosofia dell’azione di Maurice Blondel” (c/o Dipartimento FISPPA, Sala delle Edicole).

- 2 ottobre: conferenza del prof. Tzotcho Boiadjiev (Univ. di Sofia “Sv. Kliment Ohridski”): “Loca remotissima. Discourses of Remoteness in the Middle Ages” (in collaborazione con il Centro interdipartimentale per ricerche di filosofia medievale; c/o Dipartimento FISPPA, Sala delle Edicole).

- 26 novembre : “Gli autori discutono sui loro libri: Alberto Gaiani, *Insegnare concetti. La filosofia nella scuola di oggi* (Roma 2012). Interventi di Giuseppe Micheli, Antonio Nunziante, Paolo Vidali e Fabio Zanin” (c/o Dipartimento FISPPA, Sala delle Edicole).

SEZIONE VENEZIANA

a) “Le trame dell’etica”, in collaborazione con l’“Associazione culturale Nemus” di Venezia e con “Venezia città viva”, a cura di A. Madricardo:

12 gennaio 2012 Venezia. S. Tomà, scoleta Calegheri: “Cosa sono i principi dell’etica”, A. Madricardo

26 gennaio 2012 Venezia. S. Tomà: “La città’ solidale”, F. Macaluso

12 aprile 2012: San Tomà – Municipalità: “Educazione ed etica ... morale della favola”, A. Tacco

29 maggio 2012 San Tomà – Municipalità: “Etica e politica nel pensiero di Max Weber” A. Madricardo

b) Ciclo di conferenze “insegnare la storia, trasmettere la memoria, oggi”, in collaborazione con il Centro Candiani di Mestre e con l’ANPI di Venezia-Mestre, a cura di R. Zanin

18 gennaio 2012 Mestre *Il senso della storia (e l’attualità dei principi costituzionali e dell’antifascismo) contro il ritorno di vecchie “mitologie”*.

c) La serie di incontri seminariali “Lecture e analisi di testi filosofici”, in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia e Beni culturali dell’Università Ca’ Foscari di Venezia, a cura di E. Carlesso e S. Maso

26 gennaio: Ca’ Foscari - VE. Alberto Madricardo (M. Weber, *La politica come professione*); Gabriele Cavagnin (H. Kelsen, *La dottrina pura del diritto*)

9 febbraio: Ca’ Foscari - VE. Stefano Maso e Giuseppe Goisis: Gorgia e Koiré, *Sulla menzogna*

8 marzo: Ca’ Foscari - VE. Dario Roman (Eraclito) Dario Berti (J. Locke, *Saggio sull’intelletto umano*)

19 aprile: Ca' Foscari - VE. Maria Josè Amato (J.G. Fichte, *La missione del dotto*); Elena Carlesso (C.S. Peirce, *Che cos'è il pragmatismo*)

9 maggio: Ca' Foscari - VE. Maria Giacometti (Nietzsche, *Genealogia della morale*); Erica Milite (Nietzsche, *Genealogia della morale*)

d) Il ciclo di conferenze e dibattiti a carattere internazionale "Episteme e Verità", in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia e Beni culturali dell'Università Ca' Foscari di Venezia, a cura di S. Maso:

23 febbraio – Enrico Jabara (Venezia) "La scienza dei numeri e la verità" interviene Paolo Pagani (Venezia)

e) Il ciclo di conferenze e dibattiti a carattere internazionale "Identità e trasformazione", in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia e Beni culturali dell'Università Ca' Foscari di Venezia, a cura di S. Maso

25 novembre, con F. De Luise, G. Brianese, S. Maso "In vista del meglio"

13 dicembre con R. Chiaradonna, L.V. Tarca, S. Maso "Uno e molti"

f) Il ciclo di conferenze "Democrazia e utopia", in collaborazione con il centro Candiani di Mestre, a cura di A. Madricardo:

3 maggio Candiani - Mestre. Relatori: Goisis, Maso, Montuschi: "Democrazia tra tecnica e utopia"

10 maggio Candiani - Mestre. Relatori: Forte, Macaluso, Zanin: "Democrazia tra spontaneità ed educazione"

17 maggio Candiani - Mestre. Relatori: Labriola, Maso, Madricardo: "Democrazia e stato di eccezione"

g) Le lezioni di "Storia di Storia della Filosofia per adulti", III e IV parte, in collaborazione con il centro Candiani di Mestre:

10 gennaio, Malebranche – Davide Spanio

24 gennaio, Spinoza, – Alberto Madricardo

7 febbraio, Locke – Maria Giacometti

21 febbraio, Leibniz – Maria Giacometti

6 marzo, Berkeley – Davide Spanio

20 marzo, Hume – Stefano Maso

3 aprile, Giusnaturalismo: Hobbes – Maria Giacometti

17 aprile, Giusnaturalismo: Locke – Ruggero Zanin

8 maggio, Utopia e pace nel '700 – Giuseppe Goisis

6 novembre, I liberi pensatori del Settecento – M. Giacometti

20 novembre, Kant: Prima Critica – Davide Spanio

4 dicembre, Kant: Seconda Critica – Ruggero Zanin

18 dicembre, L'Idealismo – Davide Spanio

Inoltre, la SFI sezione di Venezia ha partecipato alle attività organizzate a Venezia, in varie sedi, dal 28 Settembre 2012 al 7 Ottobre 2012, in occasione del *Festival* realizzato in collaborazione con l'Associazione culturale Nemus, in adesione al protocollo del Patto Città Consapevole.

Martedì 13 novembre 2012 ore 16.00 in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università Ca' Foscari di Venezia, è stato presentato il volume: *Tra Wittgenstein e Derrida*, Palazzo Marcorà Mascanton, DD 3483/D Sala Cozzi, con i Proff. Cannonieri, Tarca, Goldoni, Perissinotto, Maso.

