



Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 209 – maggio/agosto 2013

INDICE

Studi e interventi

G. Castagnoli Pinard, *Il Socrate di Guido Calogero* p. 3

D. Monaco, *La causalità del motore immobile in Aristotele, Metaphysica, libro Lambda. Su alcune recenti interpretazioni* p. 20

A. Giustini, *Per un'etica del riconoscimento. Uguaglianza e differenza nella società interculturale* p. 31

Didattica della filosofia

B.M. Ventura, *La Commissione didattica della Società Filosofica Italiana tra passato e futuro* p. 41

G. Gugliormella, *Il campionato italiano di filosofia: un'esperienza* p. 46

S. Del Figliuolo, *“Solo il sapiente è libero, gli stolti sono servi” (Diogene Laerzio VII, 121). Un modulo di approfondimento fra mondo antico e modernità* p. 52

Convegni e informazioni p. 68

Le Sezioni p. 79

Recensioni p. 83

*XXXVIII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana
Catania 31/10-2/11/2013* p.105

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. 209 – maggio/agosto 2013
Finito di stampare nel mese di settembre 2013

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

www.bonannoeditore.com - gruppoeditorialesrl@tiscali.it

STUDI E INTERVENTI

IL SOCRATE DI GUIDO CALOGERO¹

di *Giorgia Castagnoli Pinard*

Abstract: This article focuses on the perception of Socrates in some philosophical studies published by Guido Calogero in the first half of the XXth century, a very prosperous period characterized by a deep reflection on the contemporary image of Socrates. His analysis especially insists on the concept of *dialegethai*, because such a way of communicating becomes fundamental in Calogero's philosophy so that Socrates becomes for him the paradigmatic model of the man who thinks and acts in the civil society.

Keywords: Socrates, Plato, Calogero, *Dialegethai*

In questo articolo ci proponiamo di fornire una ricostruzione dell'immagine di Socrate che emerge dai testi di Guido Calogero, in quanto il rapporto di Calogero con Socrate, lungi dal rappresentare un "atto unico", si dispiega nel tempo influenzando l'intera opera filosofica calogeriana: se nei primi anni Trenta Socrate si presenta come uno degli oggetti di studio prediletti nell'ambito della filosofia antica², egli diviene più tardi un vero e proprio *exemplum* da imitare nella condotta di vita, il faro che illumina la sua riflessione teorica e il paradigma personificato della sua filosofia: la filosofia del dialogo.

Questo cambiamento nel segno di una radicale idealizzazione del personaggio Socrate avviene grazie a una sorta di "conversione inaspettata"³ dello stesso Calogero, che da studi di carattere teoretico e politicamente neutro, passa ad un attivismo politico che lo vede impegnato sia in sede teorica, come uno degli

¹ Un ringraziamento speciale va al prof. Emidio Spinelli per i suoi preziosi consigli in tutte le fasi del lavoro da cui è nato questo articolo.

² Cfr. almeno i seguenti saggi, tutti raccolti nel volume di G. Calogero, *Scritti minori di filosofia antica*, Bibliopolis, Napoli 1984 (=Calogero 1984): *Introduzione al Simposio platonico*, pp. 175-228 (=Calogero 1928-a); *Per l'interpretazione del Liside, del Simposio e del Fedro*, pp. 229-246 (=Calogero 1928-b); *Il Protagora e l'etica socratica come EUDAIMONIA*, pp. 262-283 (=Calogero 1937); *L'autenticità dell'Ipparco platonico*, pp. 293-311 (=Calogero 1938-a); *Introduzione all'Ippia minore*, pp. 284-292 (=Calogero 1938-b); *Contrattualismo e polemica antisofistica nel Critone*, pp. 247-261 (=Calogero 1938-c).

³ Cfr. l'*Introduzione* di Luporini in G. Calogero *La scuola dell'uomo*, rist. a cura di P. Bagnoli, con una testimonianza di A. Visalberghi, Diabasis, Reggio Emilia 2003, p. XXIX.

esponenti di spicco dell'antifascismo, sia in sede pratica, con la viva partecipazione al movimento liberalsocialista e al Partito d'azione.

Proviamo perciò a vedere quale è l'immagine di Socrate e a seguire il percorso che la sua figura ha determinato nello sviluppo teoretico, morale e politico di questo pensatore.

Leggendo l'*Introduzione al Simposio platonico*, del 1928, notiamo come Calogero ritenga possibile distinguere all'interno dei dialoghi di Platone i tratti caratteristici di Socrate da quelli dello stesso Platone. Socrate viene così avvicinato ad *Eros*, poiché la passione filosofica, il desiderio inesauribile di ricerca «non conosce distinzione di mondi, come non ha termine trascendente a cui dirigersi: la sua soddisfazione è immanente al suo atto»⁴. L'orizzonte che si apre è quello tutto terreno che valorizza l'atto del filosofare come valido in sé stesso e la filosofia come amore, sempre rinnovato e mai del tutto appagato, della sapienza, e nella fattispecie, dell'*anthropine sophia*.

Un altro tratto peculiare di Socrate, che Calogero evidenzia nella redazione della voce *Socrate* nell'*Enciclopedia Italiana* del 1936, era la sua esigenza di sottoporre ad una serrata critica ogni credenza accettata passivamente.

Socrate è anzitutto un critico, che vuol rendersi conto delle cose e perciò discute: il suo ideale è quello dell'*exetazein*, dell'interrogare le persone per controllare le loro verità, cioè per vedere se i principi e i criteri su cui esse si basano nei loro giudizi e nelle loro azioni siano frutto di convinzione ragionata o semplice portato di abitudine⁵.

L'opera socratica appare infatti strettamente legata alla dimensione dell'oralità, e Socrate appare nella sua veste maieutica; inoltre, l'ostilità di Socrate per il discorso scritto, che Calogero considera forse anche a partire dalle affermazioni presenti nel *Fedro*⁶, porta ad una esaltazione del discorso parlato. Esso appare proprio come un organismo vivo, che si rivela estremamente più fecondo del discorso scritto, in quanto genera immediatamente nuovi discorsi.

Ciò che è davvero singolare, però, sono gli altri due verbi che Calogero usa nella sua sintesi del pensiero socratico per l'*Enciclopedia*: egli parla infatti di *difendersi da sé e combattere*, laddove nel passo citato del *Fedro* troviamo piuttosto i più neutri chiedere e manifestare e solo alla fine si fa riferimento ad un'eventuale difesa di un certo testo da parte del suo autore.

Questi due termini usati da Calogero ci fanno pensare piuttosto ad una guerra, e se ci accompagnano direttamente al mondo antico, in cui la parola era considerata, nel suo essere persuasiva, una vera e propria arma, caratterizzano anche l'idea con cui, nel 1936, Calogero prefigura il discorso socratico: ovvero

⁴ Ivi, p. 218.

⁵ G. Calogero, s.v. "Socrate", in *Enciclopedia Italiana*, Roma 1936, pp. 1022-1023.

⁶ Cfr. Platone, *Fedro*, 275 d-278 b (qui faremo riferimento all'edizione Platone, *Opere complete*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1992).

una lotta tra *logoi* in vista della verità.

Se già Gorgia innalzava il potere della parola⁷, Calogero deciderà di trattare in maniera specifica il problema della persuasione, mediante un riferimento esplicito al problema nel mondo antico, delineando la differenza tra la persuasione sofistica e quella socratica: «la “persuasione” gorgiana, concepita quale unilaterale incantamento dell’anima dell’ascoltatore, appare illiberale e demagogico-tirannica agli occhi di un Socrate, che vede nascere la vera persuasione soltanto dal dialogo, in cui c’è scambio di idee, contesa ad armi pari, volenterosa e benevola collaborazione mentale»⁸.

La filosofia socratica, che si è sviluppata nel dialogo orale, ha perciò uno statuto particolare: essa infatti è costituita da una sorta di movimento interiore, è pervasa da un dinamismo insito in sé stessa che la rende al contempo difficile da fermare. Essa è sfuggente, perché non essendo stata fissata indelebilmente nella parola scritta, deve venire ricercata nei dialoghi platonici e senofontei in cui il personaggio Socrate discute con gli altri interlocutori.

Questo tratto fondamentale dell’attività di Socrate, nel suo dinamismo, costituisce poi il problema della ricostruzione della sua figura storica: Calogero, allora, nell’*Enciclopedia* non si esime anche dal ripercorrere brevemente le principali interpretazioni storiografiche socratiche moderne⁹.

Ma la voce enciclopedica è solo una prima tappa dell’*iter* filosofico di Guido Calogero e del suo rapporto con Socrate, che si sviluppa poi grazie all’analisi di alcuni dialoghi platonici: nel 1937 pubblica i saggi introduttivi al *Protagora* (*Il Protagora e l’etica socratica come eudaimonia*)¹⁰, e al *Critone* (*Contrattualismo e polemica antisofistica nel Critone*)¹¹.

Nel primo saggio Calogero evidenzia la profonda differenza che intercorre tra Socrate e il sofista Protagora, paragonando la “brachilogia socratica” ovvero il carattere tipico del suo conversare per brevi domande e risposte, alla “macrologia” dell’oratoria sofistica; e, proprio come in una proporzione di tipo matematico, il “sapere” (di non sapere) socratico al “sapere” illusorio dei maestri dell’Ellade, concludendo che: «come il “persuadere” protagoreo e gorgiano risponde allo spirito liberale della costituzione ateniese nella sua antitesi al “vio-

⁷ Cfr. Gorgia, *Encomio di Elena*, Liguori Editore, Napoli 2004, p. 79.

⁸ G. Calogero, *Difesa del liberalsocialismo ed altri saggi*, Marzorati editore, Milano 1972, p. 25 (=Calogero 1972).

⁹ Tra i vari interpreti moderni del pensiero e della figura di Socrate qui menzionati vi è anche Antonio Labriola, che a suo avviso offre «un ritratto di Socrate che per il suo equilibrio resta il miglior studio italiano sull’argomento» (Calogero 1936, p. 1025). Ma ciò che colpisce è che dopo questa lode il Socrate di Labriola non comparirà mai più negli scritti calogерiani degli anni successivi; su questo problema cfr. E. Spinelli, *Questioni socratiche: tra Labriola, Calogero e Gianantonio*, in *Antonio Labriola Celebrazioni del Centenario della morte*, a cura di L. Punzo, Edizioni dell’Università degli Studi di Cassino, Cassino 2006, pp. 755-793 (=Spinelli 2006).

¹⁰ Calogero 1937.

¹¹ Calogero 1938.

lentare” tirannico, così il “conversare” di Socrate rappresenta ancora un passo ulteriore nel riconoscimento del diritto dell’individuo, che sarebbe umiliato anche se fosse soltanto persuaso, e non collaborasse personalmente alla ricerca dialogica della verità»¹².

Un altro aspetto importante e anzi decisivo del pensiero di Calogero, che troviamo *in nuce* già in questo saggio sul *Protagora*, definito «il più socratico di tutti i dialoghi platonici»¹³, è la distinzione tra “logo” e “dia-logo”, o meglio, nello specifico, tra il “maestro dei loghi” ovvero Protagora, eccellente nel produrre discorsi grazie all’uso delle arti retoriche e oratorie, e il “maestro dei dialoghi”, ovvero Socrate, in cui il discorso è il risultato dell’interazione con l’Altro¹⁴.

Il problema dell’unità e dell’insegnabilità della virtù è il centro del dibattito tra Socrate e Protagora, ma quello che Calogero mette in evidenza è soprattutto la forma diversa del ragionamento del sofista, che decide di raccontare un mito e che tenta di persuadere i suoi ascoltatori con un lungo discorso, continuo ed eloquente, e Socrate, che interviene sempre con brevi domande e risposte; egli sottolinea infine anche il cambiamento di Platone, che parte dall’abbracciare il presupposto del *dialegethai* socratico, per cui la verità nasce dalla dimensione aurale, per passare poi dall’udito alla vista, prediligendo la visione delle idee immortali. Vi è qui un vero e proprio scontro tra il metodo del macrologo e quello del brachilogo, e solo il ricorso alla poesia porta ad un terreno comune; ma Socrate appare ancora una volta il più pungente e questo prova, secondo Calogero, che «il maestro dei “dialoghi” sia capace di superare il maestro dei “loghi” anche nel suo proprio campo»¹⁵ ovvero quello dell’oratoria e della didattica sofistica.

Se la virtù è sapere, la riflessione si sposta così sull’intellettualismo etico di Socrate: egli non crede che l’uomo possa fare il bene se non lo conosce, ma, una volta conosciuto, non ha bisogno di altre capacità per realizzarlo nella pratica. Infatti il bene si presenta come un’irresistibile energia attrattiva, una suprema idea desiderabile che guida le azioni di colui che lo abbia conosciuto. Inoltre, Calogero evidenzia il fatto che la sua idea di “bene-attraente” lega indissolubilmente l’etica antica ad un ideale eudemonistico.

Ma l’idea dell’attrattività del bene rimane per Socrate un motivo formale, perché il concetto stesso di bene non riesce a declinarsi in una maniera precisa.

Tuttavia, ciò che conta è il fatto che l’etica antica è un’etica eudemonistica¹⁶, con il fine pratico di aiutare l’uomo, e in Socrate abbiamo uno dei primi e più

¹² Calogero 1937, p. 266.

¹³ Ivi, p. 269.

¹⁴ Cfr. ivi, p. 267.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Cfr. almeno P. Hadot, *Qu’est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris 1995 [ed. italiana: *Che cos’è la filosofia antica?* Einaudi, Torino 1998]; C. Horn, *L’arte della vita nell’antichità*, a cura di E. Spinelli, Carocci, Roma 2004.

pregnanti esempi dell'interiorizzazione e della moralizzazione della concezione della felicità nell'uomo. In questo scritto, Calogero sottolinea anche l'*iter* filosofico di Platone, che tende a dissociarsi a poco a poco dal pensiero di Socrate per costruire nuove risposte da dare ai problemi discussi. Egli sottolinea perciò quella che viene ormai chiamata «la svolta del *Gorgia*»¹⁷: rispetto al problema dell'insegnabilità e dell'unità della virtù, nonché dell'attraenza del bene,

il *Gorgia* sente la necessità di una nuova interpretazione della tesi socratica del *Protagora* asserente l'attraenza del bene; e, per escludere che il pericolo che tale eudemonia acquisti un aspetto soltanto utilitaristico e edonistico, la conduce ad assumere un'opposta tendenza rigoristica ed ascetica, che, senza giungere a far sentire come somma eudemonia la stessa superiorità al desiderio dell'eudemonia, è tuttavia orientata in tal direzione¹⁸.

Nel commento al *Critone*, Calogero mette subito in guardia i lettori dal considerare il Socrate descritto nel dialogo come quello reale, invitando a tener presente che «l'effettivo dato storico non è il Socrate reale, ma il Socrate interpretato da Platone» e interrogandosi proprio sulle motivazioni che lo hanno spinto a raffigurarlo in quel modo: l'esigenza di Platone, per Calogero, è apologetica, nei confronti del maestro, e polemica, nei confronti della concezione contrattualistica della legge che avevano i sofisti, Antifonte in particolare. Porre la Legge non nella veste del «contratto» tra individui, ma in quella di diretta «contraente» significava infatti effettuare un'inversione polemica nei confronti della riflessione giuridico-politica sofistica: se la legge è contratto tra individui, essa si presenta come qualcosa di relativo, rispetto per esempio alla concezione tradizionale della sua origine divina, e il singolo individuo può provare la tentazione di schivare gli obblighi stabiliti senza che gli altri contraenti se ne accorgano; quando invece, come avviene grazie alla personificazione delle Leggi nel *Critone*, esse rivestono il ruolo di uno dei due contraenti, il cittadino si sente in dovere di rispettarle visto che fino ad allora ha approfittato dei vantaggi del vivere comunitario. Inoltre, Socrate fornisce al contempo un modello di giustizia molto più alto di quello tradizionale: per lui infatti «una giustizia che si eserciti solo quando è contraccambiata, è una giustizia da schiavi: la vera giustizia è quella che si attua e si ama per se stessa»¹⁹. Platone tenta perciò di difendere e di giustificare il principio socratico della preferibilità del bene e del giusto.

Questo insegnamento socratico, Calogero lo ritrova anche tra le righe dell'*Ippia minore*, a cui dedica nel 1938 un breve saggio, perché lo considera «uno dei dialoghi più serrati ed abili tra quelli dedicati dal giovane Platone alla

¹⁷ Cfr. almeno G. Giannantoni, *Che cosa ha veramente detto Socrate*, Ubaldini editore, Roma 1971 e G. Giannantoni, *Guido Calogero, filosofo del dialogo*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 130 (1987), pp. 36-44.

¹⁸ Calogero 1937, p. 277.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 257.

difesa del principio etico del maestro»²⁰. Il dialogo, com'è noto, comincia sul giudizio dato da Ippia e da Socrate a due eroi omerici, Achille ed Ulisse, che divengono il simbolo rispettivamente del veritiero e del menzognero. Da qui la discussione si estende, fino a includere il significato stesso dei due termini, per poter stabilire chi di essi sia il migliore; le argomentazioni si susseguono serrate, e una abile progressione sposta pian piano la conversazione sulle capacità e sulle scelte morali giungendo così alla conclusione, paradossale, che «chi erra e compie il male e l'ingiustizia di sua volontà – se mai questi esiste – non potrebbe esse altri che l'*agathos*»²¹. Come poter conciliare questa conclusione con l'intellettualismo socratico? Va essa considerata ironica? O va essa considerata come una conclusione aporetica, che richiama gli interlocutori a ricominciare la ricerca per arrivare ad un fine più convincente?

Calogero propone una soluzione alle difficoltà ermeneutiche di comprensione di questo scritto e sostiene che il sapere che si deve possedere per poter dire la verità o mentire è diverso da quello che, secondo la concezione socratica, determina nello stesso caso la volontà a dire o meno la verità. Le due argomentazioni su cui si basa il dialogo sono perciò entrambe «manifestazioni coerenti dello stesso principio critico, volto a colpire la sofistica della *sophia* come possesso meramente tecnico di cognizioni»²² che Socrate criticava per la sua amoralità ed indifferenza etica.

Il concetto di bene-attraente viene ripreso e sottolineato nuovamente da Guido Calogero anche in un altro scritto dello stesso anno: l'introduzione all'*Ipparco* platonico, che egli considera, contro molti altri interpreti, autenticamente platonico e molto interessante anche per ricostruire la filosofia socratica.

Prima di analizzare il celebre intervento del 1950 interamente dedicato al filosofo ateniese, è forse opportuno allargare lo sguardo alla produzione di Calogero *tout court*, per indicare, per sommi capi e senza alcuna pretesa di esaustività, alcuni punti chiave nella sua filosofia e nella sua storia personale e permetterci di comprendere la valenza di quella che diverrà l'idealizzazione del messaggio socratico: il *dialegesthai* come simbolo stesso della filosofia e del vivere politico.

La riflessione di Calogero nell'anno accademico 1938-1939 verte su questioni di carattere pedagogico, con un corso tenuto all'Università di Pisa da cui deriva il volume intitolato *La scuola dell'uomo*, opera di etica laica, che sottende una critica politica del fascismo e segna il periodo di cambiamento tra la sua anteriore prospettiva di ricerca teoretica e la nuova attitudine verso una riflessione che valorizza soprattutto gli aspetti morali e le conseguenze politiche delle varie correnti filosofiche.

²⁰ Calogero 1938 b, p. 292.

²¹ Platone, *Ippia* 376 b.

²² Calogero 1938 b, p. 292.

Calogero riflette sul problema della libertà²³ e sul senso della storia, sul ruolo degli educatori, sul nesso tra riflessione teorica e impegno pragmatico nella società politica.

Egli ritiene che gli intellettuali non debbano isolarsi dal mondo, perseguendo verità teoretiche al di sopra della realtà fattuale, ma al contrario debbano vivere nel mondo senza sottrarsi ad un diretto impegno civile e politico.

Già nel saggio del 1936 *La Filosofia e la vita* Calogero aveva individuato l'essenza della filosofia nella riflessione sulla stessa filosofia, tanto che è impossibile dire che cos'è la filosofia senza pensarci, scoprire di non saperlo, ed interrogarsi rispetto a tale problema: questo stesso movimento riflessivo porta alla scoperta del cosiddetto "me filosofante", prima ignoto. Calogero insiste sull'idea che la filosofia debba avere una ragione pratica che la giustifichi ed in virtù della quale l'uomo, partendo dalle proprie capacità di ragionamento, possa prendere coscienza delle proprie condizioni di vita e possa riuscire a mutarle, in modo da valorizzare la funzione critica della filosofia facendola intervenire per cambiare il corso della storia. L'individuo deve infatti essere responsabile delle proprie scelte perché esse influenzano direttamente la realtà: ognuno ha dunque il pieno potere di intervenire soggettivamente sul proprio mondo e quindi anche sul divenire storico. La dimensione politica diviene allora fondamentale perché influisce potentemente sulla vita di ogni società civile, diviene «il primo e più urgente dovere dell'uomo», la piattaforma in cui ciascuno ricerca la propria verità in sé stesso e ancora di più nel rapporto con gli altri.

Calogero riunisce perciò la sfera teoretica con quella pratica, e questo grazie anche al concetto di libertà e di legge, che poi sono i temi chiave della politica: per regolare le singole libertà individuali serve infatti la legge, ovvero un ordinamento giuridico capace di regolare i rapporti di convivenza tra gli uomini: tutto ciò forma poi lo Stato. Ogni cittadino perciò è chiamato a contribuire attivamente alla politica per fare in modo che questa esalti la costruzione della libertà in uno Stato basato su garanzie giuridiche giuste.

La questione della libertà, tema fondamentale della ricerca filosofica di molti studiosi che si sono opposti al fascismo, viene considerata da Guido Calogero sia dal punto di vista teorico che da quello pratico, implicando anche una vera e propria dimensione militante, nell'Italia governata da Mussolini.

Non si può più parlare allora di un Io astratto, puramente metafisico, staccato dal mondo e chiuso nella sua totale egoità, ma bisogna riflettere su un vero e proprio individuo nella sua sostanza concreta, un Io che si forma nella volontà di aprirsi all'Altro.

²³ La libertà è un tema particolarmente caro a Calogero e ad altri pensatori antifascisti del suo tempo, tanto che egli coordinerà anche il progetto di tesi di laurea di Carlo Lazzarini sulla libertà secondo Piero Martinetti. Cfr. L. Bertolini, *Carlo Lazzarini: il quesito della libertà*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 207 (2012), pp. 87-97.

Calogero opera una valorizzazione della libertà morale, che va distinta dalla libertà trascendentale, metafisica, assoluta, necessaria e costitutiva di ogni essere umano ma di cui, paradossalmente, non si può dire assolutamente nulla, per insistere su quella libertà che viene invece individuata in un vero e proprio valore, qualcosa per la cui instaurazione o difesa l'uomo è pronto a impegnarsi e combattere.

Questa “doppia libertà” o meglio, questa divisione in due tipi distinti di libertà, la “libertà-presupposto” e la libertà “ideale”, diventerà poi uno dei maggiori motivi di dissenso con Croce. La libertà auspicata da Calogero è una libertà empirica, che va ricercata, che si fonda sul riconoscimento della libertà dell'io, del tu e poi del lui. Se nel primo passaggio, quello dall'“io” al “tu”, il dato fondamentale è il superamento del solipsismo e l'allargamento dell'orizzonte all'Altro, non di meno si rivela importante il passaggio al “lui”, in quanto il riferimento alla terza persona integra il primo rapporto innalzando la morale dalle eventuali pretese edonistiche ed utilitaristiche a fondamento della società civile.

La civiltà è ad un tempo limitazione e promozione di libertà: è limitazione della libertà mia per la promozione della libertà tua, limitazione della libertà tua per la promozione della libertà del terzo, e così di seguito²⁴.

Questo processo dinamico e continuo si lega poi profondamente ad un altro concetto di fondamentale importanza, quello della giustizia: l'idea di una libertà giusta, o meglio, di una giusta libertà, diviene il fulcro dell'opera più specificatamente politica di Calogero, che, resa forse più urgente anche dalle sue vicende personali, la lotta clandestina antifascista, l'arresto e il confino, pervade le opere degli anni Quaranta.

Degno di nota è poi il *Manifesto del liberalsocialismo*²⁵, del 1940, in cui Calogero presenta il liberalsocialismo come l'unione di due esigenze umane: la giustizia, che viene promossa dal socialismo, che dovrebbe garantire l'uguaglianza di leggi, diritti, e mezzi economici, e la libertà, che viene promossa dal liberalismo.

Tra giustizia e libertà vi è un rapporto di implicazione reciproca e Calogero sottolinea l'importanza di uno Stato che dia veramente a tutti le stesse possibilità, insistendo sul valore della scuola e dei mezzi di informazione, come la stampa.

Com'è noto, il liberalsocialismo incontrerà le aspre critiche di Croce, che lo giudicherà un “ircocervo” ovvero un animale fantastico e chimerico, a metà tra

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Su questo scritto, redatto in un'adunanza clandestina nei pressi di Pratica di Mare il 21 aprile 1940 insieme ad altri antifascisti tra cui Giusti, Capitini, Comandino, Delle Piane, cfr. *Ricordi del movimento liberalsocialista*, in Calogero 1972, p. 195.

il capro e il cervo, per denunciare la sua contraddittorietà nell'unire due cose eterogenee come la libertà, concetto puro e speculativo, e la giustizia, pseudo-concetto empirico²⁶.

Non potendo entrare nel merito di una polemica complessa e articolata, ciò che conta per la nostra analisi è capire come alla base dell'antifascismo militante di Calogero e delle sue riflessioni teoretiche e politiche vi sia sempre l'ideale della libertà, che si presenta in forma dialogica e che per questo verrà ricondotto, più o meno esplicitamente, all'esempio dato dal filosofare socratico.

Negli anni più duri, quando il regime fascista aveva incarcerato Calogero e poi lo aveva costretto al confino a Scanno, secondo Gennaro Sasso, Socrate rivestiva il ruolo di un esempio da seguire e al contempo di un personaggio vicino al suo sentire:

Socrate fu per lui – chi potrebbe dubitarne? – un alto ideale intellettuale e morale: in certi momenti, quando le vicende della storia lo condussero a “prospettare” e ad “idealizzare” la sua vita piuttosto che a viverla, fu addirittura l'oggetto di una immediata identificazione. Ma qualunque cosa, nella sua realtà autentica, il maestro di Platone sia stato, - Calogero non è stato il Socrate moderno. A differenziarlo dal modello era la stessa imitazione che, per identificarsi, era costretto a farne; e, nel suo atto, nell'atto, voglio dire, del suo esercizio, l'imitazione fa balenare la differenza, la consolida, ne svela la realtà irriducibile all'identità²⁷.

Calogero ricerca un'identificazione con il suo “eroe filosofico” e a questa tende con tutto se stesso; anche se questa identificazione si rivela poi impossibile, tuttavia va riscontrato che questo processo imitativo, questo tentativo di *mimesis*, riveste, nel suo continuo esercizio, un valore fondamentale nello sviluppo della sua vita e nella sua filosofia.

E se il socratismo diviene per Calogero la bandiera da sventolare e sotto cui ripararsi dagli attacchi esterni, lo stesso Socrate diviene forse troppo emblematico, troppo carico di valenza simbolica per riprendere le sue caratteristiche storiche. Il suo valore etico sembra porlo al di sopra di ogni contesto storico determinato.

Non c'è più dunque “solo” il Socrate storico nella mente di Calogero, ma egli è entrato «nella dimensione della *perennitas*, al di sopra e al di là di ogni possibile confronto con altri filosofi, pur grandi e grandissimi, nessuno dei quali avrebbe saputo e potuto mantenersi all'altezza del suo *messaggio*»²⁸ spiega Emidio Spinelli.

²⁶ Cfr. G. Calogero, *L'ircocervo ovvero le due libertà*, in Calogero 1972, pp. 31-41.

²⁷ G. Sasso, *Guido Calogero. Considerazioni e ricordi*, in *G. Calogero dal 1920 al 1986*, a cura di C. Farnetti, con un saggio di G. Sasso, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1994 (Bibliografie, 4), pp. 7-54 (= *Guido Calogero. Considerazioni e ricordi*, in G. Sasso, *Filosofia e idealismo, III. De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 127-173, con una importante Postilla, ivi, pp. 174-176).

²⁸ Spinelli 2006, p. 774.

Il messaggio di Socrate è l'invito al dialogo, e questo si rivela chiaramente nel momento in cui esaminiamo la lezione inaugurale per la neonata cattedra di Storia della filosofia antica alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma La Sapienza, che nel 1950 Calogero decise di dedicare proprio a Socrate²⁹.

Calogero è convinto di poter ritrovare il messaggio autentico del Socrate storico grazie ad una precisa metodologia di analisi comparativa dei testi. Dopo aver criticato, per brevi cenni, gli studiosi che tra Ottocento e Novecento hanno privilegiato una sola fonte tra le altre, egli propone di ricominciare daccapo analizzando minuziosamente *tutte* le fonti, valorizzando così anche quelle spesso trascurate, come i filosofi che si suole indicare come "socratici minori", nella consapevolezza che

nessuno dei testimoni del pensiero di Socrate può essere isolato come testimone autentico, impossibile riuscendo a chiunque di riferire il pensiero altrui senza metterci qualcosa del proprio³⁰.

Egli ritiene inoltre che il caso di Socrate vada analizzato non secondo il metodo classico dei filosofi, ovvero quello della riflessione ermeneutica sul testo di un dato autore, quanto piuttosto secondo il metodo con cui si capiscono i personaggi politici.

Calogero deciderà poi di partire da una «qualsiasi» delle fonti che trattano di Socrate, ma, sia detto per inciso, egli sceglierà proprio uno scritto tra quelli riconosciuti come più fedeli, ovvero l'*Apologia* platonica, che, dato il suo carattere di resoconto del processo storicamente subito da Socrate non poteva distaccarsi troppo dalla realtà a meno di non essere fortemente criticato dai contemporanei che avevano assistito ai fatti narrati. Il metodo proposto da Calogero è cominciare dagli assunti fondamentali presenti nell'*Apologia* e vedere poi, grazie ad un esame comparativo, se anche le altre fonti possano in effetti concordare con questi assunti.

Egli arriva perfino ad affermare che se anche la filosofia socratica fosse un'«invenzione fantastica»³¹, «varrebbe comunque la pena di avere una grande filosofia senza autore, in un mondo in cui esistono tanti grandi autori senza filosofia»³².

In questa frase vi è la chiave di volta del saggio di Calogero che tradisce, oltre al tentativo di ricostruzione del Socrate storico, il vero intento dell'autore: mostrare *in actu* una «grande filosofia», nella convinzione, espressa già nelle *Lezioni di Filosofia*, che la «Filosofia non è soltanto beato possesso del vero, immota

²⁹ Oggi in Calogero 1984, pp. 106-126.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Cfr. E. Dupréel, *La légende socratique et les sources de Platon*, Les éditions Robert Sand, Bruxelles 1922.

³² Calogero 1984, p. 110.

intuizione della faccia dell'Assoluto. È, in primo luogo, tentativo di procacciarsi quella vista, moto d'avvicinamento per guardare sempre più da presso»³³.

Questo tentativo sempre rinnovato di ricerca, questo tendere infinito verso qualcosa di sempre più alto, questo desiderio inesauribile di comprendere, Calogero lo ritrova, in maniera particolarmente esemplare, proprio nell'«eterno maestro della volontà di capire»³⁴: Socrate. Il suo metodo, dialettico e critico, pretendeva di andare fino in fondo ad ogni problema, mentre la sua condotta e la sua coerenza nell'effettuare anche delle scelte difficili davano al suo filosofare teorico il suo *pendant* nel mondo della prassi.

Era proprio questo modo di vivere, questo pensiero sempre in movimento che rifiuta di sostare in rifugi malsicuri, che aveva generato l'irritazione degli Ateniesi. Essi a un certo punto non sopportarono più di essere sottoposti al continuo esame critico delle loro teorie e «per questo, alla fine, si stancarono e l'ammazzarono, pensando così di liberarsi di quell'eterno seccatore»³⁵.

Ma, riprendendo ora l'analisi di Calogero dei passi dell'*Apologia*, egli mostra come il *dialegesthai kai exetazein*, coincida con il *megiston agathon*, in quanto Socrate afferma, e qui come una vera e propria professione di fede, che:

proprio questo è per l'uomo il bene maggiore, ragionare ogni giorno della virtù e degli altri argomenti sui quali m'avete udito disputare e far ricerche su me stesso e sugli altri, e che una vita che non faccia tali ricerche non è degna di essere vissuta³⁶.

La sua attitudine a mettere in dubbio ogni assunto dogmatico sembra qui venir meno, perché la sua convinzione sulla giustizia del filosofare e sulla desiderabilità di tale azione è tanto forte da non fermarsi davanti a nulla, nemmeno davanti ad una condanna a morte.

Questo comportamento dialettico è poi quello che gli suggerisce perfino la divinità, mediante quel *daimonion* che agisce su di lui. Il primato dell'*exetazein* espresso nell'*Apologia* ricompare anche nel *Critone* quando Socrate esclama

io, non ora per la prima volta, ma sempre, sono stato siffatto da non dare ascolto a nessun'altra cosa di me se non alla ragione: a quella, dico, che ragionando, mi sembri la ragione migliore³⁷.

All'interpretazione di questo passo³⁸ Calogero dedicherà, nel 1963, l'articolo *La regola di Socrate*³⁹, nel quale evidenzierà anche il fatto che la parola "ragione" deve essere considerata in due diverse accezioni: la prima ragione citata

³³ G. Calogero, *Lezioni di filosofia: Logica, Gnoseologia, Ontologia*, Einaudi, Torino 1948, p. 3.

³⁴ Ivi, p. 7.

³⁵ Ivi, p. 8.

³⁶ Platone, *Apologia* 38 a.

³⁷ Platone, *Critone* 46 b.

³⁸ Cfr. G. Calogero, *Il messaggio di Socrate*, «La Cultura», 4 (1966), pp. 289-301; p. 296.

³⁹ G. Calogero, *La regola di Socrate*, «La Cultura», 1 (1963) pp. 182-196.

è la facoltà suprema dello Spirito, deputata ad essere l'esaminatore, la seconda occorrenza ha il ruolo di ciò che deve essere esaminato e giudicato. Da questo sdoppiamento si comprende meglio sia la forza del ragionamento critico giudicante, sia la varietà delle ragioni esistenti e il dovere di scegliere quella migliore.

In sede politica, questo stesso ragionamento viene trasposto con l'esaltazione della costituzione democratica rispetto a quella tirannica (o dittatoriale) in quanto «La democrazia è il mondo della *parrhesia*, della libertà dei discorsi, dove si delibera e legifera solo dopo aver parlato e ascoltato; il tiranno invece è colui che non sta a sentire e non “persuade”⁴⁰, usando invece la “forza” per far prevalere la sua volontà»⁴¹.

La democrazia si presenta come la piattaforma più ampia che consenta lo svolgimento del libero dialogo, che è un “dovere perenne”, da attuare nei confronti degli uomini e, come ci mostra il Socrate di Calogero, perfino nei confronti delle divinità:

Socrate può ben dire, qualche volta, che il supremo imperativo del dialogo gli deriva dalla divinità: ma se poi questa divinità entrasse essa medesima nel dialogo, egli evidentemente sottoporrebbe ogni suo *logos* al dialogo stesso, al pari dei *logoi* di ogni altro interlocutore⁴².

L'ideale del dialogo, come abbiamo visto, si situa perfino al di sopra della divinità, e questo denota quanto fosse viva in Calogero l'esigenza di un orizzonte laico in cui l'unico valore che può assurgere a valore assoluto è il continuo dialogo.

Questa volontà di ricerca dialogica è allora, davvero, il valore eterno, in quanto solo da esso può derivare ogni altro valore di civiltà, ogni altro “inalienabile” diritto dell'uomo e del cittadino, in ogni situazione immaginabile della storia e dell'universo⁴³,

scrive nel Calogero nel suo *Quaderno Laico*⁴⁴.

⁴⁰ Qui «l'elemento della *peitho* è intrinsecamente connesso con la comunicazione verbale, con cui si richiede di “lasciarsi persuadere”, e per ciò stesso di “obbedire” a ciò di cui ci si è lasciati persuadere» (Calogero 1963, p. 190).

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Calogero 1984, p. 114.

⁴³ G. Calogero, *Quaderno laico*, Laterza, Bari 1967, p. 362.

⁴⁴ In G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, Edizioni La Comunità, Milano 1962, vi è uno scritto emblematico intitolato *Un Dialogo*: con uno stile che sembra richiamare alla mente i dialoghi di Platone, Calogero ci presenta una conversazione, che sembra anticipare il teatro dell'assurdo, tra Filalete, Eudemo e Sofizomeno che si conclude con l'idea che «l'indiscutibile, è il dover discutere», e ciò viene poi motivato dal fatto che il principio del colloquio è: «il vero “absolutum”, nel senso di essere “assolto” da ogni necessità di conferma altrui, nello spazio e nel tempo, ed è quindi la sola piattaforma stabile nell'immenso mare storico dell'indefinitività, la sola sicura indicazione che permette di sfuggire sia alle angosce dello scettico, incapace di trovare una sola norma costante d'azione per troppo rispetto delle possibili diverse opinioni altrui, sia alle sopraffazioni del dogmatico, convinto di dover considerare come bene per gli altri solamente ciò che egli pensa

Egli sottolinea allora come l'atteggiamento di Socrate derivi dalla certezza morale che egli aveva di essere nel giusto, anzi di partecipare in questo modo alla forma suprema di beatitudine, ovvero al *megiston agathon* visto sia come «ideale della doverosità» sia come «ideale dell'eudemonia»⁴⁵. Ma per giungere all'*eudaimonia*, il cammino è articolato, e l'accento cade qui sul fatto che la «ricerca dialogante»⁴⁶ non sia solo un mezzo che miri al raggiungimento di qualche «immota contemplazione della perfetta verità»⁴⁷, come auspicava Aristotele mettendo in secondo piano il valore del comprendere l'Altro, ma al contrario questa ricerca dialogante sia il vero fine in sé. È questo il mondo che Socrate ci ha fatto intravedere, ovvero un cosmo costituito da «un infinito pluralismo di verità, legate dall'immutabile norma del loro mutuo intendimento»⁴⁸.

La comprensione dell'altruità viene posta da Calogero a fondamento della convivenza civile e a bandiera della libertà e della giustizia⁴⁹, perché nessun *logos* può essere tanto sacro né valido da arrogarsi il diritto di sottrarsi alla prova del dialogo, in quanto il dovere di rispettare ogni punto di vista ha un valore più grande di quello di ogni singolo punto di vista.

L'attitudine a rimettere tutto in discussione, attraverso un'analisi razionale e dialogica, può forse farci concludere che Socrate non avesse alcuna convinzione personale? Assolutamente no, perché secondo Calogero:

Anche Socrate aveva le sue convinzioni e le sue certezze, il suo sapere non era solo il sapere di non sapere: altrimenti non avrebbe avuto tanta fermezza nella vita, non avrebbe fatto di essa un paradigma così esemplare. Soltanto, non si contentava delle certezze degli altri: voleva capire egli stesso, e voleva capire di più. Per questo non si stancava di chiedere “che cosa è?”, di “esaminare i discorsi” per trarne fuori il significato. La sua forma mentale non era solo “critica”, né solamente “dogmatica” quella dei suoi interlocutori: perché anch'egli aveva serbato, o si era fatto, i suoi dogmi, e anche i suoi interlocutori avevano più o meno riflettuto sulle convinzioni che infine si erano decisi a far proprie. Ma essi s'erano contentati, e Socrate era incontentabile⁵⁰.

Per Calogero, quindi, la filosofia socratica si presenta come un moto ascensionale, che solleva, innalza, volge in alto l'anima degli uomini, facendo spuntare ad essa le ali, come nella bella metafora del *Fedro*, mentre la tradizionale immagine di Socrate, ovvero quella che deriva dalla testimonianza di Cicerone, è quella di chi porta la filosofia dal cielo alla terra, non dalla terra al cielo: ci troviamo dunque di fronte a un singolare capovolgimento di vedute.

sia bene per lui stesso».

⁴⁵ Calogero 1984, p. 115.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Calogero 1966, p. 298.

⁴⁹ Cfr. Calogero 1984, p. 116.

⁵⁰ Calogero 1948, pp. 7-8.

Ma quali erano allora i “dogmi” che orientavano l’azione pratica di Socrate e che lo hanno reso immortale nella storia del pensiero?

Possiamo riassumerli nelle tre formule greche: *oudeis hekon examartanei* (in latino: *nemo sua sponte peccat*)⁵¹, *oudamos dei adikein*⁵², e *ho anexetastos bios ou biotos anthropon*⁵³.

La prima formula è quella che individua il cosiddetto intellettualismo etico, che attribuisce al sapere, cioè a quella conoscenza che consente di valutare rettamente sul giusto comportamento da assumere in ogni data situazione, una preminenza fondamentale e assolutamente determinante, perché ognuno agisce in funzione delle proprie valutazioni e, se riconoscesse sbagliato il proprio modo di vedere, lo sostituirebbe con quello che allora gli apparirebbe più vero e quindi preferibile⁵⁴.

Calogero sottolinea qui la coincidenza tra ciò che è bene, ciò che è preferibile e ciò che quindi ci piace di più; ma questo intellettualismo, lungi dall’essere il risultato di un freddo calcolo o di un arido primato della scienza, pende dalla parte dell’etica, che deve essere la vera forza motrice del comportamento umano.

Come spiega infatti Giannantoni, per Calogero il primato appartiene alla vita morale e al principio etico in quanto:

non è la scienza, il sapere come stanno le cose, che determina il mio agire, ma, al contrario, è il programma della mia volontà che mi spinge a sapere come stanno determinate cose; non è la logica che dimostra la morale, ma è anzi la morale che rende possibile la logica, cioè l’onestà, la sincerità e la coerenza del colloquio; e lo stesso si deve dire dei rapporti tra morale e religione: non è infatti l’esistenza di un dio onnisciente e onnipotente che mi impone di obbedire al suo comandamento, ma anzi la mia volontà di intenderlo e di riconoscerlo è ciò che instaura la sua autorità⁵⁵.

Se l’etica antica aveva in sé i fondamenti di un’etica eudemonistica, nondimeno l’accento qui è posto da Calogero sulle scelte individuali dell’uomo, che cerca certo il preferibile, ma lo cerca perché questo è direttamente connesso a quel bene-attraente che spinge l’uomo a mettersi alla sua ricerca.

Così arriviamo alla seconda regola morale che guida la condotta di Socrate anche nei momenti più difficili, come quando si trovò di fronte alla scelta di sottostare all’ingiusta condanna dei giudici o fuggire lontano da Atene, ovvero

⁵¹ Calogero dedica un articolo al problema del *Nemo sua sponte peccat*: G. Calogero, *Gorgias and the socratic principle Nemo sua sponte peccat*, «The Journal of Hellenic studies», 77 (1957) pp. 12-17.

⁵² Platone, *Critone* 49 b.

⁵³ Platone, *Apologia* 38 a.

⁵⁴ Cfr. Calogero 1984, p. 117.

⁵⁵ G. Giannantoni, *In ricordo di Guido Calogero*, «Elenchos», 8 (1987), pp. 5-24, p. 17.

quella di non commettere mai ingiustizia, nemmeno se ci trova a subirla⁵⁶. Questa convinzione si opponeva radicalmente alla morale tradizionale, ovvero al pensiero dei *polloi*⁵⁷, che invece ammettevano la vendetta, considerandola la giusta ritorsione ad un torto subito.

Calogero evidenzia il fatto che questa regola etica venga definita come *archetes skepseos*⁵⁸, cioè principio, nel duplice senso, temporale e logico, dell'indagine, punto di partenza per l'esame del problema, inizio di un vero dialogo. È una regola che si pone infatti alla base della sua condotta, passata, presente e futura, ed è perciò qualcosa di imprescindibile. È infatti un punto fermo che agisce come modello di comparazione su ogni scelta da compiere e ne guida la sua azione.

Giungiamo così, quasi circolarmente, alla terza legge morale: quella del dialogo, condotto alla maniera socratica mediante brevi domande e risposte (*kata brachy dialegesthai*) che portino gli interlocutori a raggiungere, punto per punto, l'accordo e da lì proseguire, nella ferma convinzione che sia proprio questo modo di agire che non solo dia un senso alla vita umana, ma coincida esattamente con il sommo bene.

L'eterna scelta morale, in ogni esistenza pensabile, in questo mondo così come in ogni altro possibile mondo, è la scelta fra l'*anexetastos bios*, quella "vita senza dialogo" che "non vale la pena di vivere", e la vita della costante comunicazione con gli altri e comprensione degli altri⁵⁹.

Questo tipo di pensiero etico implica una benevolenza totale, una totale assenza di ostilità verso l'altro, che accomuna Socrate a Gesù Cristo in quanto: «si chiami dovere dell'amore o dovere del dialogo, è sempre il dovere assoluto di comprendere la situazione altrui»⁶⁰, comprendere fino al punto di riuscire a giustificare tutte le azioni altrui basandosi sul principio del *nemo sua sponte peccat*, che si ritrova, dopo cinque secoli, nel *nolite iudicare* evangelico.

Questi tre capisaldi del socratismo si riscontrano secondo Calogero in tutte le fonti, sia che esse ci mostrino in atto i dialoghi che Socrate soleva tenere con amici, parenti e conoscenti, sia che esse ci raccontino degli aneddoti sulla sua vita.

Calogero constata poi che il platonismo, l'aristotelismo, e tutte le filosofie che ne sono state influenzate per secoli, non fanno se non confermare indiret-

⁵⁶ Cfr. Platone, *Critone* 48 c-49 e. Su questo punto Calogero segue senza esitazione la versione che di Socrate ci fornisce Platone, ignorando i passi di Senofonte che ci consegnano un'immagine convenzionale della morale socratica che prevede il fare del bene agli amici e il male ai nemici. Cfr. Senofonte, *Memorabili*, II, 3,14; 6,35.

⁵⁷ Socrate, nel *Critone*, sembra rendersi perfettamente conto del carattere "anticonformista" di questa sua dottrina morale: su questo punto cfr. Calogero 1966, pp. 293-294.

⁵⁸ Platone, *Critone* 48 e.

⁵⁹ Ivi, p. 297.

⁶⁰ *Ibid.*

tamente la fisionomia di quella concezione di Socrate, alla cui altezza esse non seppero mantenersi⁶¹: il suo esempio, la sua difesa dell'assolutezza della volontà del dialogo unita ad una reale apertura, tolleranza e rispetto per la libertà di coscienza di ogni singolo individuo, restano un paradigma insuperato. Perfino Platone infatti, per Calogero, «è assai meno forte, meno sereno, meno sicuro, o, che è lo stesso, più impaziente e più rivoluzionario di lui»⁶², tanto da non riuscire più a comprendere sinceramente anche il punto di vista dell'uomo malvagio, tanto da dividere l'unitaria ed autonoma anima socratica in un'anima tripartita, dunque costituzionalmente scissa al suo interno e sempre in cerca di un più o meno precario equilibrio; tanto, infine, da immaginare la società perfetta come un organismo chiuso in sé. Se Platone non è riuscito ad eguagliare il maestro, nemmeno Aristotele sembra riuscirci, in quanto, ironizza Calogero, egli:

deve affaticarsi nei più complicati espedienti classificatori per distinguere e combinare e ridistinguere tutte le possibili virtù dell'intelligenza e tutte le possibili virtù della prassi, in un complesso sistema che Socrate si sarà certo divertito a smontargli pezzo per pezzo quando avrà cominciato ad interrogarlo dopo il suo arrivo nell'Ade⁶³.

Infine, nemmeno i cosiddetti socratici minori riescono a modificare l'idea che il campione del dialogo filosofico sia comunque impersonato in Socrate, e questo esempio non sia mai stato più eguagliato, e questo porta inevitabilmente a sminuire la valenza dei suoi discepoli.

Agli occhi di Calogero, insomma, la storia della filosofia antica sembra essere contrassegnata da un punto culminante sommo, Socrate appunto, e da una successiva vicenda di diversi e multiformi declini o al massimo tentativi mai perfettamente riusciti di adeguarsi a quel supremo modello⁶⁴,

scrive a questo proposito Emidio Spinelli, evidenziando il valore paradigmatico che Socrate assume per Calogero⁶⁵.

Un fatto importante è la profonda esigenza, vivissima in Calogero a partire da quella «conversione inaspettata» verso la dimensione politica, nel senso del vivere civile, di legare indissolubilmente la vita teoretica a quella pratica: i due ambiti infatti, pur rimanendo tra loro distinti, dovevano essere considerati sem-

⁶¹ Calogero 1984, p. 122.

⁶² Ivi, p. 121.

⁶³ Ivi, p. 122.

⁶⁴ Spinelli 2006, p. 766.

⁶⁵ «A questa idealizzazione del paradigma-Socrate, punto più elevato e insuperabile del genuino modo di intendere e di praticare la filosofia come virtù insieme inscindibilmente teoretica e civile, corrisponde poi una netta svalutazione dei discepoli – più o meno vicini, più o meno diretti – del Socrate storico: non solo e non tanto i cosiddetti socratici minori, cirenaici e cinici su tutti, pronti a valorizzare un aspetto del carattere del “maestro” a scapito di altri, quanto soprattutto Platone e, indirettamente, Aristotele» (ivi, p. 765).

pre complementari, pena la mancanza di una coerente unità.

Calogero si applica per promuovere una società in cui regni la giustizia sociale e in cui l'educazione occupi un posto rilevante nelle preoccupazioni politiche dei governanti. Una società basata sulla libertà di pensiero e di scambio, nel rispetto dell'uomo *tout court* e dell'umanità intera, convinto che lo scambio dialettico sia qualcosa che arricchisca l'uomo. Egli non si sottrae alle sue responsabilità di educatore e di «animale politico», e decide così di partecipare attivamente alla lotta clandestina dei partigiani antifascisti, per promuovere e per difendere il movimento del liberalsocialismo, ovvero quel movimento che rivendica la compresenza, o la sintesi, dei due fondamentali motivi della libertà e della giustizia per concepire una società democratica e socialista.

In questa concezione politica, la filosofia riveste un ruolo importante in quanto si legittima come una «filosofia dell'operare consapevole» che riscopre l'uso critico-regolativo della ragione nei confronti del mondo pratico. E in questo richiamo Calogero si appella, come valore paradigmatico, alla filosofia socratica.

E se le coscienze nell'ascoltarlo proveranno un senso di turbamento, proprio come quando si viene svegliati di soprassalto, questo sentimento le muoverà alla riflessione, e all'apertura del proprio orizzonte all'Altro, finalità ultima del processo educativo dato che l'esame critico di tutto ciò che si trova di fronte, nella realtà e nella coscienza, diventa l'essenza dell'educazione stessa. E, per fare un paragone nel mondo della fisica, come non si possono studiare gli atomi senza romperli, allo stesso modo non si può esaminare una coscienza senza turbarla, senza sconvolgerla profondamente.

Così, il Socrate di Calogero ci turba, investendoci di molte domande e poche risposte ma, risorgendo da un passato lontano, ci porta un messaggio sempre attuale:

In un mondo che non può più essere governato dagli ideali della potenza e della forza della guerra, non abbiamo, invero, altra scelta che quella di tornare al nostro vecchio maestro Socrate, e di meditare la sua lezione. In un mondo in cui diverse religioni, diverse ideologie, diverse verità devono imparare a vivere in coesistenza pacifica, la regola morale di una simile coesistenza non può essere più una singola religione, una singola ideologia, una singola verità. Può essere soltanto una regola di mutuo intendimento tra religioni e ideologie e filosofie e verità. Ma questa, appunto, è la regola del dialogo, nella cui attuazione Socrate indicò il "sommo bene" per tutti, e per la cui difesa morì. Speriamo, dunque, che tutti pervengano a capire questo messaggio di Socrate, e a ricordare le ragioni della sua morte, se vogliono dare un più stabile assetto alla loro vita⁶⁶.

⁶⁶ Calogero 1966, p. 301.

LA CAUSALITÀ DEL MOTORE IMMOBILE IN ARISTOTELE,
METAPHYSICA, LIBRO LAMBDA.
SU ALCUNE RECENTI INTERPRETAZIONI

di *Davide Monaco*

Abstract: The article reconstructs the recent international debate about the nature of the causality of unmoved mover in Aristotle's *Metaphysics* Book *Lambda*, with particular attention to the reading provided by Enrico Berti. The vision already traditional of the Unmoved mover as final cause of the movement of sky and universe has been brought into question, and at its place it has been supported the idea that its causality is efficient. The article concentrates on this lecture in order to try to underline the implications.

Keywords: Aristotele, *Metaphysic*, unmoved mover, efficient causality, final causality.

Sulla natura della causalità del primo motore si discute da sempre. La domanda che incalza e affascina il lettore delle pagine del libro *Lambda* della *Metafisica* di Aristotele, forse uno dei più densi ed enigmatici dell'opera, riguarda il tipo di causalità attribuita alla sostanza immobile. Il dibattito internazionale intorno a tale problema si è recentemente riaperto e interpretazioni oramai consolidate sono state rimesse in discussione, dunque non ci sembra inutile cercare di tracciare un quadro del confronto tuttora in corso e delineare in particolare la posizione di Enrico Berti, che, sia per la sua autorevolezza quale grande studioso di Aristotele sia per la lettura molto originale, ampia e analitica che sta proponendo, ha assunto un ruolo centrale all'interno della questione¹.

Sarah Broadie già nel 1993 aveva pubblicato un articolo dal titolo *Que fait le premier moteur d'Aristote?* in cui l'interpretazione, da lei definita "standard", secondo cui il motore immobile muoverebbe quale oggetto d'amore l'anima del primo cielo che per imitarne l'immobilità si muoverebbe circolarmente, viene duramente criticata². Tale lettura presupporrebbe un'anima del cielo, una forma di imitazione e una causalità formale assenti nel testo in questione.

¹ Mi preme ringraziare per le preziose indicazioni ricevute in fase di revisione del seguente articolo i due referee anonimi della rivista e i professori Francesco Piro ed Emidio Spinelli.

² Cfr. S. Broadie, *Que fait le premier moteur d'Aristote* (*Sur la théologie du livre Λ de la «Métaphysique»*), «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 183 (1993), pp. 375-411.

Aristotele, inoltre, avrebbe sostenuto che il primo motore sarebbe caratterizzato non da un'attività contemplativa, bensì da un pensiero cinetico come l'intelletto pratico dell'uomo e che esso muoverebbe quest'ultimo e non l'anima del cielo. Secondo la studiosa anglosassone il fine del motore sarebbe se stesso, ossia esso muoverebbe per il piacere di muovere. L'interpretazione "standard" sarebbe una posizione ermeneutica costruita a posteriori artificialmente che non rispetta il canone dei testi aristotelici. Come vedremo, la posizione di Berti, se si esclude il riferimento all'attività non contemplativa del motore, è molto vicina a quella della studiosa anglosassone.

Accanto alla Broadie vanno segnalati gli studi di Arieh Kosman e Lindsay Judson, che prima di Berti hanno ritenuto la questione relativa alla natura della causalità del primo motore ancora aperta. Kosman ha interpretato il primo motore del libro *Lambda* della *Metafisica* come una causa efficiente, in particolare come un principio psichico analogo all'anima del primo cielo che Aristotele indica come causa del movimento del mondo nel *De caelo e Physica VIII^B*. Judson, pur avendo replicato criticamente a Kosman che il primo motore non può essere qualcosa di analogo all'anima del cielo perché è completamente immobile, non nega che esso sia causa efficiente, ma anzi sostiene tale tesi sulla base di alcune espressioni usate da Aristotele in *Lambda 6*, ossia *kinetikon e poietikon*⁴.

La discussione in merito al primo motore si è particolarmente riaccesa in occasione e a partire dal *X Symposium Aristotelicum* tenutosi a Oxford nel 1996 e dedicato proprio al libro *Lambda* della *Metafisica*⁵. Nella sua relazione André Laks ha rifiutato come priva di ogni fondamento testuale l'interpretazione secondo cui il moto circolare del cielo imiterebbe l'immobilità del motore immobile, ma allo stesso tempo ha criticato la tesi della Broadie sulla causalità efficiente ritenendo anch'essa una posizione tradizionale e ha sostenuto che al motore fosse possibile attribuire una causalità ad un tempo efficiente e finale⁶.

A riaccendere particolarmente la discussione è stato l'intervento di Enrico Berti, secondo cui sulla base di *Lambda 6* la causalità del primo motore andrebbe interpretata non come tradizionalmente è stato fatto quale causalità finale, ma come causalità efficiente⁷. Lo studioso patavino è in seguito ritornato a più riprese sulla questione precisando ulteriormente la sua posizione e articolando

³ Cfr. A. Kosman, *Aristotle Prime Mover*, in M.L. Gill-J.G. Lennox (eds.), *Self-motion. From Aristotle to Newton*, Princeton University Press, Princeton 1994, pp. 135-154.

⁴ Cfr. L. Judson, *Heavenly Motion and the Unmoved Mover*, in M. L. Gill-J.G. Lennox (eds.), *Self-motion. From Aristotle to Newton*, cit., pp. 155-171.

⁵ Cfr. M. Frede-D. Charles (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford 2000.

⁶ Cfr. A. Laks, *Metaphysics L 7*, in M. Frede-D. Charles (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, cit., pp. 207-243.

⁷ Cfr. E. Berti, *Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in Metaphysics L 6*, in M. Frede-D. Charles (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, cit., pp. 181-206.

con nuovi argomenti in modo sempre più ampio e puntuale la sua lettura⁸. Berti ha parlato di un contrasto tra la sua prima interpretazione e quella successiva segnalando una evoluzione nella sua lettura di Aristotele⁹. Allo stesso modo nell'introduzione alla nuova edizione del suo fortunato volume *Profilo di Aristotele* egli ha indicato esplicitamente nella mancata interpretazione in senso efficiente della causalità del primo motore uno dei maggiori limiti della prima edizione del suo testo e un punto su cui ha sostanzialmente cambiato la sua visione¹⁰.

Berti definisce "interpretazione tradizionale" quella che attribuisce una causalità esclusivamente finale al motore immobile, ossia quella secondo cui esso muoverebbe il cielo e attraverso questo l'intero universo come causa finale, ossia come oggetto d'amore¹¹. L'interpretazione tradizionale, nata forse già ai tempi di Aristotele, è stata formulata in modo rigoroso dal primo grande commentatore Alessandro d'Afrodizia. Secondo Alessandro il primo motore immobile sarebbe amato dall'anima del primo cielo, la quale muoverebbe il cielo come circolarmente per imitare il più possibile la perfezione dell'immobilità del primo motore¹².

⁸ Id., *Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, Metafisica XII 6-7*, in Id., *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, Bompiani, Milano 2004, pp. 616-650 [orig. in «Méthexis», 10 (1997), pp. 59-82]; Id., *De qui est finale moteru immobile?*, in M. Bastit-J. Follon, *Essais sur la théologie d'Aristote*, Peteers, Lovain-La-Neuve 1998, pp. 5-28; Id., *The Unmoved Mover as Efficient Cause in Aristotle's Metaph. XII*, in T. Pentzoupoulou-Valalas-S. Dimopoulos (eds.), *Aristotle on Metaphysics*, Aristotle University, Thessaloniki 1999, pp. 73-81; Id., *La causalità del Motore immobile secondo Aristotele*, «Gregorianum», 83 (2002), pp. 637-664; Id., *Ancora sulla causalità del motore immobile*, «Méthexis», 20 (2007), pp. 7-28; Id., *La finalità del motore immobile di Aristotele tra Metafisica A 7 e A 10*, «Humanitas», 66 (2011), pp. 555-567. Ignazio Ferrelli asserisce in un suo contributo sul tema che la posizione di Berti riguardo alla causalità finale non differisce da quella di Tommaso d'Aquino, cfr. I. Ferrelli, *La duplice finalità del primo motore immobile*, «Humanitas», 66 (2011), p. 548. Ancora sull'interpretazione di Berti cfr. S. D'Agostino, *Il nuovo antico Aristotele di Enrico Berti*, «Gregorianum», 92 (2011), pp. 584-605.

⁹ Cfr. E. Berti, *Prefazione*, in Id., *Nuovi studi aristotelici. II Fisica, antropologia, metafisica*, cit., p. 8: «Il mutamento più grave nella mia interpretazione di Aristotele è avvenuto a proposito della causalità del motore immobile. Mentre, infatti, per un'intera vita avevo sempre pensato, come la maggior parte degli interpreti, che questa fosse solo una causalità di tipo finale, studiando più intensamente il libro XII della Metafisica in occasione del Symposium Aristotelicum ad esso interamente dedicato (Oxford 1996), mi sono convinto che si tratta di una causalità di tipo efficiente, perciò negli studi pubblicati a partire da questo momento mi sono impegnato nella difesa di quest'ultima interpretazione, smentendo e rinnegando quanto io stesso avevo scritto al riguardo in precedenza». La precedente interpretazione finalistica è sostenuta ad esempio in E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova 1977, pp. 431-432; Id., *Profilo di Aristotele*, Studium, Roma 1979¹, pp. 228-229.

¹⁰ Cfr. E. Berti, *Profilo di Aristotele*, Studium, Roma 2012, p. 8.

¹¹ Id., *La causalità del Motore immobile secondo Aristotele*, cit., pp. 637-639.

¹² Cfr. E. Berti, *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodizia*, in *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, a cura di A. Brancacci, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 229-236. Cfr. inoltre C. Luna, *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote*, Brill, Leiden 2001; G. Movia (a cura di), *Alessandro di Afrodizia e la Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

Per Berti lo studio della genesi dell'interpretazione tradizionale permette di mostrare quanto essa sia infondata. L'origine è indicata da Teofrasto, allievo di Aristotele, suo contemporaneo, essendo di soli 14 anni più giovane, e suo successore nella direzione della scuola peripatetica, pertanto testimone autorevole¹³. Nella sua opera tramandata sotto il nome di *Metafisica*, composta quando il maestro era ancora in vita e contenente una serie di aporie suscitate dalla stessa *Metafisica* di Aristotele, Teofrasto aveva rilevato le problematichità a cui l'idea di un motore immobile e l'attribuzione di un desiderio di imitazione ai cieli andavano incontro. Secondo il pensatore greco suscitava aporia come i cieli pur possedendo un desiderio naturale del motore immobile, non perseguono la quiete, bensì il movimento¹⁴. Dalla lettura dello stesso Teofrasto sembrerebbe che l'interpretazione del motore come causa finale del movimento del cielo, il quale animato cercherebbe di imitarne l'immobilità, sia opera di una lettura platonizzante che vedeva il rapporto tra il cielo e il primo motore come una relazione di imitazione coerente con la logica del platonismo¹⁵. Tale lettura ha poi trovato ampio spazio nella tradizione aristotelica dell'antichità, che era caratterizzata proprio dall'intento di conciliare Aristotele con Platone, e poi nel neoplatonismo, che riprendendo e rielaborando l'interpretazione di Alessandro di Afrodisia, ha concepito il cielo come una sostanza animata e dotata di volontà e ha influenzato tutti i commentatori successivi¹⁶. L'origine e la diffusione dell'interpretazione tradizionale sarebbe pertanto da attribuire non al testo aristotelico ma a una sua lettura di stampo platonizzante che mirava alla concordia del testo aristotelico con il dettato platonico. Attraverso Alessandro l'interpretazione tradizionale ha influenzato, sia pure con alcune differenze, tutti i commentatori, sia antichi come Temistio e lo Pseudo-Alessandro, sia medievali come Avicenna, Averroè, e Tommaso d'Aquino, sia rinascimentali come Iacopo Zabarella¹⁷, e ha dominato anche in età moderna¹⁸.

¹³ Cfr. E. Berti, *La causalità del Motore immobile secondo Aristotele*, cit., pp. 651-653.

¹⁴ Cfr. Théophraste, *Metaphysique*, 5a 24-26, eds. A. Laks-G.W. Most, Les Belles Lettres, Paris 1993. Il testo è ora disponibile in una nuova edizione italiana: cfr. Teofrasto, *Metafisica*, 5a 24-26, a cura di L. Repici, Carocci, Roma 2013, p. 52, accompagnato da un ricchissimo e ampio commento della curatrice Luciana Repici a cui rinviamo per indicazioni più dettagliate e approfondite. Su Teofrasto cfr. E. Berti, *Teofrasto e gli Accademici sul moto dei cieli*, in M. Migliori (a cura di), *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Accademia e Peripato*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 339-356.

¹⁵ E. Berti, *La causalità del Motore immobile secondo Aristotele*, cit., pp. 651-653; L. Repici, *Commento in Teofrasto, Metafisica*, cit., pp. 122-123.

¹⁶ E. Berti, *La finalità del motore immobile tra Metafisica Λ 7 e Λ 10*, cit., p. 567; *La causalità del Motore immobile secondo Aristotele*, cit., pp. 651-653.

¹⁷ Cfr. E. Berti, *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, cit., pp. 225-243; Id., *Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, Metafisica XII 6-7*, cit. Sul tema cfr. inoltre M.-P. Lerner, *Il mondo delle sfere. Genesi e trionfo di una rappresentazione del cosmo*, La Nuova Italia, Firenze 2000, pp. 245-287.