SEZIONE “G. VICO” – NAPOLI

1. 29 febbraio 2012 ore 15.30 presso il Dipartimento di Filosofia – Via Porta di Massa 1, terzo piano, Aula Franchini, Fabrizio Lomonaco, Giuseppe Cantillo, Aldo Trione presentazione del libro di Clementina Gily, *Arte e formazione. Ugo Spirito* (Editore La Quercia, Napoli 2011).
2. 30 marzo 2012 ore 15,00 presso il Dipartimento di Filosofia “A. Aliotta”, Seminario di studi *Leggere e scrivere organizzazioni* con i saluti del Prof. Mario Rusciano, Presidente del Polo delle Scienze Umane e Sociali dell’Università degli Studi di Napoli Federico II. In occasione della pubblicazione del libro *Leggere e scrivere organizzazioni. Estetica, umanesimo e conoscenze manageriali*, a cura di Luigi Maria Sicca.
3. 28 febbraio 2012 alle ore 16.00 presso l’Aula “A. Aliotta” (scala A, piano II) del Dipartimento di Filosofia, Cerimonia di premiazione dei vincitori del Certame filosofico su G. Vico, svoltosi a Bacoli nell’ottobre del 2011.
4. 2 aprile 2012, ore 16.00, presso l’Aula “Aliotta”, incontro sul tema: *Post-umano, oltre-umano, super-umano, iper-umano. E l’uomo? Considerazioni a margine, nell’epoca dei cyborg prossimi venturi*. Nel quadro delle attività di orientamento del Dipartimento di Filosofia “A. Aliotta” *La scuola incontra l’Università*, e di quelle della SFI (Sezione Napoletana “Giambattista Vico”).
5. 22-23 novembre 2012: Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno - Consiglio Nazionale delle Ricerche, Istituto Italiano di Scienze Umane (Sum), Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani, Società Filosofica Italiana – Sezione “Giambattista Vico”, Convegno di Studio – Prin 2009 *Le “borie” vichiane come paradigma euristico. Hybris dei saperi umanistici fra moderno e contemporaneo*. Istituto Italiano di Scienze Umane (Sum) - Palazzo Calvanti – Via Toledo, 348 – Napoli.
6. 10 dicembre 2012 Giornata di Studio *Descartes filosofo e scienziato. Tra antico e moderno* presso la BRAU, Biblioteca di Ricerca di Area Umanistica.
7. *Readings* filosofici tenuti presso l’Associazione culturale “Megaride Evento Club”, via Santa Lucia, 110 – Napoli:
 - 27 aprile 2012 *Metamorfosi I. Reading filosofico sulle forme di vita che mutano*
 - 27 giugno 2012 *Dei patimenti dello sguardo. Reading filosofico da Beckett e oltre*
 - 24 ottobre 2012 *Metamorfosi II. Reading filosofico sulle forme di vita che mutano*
 - 21 novembre 2012 *Dello sradicamento. Reading jazz-filosofico sul sentirsi sempre altrove*
 - 12 dicembre 2012 *Socrate. Una filosofia per la polis.*

RECENSIONI

G. Feola, *Phàntasma e Phantasia: Illusione e apparenza sensibile nel De anima di Aristotele*, Prefazione di M. M. Sassi, Loffredo Editore, Napoli 2012, pp. 112.

In questo libro di piccola mole Giuseppe Feola ha condensato le sue ricerche sulla facoltà aristotelica della *phantasia*. Dopo una breve introduzione, in cui Feola delimita l'ambito della sua ricerca, abbiamo un capitolo in cui si offre una panoramica della letteratura critica. Feola si sofferma in particolare sui saggi di M. Schofield (*Aristotle on the Imagination*, in G.E.R. Lloyd, G.E.L. Owen, eds., *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, pp. 99-140) e di M. Nussbaum (*The Role of Phantasia in Aristotle's Explanations of Action*, in M. Nussbaum ed., *Aristotle's De motu animalium*, Princeton University Press, Princeton 1978, pp. 221-269), che avevano fatto della *phantasia* una esperienza sensoriale particolare, che avviene quando gli altri sensi sono incapaci di percepire correttamente: questo faceva sì che l'esperienza sensoriale offerta dalla *phantasia* fosse spesso erronea. Una simile tesi serve ad appianare la difficoltà secondo la quale spesso Aristotele sembra presentare la *phantasia* come concomitante alla percezione sensoriale, ma la definizione di *phantasia* offerta in *De anima* III, 3, 429 a1-2 sembrerebbe implicare che la *phantasia* entri in funzione in assenza dell'oggetto percepito e in ogni caso dopo la percezione. Da ciò Feola inferisce che le tesi di Schofield e di Nussbaum debbano essere riviste.

La tesi che Feola intende difendere in questo libro è che Aristotele ebbe sì una concezione unitaria della *phantasia*, ma tale concezione non è quella suggerita da Schofield e da Nussbaum. Feola ritiene che la *phantasia* sia appunto il «moto risultante dalla sensazione in atto» e che quindi, mentre non c'è corrispondenza biunivoca tra il sensibile esterno e la percezione sensoriale, c'è però corrispondenza biunivoca tra tale percezione interna e la specie intenzionale, o *phantasma* ad essa associata.

La tesi è difesa mediante una attenta lettura dei testi. Nel secondo capitolo (pp. 25-32) Feola prende in esame gli usi del termine *phantasia* e *phantasma* nella letteratura greca arcaica e in Platone, che, a dire di Feola, intese risemantizzare il secondo termine: se prima esso significava “spettro” o “figura onirica”, in Platone passò a significare semplicemente “apparenza”. Degno di nota è poi il fatto che *phantasia*, prima di Aristotele, occorra soltanto in Platone. Feola ritiene questo suo breve capitolo una delle parti più originali del suo volume, dal momento che ciò che «è stato trascurato da quasi tutti gli interpreti più noti, anche da quelli la cui preparazione di grecisti era eccelsa [...], è il legame - che pure deve esserci stato - tra la caratterizzazione aristotelica della *phantasia* e gli usi di questo termine nella letteratura precedente» (p. 23). A mio avviso però le conclusioni che si possono trarre dalle scarse notizie in nostro possesso sono assai più fragili di quanto Feola intenda proporre. Egli sostiene che «Aristotele dà dunque di “*phantasia*” una definizione nominale che richiama il valore di “*phantasia*” che [...] abbiamo visto evidenziarsi in Platone. Anzi, sembra di poter dire che il *legomen* (“diciamo”) in *de An.* III 3, 428a1-2, si riferisca a un uso linguistico che Aristotele aveva acquisito proprio all'Accademia» (p. 32). La conclusione di Feola è ingegnosa, ma a mio modo di vedere le basi per difenderla sono troppo deboli: il fatto che il termine sia

attestato solo in Platone non implica necessariamente che esso non avesse un significato più o meno simile anche nel greco corrente; se anche Platone lo avesse introdotto nel lessico filosofico - e questa sarebbe già un'ipotesi piuttosto debole - non si capisce per quale motivo Aristotele debba in ogni modo adeguarsi alla semantizzazione del suo maestro. Del resto, Feola stesso riconosce che la definizione di Aristotele si distacca dal senso di "*phantasia*" in Platone. Per di più, concludere sulle basi di testimonianze così incerte che Aristotele apprese questi usi del termine nell'Accademia mi pare abbastanza immetodico. Pur con queste riserve, non si può non riconoscere che Feola difende la sua tesi con cura e passione.