¹⁸ Hegel, forse caso unico, si è sottratto al suo influsso restando fedele alla lettera del testo aristotelico più che alle sue interpretazioni successive. Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die*

Nel corso dell'Ottocento c'è stata una rielaborazione di alcuni elementi di tale interpretazione da parte di Eduard Zeller e Albert Schwegler, tuttavia l'attribuzione della causalità finale non è stata messa in discussione¹⁹. Nel suo commento alla *Metafisica* Schwegler attribuisce al motore immobile sempre ed esclusivamente una causalità finale, ma senza l'intervento di alcun desiderio di imitazione da parte del cielo: il motore immobile sarebbe l'ideale a cui tutto il mondo tende, così come la forma è l'ideale a cui la materia tende²⁰. Identica considerazione si trova in Zeller secondo cui per Aristotele Dio muove il mondo come la forma muove la materia ossia esercitando attraverso l'attrazione una sollecitazione a passare dalla potenza all'atto e quindi agendo ad un tempo come causa formale, motrice e finale²¹. Nella seconda metà dell'Ottocento solo Franz Brentano ha proposto una interpretazione diversa, escludendo la possibilità di una causalità finale e attribuendo al motore una causalità di tipo efficiente. Tuttavia Brentano, desideroso di coniugare Aristotele e cristianesimo, ha identificato tale causalità efficiente con una causalità creativa, dandole una valenza creazionista²². La sua posizione ha suscitato dure reazioni richiamando le aspre critiche di Eduard Zeller, che nella terza e definitiva edizione del volume su Aristotele della sua *Philosophie der Griechen* del 1879 si è scagliato con buone ragioni contro l'idea che Aristotele potesse avere una concezione creazionista²³.

L'interpretazione tradizionale si è poi diffusa all'interno della storiografia del Novecento grazie alla lettura fornita da William David Ross – anche lui molto critico della visione creazionistica di Brentano – nella lunga introduzione alla sua edizione del testo aristotelico. Secondo Ross anche se esistono dei passi in *Lambda* 6 che fanno pensare a una causalità motrice del primo motore, sulla base di *Lambda* 7, che indica chiaramente che il motore muove come oggetto d'amore, essi vanno interpretati nella direzione di una causalità finale, ossia il motore è causa motrice solo «in grazia del suo essere causa finale»²⁴. Inoltre il motore immobile essendo privo di volontà non può essere causa efficiente. Il celebre studioso inglese ha così riproposto l'interpretazione tradizionale indicando nel movimento circolare del primo cielo, essendo il movimento che più

Geschichte der Philosophie, III, 2, hrsg. von P. Garniron-W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1996, pp. 72-73, p. 91.

¹⁹ Cfr. E. Berti, *Il dibattito odierno sulla cosiddetta teologia di Aristotele*, in Id., *Nuovi studi aristotelici. II Fisica, antropologia, metafisica*, cit., pp. 493-494.

²⁰ Cfr. A. Schwegler, *Die Metaphysik des Aristoteles. Grundtext, Übersetzung und Kommentar*, Fues, Tübingen, 1847-1848¹, vol. IV, pp. 263-264.

²¹ E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, vol. II/2, Olms, Hildesheim 1840¹, 1921⁴, 1963, pp. 373-374.

²² F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*, Kirchenheim, Mainz 1867; tr. it. di B. Maj-R. Sega, Pitagora, Bologna 1989, pp. 269-289.

²³ E. Berti, *Zeller e Aristotele*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 19 (1989), pp. 1233-1254.

²⁴ Cfr. W.D. Ross (ed.), *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1924¹, 1953, vol. I, pp. CXXXIII-CXXXIV.

si avvicina all'immobilità tra quelli possibili, il tentativo da parte di quest'ultimo di imitare il più possibile l'immobilità del primo motore²⁵. Il cielo possiede realmente un'anima che desidera realizzare nella misura in cui le è possibile la vita perfetta del primo motore: ciò implica che il movimento circolare sia il tentativo dell'anima del cielo di approssimarsi il più possibile all'immutabile attività di pensiero del motore immobile e che i termini desiderio e amore vadano letti in senso non metaforico.

Recentemente è tornato a riproporre l'interpretazione tradizionale con alcune correzioni originali un altro studioso italiano di Aristotele, Carlo Natali²⁶. Natali, in dialogo con Berti, sostiene che causa finale e causa efficiente siano due generi di causa ben distinti e irriducibili l'uno all'altro e non vanno identificati come invece fa Ross. Il motore immobile è dunque solo causa finale e non motrice, ma non lo è in quanto oggetto di imitazione da parte del primo cielo, bensì come oggetto d'amore. Anche un altro studioso di Aristotele, Laks, negli atti del *Symposium Aristotelicum*, ha polemizzato con la lettura di Berti. Dopo aver criticato la lettura, ispirata ai commenti neoplatonici, del movimento circolare del cielo come imitazione dell'immobilità del motore immobile, ha poi ammesso che il motore immobile possa essere definito come causa efficiente, oltre che come causa finale, ma specificando che può essere efficiente solo in senso metaforico²⁷. L'interpretazione del motore immobile come causa finale è stata recentemente ripresa, in esplicita critica a Berti e alla sua lettura, anche da Jean Baptiste Gourinat²⁸. Nel suo intervento lo studioso francese separando causa finale e causa efficiente ha cercato di dimostrare come il carattere attivo riconosciuto al principio da Aristotele in *Lambda 6* sia applicabile anche alla causa finale. Per poter muovere, la causa finale deve essere pensata attivamente ossia attualmente, ossia il carattere attivo del motore sarebbe da individuare nel suo essere attualmente pensato da qualcun altro. Tuttavia Berti ha replicato a Gourinat che in tal modo il carattere attivo del motore – riconosciuto come proprio al principio aristotelico dallo stesso studioso francese – diviene non un'attività ma piuttosto una passività, un'attualità passiva, elemento che non troverebbe alcun riscontro nel testo aristotelico.

²⁵ W.D. Ross (ed.), *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, cit., I, pp. CXXX-CLIV.

²⁶ Cfr. C. Natali, *Causa motrice e causa finale nel libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, «Méthexis», 10 (1997), pp. 105-123; Id., *I due sensi della causa motrice nel libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, in T. Pentzoupoulou-Valalas-S. Dimopoulos (eds.), *Aristotle on Metaphysics*, cit., pp. 128-138.

²⁷ Cfr. A. Laks, *Metaphysics L 7*, in M. Frede-D. Charles (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, cit., pp. 242-243.

²⁸ J.-B. Gourinat, *L'intellect divin d'Aristote est-il cause efficiente?*, «Bollettino Filosofico», 20 (2004), pp. 54-81; Id., *Le premier moteur selon Physique, VIII et Métaphysique, L: Physique et philosophie première*, in M. Bonelli (éd.), *Physique et Métaphysique chez Aristote*, Vrin, Paris 2012, pp. 175-206.

Ritornando alle argomentazioni di Berti, egli ricorda che l'unica voce contraria all'interpretazione tradizionale è stata quella, rimasta sconosciuta, di Carlo Giacon, che richiamandosi alla lettura cinquecentesca del gesuita Pedro de Fonseca (1528-1559) ha criticato la lettura esclusivamente finalistica attribuendo al primo motore una causalità efficiente²⁹. Il motore immobile, secondo tale interpretazione, muove il cielo mediante uno speciale impulso psichico simile a quello con cui l'anima muove il corpo. Ma il motore immobile non è l'anima del cielo, che Aristotele non menziona, ma un principio trascendente che muove il cielo con l'amore del principio stesso.

Nella sua lettura, sulla base di quanto viene detto in *Lambda 6*, Berti critica l'idea che in *Lambda 7* – luogo su cui si appoggia l'interpretazione tradizionale – sia possibile individuare una causalità finale. Aristotele definendo la sostanza prima “motore” gli assegna una causalità motrice e pertanto sembra indurci a concludere una causalità efficiente. Tuttavia la questione si riapre nel momento in cui si pensa al fatto che il primo motore di Aristotele è definito espressamente come immobile. Come può un motore immobile essere causa efficiente? La risposta di Aristotele riguardo alla causalità del primo motore immobile è che esso muove allo stesso modo dell'amato, ossia attraendo a sé l'amante (*Metaph.*, *Lambda*, 7, 1072a23-27). Quindi sembrerebbe essere causa come oggetto d'amore, ossia di desiderio e di conoscenza. Il primo motore come Bene e Vero sarebbe motore non mosso.

Tuttavia Aristotele stesso critica le Idee platoniche in quanto esse non sarebbero in grado di produrre il movimento. Se Aristotele andasse alla ricerca di un principio immobile e inerte causa finale del movimento lo avrebbe già individuato nelle Idee platoniche, o almeno nella sua interpretazione di esse. La causa finale infatti non solo è immobile, ma non agisce. Al contrario Aristotele critica le Idee platoniche proprio in quanto non sono in grado di produrre il movimento e il mutamento (*Metaph.*, *Lambda*, 6, 1071b14-17)³⁰. In altri termini, per Berti, Aristotele dice chiaramente che per spiegare il movimento eterno del cielo non bastano le Idee platoniche, ma ci vuole un principio attivo, capace di produrre movimento. L'idea del Bene platonica potrebbe benissimo

²⁹ Cfr. C. Giacon, *La causalità del motore immobile*, Antenore, Padova 1969, pp. 134-136.

³⁰ In tutto il libro XII la polemica con i platonici è esplicita e costante. In particolare cfr. *Metaph.* 10, 1075a11-1076a4 in cui è contenuta una critica all'Uno-Bene platonico come principio esemplare di tutta la realtà e alla sua causalità formale. Questo passaggio è molto interessante per comprendere la diversa concezione che Aristotele ha della trascendenza della Causa rispetto a Platone – ovviamente dal punto di vista dell'autore della *Metafisica*. Il Bene può esistere come ordine immanente oppure come causa trascendente dell'ordine stesso. Lo Stagirita usa la metafora dell'esercito e individua il bene di questo sia nel suo ordine sia nel suo generale. Se per Platone il bene dell'esercito risiede nel suo ordine, per lui esso è costituito più dal generale perché questi è causa anche di quell'ordine. In altri termini Aristotele critica Platone perché la sua Idea di Bene sarebbe solo una riproduzione della struttura del cosmo e dell'ordine già esistente senza spiegare attivamente tale ordine e tale struttura.

essere causa finale ma, dal punto di vista aristotelico, anch'essa non è sufficiente, perché occorre un principio attivo.

La stessa dottrina platonica ammetteva un altro principio del movimento: l'anima. Essa era causa del movimento in quanto in grado di muoversi se stessa. Platone considerando il cielo come un vivente attribuiva pertanto a quest'ultimo un'anima in grado di muoversi e di muoverlo. Aristotele critica esplicitamente tale dottrina dell'anima semovente come principio motore citando Platone (*Metaph.*, *Lambda*, 6, 1071b37-1072a3). Tale anima, essendo unita al cielo, sarebbe coinvolta nel movimento di questo e pertanto sarebbe anch'essa in moto. Ma, muovendosi, l'anima non si troverebbe perfettamente in atto e anzi permarrrebbe in lei la potenzialità di non muoversi, inficiando la sua possibilità di essere principio del movimento eterno e continuo del cielo, che per lo Stagirita è impossibile che cessi (*Metaph.*, *Lambda*, 6, 1071b17-19). Al contrario il primo motore deve essere non solo in atto, ma perfettamente e compiutamente in atto, atto puro senza alcuna potenzialità, atto per essenza (*Metaph.*, *Lambda*, 6, 1071b19-20). Pertanto Aristotele dice espressamente che ci vuole un principio che sia immobile, affinché sia senza potenzialità e completamente in atto, e che sia anche capace di produrre movimento, un principio attivo.

Lo stesso utilizzo da parte di Aristotele di *kinetikon* e *poietikon*, traducibili in italiano con principio motore (*kinetikon*) ed efficiente (*poietikon*) indicano che Aristotele sta pensando ad una causa efficiente, attiva e in grado di produrre il movimento (*Metaph.*, *Lambda*, 6, 1071b11). L'uso di queste espressioni indica che Aristotele non sta pensando a una causa qualsiasi di movimento, e in particolare non a quella finale visto che una di esse è usata da Aristotele in altri luoghi per distinguere la causa efficiente da quella finale dicendo esplicitamente che la causa finale non può essere *poietikon* (*De gen. et corr.* I, 7, 324b13-14).

Come spiegare allora che Aristotele parla del motore immobile causa come oggetto di amore, (*Metaph.*, *Lambda*, 7, 1072b3-4)? Il capitolo 7 del libro *Lambda* e in particolare il riferimento al desiderabile, all'intelligibile e all'amore, è stato usato dagli interpreti per correggere e addirittura sostituire quanto detto nel capitolo 6. Probabilmente Aristotele utilizza tali indicazioni non perché attribuisce al motore immobile un'azione esclusivamente quale causa finale, ma perché cerca metaforicamente di spiegare come nonostante la sua azione egli muova rimanendo immobile, ossia agisca trascendendo ciò su cui agisce, sia principio attivo trascendente e mai passivo³¹. Il movimento avrebbe altrimenti determinato potenzialità e pertanto imperfezione, ossia la sua non assoluta necessità, rispetto alla pura attualità che connota il primo motore (*Metaph.*, *Lambda*, 6, 1071b17-22). Secondo Berti il famoso riferimento al modo di muovere del desiderato e dell'intelligibile (*Metaph.*, *Lambda*, 7, 1072a26-27) è dovuto

³¹ Cfr. E. Berti, *Da chi è amato il motore immobile?*, in Id., *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, Bompiani, Milano 2002, p. 641.

esclusivamente al fatto che questi muovono senza essere mossi, come Aristotele spiega in un noto passo del *De anima* in cui considera l'oggetto del desiderio come un motore immobile (*De anima*, III, 10 433b16). Tuttavia in questo passaggio del *De anima* lo Stagirita spiega che l'oggetto del desiderio deve essere un bene realizzabile per mezzo di un'azione, cosa che non si può certo affermare per il motore immobile³². I sostenitori dell'interpretazione tradizionale, i quali utilizzano questi passaggi per identificare il motore immobile con l'oggetto del desiderio del primo cielo, non spiegano come mai in questo caso possa esservi un desiderio a cui non corrisponde alcuna azione che lo realizzi.

Lo studioso patavino riconosce che in *Lambda 7* Aristotele parli del motore immobile come causa finale, ma, secondo la sua lettura, il motore immobile non potrebbe costituire fine per altri se non per se stesso (*Metaph.*, *Lambda*, 7, 1072b2-3)³³. Berti sostiene che non solo sia difficile l'attribuzione della causalità finale al motore immobile ma che sia problematico dire da chi sia amato il motore, sebbene la maggior parte degli interpreti crede che sia amato dal cielo (o dalla sua anima)³⁴. Per Berti l'attività propria del motore immobile non è il pensiero, ma il piacere. Il motore immobile muove il cielo perché è amato da se stesso, ossia perché egli ama se stesso. In sintesi, il primo motore è causa finale di se stesso, ma causa efficiente dei cieli e della natura. Per Berti è chiaro che in *Lambda 6* Aristotele sostiene che il primo motore è una causa efficiente in atto. Mentre in *Lambda 7*, poiché non si vede in che modo il motore immobile possa essere oggetto di desiderio, ovvero qualcosa di realizzato e posto in essere da parte del cielo, si deve pensare che il riferimento sia al desiderio e all'intelletto dell'uomo e sia impiegato in modo figurato³⁵. In *Metaph.* 1072a26-1072b4 lo Stagirita starebbe utilizzando una metafora parlando dell'intelligenza umana e del desiderio dell'uomo e non del motore immobile del cielo. Il motore immobile svolge un'attività che è piacere quindi è pensiero perché il pensiero è l'attività più piacevole che ci sia. Il piacere è segno che si sta svolgendo una attività fine a se stessa. Inoltre se il motore immobile fosse semplicemente causa finale quale oggetto d'amore potrebbe benissimo identificarsi con il Bene platonico e non si spiegherebbero le contemporanee critiche di Aristotele all'inerzia delle Idee platoniche. Il motore immobile non è semplicemente il più alto oggetto del desiderio e della conoscenza, ma un principio attivo.

Naturalmente ammettere che il primo motore immobile è causa efficiente non significa affatto affermare che in Aristotele vi sia una concezione *creazionistica* di Dio. Secondo Berti, il rifiuto contemporaneo dell'attribuzione di una

³² Cfr. E. Berti, *La causalità del Motore immobile secondo Aristotele*, cit., p. 642.

³³ Cfr. *ivi*, p. 643. Cfr. inoltre C. Natali, *I due sensi della causa motrice nel libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, in T. Pentzoupoulou-Valalas-S. Dimopoulos (eds.), *Aristotle on metaphysics*, Aristotle University, Thessaloniki 1999, pp. 128-138.

³⁴ E. Berti, *Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, Metafisica XII 6-7*, cit., p. 616.

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 641.

causalità efficiente al primo motore ha origine dalla lettura di Brentano³⁶. Brentano infatti legando la causalità efficiente all'idea di creazione e a una causalità di tipo creativo ha ingenerato e introdotto tra gli studiosi di Aristotele l'errata convinzione che parlare di una causalità efficiente volesse dire ammettere una forma di creazionismo o implicasse l'idea di creazione. Tuttavia efficiente non significa necessariamente creatrice. Creare infatti vuol dire produrre l'essere, mentre è evidente che per Aristotele il mondo è sempre esistito. Ciò che Aristotele cerca è la causa del *movimento* del mondo, non della sua *esistenza*. Il Dio di Aristotele infatti non crea alcunché, ma semplicemente produce attivamente il movimento in un mondo già esistente, anzi eterno, sempre esistito e non fatto da lui. L'originalità di Aristotele consisterebbe dunque nell'essere arrivato a un principio che è, allo stesso tempo, *trascendente* – altro dal mondo nel senso che quest'ultimo dipende da lui in merito al movimento sebbene lui non dipenda dal mondo – e *attivo*, ossia un "soggetto" che muove, malgrado non sia mosso.

Uno speciale punto di verifica per la prospettiva proposta da Berti andrebbe a questo punto cercato nelle altre note definizioni aristoteliche di Dio, come "puro pensiero" (*Metaph.*, *Lambda*, 7, 1072b18-24) e più specificatamente "pensiero di pensiero" (*Metaph.*, *Lambda*, 9, 1074b35). Seguendo l'interpretazione tradizionale, occorre concludere che il Dio di Aristotele, pensando se stesso, non abbia alcuna conoscenza dell'altro da sé, né relazione con l'universo, e sia una sostanza inerte e autorelazionantesi, solipsisticamente chiusa in se stessa. Questa linea interpretativa viene difesa anche oggi da numerosi autorevoli interpreti³⁷. Ma suggerirei che questa linea possa essere sfidata, confermando e arricchendo l'interpretazione proposta da Berti. In realtà, ciò che Aristotele dice nei paragrafi del libro *Lambda* precedentemente citati, non è che Dio non conosce le altre cose, ma che non le conosce come se queste lo perfezionassero o come se Lui soffrisse di una indigenza da colmare pensando. In questo modo egli tenta di definire la trascendenza del Primo motore, la sua indipendenza dal mondo e dal suo causato, ma non esclude che possieda una conoscenza dell'altro da sé. È facile argomentare, infatti, che, se Dio conosce se medesimo senza sforzo, senza passare dalla potenza all'atto, non può non conoscere anche il suo potere causale nei riguardi dell'altro da sé, cioè non può non conoscere la propria efficacia in cui è contenuta in modo intelligibile anche la conoscenza dei suoi causati. Ora, questa conclusione mi sembra facilmente derivabile da quel passo del primo libro della *Metafisica* in cui lo Stagirita afferma che solo e soltanto Dio, o almeno Dio in grado supremo, possiede la scienza più alta, indipendente da tutte le altre, ossia la conoscenza del divino come causa o

³⁶ J. Villagrasa-E. Berti, *Attualità della metafisica di Aristotele. Conversazione con il prof. Enrico Berti*, «Alpha Omega», 9 (2006), pp. 341-350.

³⁷ Per es., per Zanatta, al Motore immobile di Aristotele manca ogni relazione con l'altro. Cfr. M. Zanatta, *Storia della filosofia antica*, Bur, Milano 2012, p. 179.

principio (*Metaph.*, *Alfa* 2, 983a6-10). Non solo, ma lo stesso Stagirita rimprovera ad Empedocle di aver negato a Dio la conoscenza di tutto (*Metaph.*, *Beta*, 4, 1000b3-6) e infine, nei *Topica*, afferma che Dio è vivente e partecipa della scienza (*Top.* V 4, 132b10-11). Aristotele vuole dunque escludere da Dio, atto puro di pensiero, un sapere che sia ricerca, processualità, passaggio dalla potenza all'attualità, ma non la scienza delle altre cose. Certamente il Dio aristotelico pensa e pensando si pensa anche quale causa e principio e pertanto non è chiuso in se stesso³⁸. Tuttavia anche questa ipotesi solleva questioni che qui possiamo solo accennare. Infatti se si ammette che Dio conosce anche le altre cose, non può sfuggire che si apre il problema del suo rapporto con l'intelletto agente del celebre e molto discusso passo del *De anima*, III, 5³⁹.

In conclusione, accettare la linea interpretativa di Berti – cioè che il Dio di Aristotele costituisca un principio trascendente, ma in qualche senso attivo – implica, ad avviso di chi scrive, una profonda revisione della nostra immagine tradizionale della metafisica aristotelica nel suo complesso. Soprattutto, a venire modificato sarebbe il modo in cui noi interpretiamo la cosmologia aristotelica. È vero infatti che Aristotele non avrebbe trasformato l'*esistenza* del mondo in un problema, dandone per scontata la necessità. Ma il movimento del reale e gli aspetti di unità di tale movimento sarebbero – già con lui – divenuti dati problematici, idealmente negabili, dipendenti da un principio trascendente che non coincide con il mondo stesso. Il Dio di Aristotele costituisce un principio trascendente ma in qualche senso attivo e del quale il mondo aristotelico ha necessità perché esso, sia pure nella propria razionalità e necessità interna, non appare più in grado di spiegare se stesso.

³⁸ Il che è quanto Tommaso, sia pure nell'ambito di una concezione di Dio profondamente diversa, rende quando, nel commento al XII libro della *Metafisica*, afferma che Dio pensa tutte le cose pensando se stesso. Cfr. G. Mazzotta, *Teologia aristotelica e metafisica dell'essere. Ermeneutica tomista di Metafisica Lambda*, UUP, Città del Vaticano 2000, p. 192.

³⁹ Un interprete moderno, Myles Fredric Burnyeat, ricalcando l'interpretazione di Alessandro d'Afrodisia, che per primo si era mosso in tale direzione, ha riproposto una lettura che identifica l'intelletto di *De anima* III, 5 con il Dio di *Metaph.* XII. Cfr. M.F. Burnyeat, *Aristotle's Divine Intellect*, Marquette University Press, Milwaukee 2008.

PER UN'ETICA DEL RICONOSCIMENTO
UGUAGLIANZA E DIFFERENZA NELLA SOCIETÀ
INTERCULTURALE

di *Alexia Giustini*

Abstract: The article illustrates the connection between equality and difference, in a 'glocal' world, by putting such two concepts in relation to Human Rights. Human Rights are interpreted as instrument for transforming life into a relational and shared ethic and for promoting recognition of the ideal of humanity in different people.

Keywords: Human Rights, Equality, Difference, Recognition, Ethics

«L'unica cosa che abbiamo è la vita e nessuna
è più importante di un'altra».

(Isabel Allende, *Il piano infinito*, Feltrinelli, Milano 1995², p. 189)

In *Se questo è un uomo* Primo Levi rievoca l'incontro con il Doktor Ingenieur Pannwitz, uno dei capi del Reparto di Polimerizzazione di Auschwitz. Ottenere un posto nel Kommando Chimico era una questione di vita o di morte: se Levi fosse riuscito a convincere Pannwitz di essere un valente chimico, avrebbe evitato la camera a gas. Levi, nella sua uniforme di detenuto del campo di concentramento, anonima, spersonalizzante, fatta eccezione per il numero ed il simbolo su di essa cucito, aspetta in piedi di fronte alla scrivania del Doktor Pannwitz la decisione suprema. «Pannwitz è alto, magro, biondo; ha gli occhi, i capelli e il naso come tutti i tedeschi devono averli, e siede formidabilmente dietro una complicata scrivania. Io, Häftling 174517, sto in piedi nel suo studio che è un vero studio, lucido pulito e ordinato, e mi pare che lascerei una macchia sporca dovunque dovessi toccare. Quando ebbe finito di scrivere, alzò gli occhi e mi guardò»¹. Il ricordo di Levi, anni dopo, si accompagna alla amara, lucida constatazione, che: «quello sguardo non corse tra due uomini; e se io sapessi spiegare a fondo la natura di quello sguardo, scambiato come attraverso la parete di vetro di un acquario tra due esseri che abitano mezzi diversi, avrei

¹ P. Levi, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 1993¹², pp. 94-95.

anche spiegato l'essenza della grande follia della terza Germania»².

Levi lo scienziato, formatosi all'interno della grande tradizione europea progressista e razionale, quella tradizione che ha per fine il miglioramento delle condizioni di vita dell'uomo su questa terra³, trasforma l'incontro tra due persone in un fronteggiarsi tra due specie differenti: quella dell'uomo-degno di vita, di riconoscimento e di stima morale e sociale e quella del non-uomo-indegno di vivere, del sub-umano, del mezzo, degno di essere usato (ed abusato) indiscriminatamente. Il sistema concentrazionario nazista, quel sistema acutamente analizzato da Levi-il chimico, non era altro che l'inveramento, la concretizzazione di una antropologia sociale sostanzialmente utilitaristica, basata sulla distinzione tra degni e indegni, utili e inutili, uomini e sottouomini, fini e mezzi.

Ogni volta, allora, che agiamo in conformità all'intuizione morale secondo la quale il Doktor Pannwitz sbagliava, ossia ogni volta che riconosciamo nell'altro uomo un essere umano, degno di rispetto, che appartiene alla nostra stessa specie e che consideriamo l'altro mai semplicemente come mezzo, ma, sempre anche e soprattutto come fine in sé⁴, noi, concretizziamo e inveriamo, con un "atto" morale, giuridico e politico, al tempo stesso, quelli che comunemente vengono detti Diritti umani, diritti, poiché sanciscono un qualche cosa, umani, poiché si rivolgono indistintamente a tutti coloro che fanno parte della "famiglia umana". Nel momento in cui riconosciamo, quindi, che tutti gli individui sono uguali e liberi *per natura* e che tutti sono per ciò stesso degni di considerazione morale, noi ci accingiamo, allora, a compiere un *progresso morale*.

Commentando proprio l'episodio di Levi, Michael Ignatieff, Premio Arendt per il pensiero politico nel 2003, sottolinea che:

I Diritti umani erano la risposta al Doktor Pannwitz, alla scoperta dell'abominio che era potuto accadere allorché allo stato tedesco fu attribuita una sovranità illimitata, allorché ai cittadini di quello stato vennero a mancare i fondamenti normativi per disobbedire a ordini legittimi ma immorali. La Dichiarazione universale dei diritti umani rappresentò un ritorno da una parte della tradizione europea al diritto naturale, che è la sua eredità, un ritorno con lo scopo di ristabilire la capacità d'azione, di dare agli individui il coraggio civico per resistere a uno stato che ordinasse loro azioni ingiuste⁵.

² *Ibid.*

³ Il ruolo "salvifico" per l'uomo attribuito alla scienza ed alle arti tecniche accompagna sin dagli albori la rivoluzione scientifica del XVII secolo. Basti pensare, ad esempio, a quanto sostenuto da Bacone nel Proemio del suo *De interpretatione naturae*. Scrive, infatti, egli: «Fra i benefici che possono essere fatti all'umanità non ne ho trovato nessuno che sia più meritorio della scoperta e del perfezionamento di nuove arti e di strumenti capaci di migliorare la vita degli uomini.» (F. Bacone, *La Nuova Atlantide e altri scritti*, a cura di P. Rossi, Universale Economica, Milano 1954, p. 50).

⁴ Cfr. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 1990³.

⁵ M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 9.

Se volessimo dare una definizione, seppur semplice, dei Diritti umani potremmo definirli come quei diritti che ineriscono alla nostra natura e senza i quali non potremmo vivere come esseri umani. Già in questa breve definizione, emerge il percorso etico-politico, che ha portato alla loro dichiarazione, avvenuta, ormai, sessantacinque anni fa, un percorso che trova le sue radici nel versante giusnaturalistico, che caratterizza buona parte del pensiero filosofico-politico dell'Illuminismo (Locke, Rousseau, Kant), versante a cui spetta sicuramente il merito di aver laicizzato l'idea di Stato e di aver dato un fondamento umano al potere di chi governa, e che trova, senza dubbio, una sua prima codificazione e rivendicazione nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789, percorso che carsicamente attraversa le Dichiarazioni delle varie Repubbliche, nate sulla scia dei moti rivoluzionari ed indipendentisti del XIX secolo, e trova il suo più pieno compimento nelle Carte costituzionali europee, nate, come reazione alle aberrazioni del Novecento, quelle aberrazioni che, proprio in nome dello Stato, avevano reso legittimo, lecito lo strapotere dell'uomo sull'uomo⁶.

In quanto codice etico e giuridico universale, i Diritti umani rappresentano, a livello morale, l'acquisizione della inscindibilità del legame tra i concetti di libertà, di uguaglianza e di umanità, e testimoniano, a livello politico, la volontà di dar vita, dopo le due Guerre mondiali, ad una riorganizzazione delle relazioni internazionali. Essi indicano, dunque, contemporaneamente un ideale dell'etica e una "forma" della politica, che, a livello concettuale, come evidenzia ancora Ignatieff, finisce con il legarsi necessariamente ad idee quali l'autodeterminazione, le pari opportunità, la democrazia, il costituzionalismo⁷.

I Diritti dell'uomo, allora, forniscono una mappa concettuale, un linguaggio comune, un vocabolario collettivo, che rende l'individuo capace, in quanto libero, ossia non limitato da impedimenti di alcun genere, di diventare persona, soggetto agente, attore morale. In essi troviamo una mirabile fusione tra individualismo, autonomia, autodeterminazione e altruismo, da una parte, e apertura, rispetto per l'altro, "cittadino" come noi di una *koine*, regolata da norme egalitarie, dall'altra⁸. I Diritti dell'uomo indicano, dunque, un *quid* minimo umano, nel quale possano rientrare anche la socialità e l'idea di capacità personale, intesa nel senso più ampio di realizzazione di una "vita felice", ossia degna di essere vissuta per ciascun individuo. Significativa è al riguardo la lettura "economica e sociale" dei Diritti umani, portata avanti da Amartya Sen, Premio Nobel per l'economia nel 1998, che vede nella globalità della loro promozione, una promozione che si iscrive in una rimodulazione della "tensione" tra

⁶ Cfr. F. Viola, *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1997.

⁷ Cfr. M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cit., pp. 22-79.

⁸ Cfr. F. Bonsignori, *Diritto, valori, responsabilità*, Giappichelli, Torino 1997.

individuo, collettività e istituzioni, l'unico strumento per la realizzazione dello sviluppo, inteso nella duplice accezione di benessere individuale e collettivo, un benessere che non può non fondarsi su: libertà, autodeterminazione, salute, ambiente salubre, risorse idriche, sicurezza, istruzione, formazione⁹.

In quanto "morale minimale" i Diritti umani, pretendono, dunque, un'attribuzione ed un riconoscimento, che travalica i confini dei singoli Stati nazionali, e, pur, tuttavia, essi possono essere pienamente assicurati solo da uno "stato di diritto", ossia uno Stato che riconosca la supremazia della legge e al cui interno gli organi politici, amministrativi e giudiziari funzionino non in modo arbitrario, ma, sulla base di regole certe, compromissorie, negoziate e predeterminate, regole che devono avere, quale orizzonte regolativo di senso, inteso come direzione, il vivere bene in comune con e per gli altri. Significativa, lungo questa prospettiva, che lega i Diritti umani alla promozione del benessere individuale e collettivo e allo sviluppo di una sfera pubblica democratica e "attiva", è l'etica dello sviluppo, generata dal *capability approach* di Martha Nussbaum, che necessita sia del diritto soggettivo, inteso come insieme di pretese correlate alla tutela della volontà del soggetto agente, sia del diritto positivo, inteso come insieme di garanzie legislative per favorire la crescita dell'individuo e la sua possibilità di incidere sulle scelte che riguardano la propria vita e il proprio benessere¹⁰.

I Diritti umani rappresentano, pertanto, degli attributi inalienabili degli esseri umani, che riescono a coniugare la morale (la relazione all'altro, portatore di diritti, come noi, e pertanto, riconosciuto degno di rispetto), la prassi (l'agire e l'essere per diventare persona), il diritto (il primato della legge), la politica (la cittadinanza, con i connessi diritti e doveri). Essi si caratterizzano come "struttura portante della moralità", che, nel connubio tra legge e politica, forniscono anche gli strumenti e le finalità per un'etica pubblica, orientata al rispetto di ciascun individuo e finalizzata all'accesso a beni e servizi.

Tuttavia, proprio l'afflato universalistico che li accompagna, può servire da strumento per giustificare, in loro nome, a livello di politica internazionale, qualsiasi atto di natura pubblica come la guerra. Fuori da ogni idolatria, i Diritti dell'uomo dovrebbero essere concepiti, oggi più che mai, come una "cassetta degli attrezzi", che, nel conferire dignità e potere, dà voce a coloro che vengono esclusi dalle scelte politiche e sociali. E, proprio in quanto patrimonio condiviso da tutta l'umanità, che accompagna e guida l'agire umano in relazione con l'altro da sé, essi dovrebbero essere pensati come passibili di "aggiornamenti" e ulteriori attribuzioni. Oggi, ad esempio, sul versante scientifico

⁹ Cfr. A. Sen, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Mondadori, Milano 2000; Id., *La libertà individuale come impegno sociale*, Laterza, Roma-Bari 2003⁵.

¹⁰ Cfr. M. Nussbaum, *Diventare persona*, Carocci, Roma 1999; Id., *Giustizia sociale e dignità umana*, Mondadori, Milano 2002.

e biotecnologico, essi devono inglobare e porsi a tutela, come evidenzia Hans Jonas nella sua riflessione sugli effetti di un “fare tecnologico” che sta perdendo la propria finalità umanistica ed umanitaria, anche dell’ambiente e delle future generazioni, fornendo una base per quelli che siamo soliti definire diritti di terza e quarta generazione, ossia essi dovrebbero essere rivolti a prendersi cura responsabilmente anche del “creato”, inteso come insieme di organismi viventi e dell’esserci, inteso come poter essere per l’ente uomo anche in futuro¹¹.

Negli attuali scenari geo-politici, caratterizzati dall’incontro, spesso non voluto e a volte non facile, con le differenze (culturali, religiose), i Diritti umani, devono, dunque, rappresentare, si sosteneva, quella griglia interpretativa nella nostra relazione con il diverso, quella mappa concettuale che richiama, innanzitutto, al rispetto per la nostra umanità condivisa, per favorire la nascita di un agire e di una prassi politica sempre più finalizzata all’ascolto e al dialogo tra donne e uomini, diversi, ma, innegabilmente pari. Allora, la sfida che il Terzo millennio lancia ai Diritti umani è quella di riuscire a coniugare, per non tradire la propria “missione” e per non misconoscere la propria genesi, universalismo e particolarismo, ossia riconoscimento del diritto di far parte della “famiglia umana” per tutti gli esseri umani e riconoscimento delle differenze. Nell’incontro con lo straniero, i Diritti umani possono rispondere alla sfida posta in essere dalla “città multiculturale”, concependo l’universalismo solo in modo plurale, ossia sensibile alle differenze e lasciando, lungo questa via, che anche altri portino in dote all’“umanesimo”, sotteso alla Dichiarazione del 1948, il proprio punto di vista e il proprio “mondo della vita”. L’ulteriore concretizzazione storica della libertà, dell’uguaglianza e della pari dignità sarà possibile solo se l’articolazione dei diritti risulterà da interpretazioni incrociate delle concezioni operanti nei diversi contesti culturali. In questo senso, l’universalità, si configurerà, allora, come un obiettivo da raggiungere piuttosto che come un principio di partenza, capace di rimandare alla capacità comunicativa tra soggetti e culture. Nel mondo attuale, come evidenzia Tzvetan Todorov, l’universalismo e l’umanitarismo, potranno trovare, pertanto, ancora ascolto solo se si configureranno necessariamente come un orizzonte di intesa di più particolari¹².

Tuttavia, non si può non riflettere, nell’odierno scenario multiculturale o policulturale, che vede intrecciarsi globale e locale, sull’accusa, portata avanti dai Paesi del Sud e dell’Est del mondo di vedere nei Diritti umani il portato della concezione occidentale dell’uomo: bianco, anglosassone, cristiano-protestante, proprietario (WASP) e di interpretare il ventilato universalismo dei diritti

¹¹ Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990. Cfr. anche U. Galimberti, *Psiche e techne. L’uomo nell’età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2000.

¹² Cfr. T. Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità*, Einaudi, Torino 1991, pp. 98-100.

dell'uomo come l'espressione di un neocolonialismo intellettuale, che finisce per produrre uniformità ed omologazione. Significativa, appare, in questo senso, la critica ai Diritti umani, avanzata da Slavoj Žižek, il quale vede appunto nei Diritti dell'uomo una costruzione ideologica, nata per salvaguardare il privilegio e usata, attualmente, per legittimare l'imperialismo occidentale, la sacralizzazione del mercato e gli interventi militari¹³. Riecheggia nell'accusa di Žižek, che appare più come una condanna all'uso distorto che viene fatto, spesso, dei Diritti dell'uomo per coprire operazioni di "conquista" militare ed economica di porzioni del mondo, la critica foucaultiana agli "eccessi del potere", eccessi che sfociano, nel caso dell'"uso" militare dei Diritti dell'uomo, in tatticismi che nulla purtroppo hanno a che fare con la promozione della libertà e dell'uguaglianza o con il miglioramento delle condizioni di vita di intere popolazioni.

Le varie Carte "locali", che si richiamano più o meno esplicitamente a quella del 1948, possono essere lette, lungo questo percorso di critica costruttiva, come una risposta valoriale, soprattutto, alla cultura occidentale, una risposta che tenta di affermare un "universalismo dell'immanenza", che, emergendo appunto "dal basso" e dando voce agli esclusi dalla storia, si lega al concreto contestuale, coniugando universale e particolare. L'importanza di queste Carte risiede nel mostrare che, lungi dall'essere un prodotto dell'Occidente da esportare, idee come la libertà e l'uguaglianza, valori come la democrazia e l'equità, sono presenti anche nella cultura "orientale", poiché non sono altro che "esigenze" sentite e rivendicate da tutti gli uomini, sempre e ovunque in ogni luogo e in ogni epoca¹⁴. A ben vedere, allora, come osserva Sen, tali diritti riflettono istanze fondamentali, riscontrabili in ogni cultura del Nord e del Sud del mondo e nelle grandi tradizioni religiose d'Oriente e d'Occidente, istanze riconducibili all'esigenza di favorire lo sviluppo integrale della persona¹⁵.

L'originalità e l'attualità dei Diritti dell'uomo sembra risiedere, pertanto, proprio nella loro forza etica, ossia nel fatto che essi affermano il valore supremo dell'uomo e della sua libertà, senza la quale l'individuo, ciascun individuo, non può dirsi e sentirsi tale, non può dirsi e sentirsi persona, valore che esige di essere rispettato da tutti indistintamente, perché accomuna in uno spirito di fratellanza tutto il genere umano. Come fa notare acutamente Jeanne Hersch, Docente di Filosofia all'Università di Ginevra, Direttrice della Divisione di Filosofia dell'Unesco nel biennio 1966-1968, intellettuale impegnata da sempre sia come filosofa che come funzionaria ad analizzare l'attualità dei Diritti dell'uomo, questa esigenza di rispetto per la propria dignità e per la propria libertà si percepisce ovunque, essa rappresenta a ben vedere una sorta di *assolu-*

¹³ Cfr. S. Žižek, *Contro i diritti umani*, Il Saggiatore, Milano 2005.

¹⁴ Cfr. A. Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 1994.

¹⁵ Cfr. A. Sen, *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*, Mondadori, Milano 2004.

to: «Qualcosa è dovuto all'essere umano per il solo fatto che è un essere umano [...]. Questa universalità mi sembra tanto più toccante per il fatto che l'estrema diversità dei modi di espressione ne garantisce l'autenticità. Ogni uomo vuole "essere un uomo", anche se questo non si verifica per tutti nello stesso modo. Ogni uomo vuole essere *riconosciuto* come tale. Se glielo s'impedisce, può soffrirne al punto da preferire a volte morire»¹⁶.

Nelle nostre società complesse, proprio la presenza dello straniero, di colui che appare estraneo ai nostri usi e costumi, totalmente altro rispetto al Noi, assume il ruolo di cartina di tornasole dell'universalismo insito nei Diritti umani. La figura del migrante, paradigmatica del nostro mondo globalizzato, che rende vicino il lontano e contingente ciò che un tempo veniva percepito come esotico, vive la condizione di una "doppia assenza o perdita", come evidenzia l'intellettuale algerino Abdelmalek Sayad, ossia la perdita della relazione di appartenenza con le proprie origini e l'assenza di riconoscimento della propria esistenza nel territorio in cui giunge e vive, subendo sia il misconoscimento della propria umanità che l'esclusione dalla cittadinanza¹⁷. Il migrante, divenuto "invisibile", mostra, allora, spesso, per noi "occidentali", il "tradimento" della politica egualitaria, insita nei Diritti umani, quella politica che travalica territori, appartenenze, nazionalità, origini, si diceva, e stabilisce che l'umanità è un "qualcosa" di cui si sostanziano tutti gli esseri umani, una proprietà a cui partecipano tutti in maniera inderogabile e che stabilisce altresì che la libertà è una condizione previa di esistenza senza la quale nessuno può vivere come essere umano.

La libertà e l'uguaglianza, doni inalienabili di tutti gli esseri umani, come recita il Primo Articolo della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, argomenta Hersch, attestano un riconoscimento veritativo, che apre ad una dimensione relazionale intersoggettiva senza la quale non vi sarebbe nessuna tutela individuale. La libertà, allora, si manifesta come un *dato virtuale*, come un *dover essere*, dovuto a ciascun individuo, da cui è inscindibile il riconoscimento dell'uguaglianza¹⁸. I Diritti umani implicano, pertanto, un'attesa, un'aspettativa relazionale (tra uomo e uomo) e politica (tra individuo e Stato) per ciascun individuo, ovunque e sempre. Un elemento incontrovertibile, accompagna i Diritti umani, che Hersch così descrive: «Quest'uomo agisce, pensa, sente diversamente da me, ma è un uomo a mio stesso titolo, perché agisce, pensa, sente, crede. Non spetta a me decidere per chi, per che cosa egli utilizzi la sua libertà, tuttavia la sua libertà deve avere le sue occasioni e incontrare il mio ri-

¹⁶ J. Hersch, *Il diritto di essere uomo*, SEI, Torino 1971, p. 71.

¹⁷ Cfr. A. Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.

¹⁸ Cfr. J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, Bruno Mondadori, Milano 2008, p. 74.

spetto»¹⁹. Oggi, allora, proprio nell'incontro con lo *straniero*, essi, travalicando appartenenze e nazionalità, si argomentava, devono far riecheggiare nelle nostre coscienze il fatto che tutti apparteniamo alla *specie umana*²⁰ e devono, soprattutto, ricordarci, in quanto attributi inopinabili e non cedibili, che i processi di deumanizzazione e di derealizzazione dell'altro, sono i primi passi che conducono verso la ghettizzazione ed il genocidio.

I Diritti umani, possono assumere, nel mondo contemporaneo, proprio partendo dalle rivendicazioni delle varie Carte locali e dalla richiesta di "riconoscimento", portata avanti dal migrante, il senso di una «galassia concettuale e ideologica in cui uguaglianza rinvia a parità dei diritti, differenza allude all'irriducibilità del soggetto e all'irriducibile diversità dei sessi»²¹, una galassia, formata da un universalismo contingente, che tiene conto delle differenze, soprattutto, a partire da quella tra sessi²². I Diritti dell'uomo in quanto patrimonio di tutti, sottolinea Jürgen Habermas, devono, allora, riuscire, nel presente, ad enucleare un universalismo estremamente sensibile alle differenze, rinunciando ad un modello inclusivo, fondato sulla tacita accettazione e sull'assimilazione²³.

Essi, tratteggiando quegli aspetti costitutivi della dignità degli esseri umani e rimandando alle dimensioni essenziali dello sviluppo della persona nelle sue esigenze e potenzialità, ci invitano a ripensare l'umanesimo e con esso i concetti di "bene pubblico" e "società giusta". Qui risiede tutta la loro attualità. La Dichiarazione del 1948, la Carta sui diritti politici della donna del 1952, la Dichiarazione dei diritti del fanciullo del 1959, la Dichiarazione alla concessione all'indipendenza ai Paesi e ai popoli coloniali del 1960, la Convenzione contro la discriminazione razziale e l'*apartheid* del 1963, i successivi Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali e Patto internazionale sui diritti civili e politici, ratificati nel 1966 ed entrati in vigore nel 1976, la Carta africana dei diritti dell'uomo e dei popoli del 1981, la Carta araba dei diritti dell'uomo del 1995, le varie Convenzioni volte a tutelare la dignità dell'uomo in qualsiasi frangente, compreso quello carcerario, stabiliscono, allora, per noi, una valenza normativa indiretta, unico antidoto all'annullamento, alla derealizzazione e alla strumentalizzazione dell'altro.

¹⁹ *Ibid.*, p. 100.

²⁰ Il rimando è qui, ovviamente, al memoriale su Buchenwald di Robert Antelme, *La specie umana*, Einaudi, Torino 1969, titolo che testimonia come nel mondo capovolto del campo di concentramento, dove tutte le certezze vacillano e tutti i valori si relativizzano, nessuno dei reclusi, tuttavia, perse mai la consapevolezza di appartenere nonostante tutto, ancora e sempre, al genere umano.

²¹ F. Brezzi, *La «poetica» dell'integrazione*, in D. Iannotta (a cura di), *Pensare la differenza*, Effatà Editrice, Cantalupa (To) 2004, p. 79.

²² Cfr. S. Bartoloni (a cura di), *A volto scoperto. Donne e diritti umani*, Manifesto Libri, Roma 2002, pp. 13-22.

²³ Cfr. J. Habermas, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 10.

I Diritti dell'uomo, in quanto universali, trascendono origine e nazionalità, stabilendo, a ben vedere, una nuova appartenenza, quella alla famiglia umana e una nuova cittadinanza, quella infraterritoriale, essi racchiudono il paradosso etico e giuridico di essere individuali ed esercitabili anche in forma collettiva, un paradosso che rappresenta, tuttavia, il loro punto di forza. Come sottolinea Habermas, essi designano, nel mondo contemporaneo, un mondo che vede uno spazio geo-politico, caratterizzato dal declino dello Stato nazione, come spazio chiuso, autonomo ed autoregolamentato e dall'avvento di una moderna *polis* dai confini porosi e labili, una sorta di cittadinanza universale, che attribuisce all'individuo una serie di prerogative che vanno rivendicate soprattutto nei confronti degli Stati²⁴. Secondo Habermas, allora, l'attualità dei Diritti umani risiederebbe, attualmente, nella loro capacità di far rinascere la politica dentro i mercati globalizzati, applicando a livello globale gli stessi principi che regolano le vecchie democrazie nazionali, ossia i diritti sociali, civili, politici e la sovranità popolare. Egli, dunque, lega, inserendosi nella miglior tradizione del pensiero politico moderno illuminato e progressista, stato di diritto, stato sociale e democrazia, dimenticando, tuttavia, che non sempre e non dappertutto i tre elementi della *polis* occupano contemporaneamente la scena pubblica. Habermas concepisce i Diritti umani come unica fonte della politica comunitaria internazionale, facendo coincidere stato di natura e *status* politico in una ipotetica ed ideale democrazia cosmopolitica, ma, trascurando di evidenziare il fatto che la coincidenza di queste "situazioni" non è automatica, anzi, essa è sempre frutto di lotte e rivendicazioni proprio "contro lo Stato". In altri termini, egli sembra dimenticare, pur nella bontà delle sue intenzioni, che non è la politica a fondare la libertà, ma, è la libertà a fondare la politica, ed è quest'ultima che va posta al servizio della libertà, di quella libertà che realizza appunto i Diritti umani.

Una ripresa significativa dei Diritti umani, in particolare dell'ideale di libertà e *fratellanza*, che essi promuovono, è presente anche nelle analisi di Zygmunt Bauman. Sottolineando la perdita dell'"umano", che si realizza nel "mercato globale", un mercato abitato da turisti e pellegrini e agito da spettatori e consumatori, egli avanza l'ideale di

una politica postmoderna che aspiri alla creazione di una comunità politica vitale [...] guidata [...] dal triplice principio di Libertà, Differenza e Solidarietà; la solidarietà è la condizione necessaria e il contributo collettivo essenziale alla vitalità della libertà e della differenza. Nel mondo postmoderno i primi due elementi della formula hanno molti alleati, alcuni palesi e altri meno visibili. [...] Ciò che invece il mondo postmoderno non è in grado di generare da solo – cioè senza un intervento politico – è la solidarietà; ma senza solidarietà [...] nessuna libertà è sicura»²⁵.

²⁴ Cfr. Id., *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 100-101.

²⁵ Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna 1999, p. 23.

Nell'era della globalizzazione, tali diritti, allora, ci impongono di ripensare l'idea stessa di uomo e di socialità, di un uomo capace e, dunque, libero di scegliere il proprio "ideale di vita", ma, anche in grado di cogliere il senso e la portata delle proprie azioni, azioni che toccano e coinvolgono sempre, inevitabilmente, anche l'Altro. I Diritti umani, quindi, nel mondo contemporaneo, si configurano anche come diritto alla responsabilità per l'Altro, come comunicazione e interscambio con realtà culturali e valoriali altre. Sovrapporre, infatti, alle culture e alle tradizioni dei popoli stranieri le tradizioni e le culture "liberali", affermarsi in Occidente, non darebbe vita ad altro che a un neocolonialismo, di cui francamente non si sente il bisogno. Più che a strategie di inclusione dell'altro, occorre, pensare, pertanto, ad una strategia di apertura all'altro, sulla base di principi reciprocamente adottati e rispettati. Occorre creare intersezioni comunicative, per affermare convergenze bilaterali intorno al rispetto della persona (donna e uomo), partendo dal presupposto che ideali come la "felicità dell'uomo" non sono solo patrimonio dell'Occidente.

I Diritti umani, quali fondamento della libertà d'essere (di agire, di scegliere, di vivere una vita degna d'essere vissuta), strutturano lo spazio stesso della politica e sostanziano la cittadinanza degli individui, devono, dunque, essere intesi, come agglomerati di differenze, da porre in dialogo, con lo scopo di dar vita a nuovi significati politici e, come si diceva, anche a nuove "liste di diritti". Più che come una legge positiva, dovrebbero, allora, essere concepiti come un imperativo morale, da rispettare innanzitutto "a casa nostra", invitandoci a riflettere sulla nostra umanità condivisa, sui tanti volti che essa assume, e come dei performativi, segnare il percorso che va dal "dire" al "fare", con il fine ultimo di disegnare, lungo questo itinerario, l'orizzonte di una prassi condivisa in cui l'altro è visto proprio come uno di noi, ossia un uomo libero. I Diritti umani possono riformulare proprio i termini di un autentico dialogo tra culture differenti, dando sostanza ad una prassi interculturale, che si interroga ancora una volta sul "Chi sono io in relazione all'altro?" e sul "Cosa rappresenta l'altro per me?", in altri termini, essi possono riattualizzare dinamicamente la dialettica tra il Noi ed il Loro, abituantoci a pensare che «la vera politica non può fare alcun progresso, se prima non ha reso omaggio alla morale»²⁶.

²⁶ I. Kant, *Per la pace perpetua*, in Id., *Scritti di filosofia politica*, a cura di D. Faucci, La Nuova Italia, Firenze 1985³, p. 152.

DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

LA COMMISSIONE DIDATTICA DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA TRA PASSATO E FUTURO

di *Bianca Maria Ventura*

L'orizzonte di senso

La Commissione didattica, fin dalla sua prima istituzione, opera all'interno del Consiglio Direttivo della Società filosofica italiana con l'obiettivo di realizzare un confronto coordinato e sistematico tra tutti i soggetti che lavorano nel campo dell'insegnamento della filosofia, al fine di conoscere risorse e vincoli normativi da un lato, di rispondere alle nuove esigenze formative e governare le innovazioni didattiche dall'altro. La sua complessa funzione si è sostanziata, negli anni, in una molteplicità di attività afferenti principalmente ai seguenti ambiti:

- statuto epistemologico della filosofia come “sapere insegnato” e suo rapporto con il “sapere esperto” (*riflessione sul significato stesso dell'insegnamento della filosofia, della sua presenza all'interno dei curricoli scolastici*);
- continuità formativa tra scuola – primaria e secondaria – ed università (*riflessione sulle forme e sugli strumenti dell'esperienza filosofica in ambiente formativo scolastico ed universitario; riflessione e ricerca sulle esperienze di alfabetizzazione filosofica precoce e sulla formazione filosofica degli adulti*);
- innovazione didattica (*produzione di progetti e moduli per l'insegnamento della filosofia nella scuola, utilizzo dei nuovi media e delle tecnologie*);
- ricerca comparata (*riflessione sull'insegnamento della filosofia, scambio di esperienze e collaborazioni con alcuni paesi europei, in particolare con Francia, Spagna e Portogallo*);
- formazione dei docenti di filosofia, realizzata in *partnership* con altre agenzie educative (*scuola, università, MPI/MIUR; istituti di ricerca educativa*);
- monitoraggi relativi all'insegnamento della filosofia nei vari segmenti di scolarità, nonché delle modalità di formazione iniziale ed in servizio degli insegnanti;
- revisione dei curricoli nella prospettiva della “scuola che cambia”;

- pubblicazioni sugli aspetti didattici e divulgativi del sapere filosofico («Bollettino della Società filosofica»; rivista telematica «Comunicazione filosofica»).
- L'orizzonte di senso della Commissione didattica è, dunque, la *ricerca educativa* – nelle sue molteplici forme di riflessione teorica e storico-comparativa, di analisi disciplinare, di sperimentazione metodologica e tecnologica – finalizzata alla trasposizione didattica del sapere filosofico nei vari segmenti di scolarità.

Il triennio 2010-2013

Nel triennio 2010-2013 la Commissione didattica¹ ha operato in continuità con gli intenti e le attività che ne hanno caratterizzato il percorso precedente. La linea di continuità si è espressa principalmente in tre settori:

1. *Progettazione educativa e didattica.* La Commissione ha orientato e sostenuto la progettazione dei docenti di filosofia delle scuole italiane attraverso la costruzione e diffusione del progetto *Filosofia e saperi scientifici*², confermando le finalità educative e gli obiettivi didattici del progetto *Innovazione nella tradizione. Attualità del testo filosofico*, rivolto alle scuole e diffusamente realizzato nel territorio nazionale nel triennio 2007-2010. L'ideazione e la realizzazione del progetto ribadisce gli aspetti irrinunciabili dell'esperienza filosofica a scuola, quali: la *centralità del testo*, l'*integrazione tra i saperi* (contenuti, strumenti e metodi), la *scrittura filosofica*; la *promozione delle competenze-chiave del sapere filosofico* ed il loro concorrere alla formazione delle *competenze trasversali*. Il contesto di realizzazione proposto ai docenti è, in analogia a quanto realizzato nel precedente triennio, quello della stretta collaborazione tra scuola ed università con la finalità del reciproco arricchimento da parte delle due istituzioni, in ugual misura coinvolte nella formazione dei giovani. Il lavoro delle scuole, sollecitato mediante la diffusione del progetto e divenuto in alcune realtà territoriali oggetto di studio all'interno delle sezioni locali, è stato assistito e monitorato – ove richiesto – dai membri della Commissione didattica.

2. *Competizioni nazionali ed internazionali per gli studenti di scuola media di secondo grado.* Accanto alle tradizionali ed ormai collaudate competizioni – *Olimpiadi e Forum di filosofia* – rivolte agli studenti dal Consiglio Direttivo della Società Filosofica Italiana in collaborazione con il MIUR, nell'anno scolastico 2012-2013 alle scuole è giunta una nuova sfida: quella del Campionato nazionale di filosofia, interamente gestito dalla Commissione didattica che, nell'anno 2011-2012, si era occupata del canale nazionale delle Olimpiadi di

¹ Composta da Mariangela Ariotti, Anselmo Grotti, Franco Paris, Gaspare Polizzi, Cesare Quarenghi, Anna Sgherri, Maurizio Villani e coordinata da Bianca Maria Ventura.

² Commissione didattica (a cura di), *Filosofia e saperi scientifici*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 202 (2011), pp. 45-65.

cui il campionato è erede. Il senso della competizione – espresso dalla Commissione nel Bando – è duplice: da un lato, fare emergere le specifiche preziosità delle scuole in ordine alla scrittura filosofica e, dall’altro quello di sostenere l’autoaggiornamento e l’innovazione didattica dei docenti impegnati nella preparazione dei loro studenti. La Commissione didattica ritiene, infatti, che il potenziale educativo delle competizioni non risieda unicamente nell’emergenza e riconoscimento delle eccellenze, ma soprattutto nella diffusione di un modo *eccellente* di fare scuola. Il differenziale qualitativo introdotto dalla competizione è legato, dunque, all’idea di innalzamento della qualità della didattica e, conseguentemente, della qualità e della significatività degli apprendimenti. I docenti che hanno accettato la sfida, nella maggioranza dei casi, hanno recepito tale intendimento della Commissione didattica ed hanno accolto l’invito a curare soprattutto la preparazione alle varie selezioni (d’istituto, regionali e nazionale), prestando la massima attenzione agli elementi di processo (motivazione, riflessione, approfondimento, esercizio) senza, dunque, attribuire enfasi eccessiva al risultato, cui tuttavia si affida la funzione, tutt’altro che secondaria, di *rinforzo motivazionale*. Per accompagnare il lavoro di docenti ed alunni, la Commissione didattica ha attivato un blog³ come luogo di scambio, di condivisione di conoscenze, dubbi, esperienze personali. La *scrittura filosofica* è emersa come la vera, grande “fatica” richiesta dalla competizione, poiché il Bando del campionato, come pure quello delle Olimpiadi, indicava come oggetto della prova la produzione da parte degli studenti di un saggio filosofico. La riflessione sulla *complessità della scrittura filosofica*, dell’*argomentazione coerente e pertinente*, della *capacità di individuare correttamente le questioni proposte dalla traccia e di esercitare il pensiero critico*, avviata nel blog, è poi proseguita a Torino, “in presenza”, in occasione dello svolgimento della fase nazionale del Campionato, nel maggio 2013. I docenti accompagnatori si sono incontrati con i membri della Commissione didattica e con esperti per scambiare le esperienze e mettere a punto difficoltà e resistenze incontrate nel percorso. Detta attività di riflessione e confronto critico è da considerarsi in continuità con quanto realizzato nel maggio 2012 nell’ambito dello svolgimento della fase finale del canale nazionale delle Olimpiadi. La comunicazione, trasparente e condivisa, dei criteri di valutazione delle prove da parte della Commissione didattica – alcuni dei cui membri hanno fatto parte della giuria – ha assunto per i docenti funzione normativa e di stimolo. La stessa cosa è accaduta nelle varie edizioni del Forum di Filosofia, in cui la valutazione della giuria, costituita in parte da membri della Commissione didattica, ha inteso negli anni promuovere, far emergere e premiare la *profondità della ricerca*, la *coralità* e la *coerenza dell’argomentazione*, l’*originalità* e la *pertinenza* delle tesi sostenute, ritenendoli indicatori di qualità

³ <http://scritturafilosofica.wordpress.com/>

della prova, in quanto obiettivi formativi dell'intero processo. Di grande utilità è da ritenersi il dialogo che la Commissione didattica ha costruito con gli insegnanti, i quali hanno evidenziato la loro crescente difficoltà ad operare in condizioni sempre più problematiche e, dunque, a costruire per i loro studenti occasioni di insegnamento/apprendimento a forte contagio vitale. Hanno, perciò, accolto con rinnovato entusiasmo, pur non senza fatica, le implicazioni pedagogiche sottese alle varie competizioni ed hanno anche espresso un grande bisogno di formazione e di guida esperta, sempre più rarefatta negli ultimi anni per le scarse occasioni di aggiornamento in servizio e per l'ambivalenza delle sollecitazioni normative. Questa è la ragione per cui hanno mostrato grande accoglienza nei confronti di ogni forma di accompagnamento e consulenza.

3. *Attività di consulenza e formazione per gli insegnanti.* In questo ambito vanno ricordate le numerose attività svolte individualmente *on demand* dai membri della Commissione didattica ed anche i vari interventi di riflessione teorica e trasposizione didattica all'interno dei Convegni tematici realizzati dalla Società filosofica, quali:

- Giornata di studio *La filosofia nella scuola italiana*, organizzata da Unesco-Università IULM, in collaborazione con la Società filosofica Italiana e svoltasi a Milano il 25 gennaio 2011 (interventi alla tavola rotonda *Tradizione e innovazione nell'insegnamento della filosofia* e alla tavola rotonda *Nuove forme di cultura e nuovi specialisti nella formazione degli insegnanti* sui temi della finalità dell'insegnamento della filosofia nella scuola, della scelta dei contenuti e della loro trasposizione didattica, della formazione iniziale ed in servizio dei docenti);
- Fase conclusiva del seminario di formazione per docenti in servizio *La filosofia e i saperi scientifici nella società e nella scuola italiana: modelli teorici ed esperienze a confronto*, Firenze, 1 maggio 2011 (coordinamento dei gruppi e produzione materiali didattici);
- Convegno nazionale della Società filosofica italiana: *La filosofia ed il suo pubblico nell'Italia di oggi. Scuola, cultura, vita civile*, Napoli, 3-5 novembre 2011 (partecipazione alla tavola rotonda *L'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria e i rapporti con l'università*, con l'intervento *Alcuni contributi della SFI in sede istituzionale e in ambito didattico per l'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria superiore*; coordinamento della tavola rotonda *I 150 anni dell'unità d'Italia nella scuola: esperienze a confronto*);
- Convegno nazionale della Società filosofica italiana: *Principi di economia solidale*, Foggia 8-10 novembre 2012: interventi alla tavola rotonda *Insegnare la solidarietà. Riflessioni didattiche ed esperienze*⁴;

⁴ Cfr. Rivista telematica della Società filosofica italiana «Comunicazione filosofica», 30, aprile 2013.

- XXXVIII Congresso nazionale della Società Filosofica italiana: *Il bisogno civile di filosofia. Modi, tipi e generi del filosofare per la società del XXI secolo*, che si svolgerà a Catania dal 31 ottobre al 2 novembre 2013: cura della sessione didattica *La scuola e il bisogno di filosofia: contenuti, metodi e nuove competenze* (interventi alla tavola rotonda e comunicazione di esperienze didattiche).

Prospettive

Intenso si prospetta l'impegno della Commissione didattica per l'immediato futuro. Queste le priorità, in continuità e sviluppo rispetto alle attività fin qui svolte:

- *formazione degli insegnanti in servizio (in presenza ed on line)*, nelle forme tradizionali dell'aggiornamento contenutistico ed anche in quelle più innovative della ricerca azione e della sperimentazione di nuovi modelli di insegnamento;
- *formazione degli insegnanti in ingresso*, mediante collaborazione e consulenza nell'ambito del TFA e monitoraggio degli esiti;
- *cura della dimensione europea dell'insegnamento della filosofia*, mediante l'attivazione di progetti europei che realizzino momenti di formazione e di ricerca didattica per i docenti dei paesi *partners* e di condivisione con le associazioni corrispondenti;
- *revisione dei curricula ed integrazione dei contenuti*, in chiave interculturale;
- *confronto sistematico* con quanto viene sperimentato e prodotto a livello didattico presso le sezioni locali della SFI; diffusione delle pratiche di eccellenza;
- *coinvolgimento delle case editrici nella riflessione didattica*, allo scopo di condividere ed orientare le scelte contenutistiche e didattiche e, soprattutto, educative;
- *costruzione di un progetto di ricerca sull'insegnamento della filosofia nella scuola e nell'università*, che dia ragione dello stato dell'arte e che orienti la ricerca didattica avanzata e gli interventi di formazione per i docenti.

Si tratta di un programma nutrito e complesso che richiede convinzioni profonde ed un mirato investimento di risorse.

IL CAMPIONATO ITALIANO DI FILOSOFIA: UN'ESPERIENZA

di *Grazia Gugliormella*

Premessa

La scuola italiana dell'autonomia¹ è diventata la “scuola dei progetti”, ma, in molti casi, è priva di vera “progettualità”.

Attraverso iniziative di vario tipo, curricolari ed extracurricolari, si tenta di infondere nella scuola la vitalità che sembra aver perduto e ci si sforza di colmare la distanza tra l'attività didattica e gli interessi dei ragazzi, nell'affannosa e a volte mortificante ricerca di un incremento delle iscrizioni, indicatore con il quale si pretende di misurare il successo del proprio istituto.

Si è però perso di vista, a mio giudizio, l'orizzonte più ampio e più arduo della progettualità nel senso forte del termine, quello del “gettare avanti” e del “guardare oltre”, che persegue finalità non immediatamente traducibili in dati quantificabili e la cui definizione richiede uno sforzo culturale alto.

Se si ha la pazienza di leggere i P.O.F., che le scuole presentano all'inizio di ogni anno scolastico, ci si imbatte in situazioni curiose: agli studenti vengono offerte le possibilità più disparate, in molti casi meritorie e di buon profilo didattico, in altri piuttosto bizzarre. A queste si aggiungono le sollecitazioni che provengono dall'esterno e che i Dirigenti scolastici fanno proprie per motivi a volte coerenti con la funzione formativa della scuola, a volte più per ragioni di immagine che di sostanza. Vengono in questo modo investite risorse ed energie in qualche cosa che ha l'aspetto di un arricchimento, ma che in realtà finisce per rivelarsi come un sottrarre.

Non è questa la sede per interrogarsi circa l'opportunità di legare, in maniera quasi strutturale, l'attività scolastica ad una realtà contingente sempre più frammentata e dispersiva. Tuttavia è opportuno aver consapevolezza di un paradosso, che questo stato di cose alimenta: noi docenti, invece di assumerci il compito di far innamorare gli studenti delle discipline che insegniamo, con tutta la fatica che ciò quotidianamente comporta non solo per noi, ma anche per i ragazzi, stiamo correndo il rischio di proporci come intrattenitori, piegandoci alle proposte più disparate e rispondenti a logiche del tutto estrinseche rispetto alla nostra funzione.