Nel capitolo successivo Feola mostra come Aristotele cambi in parte il senso che il termine aveva presso Platone, riducendo la *phantasia* a una facoltà del senso (pp. 33-39). Feola esamina poi la definizione aristotelica di *phantasia* in quello che è il capitolo più denso del lavoro (pp. 40-82): passando in rassegna alcuni tra i maggiori interpreti antichi e contemporanei del capitolo terzo del terzo libro del *De anima*, Feola difende la tesi della coerenza e della unità del ragionamento aristotelico, che è presentato come orientato a definire la *phantasia*.

La *phantasia* è una facoltà che si colloca, per usare l'espressione di Feola, «in confinio sensus et intellectus» (cfr. p. 48). Feola aveva già dedicato a questo aspetto della psicologia aristotelica un pregevole articolo che si concentrava sul celebre ultimo capitolo degli *Analitici Secondi* (cfr. G. Feola, *In confinio sensus et intellectus: Analytica Posteriora*, B, 19, «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale» 20, 2009, pp. 73-94). Qui si concentra sul *De anima* e sottolinea che la *phantasia* si pone appunto come elemento intermedio tra la sfera sensoria e la sfera noetica (cfr. p. 48 e ss.).

Feola passa poi ad analizzare gli usi della *phantasia* nel contesto delle operazioni del vivente descritte dal *De motu animalium* e dai *Parva naturalia* (pp. 83-96). Qui si manifesta «la chiara propensione di Aristotele ad attribuire la *phantasia* - in quanto pertinente al novero delle azioni della parte sensitiva dell'anima - anche agli animali non umani» (p. 36). Quest'ultimo capitolo completa in qualche modo il quadro dell'analisi, che si era concentrata nelle parti precedenti sul solo *De anima*: Feola difende la tesi secondo la quale Aristotele ebbe una concezione unitaria della *phantasia* e questo mi pare uno dei contributi più notevoli e più rilevanti di questa monografia.

La tesi del libro è chiara e l'argomentazione è sempre rigorosa e fondata sui testi. Alle volte si vorrebbe una maggiore ampiezza nello sviluppo delle analisi. Resta il fatto che la sintesi con cui Feola conduce la sua argomentazione è degna di apprezzamento. L'editore ha il merito di aver prodotto un libro in cui non ho riscontrato errori di battitura nemmeno nel greco. In conclusione, mi pare legittimo pensare che questo libretto incontrerà il favore degli studiosi del pensiero dello Stagirita.

Luca Gili

* * *

F. Ghedini, *Interrogare la sfinge: Immagini di Platone in Nietzsche (1881-1887)*, Il Poligrafo, Padova 2011, pp. 332.

L'opera di Francesco Ghedini *Interrogare la sfinge* s'inscrive in un più ampio filone di ricerca che l'autore porta avanti da diversi anni. A muovere il suo interesse è l'analisi del ruolo che Platone e il platonismo hanno nella produzione di Nietzsche, partendo dai suoi primi scritti, cui è dedicato *Il Platone di Nietzsche* (Esi, Napoli 1999), fino alla maturità del pensiero, cui è rivolto questo testo. Se nella sua giovinezza Platone è indicato «come il primo grandioso carattere misto» (*La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, § 2), nelle sue opere più mature Nietzsche potenzia questa immagine, rivelandone la complessa «natura sfingea» e plurale (*Al di là del bene e del male*, § 28).

Il testo si sviluppa in quattro parti, ognuna dedicata a un'opera nietzschiana e ai frammenti postumi risalenti allo stesso periodo. Nei suddetti testi, poi, l'autore fa emergere in controluce da una parte la figura di Platone come antagonista e al contempo alleato, dall'altra il condizionamento subito dai differenti platonismi con cui Nietzsche si confronta.

La prima parte si concentra sui primi quattro libri de *La gaia scienza*. In essi Ghedini rileva la scarsità dei riferimenti diretti a Platone, che si esauriscono in soli tre aforismi (§§ 18, 91, 149). Ben più numerosi sono invece i rinvii a tematiche di stampo platonico, direttamente riconducibili al pensatore greco o a suoi interpreti successivi, primo fra tutti il «platonizzante Emerson» (p. 56). Così si distinguono temi cari al Platone della *Repubblica* nei rimandi nietzschiani alla necessità dell'allevamento del genio da parte della cultura, attraverso una «educazione differenziata e di «selezione»» (p. 33) e l'impegno attivo della classe dirigente per favorire la nascita e la formazione morale di uomini eccellenti. Il Platone nietzschiano, sostenitore della virtù dell'egoismo intesa come espressione della fede nella propria grandezza, rivela la portata politica del messaggio nietzschiano.

La discendenza spirituale da Platone che Nietzsche rivendica nel biennio 1880-1882 si esprime in prima istanza come *parrhesia* – franca comunicazione tra nemici eguali –, e, in seguito, come ricerca della verità. Il ruolo formativo del filosofo presentato ne *La gaia scienza*, perciò, si concreta nella dinamica tra amore del sapere e rapporto educativo. Esso riecheggia nel Socrate platonico. E poiché Platone, come Socrate, altro non è che la contrazione singolare di tutto lo spirito greco, Nietzsche giunge a rivendicare l'esigenza di «superare anche i Greci» (*La gaia scienza*, § 340).