È proprio alla luce di queste considerazioni, che risultano chiari i motivi per cui il Dipartimento di Filosofia del Liceo Campana di Osimo (AN) ha aderito

¹ D.P.R. 275/99.

con forte convinzione all'iniziativa della Società Filosofica Italiana, partecipando con i propri studenti alla I Edizione del Campionato Italiano di Filosofia, apprezzandone l'alta qualità formativa e condividendone pienamente le finalità.

1. *Il Campionato Italiano di Filosofia come "esperimento"*

a. La scrittura filosofica

Il Campionato Italiano di Filosofia ha tra i suoi obiettivi quello della "*promozione dell'insegnamento-apprendimento della filosofia centrato sulla lettura dei testi e sulla scrittura filosofica*".

È mio profondo convincimento che nessuna situazione didattica sia più motivante dell'"esperienza sul campo" e che quindi la più efficace esperienza filosofica per uno studente sia quella che si modula attraverso il confronto diretto con il testo², operazione non sempre agevole da realizzare, e lo scrivere non solo "di" filosofia, ma "in" filosofia, potente stimolo per l'articolarsi di un pensiero autonomo e nello stesso tempo sostanziato e organizzato.

La scrittura filosofica impone una disciplina; la parola scritta guida il ragionamento lungo sentieri che prima devono essere intravisti e poi tracciati con rigore. Lo studente si trova di fronte a se stesso e costretto, in qualche modo, a confrontarsi con la fatica del pensare.

Sulla base di mie positive esperienze didattiche realizzate in tale ambito, ritengo che cercare di coniugare la creatività dell'ideazione con la coerenza logico-argomentativa e la precisione richiesta dalla scrittura filosofica³ debba essere una via da percorrere con sempre maggiore determinazione⁴, senza che ciò porti a ridimensionare la componente dialogica, che continua ad essere il cuore della filosofia in particolare nella pratica scolastica.

b. L'ipotesi di partenza e le modalità di lavoro

La partecipazione degli studenti al Campionato è stata interpretata nei termini di un vero e proprio esperimento, con una sua ipotesi iniziale, uno svolgimento ed una verifica conclusiva.

L'ipotesi che ha guidato il lavoro di preparazione dei ragazzi è stata quella di farli navigare in mare aperto, tenendo presente la nota espressione hegeliana: «così come non si può imparare a nuotare senza immergersi nell'acqua, allo stesso modo non si può comprendere la filosofia senza esercitarsi in essa»⁵.

² E. Ruffaldi, *Insegnare filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1999, cap. 9.

³ *Ibid.*, pp. 235-242.

⁴ M. Pancaldi-M. Trombino-M. Villani, *Philosophica*, Marietti Scuola, Novara 2007.

⁵ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1980, pp. 16-17.

Ho ritenuto quindi efficace, dal punto di vista formativo, lasciare ampio spazio agli studenti affinché si muovessero liberamente, senza sovrapporre in maniera invasiva il mio essere docente al loro impegno. Il ruolo da me svolto è stato dunque più di orientamento che direttivo e mi sono limitata a sostenerli con indicazioni di carattere bibliografico e con alcuni suggerimenti tecnico-operativi⁶.

Ho voluto anche evitare che l'esperienza venisse vissuta come un carico di lavoro aggiuntivo e scandito attraverso i tre momenti canonici dell'attività didattica (spiegazione, studio personale, verifica), modalità che ha il potere "misterioso" di rendere poco gradita anche l'iniziativa più allettante, facendola rientrare nella categoria del "devil".

Da questo punto di vista, la risposta, positiva per autonomia e capacità di organizzazione degli studenti, e il risultato particolarmente lusinghiero a livello nazionale di Alessandro Crescini della II A del Liceo Classico Campana hanno rappresentato la dimostrazione più convincente della validità della proposta e della scelta operativa.

c. La tematica proposta e le scelte bibliografiche

Una sollecitazione al coinvolgimento degli studenti è derivata anche dal tipo di tematica proposta: *"Quali virtù per la cittadinanza?"*

Tale quesito, nello stesso tempo universale ed attuale, ha posto i ragazzi di fronte ad un problema, la cui soluzione risulta decisiva per il nostro futuro di uomini e cittadini. Probabilmente è con occhi diversi, più attenti e sensibili, che molti di loro sapranno guardare e valutare gli accadimenti di cui ogni giorno si ha notizia.

In termini più strettamente didattici ed in relazione alla classe quarta coinvolta nella competizione, va sottolineato che la questione da sviluppare rappresenta uno dei nodi cruciali e trasversali dei programmi di Filosofia, Storia e Cittadinanza e Costituzione⁷.

Il tema dei diritti si impone sia sul piano teorico che storico-fattuale, il giusnaturalismo, il pensiero liberale da Locke in poi e la riflessione ideologico-politica dell'Illuminismo ispirano lo svolgersi del grande ciclo rivoluzionario inauguratosi con il Seicento inglese e proseguito nel corso dell'età moderna, il processo di formazione della cittadinanza nella dialettica esclusione-inclusione dell'altro definisce i suoi contorni in maniera sempre più netta e scottante.

⁶ «Lo studente – precisava Kant all'inizio della presentazione del programma del corso per il semestre invernale 1765-66 – non deve imparare dei pensieri, ma a pensare; non dobbiamo condurlo per mano, ma guidarlo, se vogliamo che impari a camminare da solo».

⁷ F. Cioffi-G. Luppi-A. Vigorelli-E. Zanette-A. Bianchi-S. O'Brien, *Il discorso filosofico. Filosofia e competenze di cittadinanza*, Edizioni Scolastiche Bruno Mondatori-Pearson, Milano-Torino 2012.

La natura del quesito ha consentito inoltre di attingere al repertorio filosofico-culturale della tradizione, ma anche di includere voci che non trovano solitamente spazio nei programmi scolastici e che sono più vicine al nostro tempo, come quella di N. Bobbio, J. Rawls e M. Nussbaum⁸, per citare solo alcuni nomi, e di spaziare infine in ambiti non strettamente legati alla filosofia, con aperture a territori diversi, come quello rappresentato dalla letteratura⁹.

Ciò è avvenuto in particolare nella seconda fase del percorso, quando l'impegno si è concentrato in vista della prova conclusiva.

Tuttavia l'obiettivo che ho perseguito fin dall'inizio, fornendo una bibliografia forse non del tutto ortodossa e convenzionale, non è stato tanto quello di far in modo che gli studenti apprendessero il maggior numero di informazioni e conoscenze possibili, quanto quello di attrezzarli, attraverso stimoli diversi, in modo tale da porli in grado di affrontare una situazione problematica nuova.

Mi auguro che l'esperienza abbia contribuito a rafforzarne le competenze e a far comprendere loro la necessità di oltrepassare gli steccati disciplinari: il sapere non si chiude in territori delimitati, ma circola e si alimenta grazie allo scambio e al confronto.

d. Le difficoltà incontrate e il bilancio dell'esperienza

Non vanno taciute alcune difficoltà incontrate in particolare nella fase preparatoria e riconducibili non tanto al lavoro dei ragazzi, quanto al lavoro per i ragazzi e che molti insegnanti sperimentano quotidianamente.

Un esempio banale, ma illuminante: fare delle semplici fotocopie nella scuola è diventata una procedura che o richiede passaggi burocratici decisamente scoraggianti oppure impone un ardimento carbonaro. Ma questi sono accidenti, non la sostanza dell'esperimento, che è stato fecondo per tutti.

2. Come si diventa "campioni"?

È importante, per completare il quadro, mettere a fuoco, nella forma dell'intervista, anche un'altra prospettiva, quella del protagonista principale dell'esperienza, Alessandro Crescini, secondo campione nazionale.

Domanda: *quali sono state le ragioni per le quali hai aderito all'iniziativa? Nei fatti, si è trattato di incrementare il proprio carico di lavoro con un'ulteriore attività di studio. Che cosa ti ha spinto ad intraprendere un percorso che, sin dall'inizio, si profilava piuttosto impegnativo?*

Risposta: inizialmente per l'entusiasmo contagioso della mia Professoressa, successivamente, man mano che la cosa prendeva corpo, per mettermi alla prova...

⁸ M. Nussbaum, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, Il Mulino, Bologna 2013.

⁹ J. Saramago, *Saggio sulla lucidità*, Einaudi, Torino 2004.

Non ho neppure preso in considerazione il carico di lavoro aggiuntivo: di fatto, mi sono trovato a leggere e studiare libri e dispense interessantissimi con leggerezza e stimolo.

Domanda: *come ti sei organizzato? In che modo sei riuscito a coordinare lo studio, già gravoso in un II Liceo Classico, con la preparazione al Campionato? Ritieni che l'esperienza abbia sottratto energie al lavoro scolastico di tutti i giorni?*

Risposta: da sempre organizzo il mio tempo lasciando delle ore pomeridiane libere: quando mi è stata offerta questa possibilità, non è stato difficile inserire nella giornata anche la preparazione al Campionato. Assolutamente, non ho tolto nulla al lavoro scolastico, anzi lo ho potenziato. Magari si potessero sempre avere opportunità per approfondire le discipline curricolari!

Domanda: *quali erano le tue aspettative? Come hai vissuto l'esperienza delle due "giornate filosofiche" a Torino?*

Risposta: non ho mai affrontato il percorso pensando di vincerlo; il mio pensiero era fare del mio meglio per me stesso e per non deludere... Ben più di semplice soddisfazione è stato arrivare a Torino. Gli organizzatori, molto umili nonostante l'illustre ruolo che rivestono, ci hanno accolto con caloroso affetto, mettendoci a nostro agio e creando un'atmosfera piacevole; carinissima anche la proiezione del cortometraggio *La morte di Socrate*, realizzato da giovani laureati. Non ho mai percepito spirito di competizione o di rivalità, bensì di scambio. Anche la prova l'ho affrontata con la stessa leggerezza che ha caratterizzato l'avventura: né più né meno di un'emozione per un compito in classe, nessuna tensione. Alla consegna della traccia, piuttosto impegnativa, ho cercato di ricordare i suggerimenti della mia Insegnante. Il tema combinava riflessioni contestualizzate circa il pensiero della Arendt, ed ampi margini di attualizzazione e rielaborazione critica.

Domanda: *se dovessi fare un bilancio, su quali aspetti, emozioni, impressioni, porresti l'accento? In altri termini, cosa senti di "aver portato a casa"?*

Risposta: decisamente più di quanto mi sarei aspettato: non parlo del podio, ma dell'affetto vero ed umano di cui ho fatto il pieno. La mia Professoressa, i docenti della Commissione, i miei Insegnanti, gli amici di famiglia, i compagni di classe hanno condiviso con me la gioia, riempiendo di calda emozione ed indescrivibile, commovente sensazione tutto il percorso...

Domanda: *ritieni che questa esperienza possa considerarsi conclusa in sé oppure pensi che il risultato ottenuto, peraltro molto lusinghiero, possa rappresentare in realtà un punto di partenza?*

Intende come gara?... Sì, è conclusa...

Risposta: Come esperienza, no. Ho la consapevolezza di non sapere; ogni arricchimento non è sterile, non ha partenza né arrivo... Percorro una strada, quella della conoscenza, che spero per me sia più lunga possibile.

Domanda: *Formuliamo un'ipotesi: se Alessandro Crescini fosse tra gli organiz-*

zatori della prossima edizione del Campionato Italiano di Filosofia che cosa proporrebbe?

Risposta: Impegnativa come domanda...Magari, visto che è quanto mi ha gratificato maggiormente, concentrerei l'attenzione sulla condivisione e lo scambio. Invece, l'aspetto organizzativo e il valore formativo sono stati perfettamente curati: il margine di miglioramento c'è sempre, ma sarebbe come parlare di aggiungere foglie ad un albero in primavera...Grazie, grazie, grazie!!!

3. Conclusioni

Un breve *flashback*:

Osimo, gennaio 2001, Classi quarte del Liceo Classico e Scientifico Campana di Osimo (AN):

«Ragazzi, avrei una proposta...».

«Un'altra? Di che cosa si tratta?».

«La Società Filosofica Italiana in collaborazione con il MIUR ha indetto una competizione tra studenti che prevede la stesura di un breve saggio filosofico sul tema: *Quali virtù per la cittadinanza?*».

«Saggio filosofico? No, non è possibile, è difficile, non ne siamo capaci e poi abbiamo già tanto da studiare!».

Questo fu l'esordio, a dire il vero non particolarmente incoraggiante. I fatti, però, hanno poi descritto una realtà diversa.

Ho la *“ragionevole speranza”* che il prossimo anno scolastico, quando noi insegnanti del Liceo Campana proporremo alle nostre classi la partecipazione al Campionato e alle Olimpiadi di Filosofia, la reazione sarà diversa e di segno opposto.

“SOLO IL SAPIENTE È LIBERO,
GLI STOLTI SONO SERVITI” (DIOGENE LAERZIO VII, 121).
UN MODULO DI APPROFONDIMENTO
FRA MONDO ANTICO E MODERNITÀ¹

di *Serena Del Figliuolo*

Abstract

The paper presents a learning unit that was discussed during my teacher training course at “Sapienza” University of Rome. In order to strengthen the students’ text analysis skills with regard to philosophical issues, it focuses on the reconstruction of Spinoza’s solution to the problem of freedom through a comparison with Stoic stances. Thanks to a specific selection of texts, the students were able to discover the surprising convergence of the two positions and the great variety of questions that the topic of freedom can raise.

Keywords: freedom, Stoics, Spinoza, determinism, didactics of philosophy.

1. *Destinatari e durata*

Il modulo, programmato per conoscenze, è stato realizzato nella 4H e nella 4L del Liceo Scientifico “Lazzaro Spallanzani” di Tivoli (RM) durante l’A.S. 2012-2013. È stato suddiviso in due lezioni da 1 ora ciascuna e completato con una prova di verifica della durata di 30 minuti.

2. *Obiettivi*

Proposto dopo le lezioni sulla *Critica della ragion pura*, il percorso intendeva preparare alla soluzione con la quale Kant avrebbe risolto il problema della libertà nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e nella *Critica della ragion pratica*. La prima *Critica*, presentando la libertà come un’idea della ragione, aveva escluso che se ne potesse dare una conoscenza teoretica. Tuttavia proprio la libertà sarebbe stata presentata da Kant come condizione trascendentale di possibilità della vita morale che, in quanto autodeterminazione della volontà secondo una legge universale, deve presupporla. Parallelamente, la libertà getta una luce nuova sull’intera problematica del rapporto fra mondo fenomenico e mondo noumenico se, come Kant afferma con una certa enfasi nella Prefazione alla *Critica della ragion pratica*, costituisce «la chiave di volta dell’intero edificio

¹ Il testo è il resoconto di un percorso didattico elaborato e realizzato nell’ambito del TFA che ho seguito presso la *Sapienza* - Università di Roma per la classe A037 (Filosofia e storia).

di un sistema della ragion pura, anche della speculativa»². L'uomo, in quanto ente naturale, si trova soggetto alla causalità naturale, che trova la sua conferma nell'esperienza; ogni sua azione sta sotto la condizione del tempo ed è pertanto l'effetto necessario di una causa antecedente. La legge morale, al contrario, gli rivela la libertà, che è una causalità determinata autonomamente. Forti della terza antinomia della *Dialettica trascendentale*, pertanto, gli studenti sono stati chiamati a riflettere sulla natura di questa opposizione prima di arrivare alla peculiare soluzione kantiana, la quale avrebbe mostrato che:

noi pensiamo l'uomo in un altro senso e in un altro rapporto quando lo diciamo libero, rispetto a quando lo consideriamo, come elemento della natura, sottoposto alle sue leggi, e che le due cose non solo *possono* benissimo stare l'una accanto all'altra, ma devono anche essere pensate come *necessariamente riunite* nello stesso soggetto [...]»³.

Ritornando alla metafisica e alla teoria della conoscenza spinoziana, quali emergono rispettivamente dal primo e dal secondo libro dell'*Etica*, il percorso proposto puntava a rivelare quale sottilissimo spazio Spinoza, invece, fosse riuscito a ritagliare alla libertà umana in una visione della realtà dominata da un rigido determinismo. Avendo cura di evitare gli anacronismi e le strumentalizzazioni da cui l'interpretazione dei testi antichi è spesso afflitta, la ricerca è stata preceduta da un'analisi dell'etica stoica, la cui vicinanza con la propria visione Spinoza stesso ha ammesso nella Prefazione alla V parte del trattato.

Il modulo ha presentato lo stoicismo come la prima scuola filosofica ad aver dedicato esplicita attenzione alla libertà come problema, quale poteva configurarsi a una filosofia che mirava a coniugare la prospettiva eudaimonistica con la dottrina del fato. Anche se è improprio parlare di determinismo prima dell'età moderna e dell'imporsi del modello meccanicistico, pertanto, ho ritenuto di poter utilizzare la sistematicità dello stoicismo (ovvero l'interdipendenza tra logica, fisica ed etica: cfr. Diogene Laerzio=D.L. VII, 39-40) per far riflettere gli studenti sul perché il problema della libertà non possa che presentarsi in connessione con una dottrina del determinismo universale o nel confronto con un'universalizzazione del concetto di causa.

Obiiettivo primario era affrontare da una delle tante angolazioni possibili il tema classico del rapporto fra determinismo e libertà, del quale la soluzione di Spinoza è una delle prime e più radicali nell'età moderna. A questo si è aggiunta, sullo stesso piano di importanza, l'esigenza di allenare gli studenti al confronto diretto con i testi, quale fonte primaria di ricostruzione della riflessione

² Trad. it. di F. Capra in F. Capra e S. Landucci, *Immanuel Kant. Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 5.

³ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. di F. Gonnelli, Laterza, Bari 1997, p. 149.

filosofica di volta in volta incontrata. Sullo sfondo si è inserito, infine, un invito all'attualizzazione delle questioni molteplici, come quella della responsabilità, che una riflessione sul problema della libertà immancabilmente solleva.

3. *Prerequisiti*

Oltre alla metafisica cartesiana e a quella spinoziana, il modulo presupponeva che gli studenti conoscessero i termini del passaggio dalla visione organicistica della realtà a quella meccanicistica caratteristica del Seicento. Particolarmente importante era che avessero chiaro che l'imporsi di una rappresentazione della realtà formulata in analogia con il meccanismo e, di conseguenza, basata su modelli esplicativi meccanici aveva comportato l'abbandono del finalismo proprio della tradizione platonico-aristotelica. Le cause finali, che per secoli erano apparse particolarmente idonee a spiegare i processi vitali e organici, erano state progressivamente escluse dalla spiegazione dei fenomeni naturali e i rapporti di causa-effetto che li riguardavano avevano cominciato a essere concepiti in termini di causalità efficiente. Comprendere il legame necessario che, in una determinata situazione, identificata dall'agire di certe cause, unisce la causa all'effetto significa comprendere perché il meccanicismo si presti a una lettura deterministica e perché, di conseguenza, quello della libertà non possa che presentarsi come problema.

4. *Testi e contenuti*

Il modulo è stato avviato da un'introduzione volta a presentare l'argomento e a indicarne le finalità. Si trattava di domandarsi se una visione deterministica del mondo, dominata da una rigida necessità causale, possa riservare uno spazio alla libertà dell'uomo. Prendendo le mosse dalle differenze tra visione organicistica e visione meccanicistica e tra causa finale e causa efficiente, ho guidato gli studenti alla raccolta delle coordinate necessarie a comprendere i termini della questione e a riconoscere nella rivoluzione scientifica e filosofica del Seicento la cesura a partire dalla quale il problema della libertà assume una rilevanza peculiare. Il determinismo, infatti, può essere interpretato come una generalizzazione del modello meccanicistico proprio della scienza moderna. Se si accetta la visione meccanicistica che ammette, come unica spiegazione dei fenomeni, il riferimento a movimenti di corpi determinati esclusivamente da cause, allora diventa necessario escludere l'esistenza del caso e della libertà. Per tale motivo, benché si possa attribuire una visione deterministica del cosmo anche ad alcuni filosofi atomisti dell'antichità, come Leucippo e Democrito, concezioni definibili come deterministiche hanno cominciato a diffondersi in Europa soprattutto a partire dal XVII secolo⁴. La filosofia di Spinoza, in par-

⁴ Per un'utile panoramica sulle diverse nozioni di determinismo tipiche del mondo antico,

ticolare, come gli studenti avevano potuto constatare, ne è un valido esempio. Nonostante escluda ogni riduzione dello spirito alla materia, infatti, egli ritiene che entrambi siano retti da una necessità causale talmente rigorosa che pare non lasciare spazio alcuno alla libertà. La distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*, al contrario, aveva garantito la convivenza di una concezione meccanicistica del mondo corporeo e una concezione spiritualistica dell'uomo. Era l'esperienza dell'errore, in particolare, a rivelare la libertà come costitutiva della *res cogitans*, "marca" che l'operaio ha lasciato impressa nella sua opera, nella sua qualità di essenza spirituale autonoma e indipendente dal corpo, in diretto rapporto con Dio.

Poste queste premesse, sono stati distribuiti e presentati i testi che sarebbero stati analizzati. Prima di procedere con la lettura delle testimonianze sulla fisica e l'etica stoiche, a cui sarebbe stata dedicata la prima parte del modulo (1 ora), ho giustificato l'accostamento di materiali proposto. Non solo le soluzioni stoica e spinoziana al problema della libertà sarebbero apparse sorprendentemente vicine, ma sarebbe stato anche possibile rilevare come, pur in un contesto filosofico distante da quello del meccanicismo seicentesco, un causalismo fisico di altra natura, ma ugualmente rigido, aveva prodotto esiti simili. La lettura delle fonti stoiche, in definitiva, si sarebbe prestata bene a funzionare come esercizio filosofico preliminare alla comprensione tanto della natura del problema quanto della posizione spinoziana.

Non sono state tacite le avvertenze che è necessario premettere a un'analisi di testi antichi come quelli stoici. Ho ricordato, innanzitutto, che la scuola stoica ha una storia che non solo si estende lungo un arco temporale di molti secoli (dal 300 a.C., quando venne fondata da Zenone di Cizio, al 180 d.C., anno della morte dell'imperatore Marco Aurelio, e forse ancora oltre) ma ha anche trovato terreno fecondo in due contesti culturali e filosofici molto diversi (la Grecia e Roma). Ho sottolineato, inoltre, che per lo stoicismo di III-I secolo a.C., le cosiddette *antica e media Stoà*, non disponiamo di testi originali ma solo di citazioni e resoconti di autori posteriori. A fronte di queste difficoltà, la selezione di fonti proposta raccoglieva alcune tra le dottrine stoiche generalmente ritenute non solo genuine ma anche comuni a tutte le fasi e a entrambi i contesti. Ai fini degli obiettivi del modulo, infatti, sarebbe stato sufficiente guardare al messaggio dello stoicismo nel complesso, senza pretendere nemmeno di sfiorare questioni spinose come quella della ricostruzione di un pensiero tanto articolato quanto lacunoso.

La disamina è iniziata con la lettura di alcune testimonianze sulla fisica (D.L. VII, 135-138; 142; 149). I passi di Diogene Laerzio restituiscono l'immagine di un cosmo descritto come un essere vivente razionale, perché retto secondo

moderno e contemporaneo cfr. ora M. Priarolo, *Il determinismo. Storia di un'idea*, Carocci, Roma 2011.

intelligenza e provvidenza. Del principio razionale che regge il mondo, il *Logos*, è manifestazione il fato secondo cui tutto accade e che si configura come «una causalità definita degli esseri» o «la ragione [*logos*] secondo la quale l'universo procede»⁵. Invitati a concettualizzare, gli studenti hanno concluso di trovarsi di fronte a una visione organicistica e a una causalità improntata sulla causa finale.

La metafora dell'attore, al quale non spetta altro che recitare al meglio la parte che gli è stata assegnata, e quella del cane legato al carro, che è costretto in ogni caso a seguirlo, sembravano rivelare che da questo quadro dovesse essere esclusa qualsiasi forma di libertà (Epict. *Ench.* 17; SVF II, 975; Sen. *Ep.* 107.11). Ma a fronte dell'aspirazione soteriologica ed eudaimonistica del messaggio stoico, ben esemplificate da un passo di Stobeo (Stob. *Ecl.* II, 77=SVF III, 16), si comprende che quello della libertà è un problema che non solo si pone, ma al quale è anche necessario dare una risposta. Se, come si legge, essere felici consiste nel vivere secondo virtù, si tratta di capire come si possa essere virtuosi in un mondo che non sembra lasciare spazio all'autodeterminazione. L'analisi dei passi successivi, pertanto, è stata diretta a ricercare come secondo gli stoici si possa vivere secondo virtù o, che è lo stesso, vivere coerentemente o secondo natura. Ne è risultato che vivere secondo natura non significa soltanto, come sarebbe stato lecito aspettarsi, adeguarsi al corso necessario delle cose, ma anche vivere secondo quella che è la natura più propria degli esseri razionali, in altre parole vivere secondo ragione (D.L. VII, 85; 86; 94). L'essere umano può vivere in accordo con il *Logos* cosmico esercitando la porzione di esso che condivide e che lo distingue dagli altri esseri viventi. Solo a questo punto ho rivelato agli studenti la significatività dell'avverbio *homologoumenos* (Stob. *Ecl.* II, 77=SVF III, 16) che, traducibile in italiano con «coerentemente», per un parlante greco avrebbe rimandato immediatamente al *logos*.

La disamina dei testi successivi ha iniziato a lasciar intravedere la soluzione stoica al problema della libertà. Forti di quanto precedentemente ricavato, gli studenti hanno scoperto che se la ragione si aggiunge agli uomini come plasmatrice ed educatrice dell'istinto (D.L. VII, 86) allora vivere secondo ragione, che è vivere secondo natura, significa combattere la passione, tanto che «il sapiente è immune da passioni» (D.L. VII, 117; cfr. anche Stob. *Ecl.* II, 88 =SVF III, 378)⁶. In un cosmo dominato dal fato e dalla necessità, pertanto, all'uomo rimane un ristretto, ma cruciale, margine di libertà: l'esercizio della ragione finalizzato al raggiungimento dell'*apatheia*, unica garanzia della pienezza della vita o felicità (*eudaimonia*). Come dimostra l'*alpha* privativo, il termine indica non un generico controllo delle passioni, ma il loro annientamento totale. È stato

⁵ Trad. it. in G. Reale (a cura di), *Diogene Laerzio. Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Bompiani, Milano 2005, p. 865.

⁶ La traduzione del passo di Diogene Laerzio è di M. Gigante in C. Natali (a cura di), *Ario Didimo Diogene Laerzio. Etica stoica*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 96.

ricordato che la filosofia di età ellenistica, in risposta all'insicurezza generata dagli sconvolgimenti innescati dalle conquiste di Alessandro Magno, radicalizza la tendenza a presentarsi come un'opzione esistenziale in grado di procurare rassicurazione e felicità. Come testimonia la proposta epicurea del quadrifarmanco – che gli studenti non avevano dimenticato (cfr. le prime quattro *Massime Capitali* di Epicuro) – la filosofia viene spesso descritta come medicina in grado di curare i turbamenti dell'anima e del corpo. Nella prospettiva stoica le passioni sono vere e proprie malattie dell'anima, poiché sono di ostacolo a colui che tenta di realizzare la sua natura di essere razionale. A esse non viene riconosciuta alcuna funzione positiva, benché sussidiaria e subordinata, nella ricerca della vita felice. Non si tratta, pertanto, di limitarle, di governarle con l'esercizio della ragione, ma di estirparle.

Il compito di avviare alle conclusioni relative a questa prima parte è stato affidato a un brano di Epitteto che, distinguendo «quel che dipende da noi» da «quel che non dipende da noi» (Epict. *Diatr.* I, 1)⁷, si prestava bene a funzionare da riepilogo. Mentre la facoltà di ragionare dipende da noi, invece il corpo, i beni, i legami familiari, amicali e sociali non dipendono da noi. Il problema della libertà comincia a configurarsi nella sua forma classica, ovvero come problema di natura duplice, esterna e interna: garantito il mio potere di agire, le mie azioni possono cambiare le cose? Garantito il mio fare ciò che desideravo fare, la mia volontà era libera nel volerlo?⁸ Per quanto riguarda la libertà esterna, il fatalismo classico non mette in discussione il potere di agire dell'uomo, ma sostiene che tutti i possibili differenti corsi di azione contribuiranno a procedere verso lo stesso fine preordinato. È per questo che si può parlare di forma pre-scientifica di determinismo o di pre-determinismo. La libertà interna, invece, chiama in causa il conflitto tra ragione e passione. Libera è quell'azione che è determinata da una volontà non forzata da alcun impulso irrazionale.

Chiamati a tirare le somme, gli studenti hanno concluso che solo questa concezione della libertà interiore del sé razionale è compatibile con il fatalismo. Si tratta della libertà di dominare completamente le passioni che, pur se di difficile attuazione, è in linea di principio ammessa. La domanda alla quale diventava necessario rispondere a questo punto era quella relativa al “come” le passioni possano essere dominate e, di conseguenza, “come” l'uomo possa conquistare la libertà e la felicità. L'interpretazione delle ultime due testimonianze, che circolarmente completano il quadro delineato dalla metafora dell'attore e del cane attaccato al carro, ha offerto la risposta: libero è colui che, avendolo conosciuto e accettato, sappia sintonizzarsi con il corso necessario delle cose

⁷ Trad. it. di R. Laurenti (a cura di), *Epitteto. Le Diatribe e i Frammenti*, Laterza, Roma-Bari 1989.

⁸ Cfr. H. Jonas, *Problemi di libertà*, a cura di E. Spinelli, con la collaborazione di A. Michelis, Nino Aragno Editore, Torino 2010, p. 25.

(Stob. *Ecl.* II, 115 =SVF III, 564; D.L. VII, 121). La libertà, in altre parole, si configura come conoscenza. Solo l'uomo che conosca come tutte le cose siano soggette al fato, espressione del principio razionale e divino che domina il cosmo, può liberarsi delle passioni che scaturiscono da ciò che non dipende da lui e raggiungere la felicità.

La seconda parte del modulo (1 ora) è stata dedicata interamente a Spinoza, soprattutto alla discussione di brani estratti dall'*Etica*⁹. Per cominciare gli studenti sono stati invitati a esaminare velocemente i primi due passi proposti, al fine di rilevare non solo le somiglianze e le differenze rispetto a quanto letto della fisica stoica ma anche il quadro all'interno del quale la soluzione spinoziana al problema della libertà andasse ricercata. I brani erano stati selezionati con l'intento di far emergere, innanzitutto, quello che dai manuali è solitamente – e impropriamente – definito il “panteismo” di Spinoza, che gli studenti sapevano di dover ricondurre alla coincidenza di Dio con la sostanza (EI, P18). Si trattava, inoltre, di offrire una testimonianza efficace della visione deterministica che domina l'*Etica* (EI, P28). È stato ricordato che Spinoza delinea due serie causali: l'una, quella divina, che rimane nell'infinità e che è causa della totalità dell'universo; l'altra, la causalità tra i singoli corpi, che procede all'infinito secondo il percorso a ritroso descritto da EI, P28. Ciò consente a Spinoza di presentare Dio come la causa e di garantire, al contempo, che niente di finito s'insinui in esso.

Sollecitati a interrogarsi sulla natura di questo determinismo, gli studenti hanno analizzato altri due passi della I parte: il primo estratto dall'Appendice, dedicata a una decisa critica al finalismo; il secondo tratto dallo Scolio alla proposizione XVII che, attentamente esaminato, rappresenta anche un ottimo punto di partenza per iniziare a riflettere sul problema della libertà. La lettura ha svelato che quella che Spinoza descrive è una causalità efficiente. Lo Scolio, in particolare, descrive quella che potrebbe essere definita la forma più forte di determinismo prodotta dal pensiero occidentale. Spinoza dimostra di risolvere interamente la necessità causale nella necessità logica (non si dà differenza, infatti, tra il modo in cui un teorema segue da un insieme di definizioni e il modo in cui un effetto è prodotto dalla sua causa): non solo ogni evento si verifica necessariamente, ma è contraddittorio il suo non verificarsi. Questo determinismo, inoltre, non sembra risparmiare nemmeno Dio. Se tutte le cose fluiscono da lui in un processo di derivazione che ha il carattere della deduzione logico-matematica allora il Dio di Spinoza, a differenza del Dio giudaico-cristiano, non solo non è un dio creatore ma, poiché non compie alcun atto di volontà, non è nemmeno libero. Ogni spiegazione finalistica è radicalmente errata, poiché manca in Dio la condizione stessa dell'agire finalistico, la libertà. EI, D7

⁹ Le traduzioni dell'*Etica* sono tratte da E. Giancotti, *Baruch Spinoza. Etica. Dimostrata con Metodo Geometrico*, Editori Riuniti, Roma 1988.

rivela che si può dire che Dio è libero solo utilizzando un'accezione di libertà compatibile con la necessità dell'operare: si dice libera quella cosa che esiste in virtù della necessità della sua natura ed è determinata ad agire soltanto da se stessa; coatta quella cosa che è determinata a esistere e ad agire da altro. Spinti a far dialogare tra loro i passi esaminati, gli studenti hanno saputo concludere che mentre Dio è libero (EI, P17), gli enti finiti non lo sono, poiché sono determinati a esistere e ad agire dall'infinita serie causale che li precede. Spinoza sembra escludere per l'uomo non solo la libertà esterna ma anche la libertà intesa come autodeterminazione, quella interna. Lo conferma EI, P32 con la relativa Dimostrazione. Lungi dall'essere giunti alla fine della ricerca, tuttavia, gli studenti sono stati invitati a considerare tanto il titolo del trattato quanto quelli dei libri di cui esso si compone, tra i quali figura un esplicito riferimento alla libertà umana (V libro). Nonostante queste premesse, pertanto, anche nella visione di Spinoza una qualche forma di libertà deve trovare uno spazio.

Fissata la definizione di *conatus*, che si configura come una sorta di istinto all'autoconservazione, il passaggio successivo ha riguardato la nozione spinoziana di "affetto" come qualunque affezione del corpo in grado di aumentare o diminuire questo istinto (EIII, D3; P6; P7). Nel ricercare gli affetti che favoriscano il *conatus* e nell'allontanare quelli che lo ostacolano consiste la virtù (EIV, D8). Come era emerso dalla lettura delle fonti stoiche, anche in Spinoza è la proposta di un comportamento virtuoso a porre il problema della libertà.

Il passo tratto dal Capitolo 32 di EIV, utile a caratterizzare maggiormente il quadro spinoziano, è risultato di facile comprensione. Una lettura veloce ha garantito agli studenti di rintracciare alcune espressioni significative e coglierne la rilevanza e il significato, confermando l'utilità della disamina preliminare delle fonti stoiche. L'espressione «non abbiamo un assoluto potere di adattare al nostro uso le cose che sono al di fuori di noi» ha rimandato immediatamente a Epitteto; il riferimento al compito che l'uomo deve compiere e alla natura il cui ordine seguiamo ha invece richiamato alla mente le metafore dell'attore e del cane.

La definizione di schiavitù, tratta dalla *Prefazione* a EIV, ha fornito, per opposizione, un primo indizio sulla soluzione spinoziana al problema della libertà: se la schiavitù è «l'impotenza umana nel moderare e tenere a freno gli affetti», la libertà non può che configurarsi come la capacità di controllarli. Si è così giunti alla lettura di un passo tratto dalla *Prefazione* a EV nella quale Spinoza fa coincidere la beatitudine con la «Libertà della Mente». Quest'ultima appare legata alla potenza che la ragione possiede sugli affetti e che si configura come una forma di sapere, visto che, come si legge, è il sapiente a essere più potente dell'ignorante. Consapevole della vicinanza con gli Stoici Spinoza ne prende esplicitamente le distanze: mentre essi hanno ritenuto che gli affetti dipendono totalmente dalla nostra volontà, egli afferma invece che non abbiamo un domi-

nio assoluto su di essi, ma che possiamo solo «tenerli a freno e moderarli». La maggior parte di coloro che hanno scritto sugli affetti, aveva spiegato Spinoza nella *Prefazione* a EIII, li ha trattati come cose che stanno al di fuori della natura. Ma visto che la natura è sempre la stessa, così come le sue regole, gli affetti «conseguono dalla stessa necessità e virtù della natura dalla quale conseguono le altre cose singolari» e devono essere trattati «come se fosse Questione di linee, di superfici o di corpi». Gli affetti, lungi dall'essere un vizio della natura, ne sono parte integrante, sono fenomeni naturali che si svolgono secondo le stesse leggi necessarie che dominano le altre cose singolari e non possono, pertanto, essere annientati. Ne deriva, è stato detto per inciso, il netto rifiuto di ogni considerazione moralistica.

In che modo la ragione può moderare gli affetti e garantire la libertà e la beatitudine? Una serie di proposizioni tratte dalla V parte rivela che l'unico rimedio consiste nella vera conoscenza di essi «poiché non si dà alcun'altra potenza della Mente oltre quella di pensare e di formare idee adeguate» (EV, P4 S). La passione, dunque, che è l'affetto che procede da idee inadeguate, può essere corretta tramite una conoscenza adeguata (EV, P3), ovvero quella che non si limita a registrare le casuali affezioni del nostro corpo, ma ne coglie tutte le cause o ragioni. Come confermano EV, P6 e il relativo Scolio, la mente ha una maggiore potenza sugli affetti, ossia patisce meno da essi, in quanto conosce tutte le cose come necessarie. La tristezza per la perdita di un qualche bene, spiega Spinoza con un esempio che non può non ricordare Epitteto, viene mitigata nel momento in cui chi la prova considera che quel bene non avrebbe potuto essere conservato in alcun modo.

Dalla lettura del passo tratto dallo Scolio a EV, P37 gli studenti hanno ricavato la conclusione dell'argomentazione spinoziana: «dalle cose dette comprendiamo chiaramente, in che cosa consiste la nostra salvezza, ossia beatitudine, ossia Libertà, e cioè nel costante e eterno Amore verso Dio». Solo se attentamente contestualizzato questo passo può non essere frainteso. Ogni conoscenza adeguata, infatti, in quanto conoscenza delle cause, implica l'idea di Dio.

La proposta morale di Spinoza non è la distruzione della vita emotiva ma la predominanza degli affetti attivi (che dipendono da idee adeguate e aumentano la nostra potenza, il *conatus*) sulle passioni (che diminuiscono la nostra potenza e autonomia perché il nostro corpo le patisce senza conoscerne le cause). L'uomo virtuoso, pertanto, colui che aumentando i propri affetti positivi incrementa la propria potenza, è l'uomo massimamente libero non perché possa sottrarsi al determinismo universale, ma perché tanto più conoscerà il meccanismo di cui è un ingranaggio tanto meno ne sarà vittima. Se Spinoza non ammette nemmeno la libertà come autodeterminazione, e quindi la libertà interna, concede tuttavia all'uomo quella di ottenere la conoscenza vera, che è la conoscenza del causalismo necessario che pervade la realtà. La sua soluzione, in definitiva,

benché più radicale, arriva a sovrapporsi a quella stoica.

La disamina dei passi dell'*Etica* si è conclusa con EV, P42 e con alcuni passaggi tratti dal relativo Scolio, con il quale Spinoza chiude il trattato. Nella prima si legge che la beatitudine non è premio della virtù ma la virtù stessa, mentre nello Scolio, dall'evidente eco stoica, Spinoza tratteggia la differenza tra l'ignorante e il sapiente. Il primo, turbato dalle cose esterne, vive inconsapevole e cesserà di esistere; il secondo, consapevole di sé, di Dio e delle cose nella loro necessità, difficilmente è turbato nell'animo e conquista una sorta di immortalità che coincide con l'eternità del vero. La via che conduce alla vera tranquillità dell'animo è molto difficile ma, conclude suggestivamente Spinoza, «tutte le cose eccellenti sono tanto difficili quanto rare».

L'ultima fase del modulo è stata dedicata ad alcuni passaggi tratti dagli scambi epistolari che Spinoza intrattenne tra il 1661 – dopo che, a cinque anni dallo *cherem*, si era allontanato da Amsterdam – e il 1677, fino a pochi mesi dalla morte. È stato sottolineato che l'epistolario è una fonte preziosa per comprendere alcuni punti oscuri della sua filosofia, poiché contiene le risposte alle richieste di chiarimento che i suoi interlocutori, soprattutto i suoi discepoli di Amsterdam, gli sottoposero dopo aver letto le parti delle opere alle quali stava lavorando. Anche se l'*Etica* è stata pubblicata postuma, grazie all'epistolario sappiamo che Spinoza nel 1661 l'aveva già iniziata e che, salvo poi rinunciarvi, aveva deciso di pubblicarla nel 1675. I passi selezionati testimoniavano proprio di questo ripensamento e offrivano alcuni interessanti spunti di riflessione relativi al tema della libertà e a quello, a esso strettamente correlato, della responsabilità.

L'interlocutore di Spinoza è Henry Oldenburg che, avendo saputo che il suo amico si accinge a pubblicare l'*Etica*, gli consiglia di «non mescolarvi alcunché che sembri in qualche modo intaccare la pratica della vita religiosa»¹⁰. Sollecitato dalla risposta di Spinoza a chiarire questo suo avvertimento¹¹, Oldenburg fa riferimento a una «fatale necessità in tutte le cose e in tutte le azioni» che pare minare ogni virtù e religione e rendere inutile ogni premio e punizione¹². Se tutto accade per necessità, spiega, nessuno si troverebbe senza una scusa davanti a Dio. «Se noi siamo spinti dal fato e se tutto segue la trama ineluttabile predeterminata da una ferrea mano», continua, «essi [*i lettori*] non vedono come si possa ancora far luogo al delitto e alla pena». La risposta di Spinoza ha avuto il privilegio per gli studenti di tradurre in immagini chiare e inequivocabili l'inesorabilità di un determinismo che esclude qualsiasi forma di libertà

¹⁰ Lettera di Oldenburg del 22 luglio 1675, trad. it. di A. Droetto (a cura di), *Baruch Spinoza. Epistolario*, Einaudi, Torino 1974, p. 256.

¹¹ Lettera di Spinoza senza data (ivi, p. 283).

¹² Lettera di Oldenburg del 16 dicembre 1675 (ivi, p. 292).

di azione e autodeterminazione¹³. Noi siamo responsabili, vi si legge, poiché siamo nelle mani di Dio come la creta in quelle del vasaio e non possiamo rimproverarlo per averci dato una natura debole o un animo impotente. Come il cerchio si lamenterebbe invano di non possedere le proprietà della sfera, così sarebbe assurdo il lamento dell'uomo per avergli Dio negato la sua stessa forza. Infatti «alla natura di ciascuna cosa non spetta altro che quello che segue necessariamente dalla causa di cui è dotata». Anche se gli uomini «peccano per necessità naturale» non per questo non sono responsabili. Il cavallo, infatti, non è responsabile del fatto che è cavallo, ma tuttavia deve essere cavallo e non uomo; il cane che diventa idrofobo per un morso non è responsabile e tuttavia è giustamente soppresso e «così anche chi non è in grado di regolare le sue passioni e di contenerle col timore delle leggi, quand'anche sia scusabile per la sua debolezza, non può tuttavia godere della condiscendenza, della conoscenza e dell'amore di Dio, ma necessariamente perisce». Pur negando la libertà, pertanto, Spinoza non esclude la responsabilità.

Alla fine del modulo sono stati messi a disposizione alcuni articoli trovati in rete¹⁴ con l'intenzione di stimolare la riflessione e dimostrare quanto il tema del rapporto tra determinismo e libertà sia attuale.

5. *Strategia didattica*

Le strategie usate sono state la lezione frontale e la didattica attiva, quest'ultima organizzata sotto forma di lettura guidata dei testi e di discussione collettiva volta a interpretarli. Una tale impostazione appariva coerente con gli obiettivi di un percorso che mirava soprattutto ad allenare gli studenti a un approccio analitico e critico dei testi filosofici. Decisiva è stata la possibilità di distribuire le due ore a disposizione, in entrambe le classi, in due giorni diversi ma consecutivi. La divisione netta tra la parte dedicata allo stoicismo e quella dedicata a Spinoza ha contribuito a mantenere alto il livello di attenzione pur a fronte di un'attività didattica piuttosto impegnativa.

La strategia della lezione frontale è stata limitata alla fase introduttiva, fatta eccezione per alcuni passaggi di fronte ai quali gli studenti hanno richiesto un chiarimento esplicito. Entrambe le classi, per esempio, hanno trovato difficile comprendere perché un sistema deterministico ponga immediatamente il problema della libertà. Le perplessità maggiori, tuttavia, hanno riguardato la differenza tra causa efficiente e causa finale. Per risolverle mi sono servita della definizione aristotelica di causa finale come «ciò in vista di cui» e dell'esempio

¹³ Lettera di Spinoza del 7 febbraio 1676 (ivi, p. 304).

¹⁴ <http://www.ilsole24ore.com/art/cultura/2011-05-22/nati-crederci-liberi-082054.shtml?uuid=AaTwLTZD>; <http://www.controcampus.it/2011/10/determinismo-o-libero-arbitrio-siamo-davvero-liberi-di-decidere/>; <http://www.avvenire.it/Cultura/Pagine/mente-e-liberta-nasconde-nei-quantum.aspx>.

del muro che Aristotele presenta nel II libro della *Fisica* (200a) dove, in polemica con gli atomisti, precisa che nel rendere ragione dei fenomeni il posto di rilievo non spetti alla spiegazione meccanica ma a quella finale. Il muro, infatti, non è così com'è perché le cose pesanti sono naturalmente tali da portarsi in basso e quelle leggere in cima, ma perché è stato costruito per coprire e proteggere qualcosa.

La funzione di guida durante la fase di lettura dei testi è stata esercitata per mezzo di due accorgimenti: la formulazione di domande brevi e mirate, che indirizzassero l'attenzione verso gli elementi centrali del testo o suggerissero quali informazioni andare a ricercare e come utilizzarle; le pause riepilogative e di raccordo tra una lettura e l'altra, finalizzate a far emergere gli aspetti salienti e utili alla prosecuzione dell'attività secondo il percorso delineato. Dopo aver richiamato, per esempio, la distinzione tra visione organicistica e meccanicistica, ho invitato gli studenti a leggere le testimonianze sulla fisica stoica e a raccogliere tutte le informazioni che se ne potessero ricavare. Quindi, con l'intento di spingerli a concettualizzare, ho chiesto loro di rielaborare quelle informazioni secondo le categorie precedentemente delineate. Il passaggio dalla descrizione del cosmo stoico offerta da Diogene Laerzio alla categoria interpretativa "visione organicistica" è stato immediato. Maggiori difficoltà, invece, sono state riscontrate nel tentativo di stabilire la natura della causalità rappresentata dal fato. Ho sollecitato gli studenti non solo a considerare che una visione organicistica non può che implicare l'idea di fine (il mantenimento dell'organismo nella migliore condizione di autoregolazione), ma anche a ricercare indizi testuali che potessero contribuire alla riflessione. Solo così sono state notate espressioni come «provvidenza» o «l'universo procede» (D.L. VII, 135-138 e 149), alle quali ho aggiunto, trovandomi di fronte a studenti che non conoscevano il greco, il termine *kosmos* con il suo significato peculiare di "ordine, complesso armonico". L'impronta finalistica è stata scovata, in definitiva, nelle scelte linguistiche del testimone e nelle loro implicazioni.

Ho riservato particolare attenzione al tentativo di favorire lo sviluppo di alcuni accorgimenti metodologici utili al lavoro con i testi. Tra le operazioni consigliabili, ho insistito proprio su questa dell'individuazione di parole o espressioni chiave che, considerate in lingua originale con l'aiuto dell'insegnante, sono sempre filosoficamente cariche e possono essere usate come poli intorno ai quali far convergere i livelli di informazione ulteriori. Ho sottolineato, per esempio, le varie occorrenze, più o meno evidenti, del termine *logos* (*logikon* e *homologoumenos*) nelle fonti stoiche; la rilevanza del termine *conatus* o dell'eco cartesiana rappresentata dall'espressione «un'idea chiara e distinta» nei passi spinoziani. Ho cercato di offrire, parallelamente, un esempio di schematizzazione possibile delle informazioni ricavate, nel tentativo di incoraggiare a un'organiz-

zazione degli appunti vantaggiosa, ma allo stesso tempo economica¹⁵.

6. Verifica e criteri di valutazione

La verifica che ho proposto è una prova di scrittura con istruzioni. Per la sua composizione è definibile come una prova semi-strutturata a stimolo chiuso, perché indica quali caratteristiche e dimensioni tenere presenti per l'esecuzione, e risposta aperta, poiché consente di esibire i diversi gradi di conoscenze e di originalità in relazione ai diversi livelli di apprendimento:

Esponi la concezione spinoziana della libertà a partire da un commento al seguente brano ed evidenziando almeno i seguenti aspetti (max 15 righe):

- perché nella visione di Spinoza si pone il problema della libertà;
- in che cosa consiste la potenza della ragione;
- il paragone con lo stoicismo.

In questa parte, dunque, tratterò della potenza della ragione, mostrando che cosa la stessa ragione possa sugli affetti e, inoltre, cosa sia la Libertà della Mente, ossia la beatitudine, onde vedremo quanto il sapiente sia più potente dell'ignorante. [...] Prima di ogni cosa, mostrerò quanto grande e quale dominio essa [la Mente] abbia sugli affetti per tenerli a freno e moderarli. Infatti, abbiamo già sopra dimostrato che non abbiamo un assoluto dominio sugli affetti. Gli Stoici, tuttavia, hanno ritenuto che essi dipendono totalmente dalla nostra volontà e che noi possiamo totalmente dominarli [EV, Prefazione].

La scelta di somministrare un test che costringesse al confronto diretto con un testo poggia sulla convinzione che le prove di commento siano particolarmente adatte alla verifica delle conoscenze filosofiche, per le quali il contatto con le fonti scritte è imprescindibile. Una tale soluzione, inoltre, pareva la più appropriata all'attività di analisi dei testi che era stata proposta. Tuttavia, dal momento che gli studenti avrebbero dovuto misurarsi con un formato mai sperimentato prima, ho ritenuto opportuno indicare una serie di istruzioni che funzionassero sia da guida per la stesura sia come indicatori per la valutazione. Il vincolo sarebbe stato utile non solo a strutturare il compito richiesto, e così ad allenare a un'organizzazione efficace delle proprie conoscenze, ma anche a circoscriverlo ai contenuti attesi.

Per la valutazione ho utilizzato un sistema di misurazione in decimi che assegnava pesi diversi ai tre quesiti in relazione alla loro rilevanza ai fini degli

¹⁵ Per quanto riguarda gli stoici, per esempio, ho suggerito l'equivalenza tra vivere secondo natura ≡ vivere secondo ragione ≡ *apatheia*; per Spinoza, invece, quella tra vera conoscenza ≡ conoscenza adeguata ≡ conoscenza delle cause.

obiettivi del modulo: da 0 a 3 punti per il primo e il secondo, relativi a Spinoza; da 0 a 2 punti per il terzo, dedicato al confronto con gli stoici. Ho riservato uno spazio anche alla valutazione dell'organizzazione del discorso e dell'efficacia argomentativa (da 0 a 2 punti), dal momento che non richiedevo di rispondere a tre domande indipendenti l'una dall'altra, ma di armonizzarle all'interno di una cornice coerente e unitaria. Al punteggio ricavato è corrisposto il voto in decimi.

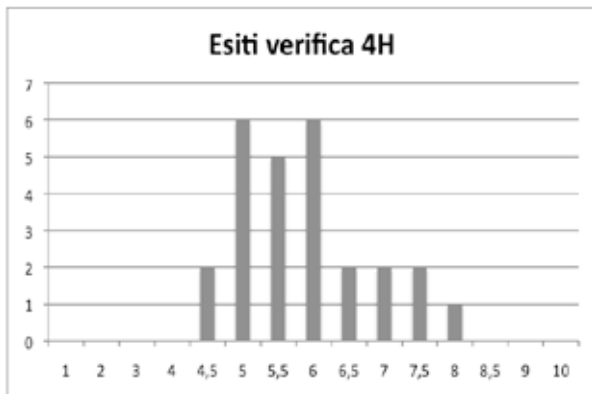


Figura 1. Esiti prova di verifica 4H (26 studenti analizzati)

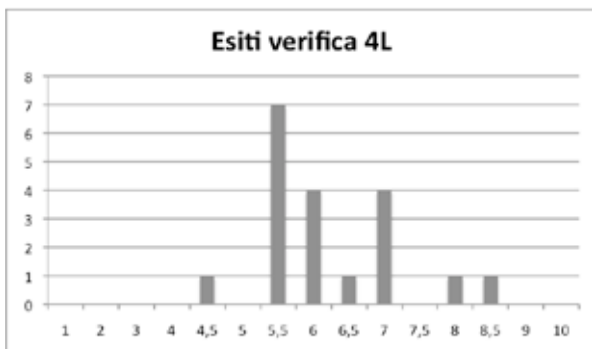


Figura 2. Esiti prova di verifica 4L (19 studenti analizzati)

L'analisi degli esiti

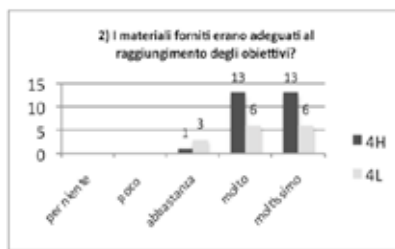
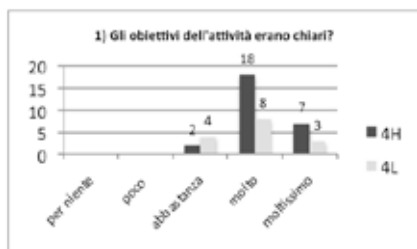
(figure 1 e 2) rivela un numero considerevole di insufficienze (il 54% in 4H; il 42% in 4L), la maggior parte delle quali però assestata intorno alla soglia della sufficienza (46% in 4H; 37% in 4L). Un tale risultato può essere spiegato tenendo conto del contesto nel quale la verifica è stata somministrata e delle modalità con le quali la relativa valutazione sarebbe stata considerata dall'insegnante titolare. Era stato concordato, infatti, che sarebbe stata presentata in entrambe le quarte in concomitanza con l'ultima prova di filosofia, un test sulla *Critica della ragion pura*, e che sarebbero state registrate soltanto le prove che avrebbero raggiunto la sufficienza. È

presumibile, allora, che alcuni studenti, assorbiti dalla preparazione per il test su Kant e certi che un'eventuale insufficienza non avrebbe influito sulla valutazione sommativa finale, si siano affidati soprattutto alla memoria. Essendo mancato il potere deterrente di un voto negativo, pertanto, i risultati si prestano a una considerazione diversa. La didattica attiva costringe gli studenti a non essere spettatori passivi dell'esposizione delle conoscenze e a contribuire alla loro ricostruzione. Ciò sembra avere il vantaggio di assicurare ai contenuti di

base, che devono essere integrati con lo studio in autonomia, una presa stabile già nel corso dell'attività svolta in aula. È significativo, in altre parole, che il solo processo di apprendimento avvenuto durante l'attività abbia permesso a buona parte degli studenti, se non di raggiungere la sufficienza, almeno di sfiorarla.

Va evidenziato che le prove della 4L hanno avuto un esito migliore rispetto a quelle della 4H, nonostante la diversità degli approcci che caratterizzava i due gruppi classe non avesse mancato di palesarsi. La 4L aveva mostrato la consueta vivacità nel manifestare dubbi e chiedere spiegazioni, riconoscendo una serie di difficoltà che la 4H sembrava non aver riscontrato. Era corrisposta, da parte mia, un'attenzione maggiore a rendere i passaggi il più possibile chiari. Ciò ha evidentemente consentito agli studenti di sciogliere alcuni nodi problematici e arrivare alla verifica con una sicurezza maggiore. Se ne deduce la necessità per l'insegnante di vigilare costantemente sul processo di apprendimento in corso, invitando gli studenti, anche qualora non sembri necessario, a porre domande e a rendere noti dubbi e perplessità.

Al termine della verifica è stato somministrato un questionario anonimo di valutazione del modulo (figura 3). Si trattava di nove domande alle quali rispondere esprimendo il livello di gradimento su aspetti riguardanti il metodo di insegnamento adottato e la sua efficacia, la chiarezza degli obiettivi, la scelta dell'argomento. Il buon risultato ottenuto in entrambe le classi ha confermato il favore che il modulo aveva incontrato già durante l'attività e che aveva portato alcuni studenti ad avvicinarsi alla cattedra per esprimere apprezzamenti sull'argomento scelto e sulle modalità di lavoro adottate. Questa accoglienza, tuttavia, non può non essere spiegata anche in riferimento alla mia posizione di tirocinante, giunta a spezzare la quotidianità dell'attività scolastica.



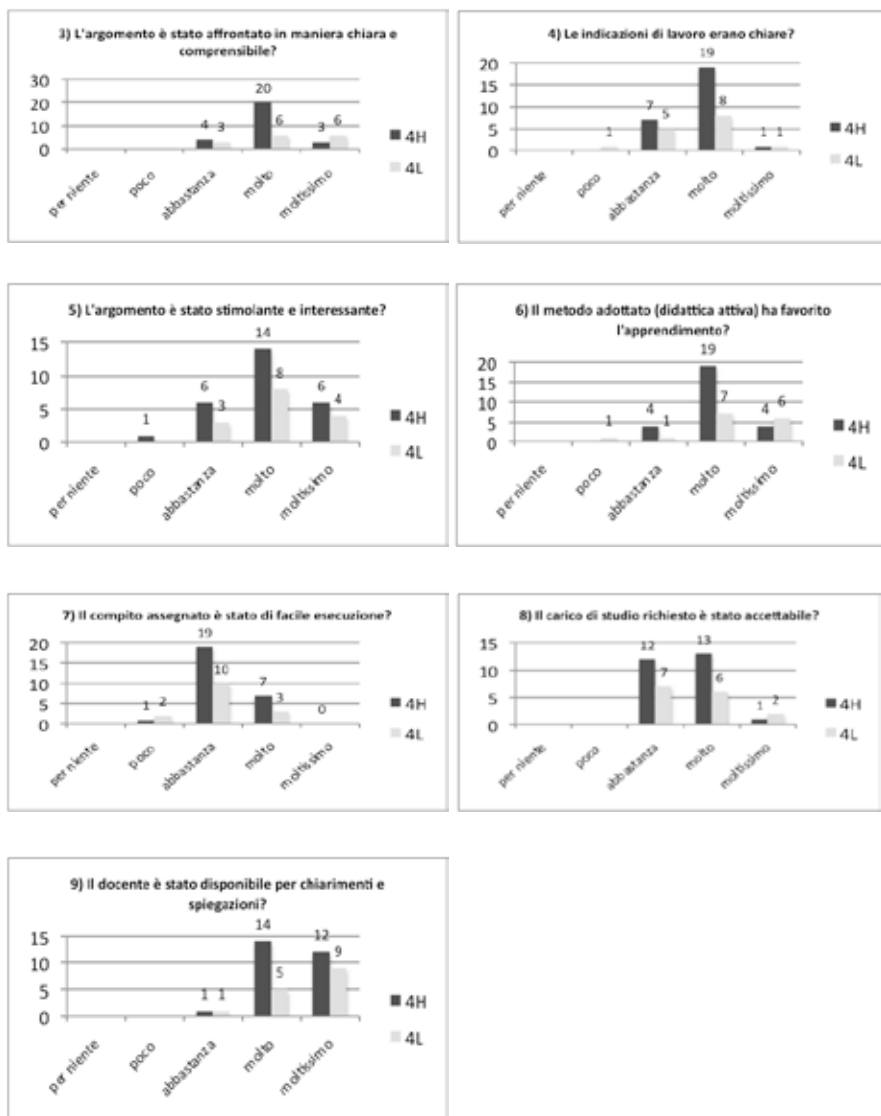


Figura 3. Risultati del questionario di valutazione

CONVEGNI E INFORMAZIONI

Cronache cilentane II Agone Parmenideo

La seconda edizione dell'Agone Parmenideo – Gara Nazionale di traduzione dal greco antico filosofico, organizzata dall'Associazione "Achille e la Tartaruga" in collaborazione con il Liceo Classico "Parmenide" di Vallo della Lucania e patrocinata dalla Società Filosofica Italiana si è svolta dal 26 aprile al 1 maggio 2013, presso la prestigiosa sede dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Vallo della Lucania (Sa). La commissione composta dai Proff. Franco Ferrari e Clementina Cantillo (Università di Salerno), Francesca Gambetti (Università Roma Tre) e da Mons. Guglielmo Manna (Istituto Superiore Scienze Religiose – Vallo della Lucania), ha selezionato tre testi, tratti dalla *Metafisica* di Aristotele (A 5, 986 b 18-987 a 2), dalle *Vite dei Filosofi* di Diogene Laerzio (IX, 6) e dal *Simposio* di Platone (178 a 6- d 4). La traccia estratta su cui i candidati si sono cimentati nella traduzione e nel commento filosofico è stata quella del *Simposio* platonico contenente tra l'altro la complessa citazione del noto frammento 13 DK del poema parmenideo, che afferma «primo tra tutti gli dei concepì Eros». Lo studente primo classificato del Liceo Classico "J. Sannazaro" di Napoli si è distinto «per la piena e matura comprensione del testo», per le «felici soluzioni nella traduzione», e soprattutto «per il commento che inquadra in modo eccellente il brano nel contesto del dialogo, dimostrando una conoscenza solida e approfondita del pensiero platonico».

Quest'anno la gara è stata corredata da un ricco programma di visite culturali che ha consentito ai docenti e ai compagni di classe dei 45 studenti che si sono sottoposti alla prova di scoprire il vasto e ricco patrimonio storico-artistico, naturalistico e gastronomico presente nel territorio del Parco Nazionale del Cilento e del Vallo di Diano.

Uno dei momenti più interessanti e formativi di questa cinque giorni della cultura e dell'eccellenza è stato il Simposio Parmenideo dal titolo provocatorio *C'è ancora posto per la filosofia antica nel XXI secolo?* Sotto l'insegna dello spirito simposiastico antico due membri della commissione giudicatrice, Ferrari e Cantillo, il Preside del Liceo "Parmenide", Prof. Carlo Di Legge insieme a chi scrive questa breve nota hanno dato vita a un vivace e stimolante confronto, che ha preso le mosse dalla problematicità di una categoria storiografica come quella di "Filosofia antica": un'etichetta apparentemente semplice che definisce un complesso "fenomeno di lunga durata", iniziato convenzionalmente nel VI secolo a.C. nella città ionia di Mileto, terminato cinquecento anni dopo l'inizio dell'era cristiana, quando l'imperatore Giustiniano fece chiudere l'Accademia, costringendo alla fuga in oriente gli ultimi filosofi platonici presenti ad Atene. Undici secoli ricchi di numerose e differenti tradizioni di pensiero, complessi fili che si sono intrecciati, che a volte sono scomparsi lasciando pochissime tracce per riaffiorare secoli dopo magari con lo stesso nome, ma in realtà profondamente modificati dalla contaminazione con altre esperienze filosofiche (si pensi proprio alle vicende del platonismo). Anche la nozione di "XXI secolo" appare al quanto problematica: Eric Hobsbawn ha sostenuto

che tale secolo sia iniziato nel 1991, anno della caduta del regime sovietico, altri storici ritengono invece che abbia avuto inizio nel 2001, con l'attacco alle Twin Towers di New York oppure nel 2008, con la recente crisi del mercato finanziario internazionale. Anni diversi ed eventi diversi, ma con il comune denominatore di aver rappresentato le tappe più significative di una crisi dell'ordine politico, economico e culturale internazionale, disegnato all'indomani del secondo conflitto mondiale, specchio di un secolo che non c'è più. Eventi che hanno riscritto non solo le relazioni diplomatiche tra gli stati, ma hanno mutato rapporti economici, sistemi produttivi, modelli culturali, creando nuovi assetti planetari, obbligando la politica, l'economia e la stessa filosofia a ripensare le categorie con cui descrivere questa mutata realtà. Globalizzazione, complessità e sostenibilità sono solamente alcune delle parole chiave di questa contemporaneità, che ha proiettato l'uomo occidentale in una dimensione così altra e lontana da quella del pensiero antico, a cui la cilentana città di Elea-Velia rimanda, che difficilmente quest'ultimo sembra poter avere ancora un qualche spazio ed essere di una qualche utilità nel dibattito attuale. Eppure i classici continuano a essere letti e commentati, continuano a rappresentare un modello teorico in grado di suggerire e stimolare riflessioni e idee in grado di interpretare il presente e progettare il futuro. Franco Ferrari ha efficacemente sostenuto che il ritorno agli antichi oggi non deve configurarsi come un ennesimo neumanesimo, simile a quello che ancora agli inizi del Novecento, con studiosi del calibro di Wilamowitz e Jaeger, guardava al mondo e alla società antica come luogo di "paradigmi perfetti". Non si tratta infatti di recuperare l'antico per sostenere una sorta di neo-conservatorismo, ma di rintracciare nell'antichità le origini e la fonte della nostra tradizione di pensiero. Non c'è disciplina, dalla geometria all'astronomia, dalla storia alla politica, nella quale non si trovino ancora significative presenze di "forme irriflesse di continuità", sia lessicali che concettuali, basti pensare all'ontologia aristotelica, modello imprescindibile del nostro modo di descrivere e comprendere la realtà, e alla teoria dell'anima platonica, così vicina alla teoria freudiana del conflitto psichico tra centri motivazionali differenti. Una continuità ininterrotta formata dalle continue mediazioni e fruizioni che hanno delineato e ricostruito non un antico, ma "tanti antichi"; una continuità che ci ha messi nella condizione di essere, per dirla con Bernardo di Chartres, come "nani sulle spalle di giganti", nani che sembrano dominare e guardare più lontano dei giganti stessi, ma che in realtà, come ricorda anche Ortega y Gasset, ne sono profondamente dipendenti. Per guardare lontano, infatti, bisogna salire sulle spalle dei giganti, non rinnegare le proprie radici. Proprio la riscoperta di queste radici è stata al centro dell'intervento di Clementina Cantillo, la quale, attraverso un articolato itinerario bibliografico-filosofico, ha invitato a riflettere insieme a Pierre Hadot su che cosa fosse la filosofia antica, e con Giuseppe Cambiano su che cosa significasse essere filosofi in Grecia e a Roma, per approdare alle recenti prospettive di Étienne Balibar e Martha Nussbaum. Il primo infatti, da un lato, ha recuperato la definizione aristotelica di *politeia*, come "costituzione della cittadinanza", spazio della reciprocità dei rapporti tra i cittadini di una stessa comunità, dall'altro ha trovato proprio nell'antica nozione di democrazia il modello positivo del confronto/conflitto delle diverse istanze sociali, non che antidoto al dilagante fenomeno della "atrofizzazione" della cittadinanza, prodotto dalla patologica pacificazione sociale perseguita dallo stato moderno.