Lo scritto successivo analizzato da Ghedini, *Così parlò Zarathustra*, rappresenta un *unicum* nella produzione nietzschiana, sia per la confluenza in esso di tutte le dottrine fondamentali del pensatore, sia per il particolare stile retorico – visionario, ermetico e mistico – scelto per esprimerle. *Fil rouge* della lettura che Ghedini propone è una consonanza tra Zarathustra e Platone, da una parte, e il Socrate dei dialoghi platonici, dall'altra, che oscilla indefinitamente tra affinità e rivalità.

Lo stesso Nietzsche, a denti stretti, deve riconoscere una certa affinità di temi e stili zarathustriani con il Platone reinterpretato da Gustav Teichmüller. Opponendosi a un'esegesi classica in chiave prettamente dualistica, il Platone modello di Nietzsche acquista una pregnante «caratura panteistica» (p. 71), una natura agonica e una tenace attenzione verso una politica selettiva con fini educativi. Con evidenti richiami alle

istanze platoniche della *Repubblica*, la “Grande Politica” di cui Zarathustra è messaggero rinvia alla necessità di formare una nuova classe dirigente, votata alla promozione di una *Züchtung* dell'uomo nuovo. Così l'educazione autentica si radica nel corporeo e utilizza le menzogne dei miti per trasmettere un messaggio altrimenti inaccessibile ai più. Il rapporto educatore-educando si concreta in una reciproca spinta tra simili verso un fine comune che mira all'autosuperamento. Esso era per Platone e Aristotele il bene, mentre per Nietzsche è l'*Übermensch*.

Motivi platonici emergono, ancora, nella dottrina dell'eterno ritorno, tanto che Ghedini si spinge a proporci una possibile consonanza tra questa dottrina e quella platonica delle Idee, intendendo entrambe «come ipotesi, come religion[i] artistic[he]» funzionali solo a «un conferimento di senso apollineo al caos dionisiaco» (pp. 157-58), cioè a un mero apporto pratico. È a un Platone non metafisico, esoterico e mistico che quindi Nietzsche si rifa, e Zarathustra incarna spesso quell'obiettivo politico e paideutico che era proprio del filosofo greco.

La terza parte dello scritto di Ghedini è dedicato ad *Al di là del bene e del male*, testo in cui Nietzsche si pone fin da principio in antitesi diretta con Platone e il suo dogmatismo. Ciononostante, l'autore ci spiega che il Platone cui il filosofo tedesco si riferisce poco ha a che fare col pensatore greco, come dimostrano quei passi che ne esaltano alcuni meriti: dal successo della sua comunicazione alla possibilità di identificare nel suo dogmatismo un tratto emergente della volontà di potenza, fino a una partecipazione diretta di motivi platonici nella figura nietzschiana del “filosofo dell'avvenire”.

Ghedini rileva come, in quest'opera più che in altre, Nietzsche inferisca il carattere ambiguo di Platone, cui giunge ad attribuire una “natura sfingea”, lontano dalle accuse dirette al platonismo di stampo paolino e agostiniano tramandato dal cristianesimo. È chiaro, infatti, al Nietzsche di Ghedini che «il platonismo ha valorizzato solo *una* delle filosofie di Platone» (p. 192). La sua natura sfingea si realizza in un'intima pluralità, che permette a Nietzsche di individuare un carattere strumentale, quasi benefico, anche nel dogmatismo. Riflessioni simili sono destinate al Socrate di Platone, invenzione letteraria ed espediente retorico che magistralmente veicola la poliedrica natura sua e dei suoi scritti.

L'ultima parte del testo è riservata al quinto libro de *La gaia scienza* e alla *Genealogia della morale*. Il primo si avvicina molto per temi e toni ad *Al di là del bene e del male*. In questa ripresa più matura degli argomenti trattati nei quattro libri precedenti i riferimenti platonici diretti trattano della messa in questione della volontà di verità, della distanza tra preti e filosofi, del carattere vitale di ogni misticismo e, infine, del ruolo benefico che in taluni casi l'idealismo platonico può assumere, nonostante la sua essenza venefica.

Sono rintracciabili, infine, attacchi pressanti al platonismo nella terza dissertazione di *Genealogia della morale*, dedicata al suo frutto più funesto: l'ascetismo. Tuttavia, anche in questo caso, Nietzsche ne salva alcune particolari declinazioni, quali la castità e un certo rifiuto del mondo, elementi necessari a ogni spirito filosofico. E poiché il platonismo contro cui si scaglia è un platonismo volgarizzato ad opera di S. Paolo, Agostino e Schopenhauer, alla filosofia dell'ascetismo e del sacrificio in favore dei più deboli, il filosofo tedesco contrappone proprio l'egoismo del Platone legislatore e artista apollineo. Così anche la duplicazione del mondo originata con la dottrina delle

Idee risulta l'opera di una volontà di eternare, che è «energia artistica, [...] impulso alla potenza» (p. 280).

Il testo di Ghedini ha la capacità di far emergere la natura intrinsecamente ambigua e pluralista della filosofia nietzschiana, attraverso il confronto-scontro con quella platonica. In una semioscienze e ambigua, ma al contempo meticolosa e costante, presa di coscienza dell'essenza polimorfa del filosofo Platone, Nietzsche rievoca «il suo percorso spirituale [...] dallo schopenhauerismo giovanile alla filosofia affermativa e ridente di Zarathustra» (pp. 192-93).

L'autore, nel suo tentativo di fornire una più ampia prospettiva interpretativa del rapporto Platone-Nietzsche, privilegia una esegesi nietzschiana che punti al carattere antropologico della sua filosofia: emerge in questo testo il Nietzsche educatore, politico e artista, a scapito delle istanze più ontologiche del suo pensiero. Ciò perché esse favoriscono quella lettura nietzschiana che designa Platone come il suo acerrimo nemico. L'intento di Ghedini è quindi pienamente raggiunto: Platone appare qui come la maschera privilegiata dietro cui la filosofia nietzschiana, una "filosofia di proscenio", consciamente e inconsciamente si nasconde.