Della Nussbaum invece è stato richiamato l'invito rivolto alle democrazie per il

recupero della cultura umanistica, spesso sacrificata nei finanziamenti per la ricerca in nome di ciechi criteri finanziari che perseguono la produttività. Secondo la filosofa nord americana la diffusione delle abilità tecniche e la promozione delle conoscenze pratico-scientifiche, paradossalmente, non sempre è in grado di produrre quelle intelligenze flessibili e creative che proprio la nuova dimensione globale della vita richiede. Non si tratta di contrapporre sterilmente cultura scientifica e cultura umanistica, ma di favorire una cultura in grado di generare libertà di pensiero e di parola, autonomia di giudizio, per vivere la condizione di cittadinanza in maniera matura e responsabile.

Proprio il libero esercizio del pensiero, la ricerca della verità e la partecipazione attiva alla vita politica sono i tre elementi del mondo antico richiamati nell'intervento di Carlo Di Legge. In particolare egli si è soffermato sull'intramontabile e imprescindibile valore del modello del dialogo socratico, che invita ogni individuo a non abbassare mai la guardia, a mantenere sempre viva l'attenzione critica per la realtà, a svolgere la salutare e vitale funzione di "tafano" che pungola il pigro cavallo della democrazia.

Per tutte queste ragioni c'è sicuramente ancora posto per la filosofia antica nel XXI secolo, ma credo che da ultimo, ma non ultimo, potrebbe esserne aggiunta anche un'altra. La modernità ci ha lasciato la grande eredità della frammentazione dei saperi, che ha portato alla ultra specializzazione di tutti gli ambiti della ricerca, soprattutto di quella scientifica. Anche la filosofia non è rimasta fuori da questo processo di specializzazione, subendo da ultimo la sua profonda messa in discussione da parte della cosiddetta postmodernità. Proprio la necessità di ripensare le categorie con le quali interpretare la contemporaneità, messa in atto dal nuovo secolo, può offrire un nuovo spazio alla filosofia antica, per il suo essere non solo un *bios*, un inconfondibile e unico stile di vita, ma anche come modello teorico forte, nel quale tutti gli ambiti della riflessione, dalla gnoseologia all'etica, dalla morale all'ontologia, dalla politica all'economia, non sono separati in nome del proprio specifico e autonomo statuto epistemologico, ma sono parti di un sistema concettuale organico, che ha come fine supremo l'*eu zen*, il vivere bene, la felicità dell'uomo.

Francesca Gambetti

* * *

Eleatica 2013

Da venerdì 17 maggio a domenica 19 maggio 2013 si è tenuta presso la Fondazione Alario di Ascea-Velia l'ottava edizione di *Eleatica*, sotto la supervisione scientifica del professor Livio Rossetti e dietro l'organizzazione della dottoressa Stefania Giombini. La struttura dell'iniziativa è rimasta la medesima delle edizioni precedenti. Uno studioso esperto di Eleatismo presenta tre lezioni su di un tema specifico, facendo seguire loro una seduta di discussione in plenaria. Ai primi due suoi interventi seguono poi due presentazioni di nuovi libri sui cosiddetti Presocratici, da parte di docenti o studiosi di filosofia antica provenienti da tutta Europa. L'iniziativa è arricchita infine dalla visita agli scavi dell'Area Archeologica di Elea-Velia e dal conferimento della Cittadinanza Onoraria dell'Antica Città di Elea allo studioso che ha tenuto lezione nell'anno precedente.

Eleatica 2013 differisce però dalle altre edizioni per due novità di rilievo. Innanzitutto, si contraddistingue per aver previsto per la prima volta il conferimento del titolo di Ambasciatore della Civiltà Eleatica, personaggio incaricato di sensibilizzare il mondo dell'importanza del patrimonio culturale di Elea e di trovare nuovi sostenitori delle attività compiute sul territorio. La scelta è ricaduta sul filosofo e giornalista Armando Massarenti, che ha cominciato sin da subito la sua attività scrivendo appena due giorni dopo un articolo su *Eleatica* su Il Sole 24 Ore. In secondo luogo, l'edizione di quest'anno ha purtroppo visto il mancato ritiro della cittadinanza di Jaap Mansfeld (Università di Utrecht), che in *Eleatica 2012* ha tenuto delle splendide lezioni su Melisso, a causa di un infortunio. La professoressa Chiara Robbiano dell'Università di Utrecht – nonché autrice della monografia *Becoming Being* (Academia Verlag, Sankt Augustin 2006) – ha avuto occasione di ritirare l'onorificenza in sue veci e di consegnare la stessa al professore di ritorno dall'Italia.

Venendo ora ai contenuti filosofici dell'iniziativa, segnalo che lo studioso relatore di quest'anno è stato Giovanni Cerri, rinomato soprattutto per la sua meditata e originale edizione del *Poema sulla natura* di Parmenide (Rizzoli, Milano 1999, la cui ultima ristampa risale al 2009), che ha presentato il seguente tema: Dal "monoblocco" parmenideo agli atomi di Leucippo. Come in parte si evince dal titolo, la tesi di fondo che egli ha sostenuto è che l'Eleatismo fosse un movimento di pensiero che intendeva, negando la molteplicità e il divenire, fornire una spiegazione scientifica unitaria del reale, da cui in seguito gli atomisti presero le mosse per cercare, contro Parmenide, di "salvare i fenomeni" dall'accusa di illusorietà. Cercherò ora di presentare i principali argomenti forniti dallo studioso, e di presentare in forma sintetica il contenuto di ogni lezione.

L'intervento della prima giornata è intitolato *Parmenide: corporeità dell'Ente*. Cerri esordisce dal dato incontestabile che Parmenide fece importanti scoperte astronomiche per affermare, seguendo un articolo di Cornford del 1933 (*Parmenides' Two Ways*, in «The Classical Quarterly», 27, pp. 97-111), che ciò non sarebbe stato possibile senza una metodologia scientifica basata su operazioni di carattere matematico-geometrico. Queste ultime individuano sempre un rapporto di identità tra un termine A e un termine B, che gli antichi esprimevano con la terza persona dell'indicativo presente di *einai*, ossia con il verbo *esti*. Parmenide faceva lo stesso e condensava così, ad esempio, la scoperta che Espero e Lucifero costituissero un unico astro con un enunciato della forma «Espero è (*esti*) Lucifero». La conoscenza scientifica sarebbe dunque un'unificazione di diversi. Ora, Cerri presume non solo di poter individuare tale metodologia equazionale nel poema di Parmenide (precisamente, nel frammento B 4, dove si sosterebbe che enti a prima vista eterogenei si rivelano all'occhio della mente «vicini», cioè identici), ma anche che essa stesse alla base della sua ontologia e dell'attribuzione all'essere dei caratteri dell'ingenerabilità, della compattezza, ecc., esposti in B 8. Infatti, poiché l'*esti* metodologico-equazionale rivela allo scienziato che i fenomeni che la mente umana considera artificialmente come distinti sono in realtà unitari, se ne deduce che esso pone anche un'identità sostanziale tra i vari *eonta*, e dunque che in realtà esiste un unico, semplice ente: un "monoblocco", che non si altera e non ha origine o fine. Tale ipotesi consentirebbe, infine, di spiegare perché Parmenide aggiunse una seconda parte del poema. Essa sarebbe un'enciclopedica esposizione delle progressive unificazioni scientifiche, che arrivano alla fine a rivelare la reale esistenza del solo monoblocco.

Nella seconda giornata, è presentata una relazione su *I ragionamenti di Zenone contro la molteplicità*. Secondo Cerri, tale pensatore avrebbe demolito la realtà dei fenomeni scrivendo un'opera in cui fingeva di condividere una serie di enunciati-ipotesi accettati dall'esperienza comune che implicano la molteplicità, per poi mostrare attraverso una loro contestazione razionale quanto assurde siano le conclusioni a cui essi conducono. Per esempio, fingendo di ritenere vera un'asserzione come «le cose che esistono sono molte», egli arriva a dimostrare con un'attenta disamina la sua insostenibilità, rivelando che essa sostiene contraddittoriamente che gli enti sono al tempo stesso simili (giacché appartengono alla medesima serie) e dissimili (perché altrimenti non potremmo dire che essi sono tanti). I ragionamenti di Zenone sarebbero allora a tutti gli effetti dei paradossi, in quanto vanno *para doxan*, contro le opinioni condivise da tutti, e quindi consisterebbero in delle autentiche "riduzioni ad assurdo" di credenze razionalmente inaccettabili. Dal punto di vista metodologico, Cerri giunge a questa conclusione sottolineando che la struttura ipotetica dei ragionamenti zenoniani è documentata da alcune notizie attendibili del *Parmenide* di Platone e si ritrova nell'esposizione che Aristotele dà dei paradossi nella sua *Fisica*.

L'ultimo intervento è intitolato *Leucippo: la matrice parmenidea dell'atomismo*. Esso costituisce a mio avviso l'intervento meno originale dei tre presentati. La tesi di un rapporto di filiazione diretta tra Eleatismo e Atomismo è stata del resto sostenuta a più riprese dalla critica filosofica, e si può dire che oggi non può essere messa in discussione da nessuno. Il suo merito principale consiste perciò in altro, ossia nell'aver, in primo luogo, ipotizzato che dal monoblocco eleatico non fu derivato il solo atomo, ma tutto l'universo spazio-materico. Leucippo darebbe così una spiegazione monistica del reale, tant'è vero che egli deduce il vuoto dal non-essere di Parmenide, per la precisione dal v. 46 di B 8, in cui si esclude che l'*eon* possa essere parcellizzato perché «parte non v'ha il non-essere». Il cosmo degli atomisti non sarebbe dunque altro, potremmo dire, che un monoblocco che accoglie parti di vuoto, consentendo la spiegazione dei fenomeni che un monismo più rigido relega senza scampo nell'apparenza. In secondo luogo, l'esegesi di Cerri si distingue da molte altre interpretazioni quando afferma che Leucippo fu autorizzato a dedurre gli atomi dall'essere eleatico perché quest'ultimo era concepito sia da Parmenide che da Zenone come corporeo. Dopo tutto, l'uno non poteva che attribuire la materialità all'unico ente realmente esistente, dopo aver mostrato che i fenomeni materici-materiali della comune esperienza sono in realtà una cosa sola. Mentre l'altro sembrava presupporre che gli enti di cui negava la molteplicità fossero corpi, il che farebbe pensare anche che con i suoi paradossi Zenone facesse della fisica, piuttosto che della dialettica. In terzo luogo, infine, l'originalità della proposta di Cerri deriva dal fatto che Leucippo creò il suo sistema a seguito di una diretta frequentazione della scuola eleatica, come sembrerebbe documentato dalla tradizione dossografica a noi nota.

Per riassumere, potrei in conclusione dire che il merito delle lezioni di Cerri è stato quello di aver mostrato come gli Eleati e gli antichi atomisti fossero eminentemente pensatori pre-dialettici, interessati con le loro speculazioni a fornire un'analisi scientifica del reale e a individuare ciò che può essere genuinamente pensato come davvero materiale, ovvero esistente. Ora, la spiegazione eleatica e la spiegazione atomista si distinguerebbero per il fatto che l'una suppone un monismo "forte", che rende inconcepibile la materialità / l'esistenza di fenomeni che vediamo ogni giorno mutare, declinare, ecc.,

mentre l'altra accetta una forma di monismo "debole", che ammettendo la concretezza del vuoto riesce a tutelare la molteplicità dell'esperienza, senza perdere nulla quanto a coerenza o sistematicità. Le proposte in questione non sono forse esenti da problemi e difficoltà, ma non mancheranno certo di fornire nuovi spunti di ricerca sulla profondità del pensiero presocratico.

Avendo terminato il discorso su Cerri, mi resta solo da parlare sulle recensioni. Dato che ragioni di spazio mi impediscono di parlare diffusamente di ciascuna di loro, e non credendo proficuo discuterle tutte per sommi capi, preferisco riferire un po' più a fondo solo le considerazioni su due titoli: i volumi di *Frü griechische Philosophie* editi da D. Bremer, H. Flashar, G. Rechenauert (Basel, Schwabe, 2013) e la nuova edizione dei frammenti di Eraclito curata da Francesco Fronterotta (*Eraclito. Frammenti con testo a fronte*, Milano, Rizzoli, 2013), rispettivamente recensiti da Livio Rossetti e Guido Calenda. Il motivo di questa scelta arbitraria risiede nel fatto che le due recensioni rivelano i rischi e gli errori a cui un lettore ingenuo potrebbe incorrere, accettando acriticamente le interpretazioni esposte nelle due pubblicazioni. Rossetti evidenzia che *Frü griechische Philosophie* è pesantemente condizionata da schemi esegetici di matrice aristotelica, che considera i Presocratici come dei *philosophoi* interessati a grandi ipotesi metafisiche, invece che come dei *sophoi* che intendevano fornire una spiegazione integrale della realtà. Accade così, ad esempio, che si arrivi a sostenere che Anassimandro avesse dedicato la sua intera vita all'articolazione della teoria dell'*apeiron*, riservando a tutti gli altri enormi problemi di cui abbiamo notizia solo i ritagli di tempo; cosa semplicemente assurda, considerato che una tesi come quella della nascita degli uomini dai pesci richiedeva di sicuro assai più tempo e concentrazione di quelle che si dedicano ad un hobby come il golf o il giardinaggio. Il risultato è allora quello di un gruppo di volumi estremamente utile per le questioni di dettaglio, ma molto pericoloso quanto alle dottrine più generali. Calenda invece sottolinea come l'edizione dei frammenti di Fronterotta, pur tradendo l'innegabile intelligenza speculativa del suo autore, è inficiata dalla tendenza ricorrente ad affermare l'inautenticità di alcuni frammenti non sulla base di incontestabili dati filologici, ma su ragionamenti di carattere teoretico. Non a caso Fronterotta – preoccupato di dimostrare che tutti gli uomini sono in grado di attingere totalmente ad una verità oggettiva, divenendo saggi – arriva a considerare spuri i frammenti in cui Eraclito dichiara l'incolmabile distanza tra l'intelligenza umana e l'intelligenza divina, con la relativa superiorità conoscitiva di questa rispetto a quella. Come sostiene giustamente Calenda, questo atteggiamento lascia per un verso irrisolti alcuni problemi, per un altro crea una sproporzione dannosa tra l'ontologia e l'epistemologia. Infatti, l'esegesi fortemente ontologizzante di Fronterotta lascia inspiegato il perché gli uomini vivono in un perenne errore, pur essendo naturalmente in grado di cogliere un sapere certo.

Enrico Piergiacomi

* * *

“La radice nera del fiore bianco come latte”

«(Hermes) mi porse il farmaco, dalla terra strappandolo, e svelò la sua natura [*kai moi physin autou edeixen*]. Nero era nella radice e il fiore bianco come il latte. Gli dei lo chiamano moli e per gli uomini mortali è duro strapparlo» (Omero, *Odissea*, X 302-306).

La mossa inaugurale della filosofia della natura è rappresentata dalla capacità di svelare la natura profonda di ciò che appare. Nel passo citato in epigrafe è Hermes che svolge questo compito; l'ermeneutica è quindi quella pratica capace di svelare la natura profonda di ciò che appare, di manifestare l'*a-letheia*. La verità è quindi lo svelamento della natura profonda dei fenomeni, individuando le loro cause o radici. La conoscenza è quel farmaco capace di dare senso all'esistenza dell'uomo nel cosmo, anche se lo sforzo per raggiungerla è grande. Già in queste poche righe introduttive di commento alla prima apparizione in lingua greca della parola *physis*, sono emerse le tematiche che hanno orientato il decimo convegno di ontologia intitolato “Physis. From elementary particles to human nature” (San Sebastian/Barcelona 1-9/10/2012) e dedicato all'analisi della natura del cosmo e dell'uomo (per ulteriori informazioni, cfr. www.ontologia.net; referente: Prof. Victor Gomez Pin, Università Autonoma di Barcellona).

Sul passo omerico si sono soffermati Barbara Cassin e Francesc Casadesús Bordoy sottolineando il nesso che sussiste tra natura e conoscenza. E così Alberto Bernabé che avendo analizzato le ricorrenze dell'aggettivo *physikos* ha potuto indicare i legami che sussistono tra lo studio della natura e la pratica medica.

Il naturalismo filosofico contemporaneo, ha affermato Alberto Cordero, è la massima espressione di continuità tra scienza e filosofia e deve avere per oggetto non solo la natura del cosmo ma anche la natura dell'uomo, nei suoi risvolti etici e politici.

Questa proposta che si staglia all'interno dell'attuale movimento filosofico sulla filosofia della natura e sul naturalismo che in ambito anglosassone emerge con la filosofia di Quine, mi sembra fondamentale perché capace di cogliere nell'interdisciplinarietà un valore aggiunto che è funzionale ad una ricerca comune. Essa si sostituisce a quelle posizioni estreme che ritengono che la scienza si debba sostituire alla filosofia per quanto riguarda lo studio del cosmo (dando prevalenza alla fisica, alla matematica, alla chimica e all'astronomia) e dell'uomo (favorendo le neuroscienze). Inoltre essa dona un ruolo fondamentale alla filosofia e cioè quello di far emergere i significati filosofici dei risultati scientifici. Non c'è però solo un movimento che conduce dalla scienza alla filosofia, ma anche dalla filosofia alla scienza. Secondo Victor Gomez Pin gli scienziati di oggi hanno qualcosa di simile ai presocratici nel loro interesse verso la natura e verso l'uomo. I filosofi dovrebbero guardare a loro non per produrre una “filosofia della scienza” ma per trovare delle risposte agli antichi quesiti attorno all'origine del cosmo e del mondo. Secondo il Premio Nobel per la fisica (2004) Frank Wilczek la filosofia permette di dare senso ai risultati ottenuti con la scienza. Noto quindi, di nuovo, questo doppio movimento che all'interno del convegno ha condotto ad un dialogo capace di mantenere le differenze di metodi e di prospettive.

Il fisico teorico Carlo Rovelli è un esempio di questo atteggiamento necessario per far comunicare tra loro le due discipline. Egli studia da un lato la filosofia di Anassimandro (cfr. C. Rovelli, *Che cosa è la scienza. La rivoluzione di Anassimandro*, Milano

2011) sottolineando il valore scientifico di alcune sue scoperte e dall'altro sottolinea la portata filosofica di alcune scoperte della meccanica quantica.

Anassimandro, secondo Plinio (*Storia Naturale* II, 3), fu il primo ad aprire le porte della natura, svelando alcuni suoi segreti. La tesi principale di Rovelli è quella secondo la quale Anassimandro rappresenterebbe la terra come circondata dallo spazio e "sospesa nel vuoto", permettendo così agli astri di muoversi anche sotto la terra. Notiamo quindi che vengono messi in discussione i concetti di "sopra" e "sotto" e viene evidenziata una posizione centrale della terra con attorno il cielo. Questa affermazione apre l'indagine sulle cause grazie le quali la terra può non cadere in basso, non avendo essa nulla che la sorregga. Aristotele, nel *De caelo*, evidenzierà nell'indifferenza, e quindi equidistanza rispetto a tutti i punti estremi, la causa principale per Anassimandro della stabilità spaziale della terra. Rovelli sottolinea poi che dalla cosmologia di Anassimandro si giunge a quella di Parmenide con una terra sferica al centro del cielo (sul legame Anassimandro-Parmenide di contro a Anassimene-Senofane-Eraclito cfr. L. Rossetti, *Anassimene vs. Anassimandro*, in M.A. Gostoli-R. Velardi, eds., *Mythologiein. Mito e forme di discorso nel mondo antico*, Roma 2013, in pubblicazione).

Secondo Rovelli, Anassimandro è stato un vero innovatore capace di mettere in discussione la rappresentazione del cosmo e il significato di "sopra" e "sotto", ristrutturando i concetti attraverso i quali l'uomo conosce la natura. Egli fu capace di cogliere le rappresentazioni erranee in merito al cosmo e di riscriverle, secondo un atteggiamento di ricerca continua. Così fece Einstein dimostrando che la simultaneità non è un concetto assoluto. Rovelli, nel suo secondo intervento al convegno, ha descritto la portata filosofica delle scoperte di Einstein e da vero fisico-filosofo ha proposto una sua nuova teoria basata su una concezione relazionale della meccanica quantica (C. Rovelli, *Quantum gravity*, Cambridge-New York 2004).

L'atteggiamento, proprio di tutti coloro che vogliono ricercare autonomamente in merito alla natura del cosmo e dell'uomo, è ciò che ai miei occhi può meglio accumulare oggi i fisici e i filosofi e che può maggiormente condurre ad un accrescimento di conoscenza.

Questo stile di ricerca autonomo è però messo in discussione dalla storia. Sappiamo come le stesse scienze "pure" siano sottoposte alle logiche di mercato e non solo. Nel fornire giustamente i risultati delle scoperte alla società o, ora più spesso che mai, ai privati, i risultati scientifici rischiano di essere strumentalizzati non in vista di un miglioramento collettivo (è noto a tutti come la ricerca di Einstein condusse alla creazione della bomba atomica).

Questa situazione ai miei occhi però non deve fermare la ricerca ma deve condurre a un ulteriore sguardo sul mondo, non solo da filosofi e fisici della natura, ma anche da medici capaci di diagnosticare i suoi mali. La necessità di mettere in discussione il dato permette che lo sguardo diagnostico, in stile foucaultiano potremmo dire, non sia in contraddizione con una ricerca pura ma che la conduca ad assumere un ancor maggiore ruolo (positivo) nella nostra società.

Per quanto riguarda il rapporto tra uomo e tecnica il contributo di José Ignacio Galparsoro è stato fondamentale. Nella delineazione di correnti quali transumanesimo, iperumanesimo e postumanesimo egli ha sottolineato la necessaria ridefinizione della definizione di "natura umana" e i conseguenti risvolti in campo etico e politico. Secon-

do Galparsoro, che si appoggia alle tesi di Roberto Marchesini, è necessario superare la tecnofobia e cercare un dialogo tra *technè* e *bios* capace di condurre ad una visione antropocentrica. Come far sì che la ricerca scientifica non sia espressione del potere dell'uomo (ormai all'interno di apparati di potere) sull'uomo e sulla natura?

A Barcellona si è svolto, con l'occasione, anche un interessante dialogo tra Anton Zeilinger, fisico sperimentale, e Simon Kochen, matematico, in merito alla teleportazione. Il moderatore Ulises Moulines, filosofo, ha chiaramente condotto il dialogo su un piano ontologico chiedendo con forza «Che cosa è teletrasportato se non possiamo più parlare di sostanze?». Questa domanda ai miei occhi sottolinea il ruolo che deve assumere la filosofia nei confronti della scienza: porre interrogativi, problematizzare, mettere in discussione le conoscenze acquisite creando al contempo un contesto di senso. Il convegno ha quindi delineato nella prospettiva naturalistica lo sfondo comune che può mettere in relazione la filosofia e la scienza, dove una radicale incertezza dovrebbe diventare il motore capace di interrogare le premesse mettendo in discussione lo stato di cose. L'abbandono di una verità stabile in un'ontologia capace di dar voce ai risultati scientifici non condurrebbe ad una forma nichilistica di relativismo, ma ad una positiva ricerca di ciò che è, rispondendo alla seguente domanda: «di che cosa è fatto il mondo?».

«Guardare il mondo con occhi spalancati», recita Edith Stein, fenomenologa di prima generazione.

Osservare i fenomeni, decondizionandosi dalle apparenze. Non cadere nell'ingenuità di credere che è vero ciò che appare come appare; andare invece in profondità, partendo dai fenomeni stessi. Scavare e trovare la radice nera del fiore bianco come latte.

Laura Candiotta

* * *

Romanae Disputationes

Obiettivi - Il Concorso Nazionale di Filosofia 2013-2014 *Romanae Disputationes* intende risvegliare l'interesse alla filosofia e sviluppare le capacità critiche e dialettiche degli studenti della scuola secondaria superiore attraverso un percorso di studio e di confronto, aperto a tutti gli orientamenti culturali, da realizzare in collaborazione con il mondo universitario, ponendo a tema le grandi domande che la filosofia offre all'uomo contemporaneo.

Attraverso le *Romanae Disputationes* si intende offrire una occasione per innovare il modo tradizionale di studiare filosofia, proponendo un approccio tematico e non soltanto storico, si vuole poi favorire nei partecipanti lo sviluppo della capacità di sintesi e dell'esercizio della scrittura e della comunicazione filosofica e promuovere una conoscenza profonda e appassionata dei problemi filosofici.

Il tema scelto per l'edizione 2013-2014 è: "*Sapere aude!* Natura e possibilità della ragione umana".

Modalità e tempi di svolgimento - *Romanae Disputationes* è un'iniziativa rivolta a tutti

gli studenti del triennio. Possono partecipare più team per scuola, ciascun team può presentare solo un elaborato scritto e/o una presentazione multimediale. Sono previste le seguenti fasi:

- Lezione Accademica Introduttiva sul tema del concorso in web conference nelle diverse sedi locali (7 novembre 2013).

- Lavoro dei team: gli studenti, nelle categorie Junior (III e IV anno) e Senior (V anno), affiancati da un Docente Referente, redigono un elaborato scritto di max. 10 pagine di 2000 battute e/o una presentazione multimediale non superiore ai 10 min. circa il tema del concorso (15 novembre 2013 – 31 gennaio 2014).

- Convention e premiazione: i team partecipanti si ritrovano a Roma per una due giorni che comprende: lezioni accademiche, seminari di presentazione e discussione dei migliori elaborati, visita alla Roma dei filosofi, serata filosofico-musicale e premiazione finale (18–19 marzo 2014). Gli elaborati scritti e le presentazioni multimediali che vinceranno nelle rispettive categorie (testo/multimediale) verranno pubblicati.

Modalità di partecipazione - L'iscrizione alla Prima Lezione Accademica Introduttiva dovrà essere effettuata inviando una email entro il 10 ottobre 2013 all'indirizzo info@tokalonformazione.it. L'iscrizione al Concorso dovrà essere effettuata dal Docente Referente entro e non oltre il 15 novembre 2013 e sarà accettata fino a esaurimento posti. Il costo per ciascun allievo partecipante è di 10 €. Verrà inviata comunicazione di avvenuta iscrizione e contestualmente si forniranno le indicazioni per il pagamento. L'elaborato scritto e/o la presentazione multimediale, sia per la categoria Junior sia per la categoria Senior, dovranno essere spediti in formato digitale (.pdf, .docx, .ppt, .avi, .mpeg, .mov, pena esclusione) entro e non oltre il 31 gennaio 2014 all'indirizzo info@tokalonformazione.it.

Modalità di valutazione della Giuria - La Giuria è composta dal Comitato Scientifico coadiuvato dai membri del Comitato Didattico. Gli elaborati verranno valutati in base alle seguenti caratteristiche: correttezza e coerenza argomentativa, linearità e sinteticità, precisione nei riferimenti ai testi e alle fonti, profondità e originalità.

Le presentazioni multimediali verranno valutate in base alla loro originalità e pertinenza al tema del concorso.

Programma

<p><i>Giovedì 7 novembre 2013</i> (in web conference) 15,00 Presentazione del Concorso Lezione Accademica Introduttiva, prof. Costantino Esposito</p> <p><i>Martedì 18 marzo 2014</i> 14,00 Accoglienza e registrazione dei partecipanti Lezione Accademica Seminari</p>	<p>Cena libera Serata filosofico-musicale</p> <p><i>Mercoledì 19 marzo 2014</i> 9,00 Lezione Accademica, prof. Mario De Caro Seminari Premiazione Visita alla Roma dei filosofi</p>
--	---

Sedi del Concorso: Istituto Luigi Sturzo, via delle Coppelle, 35 – Roma; Istituto Sant’Orsola, via Livorno 50A – Roma (è stato richiesto il patrocinio del MIUR).

Presidente del Comitato Scientifico e della Giuria: Costantino Esposito, Università degli Studi di Bari.

Comitato Scientifico: Guido Canziani, Università degli Studi di Milano; Riccardo Chiaradonna, Università Roma Tre; Mario De Caro, Università Roma Tre; Giovanni Maddalena, Università del Molise; Eugenio Mazzarella, Università di Napoli; Pasquale Porro, Università di Bari; Andrea Staiti, Boston College.

Direzione del Concorso: Marco Ferrari, Roma.

Comitato didattico: Donatella Agnolucci, Arezzo; Maria Giovanna Baschetti, Faenza; Isabella Bolner, Trento; Maurizio Cortese, Verona; Alberto Della Frera, C.te Brianza; Alessandra Gibertoni, Modena; Agnese Giornelli, Gallarate; Rodolfo Granafei, Roma; Agostino Maffi, Piacenza; Mario Mascilongo, Termoli; Roberto Mastri, Bologna; Andrea Paris, Roma; Chiara Pigozzo, Rovigo; Manuel Piraino, Milano; Enrico Poli, Bergamo; Alessia Quadrio, Monza; Raffaella Rossi, Rimini; Matteo Saini, Bergamo; Gian Paolo Terravecchia, Cividale del Friuli; Pietro Toffoletto, Legnano; Maria Teresa Tosetto, Roma.

Info: info@tokalonformazione.it; Marco Ferrari +39 3493187109; Irene Torrini +39 3293671191.

In collaborazione con: “Istituto Luigi Sturzo”; “Liceo Malpighi”; “diesse – Didattica e innovazione scolastica, Centro per la formazione e l’aggiornamento”; Loescher; “S. Orsola – Istituto Orsoline”.

LE SEZIONI

SEZIONE DI VARESE

Premessa

Si ricorda che la Sezione di Varese della SFI è stata fondata il 28 febbraio 2012 con approvazione della costituzione della sezione da parte del Consiglio Direttivo della SFI, il 4 aprile 2012. La Sezione di Varese si è aggiunta pertanto, da poco, alle 43 sezioni italiane già esistenti.

Specificità della sezione di Varese è l'organizzazione, la promozione e il patrocinio di attività che hanno come finalità non solo quella di dare avvio e valorizzare un polo umanistico all'interno di una Università a vocazione scientifica ma anche quello di rafforzare la presenza della filosofia in un territorio come quello insubrico, transfrontaliero tra Italia e Svizzera.

In merito alle attività svolte nel 2012 si rimanda al documento del 18 febbraio 2012 inoltrato dal Presidente della Sezione, prof. Minazzi, che elenca gli eventi dello scorso anno e illustra le articolazioni della Sezione.