Paola Filosa

* * *

P. Tripodi, *Dimenticare Wittgenstein: Una vicenda della filosofia analitica*, Mulino, Bologna 2009, pp. 449.

Paolo Tripodi, in *Dimenticare Wittgenstein: Una vicenda della filosofia analitica*, affronta una materia estremamente vasta, che lo porta a trattare molti degli autori più significativi della filosofia anglo-americana del XX secolo. La domanda che guida il ragionamento di Tripodi è: «Perché la tradizione wittgensteiniana, che cinquant'anni fa occupava il centro della scena filosofica in Gran Bretagna e a molti sembrava in grado di conquistare, a partire da Oxford e Cambridge, anche il resto del mondo filosofico analitico, non ha mai ottenuto un prestigio sufficiente negli Stati Uniti d'America e anzi ha perso la centralità che aveva in Gran Bretagna?» (p. 429). La risposta dell'autore ruota principalmente intorno alla figura di Quine e al suo modo di intendere i rapporti tra scienza e filosofia, che è diventato dominante specialmente nel contesto americano, a discapito dell'orientamento fatto proprio dagli autori che più da vicino hanno seguito Wittgenstein, che si sarebbero dimostrati incapaci di riconoscere il ruolo del sapere scientifico nel mondo contemporaneo. Attraverso questa lente, si sviluppa un ragionamento che porta a discutere con ampiezza vari aspetti dell'opera di un lungo elenco di autori: Carnap, von Wright, Anscombe, Geach, Malcolm, Black, Kripke, Putnam, Davidson, Sellars, Strawson, McDowell, Dummett, Evans. Attraverso questi autori, Tripodi procede ad analizzare una rete vasta ed intricata di "sommiglianze di famiglia" che legano ciascuno di essi alla figura di Wittgenstein, considerata soprattutto per la sua produzione dagli anni '30 in poi, che è quella che ha esercitato l'influenza maggiore sui filosofi successivi. Considerazioni importanti sono fatte inoltre su Chomsky e su Ernest Gellner.

Le ragioni per leggere il lavoro di Tripodi possono essere individuate almeno su tre livelli diversi.

1. Il libro offre un quadro globale utile anche da un punto di vista didattico (ad es. per studenti universitari che abbiano già una certa preparazione su questi argomenti): la prospettiva d'indagine – diversa da quella di un manuale – permette di accostarsi ad ognuno degli autori discussi secondo punti di vista meno consueti, utili anche per cogliere aspetti del loro pensiero e della loro personalità che facilmente rimangono impliciti o più nascosti. Il lettore è invitato di frequente a prendere in considerazione elementi di tipo non strettamente teorico, che rivelano poi in realtà di essere stati influenti per l'accettazione o meno delle posizioni di un autore. Così ad esempio secondo Tripodi il processo storico con cui prende piede una rappresentazione stereotipata e deformata del pensiero di Carnap, dovrebbe essere visto alla luce anche della mediazione che specie in ambito americano fu effettuata da Quine: in realtà però era stato proprio Carnap (e prima di lui Duhèm) ad anticipare la tesi dell'olismo in *Logical Syntax der Sprache*, mentre l'influenza che avrebbe avuto il "filtro" di Quine, sarebbe da spiegarsi, secondo Tripodi, anche grazie al suo grande prestigio accademico e con la particolare consonanza del suo pensiero con il tipo di sensibilità diffusa negli Stati Uniti riguardo al modo di intendere il ruolo della scienza nella società e (di conseguenza) il suo rapporto con la filosofia.

2. La tesi centrale di Tripodi riguarda le ragioni per cui la ricezione di Wittgenstein, in particolare negli Stati Uniti, sarebbe stata abbastanza circoscritta. Tale diagnosi è da intendersi in senso relativo rispetto a quelle che erano state le aspettative prodottesi inizialmente, che avevano visto in Wittgenstein l'artefice di una vera e propria rivoluzione filosofica da cui mai si sarebbe potuti tornare indietro. L'argomentazione di Tripodi è sviluppata in maniera stimolante e brillante, con una strategia teorica che fa leva sulla dimensione storica e sociologica dell'attività dei vari autori per porre in una luce nuova le questioni e le teorie con cui essi si sono confrontati. Si deve considerare che l'attenzione dell'autore è rivolta soprattutto a quei filosofi che sono stati allievi di Wittgenstein o che al suo pensiero si sono più direttamente rifatti. Il perimetro di una bene identificabile "tradizione wittgensteiniana" può essere difficile da tracciare, includendo certamente personaggi come la Anscombe o Malcolm, ma dovendo riconoscere margini ben più ampi di autonomia ad autori come McDowell o Kripke, o Black, Geach, Sellars, Strawson e Dummett. Se si considerano le difficoltà di interpretazione dell'opera di Wittgenstein, bisogna avere però molta prudenza nell'attribuire a Wittgenstein stesso gli orientamenti teorici che in seguito i suoi allievi hanno seguito. L'importanza di questo fattore, in relazione alle tesi di Tripodi, è accresciuta dal fatto che su diversi punti teorici sostanziali la differenza tra Quine e Wittgenstein non era incolumabile: «Anche Quine riconobbe esplicitamente il suo accordo con Wittgenstein sull'idea del significato come uso» (p. 149) e «si sarebbe potuto fare un discorso analogo anche su altri temi, come la cifra antifondazionalista della filosofia di Wittgenstein» (p. 149). D'altro canto la diffidenza legittima verso uno stile di pensiero così oscuro e lapidario, può aver finito in alcuni casi per incentivare un atteggiamento per cui, ad es. nel caso di Malcolm, «negli ambienti ostili, prese sempre più a circolare l'immagine del cieco difensore non di un'idea, ma di una *autorità*» (p. 216). Nel passo il riferimento di Tripodi è a Malcolm, ma si tratta di una logica che può essere estesa abbastanza facilmente a quegli allievi e seguaci meno portati a rivendicare una propria autonomia

rispetto all'eredità così ingombrante che veniva loro affidata. In ogni caso, in un senso ovvio, la scelta metodologica di Tripodi di utilizzare la ricezione ottenuta dagli *allievi* di Wittgenstein come un "indicatore" della ricezione del pensiero di Wittgenstein stesso, ovviamente è resa legittima dal fatto che l'interpretazione prevalente della sua opera risente essenzialmente proprio della "scuola" che a Wittgenstein si è rifatta.

3. Arriviamo infine a quello che, a giudizio di chi scrive, può essere giudicato un terzo importante motivo di interesse dell'opera di Tripodi. L'autore cita poche volte il *Tractatus*: è plausibile dire che il fatto stesso che Wittgenstein abbia abbandonato le posizioni del suo primo periodo di attività possa essere vista come una buona ragione per identificare la filosofia che in effetti più coerentemente lo rappresenta come quella che è stata il frutto della sua produzione della maturità (oltre che quella che, per ovvie ragioni, maggiormente poteva influenzare i suoi allievi). Quello che sembra emergere (e su cui qui si vorrebbe attirare l'attenzione) è però un modo di interpretare la produzione del secondo periodo che segue una lettura che autorizza a scorgervi una certa continuità con quella precedente, almeno in filosofia della mente, dato che viene proposta l'immagine di un "secondo" Wittgenstein molto critico verso il comportamentismo, con un implicito ma interessante riavvicinamento con il "privato cartesiano" del primo periodo.

In effetti la produzione di Wittgenstein successiva al *Tractatus* è costellata di osservazioni sul comportamentismo che sono molto difficili da interpretare. Una delle più celebri è quella contenuta nella sezione I – 293 delle *Ricerche filosofiche*: «Supponiamo che ciascuno abbia una scatola in cui c'è qualcosa che noi chiamiamo 'coleottero'. Nessuno può guardare nella scatola dell'altro; e ognuno dice di sapere che cos'è un coleottero soltanto guardando il *suo* coleottero. Ma potrebbe ben darsi che ciascuno abbia nella sua scatola una cosa diversa. Si potrebbe addirittura immaginare che questa cosa mutasse continuamente. – Ma supponiamo che la parola 'coleottero' avesse tuttavia un uso per queste persone! – Allora non sarebbe quello della designazione di una cosa. La cosa contenuta nella scatola non fa parte in nessun caso del giuoco linguistico, nemmeno come un *qualcosa*: infatti la scatola potrebbe anche essere vuota» (L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations*, a cura di G.E.M. Anscombe e R. Rhees, tr. inglese di G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford 1953, tr. it. di R. Piovesan e M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967, pp. 132-133).

Un'ipotesi che si può suggerire è che Wittgenstein, sviluppando la logica interna alle sue originarie posizioni "verificazioniste", si sia posto essenzialmente la questione se fosse possibile fornire una giustificazione teorica di esso che non cadesse in una forma di *petitio principii*, evitando quindi le formulazioni più semplici ma anche più dogmatiche. J. e M. Hintikka (*Investigating Wittgenstein*, Basil Blackwell Inc., Oxford-New York 1986, tr. it. di M. Alai, *Indagine su Wittgenstein*, Mulino, Bologna 1990) rintracciano lungo le varie fasi della produzione di Wittgenstein l'idea costante di un'"ineffabilità della semantica", dovuta alla circolarità e all'impossibilità insita nel tentativo di spiegare la semantica del linguaggio naturale se non presupponendo già proprio ciò che deve essere spiegato. Si può osservare che in questo modo da un lato viene data una sorta di giustificazione di fondo delle istanze del comportamentismo, dato che si deve rinunciare a una semantica che *possa* fare riferimento al contenuto fenomenologico del significato delle parole, ma dall'altro si sta impostando in realtà tutto quanto il problema secondo una direzione di fondo diversa da quella che è all'origine delle posizioni

più classiche del comportamentismo, dato che ci si muove in realtà ad un livello molto più profondo dell'analisi filosofica. In ogni caso non si può non riconoscere come sia estremamente difficile, in questo come in molti altri casi nell'esegesi wittgensteiniana, tentare di ricostruire le intenzioni argomentative difese e portate avanti dal filosofo austriaco.

Alfonso Di Prospero

* * *

N. Ferguson, *Occidente: Ascesa e crisi di una civiltà*, Mondadori, Milano 2012, pp. 425.

Nell'ottobre del 1954 l'Unione Sovietica lanciò il primo satellite terrestre al mondo. Gli operatori radio in ogni parte del globo captarono le onde emesse dalla sfera di metallo grande quanto un pallone da calcio. L'evento colse tutti di sorpresa e aprì un nuovo capitolo della corsa allo spazio, della guerra fredda, generando paura e sgomento. Gli Stati Uniti stavano per perdere il primato tecnologico (e quindi militare ed economico) a favore dell'Unione Sovietica? Ciò, come sappiamo, non avvenne, ma la stessa domanda fu posta più volte sino alla fine degli anni Ottanta.

Superato il pericolo sovietico, il Giappone divenne, per circa un decennio, il nuovo concorrente della civiltà occidentale. Alcuni economisti ne osservavano l'ascesa, scorrendovi l'imminente primato sugli Stati Uniti. Accademici accreditati, come il sociologo francese Jean Baudrillard, ne imputarono il successo a un diverso tipo di organizzazione sociale, il modello del "superorganismo," secondo cui ciascun cittadino nipponico agirebbe come la cellula di un organismo sociale complesso, ignaro dell'obiettivo generale, privo di una visione complessiva, ma per ciò stesso spietato ed efficiente. La letteratura popolare colse subito il segnale e con *Rising Sun* di Michael Crichton s'immaginò un mondo corporativo spregiudicato con base a Tokyo, i cui sforzi, ovviamente, erano tesi a spezzare il primato industriale degli Stati Uniti. Peccato, però, che quando il libro uscì nel 1992 il declino economico del Giappone era già cominciato e si sarebbe protratto ancora per un decennio.

Chi è il nemico designato di oggi? Paraga Khanna, il fortunato autore di *I Tre Imperi*, offre il quadro più lucido dei principali attori della competizione globale e delle loro interazioni nel XXI secolo: i segni del declino statunitense si sono ormai palesati, come avviene ogni volta che un "impero" raggiunge il suo livello di massima espansione; gli Stati Uniti, adesso, competono ad armi pari con la Cina e con l'Ue per il controllo del "Secondo Mondo". In breve, la minaccia percepita negli Stati Uniti è la possibilità che le altre due concorrenti si sviluppino a tal punto da cancellarne il vantaggio iniziale. Forse si tratta della stessa minaccia che nel suo *Occidente: Ascesa e crisi di una civiltà* Niall Ferguson, professore di storia moderna alla Harvard University, crede di aver percepito camminando «lungo il Bund di Shanghai», «tra lo smog e la polvere di Chongqing» e persino nella cornice più familiare di New York, durante un concerto del compositore cinese Angel Lam, «il simbolo vivente dell'orientalizzazione della musica classica». Lo storico d'origine scozzese racconta, infatti, di aver colto da queste circostanze «il nocciolo del primo decennio del XXI secolo: stiamo vivendo la conclusione

di cinquecento anni di predominio occidentale» (p. 3).

Lo scopo dell'opera di Ferguson è capire, attraverso la storia, se tale predominio si stia davvero avviando alla sua conclusione. Forte della natura divulgativa della sua opera – il libro è pubblicato negli Stati Uniti come supporto a un documentario della PBS – Ferguson individua ciò che egli chiama in modo gergale «applicazioni vincenti» («killer apps» nell'originale), ovvero «sei nuove e ben precise forme istituzionali, con tutto il bagaglio di idee e di comportamenti a esse indissolubilmente associato» (p. 33) che la civiltà occidentale, a differenza di altre, ha sviluppato e consolidato nel corso degli ultimi cinquecento anni. Esse sono la *competizione*, la *scienza*, i *diritti di proprietà*, la *medicina*, la *società dei consumi* e l'*etica del lavoro*.

Per illustrare l'efficacia della competizione, intesa come «decentralizzazione della vita politica ed economica, che ha fatto da piattaforma di lancio sia per gli Stati-nazione sia per il capitalismo» (*ibid.*), Ferguson confronta il dinamismo dell'Europa e della Cina dal Quattrocento a oggi. La cornice dell'analisi comparativa è in parte giustificata dall'urgenza, tutta contemporanea, di spiegare perché il divario economico tra Occidente e Cina cominciò a manifestarsi nel Seicento e continuò ad ampliarsi sino agli anni Settanta dello scorso secolo, quando cominciò a restringersi sempre di più sino ai nostri giorni. Nel XV secolo, infatti, la Cina imperiale era la società più avanzata nella gestione delle risorse e nell'innovazione tecnologica. Ma a causa di un impero monolitico, fortemente centralizzato e, almeno nel momento della sua massima espansione con i successori di Yongle (deceduto nel 1424), restio all'adozione di nuove tecnologie e persino punitivo nei confronti dell'espansione coloniale, il suo primato cominciò a declinare. Nello stesso periodo, invece, la frammentazione politica dell'Europa favorì un clima di concorrenza e quindi di crescita, incoraggiando gli europei a cercare nuove opportunità in terre lontane.

Possiamo concludere da ciò che la competizione sia un fattore rilevante dell'espansione e della supremazia della civiltà occidentale? Per giustificare tale ipotesi, suggerisce Ferguson, dobbiamo porci la seguente domanda controfattuale: «Se le cruciali innovazioni da me individuate [le applicazioni vincenti] non si fossero verificate, l'Occidente avrebbe comunque ottenuto il dominio del mondo – per qualche motivo che non ho considerato o sottovalutato – oppure il mondo si sarebbe evoluto in modo alquanto diverso?» (p. 15). Ecco la risposta per ciò che riguarda la competizione: «Trent'anni fa, se aveste predetto che nel giro di mezzo secolo la Cina sarebbe diventata la più grande economia del mondo, vi avrebbero preso per un fantasioso sognatore. Ma se, nel 1420, aveste predetto che l'Europa occidentale avrebbe un giorno avuto una produttività superiore a quella dell'intera Asia [...], vi avrebbero considerato nello stesso identico modo. Eppure, fu proprio questo il risultato del dinamico slancio prodotto dalla competizione in Europa occidentale e del ristagnante immobilismo prodotto dalla monopolizzazione della politica in Asia orientale» (p. 73). Se la competizione tra le monarchie e le città-Stato europee non avesse spinto queste ultime a incrementare la propria efficienza produttiva e a colonizzare il resto del mondo in cerca di risorse e nuovi mercati, la civiltà occidentale non avrebbe potuto mantenere il suo primato nel corso degli ultimi cinquecento anni. La Cina si è ora dotata dell'applicazione vincente della competizione, aprendosi ai mercati esteri e concorrendo con altre nazioni asiatiche e occidentali per il controllo del resto del mondo. Sembra, quindi, che il suo successo

dipenda, almeno in parte, dall'adozione di quella specifica applicazione vincente e che la minaccia per l'Occidente consista nell'averne perso il monopolio.

La verifica controfattuale sembra reggere anche per le altre forme istituzionali individuate da Ferguson.

La *scienza* ha garantito il primato militare dell'Occidente sino ai nostri giorni, così come garantì quello della civiltà musulmana sino alla fine del Seicento. In quest'ultimo caso, però, la religione prese progressivamente il sopravvento ostacolando il progresso scientifico e il conseguente primato militare.

I *diritti di proprietà*, ovvero «lo Stato di diritto come strumento per proteggere i proprietari privati e risolvere pacificamente le loro controversie» (p. 34), spiegherebbe, secondo l'attenta analisi di Ferguson, il successo della dominazione inglese negli Stati Uniti. All'America meridionale, invece, fu imposto un sistema di tipo feudale basato sulla concentrazione della proprietà terriera nelle mani di una ristretta elite, i cui effetti negativi sulla capacità degli stati sudamericani di dotarsi di istituzioni democratiche efficienti sono ancora evidenti.

Per ciò che riguarda la *medicina*, la quarta applicazione vincente, Ferguson ne dimostra l'importanza correlandola al successo dell'espansione coloniale.

La *società dei consumi*, invece, è alla base della Rivoluzione industriale e può pertanto essere considerata uno tra i fattori più importanti del predominio della civiltà occidentale.

La sesta e ultima applicazione vincente, l'*etica del lavoro*, sembra avere per Ferguson un ruolo altrettanto centrale, in quanto costituirebbe «un'impalcatura morale e un modello di attività derivato dal cristianesimo protestante (ma anche da altre fonti), che fornisce il collante per tenere insieme la dinamica e potenzialmente instabile società prodotta dalle applicazioni 1-5» (*ibid.*). Ponendo il lavoro come proposito di vita, l'etica protestante ebbe senz'altro un ruolo fondamentale nello sviluppo del capitalismo e, di conseguenza, nella supremazia del modello di organizzazione socioeconomica della civiltà occidentale. Non è un caso che mentre tale dottrina conosce oggi una fase di profondo declino in Occidente, essa si stia sempre più diffondendo in Cina e nelle altre nazioni asiatiche.

Una volta individuati i fattori istituzionali della supremazia della civiltà occidentale, Ferguson può dare un volto alla minaccia percepita dagli statunitensi di cui accennavamo all'inizio di questo breve scritto. Gli Stati Uniti, e con essi l'Ue, stanno perdendo il monopolio delle sei applicazioni vincenti. La cura, secondo Ferguson, consisterebbe nel promuovere lo studio della storia, permettendo così alle nuove generazioni di individuare fattori che hanno determinato il predominio della civiltà occidentale e quindi adottare politiche sociali ed economiche in grado di preservarli.

Tale conclusione non smentisce la voce "neoconservatism" di Wikipedia che elenca Ferguson tra i suoi esponenti principali. Infatti, si può conoscere per preservare (o conservare), come suggerisce Ferguson, oppure per evitare la messa in opera di vecchie strategie e vagliare nuove opportunità, come invece suggerirebbero i progressisti o, per usare le poco lusinghiere parole del nostro autore, «qualche irriducibile devoto di Karl Marx che ancora si trascina lungo la via» (p. 27).

Enrico Viola

XXXVIII CONGRESSO NAZIONALE DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

La domanda civile di filosofia

Modi, tipi e generi del filosofare per la società del XXI secolo
(Catania 31 Ottobre-2 novembre 2013)

La filosofia è stata negli ultimi anni oggetto di un interesse vivace da parte della società italiana, che si è espresso per lo più come sua divulgazione e produzione di pratiche al di fuori dai confini tradizionalmente ad essa assegnati (le scuole e l'università). V'è stata da una parte la domanda sulle radici filosofiche e concettuali dei problemi e della realtà dei nostri giorni, dall'altra anche l'idea che la filosofia potesse essere qualcosa di più che una ricerca della verità condotta in isolamento dal singolo pensatore. Quel che è importante – questo il fine e la principale intenzione che stanno alla base della tematica scelta dal congresso – è riuscire ad intercettare questo bisogno diffuso di riflessione concettuale e di filosofia e riuscire a connetterlo con il lavoro e le pratiche tradizionali che vengono ancora condotte nelle sue sedi istituzionali, in modo da far scorgere come la riflessione svolta dai 'professionisti' della filosofia non è indifferente o insignificante per quelle forme di pratiche filosofiche che negli ultimi anni hanno sempre più preso piede (come ad es. la "consulenza filosofica"): è dal reciproco fruttuoso rapporto che può scaturire una reciproca fecondazione che sola può portare al rinnovamento dei suoi stili di ricerca come anche dei suoi modi di insegnamento.

Il congresso avrà inizio il 31 nel pomeriggio presso l'Aula Magna del palazzo centrale dell'Università e avrà conclusione il 2 nei locali del Dipartimento di Scienze della Formazione a Pizzo Ingrassia (via Biblioteca 4).

Il termine per l'invio degli *abstract* delle comunicazioni è fissato per il 1° settembre. Le comunicazioni verranno pubblicate, insieme alle relazioni degli ospiti invitati, negli Atti (max. 10 cartelle) e la loro presentazione al congresso sarà della durata di 10 minuti.

I convegnisti potranno fruire delle seguenti strutture alberghiere a prezzi convenzionati:

- **Hotel Il Principe**, Via Alessi 20-26.

<http://www.ilprincipehotel.com> - Prezzo convenzionato: 100 € singola; 130 € doppia. Nell'Hotel, a 30 metri dal palazzo centrale dell'università, in cui ha luogo l'inaugurazione, si svolgeranno anche una giornata di lavori, l'aperitivo rinforzato, la cena sociale, nonché

le operazioni di votazione per il rinnovo della cariche sociali, tutto giorno 1 novembre.

- **Hotel Liberty**, via San Vito 40.

<http://www.libertyhotel.it/> - Prezzo convenzionato: 75 € doppia uso singola; 100 € doppia.

L'Hotel si trova a 250 metri dal Dipartimento di Scienze della Formazione e a 750 metri dall'Hotel Il Principe e dal palazzo centrale dell'università.

- **Hotel Mediterraneo Best Western**, via Dottor Consoli, 27.

<http://www.hotelmediterraneoct.com> - Prezzo convenzionato: 75 € singola; 100 € doppia.

L'Hotel si trova a 350 metri dal Dipartimento di Scienze della Formazione e a 1,2 km dall'Hotel Il Principe e dal palazzo centrale dell'università.

- **B&B and Design**, via C. Colombo 24.

<http://www.badcatania.com> - Prezzo convenzionato: 43 € singola; 58 € doppia.

Il B&B si trova a 450 m dall'Hotel Il Principe e dal palazzo centrale dell'università.

- **B&B Suite Inn**, via V. Emanuele II, 108.

<http://www.suiteinn.eu/> - Prezzo convenzionato: 43 € singola; 58 € doppia.

Il B&B si trova a 600 m dall'Hotel Il Principe e 500 m. dal palazzo centrale dell'università.

- **B&B Rapanui**, via Gagliani 13.

<http://www.rapanuirooms.com> - Prezzo convenzionato: 45 € singola; 60 € doppia.

Il B&B si trova a 350 m dall'Hotel Il Principe e 500 m. dal palazzo centrale dell'università.

Ai congressisti sarà offerto un rinfresco di benvenuto nella sera del 31 presso l'Aula Magna dell'Università e un aperitivo rinforzato di giorno 1.

NORME PER I COLLABORATORI S.F.I.

- 1) Tutti i contributi (per gli articoli/saggi, lunghezza massima: 50.000 caratteri, note e spazi inclusi; per le recensioni, lunghezza massima: 10.000 caratteri e senza alcuna nota) 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 Firenze (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 disagio 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.