Attività svolte nel primo semestre 2013

Nei primi mesi del 2013 (gennaio-giugno), la Sezione si è rivolta, in particolare, al proseguimento del sostegno e della diffusione dei progetti, svoltisi in area varesina, volti a diffondere una nuova valorizzazione della didattica filosofica. In tale ottica, la sezione ha patrocinato l'attività promossa dal Progetto dei *Giovani Pensatori*, un progetto di didattica filosofica, nato all'interno dell'Università dell'Insubria realizzato dalla cattedra di Filosofia teoretica del Dipartimento di Scienze Teoriche, con la direzione del prof. Minazzi, che sta ottenendo brillanti risultati sul territorio varesino ed oltre. Una delle caratteristiche del progetto, mantenuta anche quest'anno, consiste nel mettere in relazione feconda gli studenti e i docenti di tutti gli ordini di scuola, dalla primaria alla media inferiore, dagli Istituti di secondo grado (in cui l'insegnamento della filosofia è presente curricularmente) agli Istituti ad indirizzo tecnico-scientifico sino all'Università, a partire da un tema filosofico comune. La tematica di approfondimento filosofico individuata dalle classi, "Narrazione come conoscenza?", elaborata criticamente nel corso dell'intero anno scolastico, non è stata presa in esame soltanto attraverso l'andamento della lezione curricolare ma è proseguita attraverso l'intervento di docenti universitari, docenti liceali, esperti che hanno apportato ulteriori elementi di riflessione critica al lavoro delle classi. In tal modo si è creata una circolarità dialogica, non soltanto all'interno del singolo gruppo-classe o nell'insieme delle classi di vario indirizzo curricolare, ma all'interno di ogni istituzione preposta all'orientamento culturale ed educativo. Questa apertura delle scuole al mondo universitario e del mondo universitario alle scuole in vista di un approfondimento comune della riflessione filosofica, è del tutto in sintonia con altre iniziative culturali quali ad es. *Filosofarti* (Gallarate), il *Premio Chiara*, il FAI ecc. con i quali il Progetto dei *Giovani Pensatori* ha proseguito

ed ampliato la collaborazione. È da segnalare come, quest'anno, alcuni dirigenti scolastici e docenti del progetto, oltre che accompagnare le proprie classi nell'andamento generale del Progetto, siano stati essi stessi relatori di conferenze di approfondimento così come estensori di materiale didattico, di area filosofica, realizzato con le classi. È proprio nell'ottica di una valorizzazione della cultura e della libera riflessione filosofica che tale Progetto, nelle sue varie articolazioni, si è avvalso del sostegno della sezione varesina della SFI. Il patrocinio alle iniziative del Progetto dei *Giovani Pensatori* è stato, infatti, motivato dalla convinzione di dover contribuire alla diffusione di una didattica della filosofia mobile e libera da vincoli istituzionali, che leghi trasversalmente gli istituti scolastici in un dialogo critico e collegiale tra loro e con l'intera società civile. In quest'ottica, sono state patrocinate, nel primo semestre del 2013, le conferenze di approfondimento di estetica, [*Flatlandia: la narrazione artistica, geometrica e matematica* con interventi di Angela Fiegna (Liceo Scientifico Statale "G. Ferraris", Varese) ed Enrico Miglierina (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano)] di filosofia dell'educazione [18 marzo 2013, *Quando una scuola ricerca se stessa* con interventi di Rita Bartolini (Università La Bicocca Milano) e Veronica Ponzellini (Liceo Scientifico Statale "E. Stein", Gavirate)], di filosofia del paesaggio [25 marzo 2013, *Le piante narrano il giardino?* con interventi di Daniele Zanzi (Agronomo) e Fabio Minazzi (USI)], di filosofia della narrazione [15 febbraio 2013, *Pinocchio: scrittura, immagini e fantasie* con interventi di Gianmarco Gaspari (USI), Salvatore Consolo (Dirigente scolastico Liceo Classico Statale "E. Cairoli", Varese), Stefania Barile (Liceo Sociopsicopedagogico Statale "A. Manzoni", Varese) in collaborazione con Ettore Antonini (artista grafico)].

Anche la giornata dell'11 maggio 2013, ovvero il quarto Festival di Filosofia dei *Giovani Pensatori*, svoltosi presso l'*Aula Magna* dell'Università degli Studi dell'Insubria, si è naturalmente avvalsa del patrocinio e della collaborazione dei soci della Sezione, impegnati, con i docenti degli istituti scolastici, alla promozione della diffusione, anche creativa come quella giovanile, della discorsività filosofica. Nel corso della giornata del Festival, gli adolescenti si sono affiancati a piccoli filosofi nella presentazione originale e differenziata dei loro percorsi tematici che hanno visto impegnata una fitta rete di scuole (sono stati 15 gli istituti scolastici presenti). Come esempio di innovazione didattica, si segnala, oltre alla presentazione di approfondimenti filosofici da parte di giovani provenienti da Istituti tecnico-scientifici (ISIS di Gazzada, ITPA di Varese), il Progetto della filosofia per bambini concretizzatosi nella realizzazione di un cortometraggio: *Uno zaino di pensieri: narrare per conoscersi e per affrontare un nuovo viaggio*, nato dalla collaborazione tra alunni ed insegnanti della scuola primaria e secondaria di primo grado. Il filmato, attraverso la narrazione di vissuti e di esperienze personali e loro revisione critica, ha consentito ai giovanissimi pensatori in prossimità di lasciare la scuola primaria ed intraprendere il cammino sconosciuto di quella secondaria, la presa di coscienza di un paesaggio interiore ed esteriore inesplorato. Nell'ambito della scuola secondaria di primo grado, la scuola media Dante Alighieri di Varese ha elaborato il tema narrazione presentando il lavoro e l'esperienza dei giovani narratori partecipanti al concorso di scrittura "Libriamoci" mentre un ulteriore esempio di didattica filosofica innovativa presentata al Festival della filosofia è risultato quello presentato da una classe di giovanissimi pensatori della scuola primaria di Rescalda (classe 5° sezione B) in collaborazione con una del Liceo Scientifico di Gavirate (classe 3° sezione D). Alla

luce di un approfondimento sul significato filosofico della scrittura, bambini e giovani, attraverso la guida autorevole dei classici del pensiero, hanno intrapreso uno scambio epistolare dal quale è nato un vero e proprio epistolario di natura filosofica, realizzatosi durante tutto l'anno scolastico, le cui tematiche hanno preso spunto dalle lezioni di filosofia articolate in ciascuna delle due classi. Va infine segnalato l'avvio di una nuova iniziativa, all'interno del progetto di didattica filosofica dei *Giovani Pensatori*, ovvero quello riguardante il Progetto per i bambini e i giovani diversamente abili. Tale progetto sta elaborando una linea d'intervento didattico a fronte della consapevolezza del "pensiero comune", intervento che vedrà impegnati insegnanti di sostegno ed esperti per la valorizzazione di un piano riflessivo spesso confinato esclusivamente nelle pieghe del "patologico". In questa ottica di valorizzazione di una riflessione che valorizzi ogni forma di espressività del pensiero, alcuni giovani diversamente abili hanno già presentato al Festival della filosofia 2013 alcuni componimenti poetici e lo stralcio di una tesi di laurea in storia dell'arte conseguita presso l'Università dell'Insubria.

Non sono poi mancate forme di patrocinio e collaborazione ad iniziative di diffusione della cultura filosofica sul territorio provinciale come *Filosofarti*, (diretto dalla prof.ssa Cristina Boracchi, dirigente scolastico del Liceo Classico del Liceo Classico di Busto Arsizio Varese). Il Festival *Filosofarti*, giunto alla sua ottava edizione, si svolge ogni anno a Gallarate, occupando l'arco di una settimana (1-11 marzo 2013). Il tema affrontato quest'anno è "Identità-Alterità" e ha visto una articolata serie di manifestazioni ed eventi quali incontri, rappresentazioni teatrali, proiezioni, conferenze di numerosi relatori tra i quali Franco Trabattoni, Michele Di Francesco, Fabio Minazzi (8 marzo 2013: *L'identità molteplice e il suo significato filosofico e civile. Cervello e persone*).

In ambito prettamente scientifico, la Sezione ha proseguito la sua collaborazione ed il patrocinio delle attività di ricerca e di promozione filosofica del *Centro Internazionale Insubrico "C. Cattaneo e G. Preti"* (CII) dell'Università Statale dell'Insubria, diretto dal prof. Minazzi, attività concretizzatesi in una serie di convegni e giornate di studio, (aventi come sedi l'Aula Magna), quali il nuovo convegno di approfondimento sulla Scuola di Milano, svoltosi il 23 febbraio 2013, dal titolo: *Una manciata di sillabe e consonanti. Le voci femminili della scuola di Milano: Antonia Pozzi, Daria Menicanti, Daria Malaguzzi Banfi, Aurelia (Lella) Monti* con interventi di Gabriele Scaramuzza (Università degli Studi di Milano), Fulvio Papi (emerito dell'Università degli Studi di Pavia), Fabio Minazzi (USI), Silvio Raffo (poeta e saggista), Paolo Giannitrapani (CII), Clelia Martignoni (Università degli Studi di Pavia), Stefano Raimondi (Università degli Studi di Milano), Carlo Meazza (fotografo), Brigida Bonghi (CII), Marina Lazzari (CII), Anna Maria Maroni (Liceo Scientifico Statale "G. Ferraris", Varese). Nel corso di questa giornata di studi si sono alternate differenti voci interpretative e di testimonianza critica, appartenenti a differenti generazioni, onde offrire una prima ricognizione dei *problemi aperti* e delle linee di resistenza sedimentatesi entro la particolare stagione della "Scuola di Milano". In tale contesto è stato presentato un volume contenente l'opera poetica completa – edita ed inedita – della poetessa milanese Daria Menicanti e un ricordo della studiosa e docente di filosofa Aurelia (Lella) Monti, laureatasi con Banfi, e collaboratrice con il gruppo di *Logica-matematica del Cnr* promosso e coordinato dal filosofo della scienza Ludovico Geymonat. La sezione ha poi offerto il patrocinio alla giornata di studi di filosofia del paesaggio, svoltasi il 18 aprile 2013, dal titolo: *Per*

un'ermeneutica del paesaggio, in collaborazione con il Fondo Ambiente Italiano (FAI) e con la partecipazione di Paola Piatti (delegata FAI), Fabio Minazzi (USI), Ettore Brissa (Università di Heidelberg), Giannmarco Gaspari (USI), Rolando Bellini (Accademia di Brera di Milano), Ezio Vaccari (USI), Bruno Cerabolini (USI), Daniele Zanzi (Agronomo), Marina Lazzari (CII), ed altri. La giornata si è distinta per la variegata presenza di diversi profili istituzionali e culturali quali le numerose voci di docenti del Dipartimento di Scienze Teoriche ed Applicate dell'Ateneo insubrico, cui si sono associati docenti provenienti da Università straniere - come Heidelberg - dall'Accademia di Brera di Milano, esperti agronomi di fama internazionale, ma anche docenti e studenti delle scuole secondarie varesine, partecipanti al progetto *Giovani Pensatori*, quale testimonianza della crescente sensibilità comune per il problema della tutela ambientale e culturale del paesaggio naturale da affrontarsi attraverso la tematizzazione di una vera e propria filosofia del paesaggio. Sempre in quest'ottica, nel corso del convegno è stato presentato il volume *Insubria rurale. Pratiche agronomiche sostenibili e forme dell'imprenditoria rurale sulla base di una nuova immagine della natura*. Tale volume risulta il frutto di *Incontri Informativi* a cura dell'USI - Dipartimento di Scienze Teoriche e Applicate, nel gennaio 2013, a titolo *Una buona agricoltura: autonomia, interdipendenza, protezione e valorizzazione delle risorse* con contributi di Brigida Bonghi, Giorgio Binelli, Luca Colombo, Marina Lazzari, Guido Locatelli, Fabio Minazzi, Giovanni Nicolini, Federico Pianezza, Gianni Tamino, Ezio Vaccari, Roberto Vianelli, Giorgio Zanatta.

A queste forme di patrocinio e collaborazione, va, infine, aggiunta la collaborazione con la sezione SFI di Novara, concretizzatasi con la conferenza del prof. Minazzi il giorno giovedì 20 marzo 2013, a titolo *Filosofia della Shoa* presentata dal presidente della sezione Santo Arcoleo.

Paolo Giannitrapani

RECENSIONI

G. Cambiano, *I filosofi in Grecia e a Roma. Quando pensare era un modo di vivere*, il Mulino, Bologna 2013, pp. 278.

La filosofia antica «non fu mai soltanto un complesso di dottrine, un insieme di procedure d'indagine e un arsenale di tecniche argomentative. La filosofia mirò a presentarsi come un modo specifico di vita, un *bios* distinto dagli altri. Se si perde di vista questo fatto, di per sé ovvio, la filosofia antica finisce per essere considerata dall'esterno alla luce di presunte continuità o discontinuità puramente concettuali». Giuseppe Cambiano iniziava con queste parole un volumetto pubblicato nell'ormai lontano 1983 nella collana laterziana «Il mondo degli Antichi» intitolato *La filosofia in Grecia e a Roma*. Oggi l'Autore di quel testo riprende i tre capitoli componenti l'opera originaria («Le metamorfosi del filosofo», «I filosofi nelle città e l'impero», «I filosofi e l'uso del passato») a cui aggiunge un'introduzione, una conclusione e un capitolo integralmente nuovo dedicato a «Gli strumenti dei filosofi: oralità e scrittura». Sembra che il tempo non sia trascorso invano, sia per gli utili approfondimenti che rendono il testo appena pubblicato ancora più rigoroso e circostanziato, sia per i frutti teorici che il dibattito storico intorno alla filosofia antica intesa come «arte della vita» ha nel frattempo prodotto. Dal 1983 a oggi, in effetti, sono stati pubblicati molti contributi sulla filosofia antica intesa come «arte della vita», vale a dire un pensiero che non è esclusivamente costruzione teorica del mondo, ma si trasforma in un modo di rapportarsi a esso e a se stessi. I testi che più di altri hanno contribuito a diffondere questa peculiare categoria ermeneutica sono quelli di Pierre Hadot, nei confronti dei quali Cambiano rivendica sia la precedenza cronologica, sia l'originalità e specificità teorica della propria ricerca storiografica. Sintetizzando gli assi concettuali portanti di *I filosofi in Grecia e a Roma*, si cercherà nelle prossime righe di esporre una piccola parte delle complesse e molteplici diramazioni del problema del *bios* filosofico lungo tutto l'arco del pensiero antico.

Affinché si dia l'esperienza della vita filosofica, è indispensabile la presenza della figura paradigmatica (reale o idealizzata) del filosofo che la incarna. Questo modello di filosofo può essere rinvenuto per la prima volta nell'interpretazione che i discepoli di Socrate hanno dato dell'attività del maestro come matrice del significato del termine «filosofia» anche nella sua manifestazione pratica. Ciò implica che è solo a partire dal IV secolo che la filosofia diventa un modo di vivere la vita basato su particolari insiemi di dottrine razionali. Le differenti figure del filosofo, radicate nei molteplici contesti storico-sociali che variano dalla *polis* classica fino all'impero cristiano, diventano così la chiave di lettura privilegiata che, secondo Cambiano, ci permette di comprendere le varie modalità in cui si configura la vita filosofica. Questa, ad esempio, è condizionata, tra l'altro, dall'appartenenza o, al contrario, dall'estraneità del filosofo a una scuola, intesa come luogo stabile d'insegnamento all'interno del quale sia possibile perseguire la dimensione dialettica e interpersonale della filosofia. In questo caso, il valore della teorizzazione platonica ha sicuramente lasciato il segno: la fondazione dell'Accademia mostra, ad esempio, tutta l'importanza che per Platone e per una parte consistente della tradizione filosofica successiva ha lo stare e vivere insieme (*synousia*) all'interno

di una comunità ristretta che consenta la trasmissione dei ragionamenti filosofici e la riproducibilità della stessa figura del filosofo (in proposito cfr. soprattutto E. Berti, *Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*, Laterza, Roma-Bari 2010). Coloro che invece si collocano fuori da questa visione 'istituzionale' della filosofia (Diogene di Sinope e i suoi seguaci cinici, Seneca, Marco Aurelio, tanto per citarne solamente alcuni) sottolineano con enfasi il lato degenerativo di una scissione tra teoria e prassi, che trasforma la filosofia in mero esercizio scolastico intellettuale ed erudito che non mira più a insegnare a vivere, ma a preparare il discepolo a una professione 'tecnica' retribuita. È inoltre fondamentale fare un'attenta valutazione della forma orale o scritta in cui si esplicava l'attività filosofica dentro o fuori le scuole. Pur non sostituendo mai completamente la dimensione dell'oralità, che continuò a essere per tutta l'Antichità il mezzo principale di insegnamento e trasmissione delle dottrine filosofiche, il libro permise l'affrancamento progressivo dal linguaggio orale della tradizione poetica e la nascita di generi letterari filosofici come il dialogo (evidentemente legato sempre all'oralità degli scambi di battute tra personaggi), il trattato (con il quale inizia, dopo la condanna platonica, la rivalutazione aristotelica della scrittura), le epitomi, gli *excerpta*, la letteratura dossografica, i commenti e la relativa esegesi scritta dei testi filosofici di scuola, e le epistole: queste ultime, grazie alla loro funzione pedagogica e protrettica, diventano con Epicuro e Seneca un *medium* fondamentale per trasmettere e sottolineare il messaggio terapeutico e di 'salvezza' della filosofia (utili indicazioni al riguardo offre ora E. Spinelletti, *Epistola*, in *Forme letterarie della filosofia*, a cura di P. D'Angelo, Carocci, Roma 2012, pp. 147-174). Inoltre, Cambiano sottolinea come una parte cospicua dell'identità del filosofo sia costruita, almeno a partire dal IV secolo, attraverso il rapporto dialettico con la tradizione precedente: il riferimento a quest'ultima consente di differenziare e conferire specificità alla vita filosofica rispetto alle altre forme di vita codificate nel mondo antico. Se la filosofia non era solo attività teoretica, i tratti biografici dei filosofi, conservati sotto forma di aneddoti e apoftegmi, potevano essere utilizzati per mostrare il primato e il valore della vita filosofica e delineare così l'attività e la figura esemplare di filosofo alla quale conformarsi. Tale *modus operandi* è presente, ad esempio, nei socratici, in Platone e in alcuni peripatetici e nei successivi ritratti di personaggi come Diogene e Pirrone. Dopo l'avvento del Cristianesimo, l'uso e l'interpretazione della tradizione filosofica da parte dei Padri della Chiesa contribuirà a determinare la moderna concezione della filosofia come disciplina specialistica priva della pretesa di fornire il modello di vita «degnata di essere vissuta». La scissione tra teoria e prassi nasce grazie al rifiuto, già presente nei primi apologisti, del *bios* filosofico. Il filosofo pagano tende a essere rappresentato, ad esempio da Taziano o Tertulliano, come un paradigma negativo di slealtà e arroganza e la filosofia pagana diventa un insieme di dottrine erronee produttrici di eresie teologiche. D'altro canto, con il successivo recupero strumentale di alcuni contenuti dottrinali filosofici presenti nella tradizione precedente, Clemente di Alessandria, tra gli altri, inizia a «definire il cristianesimo come un nuovo *bios*, una nuova *diaita*, concessa in dono da Dio e rivelata all'uomo tramite il Verbo» (p. 49). L'esemplarità della figura del filosofo è ormai totalmente esclusa dal corpo delle dottrine da lui professate che, nel caso in cui queste coincidano almeno in parte con il messaggio di salvezza propugnato dalla nuova religione, sono 'inglobate' e tramandate nella nuova filosofia cristiana. Questa scissione tra vita e dottrina, prassi e teoria, distrugge irrimedi-

diabilmente e al di là di ogni possibilità di riattualizzazione la specificità della *technè peri ton bion* dell'Antichità la quale, innestata com'era sui contenuti concettuali della scuola filosofica di appartenenza e sulla continua ricerca della conoscenza e della verità, permetteva il raggiungimento della *eudaimonia* o felicità.

Massimo Catapano

* * *

M.F. Ferrini (a cura di), [*Aristotele*]. *Le piante*, Bompiani, Milano 2012, pp. 744.

Il volume presenta la prima edizione italiana della retroversione greca del *De plantis*, trattato ritenuto unanimemente nel Medioevo latino come un'opera genuina di Aristotele e oggi considerato come uno scritto di scuola peripatetica o di un peripatetico posteriore, dunque diversa da quel *Peri phuton* a cui Aristotele allude in molti punti delle sue opere biologiche. La curatela è di Maria Fernanda Ferrini, docente di filologia greca presso l'università di Macerata e già curatrice presso l'editore Bompiani di altre opere pseudo-aristoteliche, quali i *Problemi* o le *Meccaniche*. Il testo è preceduto da un'erudita introduzione storico-critica e corredato di un ricco apparato di note di commento. Queste ultime hanno il pregio di chiarire al lettore anche non specialista di botanica antica il contenuto del trattato, attraverso un rimando alle sue fonti e una spiegazione dei passi di più difficile comprensione. Ma documentano anche un serrato quanto meritorio confronto della studiosa con i commentatori (sia antichi che moderni), con le versioni orientali (araba ed ebraica) e con la versione latina, che le consente a volte di segnalare come l'autore della retroversione abbia restituito un testo più corretto delle traduzioni a cui a sua volta attingeva.

Nella sopraddetta introduzione, Ferrini compie tre ordini di considerazioni. In primo luogo, ella presenta una storia della tradizione del testo e della sua fortuna, segnalando come filosofi di eccezione, tra cui il medievale Alberto Magno, si interessarono ai suoi contenuti e ne ricavarono materiale per le proprie indagini. In secondo luogo, Ferrini offre un riepilogo sintetico dei contenuti dei principali trattati di botanica antica (Teofrasto, Plinio, ecc.) e un'interessante esposizione di alcune metafore tratte dal mondo vegetale che alimentarono l'immaginario collettivo, tra cui spicca il famoso paragone platonico dell'uomo come una «pianta capovolta». Infine, la studiosa sottolinea come dall'antichità fino almeno al XVIII secolo d.C. sussistette un costante «collegamento tra botanica e filosofia» (p. 28). Infatti, Ferrini non manca di segnalare che il confronto con le piante consentì di porre questioni di carattere ontologico dalle forti ricadute epistemologiche, etiche e cosmologiche. Ricorrente è, ad esempio, la domanda se i vegetali abbiano o no un'anima, che spinse i filosofi a porre l'oneroso problema di definire un concetto di «vita» che fosse capace di far capire quali segni siano necessari e sufficienti per distinguere ciò che è animato da quello che non lo è o (cosa ben più difficile) quello che non lo è solo apparentemente, di far appurare quali facoltà psichiche conferiscano un'esistenza superiore / degna di essere vissuta e di far comprendere quale sia il posto dell'uomo nella *scala naturae*.

Questa è del resto la prospettiva da cui l'autore del *De plantis* muove il suo discorso.

Nella brevissima parte teorica del trattato (capp. 1-2), egli esordisce dal dato di fatto che non è né evidente né chiaro se i vegetali rientrano a pieno titolo tra i viventi per determinare: 1) quale sia il discrimine tra la vita, la morte e l'esistenza inorganica; 2) se le piante provano piacere, dolore, desiderio e se sanno discernere il bene dal male, il giovevole dal dannoso; 3) se siano esseri compiuti e posti all'apice della *scala naturae* o no. La soluzione che egli prospetta è di fatto quella di Aristotele, che – come riassume bene Ferrini (pp. 65-66) – consiste nel dire che i vegetali sono esseri animati, ma non animali e men che meno animali razionali, dunque privi di tutte quelle caratteristiche che contribuiscono al vivere bene piuttosto che al semplice vivere (cfr. su questo punto, non ricordato dalla curatrice, almeno il passo *De part. an. II* 656a3-9). L'originalità dell'autore del *De plantis* consiste allora in ben altro, ossia in un'opera di integrazione della tesi aristotelica e di discussione critica delle opinioni avverse. Grazie alla prima, noi contemporanei risuliamo per esempio debitori della lunga sezione empirica (che va dal cap. 3 al cap. 9) entro cui «confluisce una serie di nozioni e di questioni botaniche, derivate da fonti diverse e diversamente impostate» (p. 49). Mentre in virtù della seconda, troviamo a disposizione anche le affermazioni di Anassagora, Empedocle e Democrito, che invece sostenevano che la pianta fosse dotata di anima e intelligenza.

E sono proprio integrazioni di questo genere che rendono il trattato meritevole di attenzione, in particolare per coloro che non sono specialisti di botanica antica e che non necessariamente intendano interloquire con i peripatetici. Un passo a mio avviso molto significativo è 817b13-35, che non trova paralleli nel *corpus* di Aristotele e dove l'autore riferisce un argomento a favore della superiorità della pianta su tutti gli altri viventi, fondato sulla constatazione che quella è perfetta perché vive molto più a lungo di questi, ha il nutrimento subito a sua disposizione, rigenera le sue parti, unisce maschile e femminile, non espelle residui e non assolve attività faticose per la sua conservazione. All'interno del testo, tale ragionamento è presentato solo in funzione di un'immediata confutazione, tant'è vero che Ferrini (p. 424) pensa che esso sia stato «inventato» dall'autore a solo scopo dialettico. Tuttavia, il passo potrebbe offrire al lettore lo spunto per lanciare la sfida intellettuale e filosofica di provare a pensare che il vivente superiore o che vive meglio di tutti non sia tanto quello (come vorrebbe Aristotele) che ha funzioni altamente complesse, quanto quello così semplice da aver bisogno di poco o di nulla. Un'operazione che risulta, peraltro, giustificata in primo luogo dal fatto che l'autore del *De plantis* non compie una reale confutazione dell'argomento, perché si limita a rifiutarne la conclusione mediante il «giudizio valore» (cfr. la p. 429 del volume) che l'animale è superiore perché una sua sola facoltà propria vince su tutte quelle della pianta. In secondo luogo, dall'idea che la tesi in questione sarà recuperata, *mutatis mutandis*, da pensatori di ben altra levatura teorica e speculativa, quali Epicuro e Spinoza, che attribuiranno l'inattività della pianta all'essere perfetto per definizione: quello divino, eterno e beato.

Enrico Piergiacomi

* * *

M. Lentano, *La memoria e il potere: Censura intellettuale e roghi di libri nella Roma antica*, Liberilibri, Macerata 2012, pp. 171.

È del tutto evidente che il fuoco – sia quello, per così dire, “naturale” e imprevisto/imprevedibile, sia quello, invece, “voluto” e “deliberato” – è stato in ogni sua forma un perenne e storico nemico dei libri. Della prima “tipologia” di fuoco, cioè quella “naturale”, è un esempio l'eruzione vesuviana del 79 d.C. che carbonizzò i papiri della biblioteca ercolanese, sorta grazie alla volontà e all'impegno profusi da Filodemo di Gadara nel tentativo (riuscito) di costituire presso la cosiddetta Villa dei Papiri di Ercolano un vero e proprio centro di studio epicureo, a immagine e somiglianza del Giardino di Atene (e della sua biblioteca). Della seconda “tipologia” di fuoco, ossia quella “voluta” e “deliberata”, è testimone esemplare un ben noto aneddoto. Diogene Laerzio (*vit. philos.* IX 40 = 68 A 1 DK) trasmette un'informazione, tratta da Aristosseno, per cui Platone avrebbe voluto bruciare gli scritti democritei, ma gli fu impedito dai pitagorici Amicle e Clinia per il semplice fatto che i libri di Democrito erano già assai diffusi e il gesto di Platone sarebbe risultato, dunque, inutile e insensato. Se anche i libri di Democrito si salvarono (almeno da Platone), non fu lo stesso per quelli di Protagora che, per via dell'“agnosticismo” in ambito teologico del loro autore, furono prima sequestrati e successivamente bruciati nell'*agora* di Atene (cfr. Diog. Laert. *vit. philos.* IX 52 = 80 A 1 DK). Se il fuoco “naturale”, per la sua imprevedibilità e per la sua congenita “non-controllabilità”, risulta fondamentalmente (o, quanto meno, immediatamente) non arginabile nella sua azione distruttrice, lo stesso non può dirsi del fuoco artificialmente “voluto”, soprattutto se questo fuoco “pensato” e “deliberato” è animato dal potere.

Ovviamente non si tratta del potere buono che stimola e produce gli effetti del Buon Governo, per citare il celebre ciclo senese di affreschi di Ambrogio Lorenzetti, ma di quello che, grazie al fuoco, intende eliminare uno dei caratteri più genuinamente “umani” e “naturali”: la tensione al ricordo, in una parola, la memoria. Questo fuoco, le cui conseguenze per il patrimonio storico della collettività e per la stessa possibilità della libertà di espressione (che i Greci avrebbero chiamato senza alcuna difficoltà *parrhesia*) sono a dir poco temibili, può anche assumere il nome di censura. Gli esempi di censura dal mondo antico ai giorni nostri si sprecano.

Di fuoco, di roghi e di censure nella Roma antica si occupa lo stimolante volume di Mario Lentano, attualmente Ricercatore di Lingua e Letteratura Latina presso l'Università di Siena, volume edito per i tipi di Liberilibri, un editore che ha avuto certamente il merito di pubblicare un libro per certi versi perfino “coraggioso”, in tempi dove il nemico dei libri, forse, deve riconoscersi non tanto nel fuoco o nella censura, quanto nell'atroce e diffusa indifferenza verso gli stessi libri, dovuta a un livello culturale sempre più basso, supportato (si fa per dire) dai quasi inesistenti finanziamenti pubblici (specialmente nel nostro Paese) alle strutture di ricerca.

Il libro di Lentano è scritto in uno stile molto limpido, il che rende la lettura delle sue pagine scorrevole e anche piacevole; esso è strutturato in 17 capitoli (con una sezione finale di *Documentazione*, ossia una bibliografia ragionata relativa alle fonti discusse nei singoli capitoli e alla letteratura secondaria più rilevante) che toccano con acribia e puntualità storica alcuni dei più importanti casi di censura voluta e deliberata dal potere nella Roma antica, dai cosiddetti libri di Numa alla tragica vicenda del marti-

rio/sacrificio di Ipazia nella Alessandria dominata dal “fondamentalismo religioso” del vescovo Cirillo. Molti sono gli aspetti stimolanti che le pagine del libro sottopongono all’attenzione del lettore; tutti sono legati, come lo stesso titolo sta a indicare, al potere (che sia quello di una famiglia aristocratica, di un personaggio in vista o quello del principe o del vescovo), che è tale quando disintegra la memoria più scomoda ma esalta, invece, quella più opportuna e conveniente. I cosiddetti libri del re Numa vengono bruciati perché considerati destabilizzanti per la religione civile, intesa evidentemente come *instrumentum regni*; la Roma repubblicana assiste allo scontro culturale tra gli Scipioni e i Catoniani sull’educazione e sulla cultura, in nome – soprattutto sul versante dei Catoniani e dei censori – del *mos maiorum*, «uno slogan tanto fortunato quanto vago e riempito di volta in volta dei contenuti più opportuni» (p. 45).

A mio parere, sono i capitoli dedicati all’*aurea aetas* di Ottaviano Augusto a costituire la parte più rilevante del volume; Lentano non ha dubbi sulla rigorosa e rigida attività censoria di Augusto e, mediatamente, di Mecenate. I casi di Ovidio, esiliato nella lontana Tomi, di Virgilio e di Cornelio Gallo, poeta e prefetto d’Egitto all’indomani della vittoria di Azio, e di Tito Labieno sono esempi incontrovertibili di come il delicatissimo passaggio dalla Repubblica al Principato e la formazione del consenso passino anche (o, forse, sarebbe più corretto dire, soprattutto), da un lato, attraverso il silenzio forzato di tutte quelle voci inneggianti la *libertas* repubblicana o l’eroismo dei cesaricidi Bruto e Cassio, dall’altro, attraverso la parallela accentuazione di un’autentica “cassa di risonanza” che mira a fare dei versi di Orazio e di Virgilio (*in primis*) i mezzi privilegiati di un’azione di propaganda senza quartiere. Ancora una volta il potere mette a tacere la memoria, la svuota, così come il Principato di Augusto assorbe la Repubblica, imponendo, però, un nuovo e inaudito corso alla storia di Roma.

La storia dei roghi e delle pene di morte contro chi era colpevole solamente di aver voluto conservare la memoria di momenti, figure e personaggi invisi al potere in carica, non termina con Augusto. Tiberio e la sua “eminenza grigia”, come più volte Lentano definisce Seiano, si macchieranno – più o meno direttamente – la coscienza di efferati delitti. Molto verosimilmente il caso più evidente concerne la vicenda di Cremuzio Cordo, narrata da Tacito con dovizia di particolari e non senza dei chiari intenti polemici nei riguardi di un potere costituito che non ammetteva dissensi di alcun tipo. Colpevole di aver lodato nei suoi *Annali* Bruto e Cassio, anzi, di aver considerato questi come “l’ultimo dei Romani”, Cremuzio fu sostanzialmente spinto al suicidio. Seneca indirizzerà a Marcia, la figlia di Cremuzio, una delle sue *Consolationes*, volta a confortarla, appunto, della morte del figlio; per fare questo, Seneca richiama alla memoria della donna quella forza d’animo che Marcia aveva testimoniato nel sopportare l’angosciosa e tragica fine del padre.

Ben prima di imporsi come religione lecita con l’Editto di Milano di Costantino (313 d.C.) e, successivamente, come religione di stato con l’Editto di Tessalonica di Teodosio (380 d.C.), il Cristianesimo sin dalle sue origini e, nella fattispecie, a partire dalla predicazione paolina, spinge i nuovi adepti a riconoscere il proprio peccato al cospetto di Dio, confessando pubblicamente di aver aderito ai culti pagani e, magari, di aver praticato arti magiche. È questa la motivazione che spinge i nuovi cristiani di Efeso – come riferisce un passo significativo degli *Atti degli Apostoli* (XIX 19) – a bruciare «spontaneamente» (p. 123), come Lentano sottolinea giustamente, i libri relativi ai loro

trascorsi pagani e magici. La distruzione del Serapeo – e l’annessa biblioteca fondata da Tolemeo III – e la tragica fine di Ipazia ad Alessandria sono eventi noti a cui Lentano dedica gli ultimi due capitoli del suo volume, che illustrano bene la violenza perpetrata dal Cristianesimo nei riguardi del paganesimo e dei suoi culti.

La storia della censura religiosa fino ad anni recenti, in particolare sul versante ecclesiastico-cattolico, è cosa ben risaputa e, forse, per dirla con Croce, è davvero “storia contemporanea”, se si tiene conto che l’*Indice dei libri proibiti* fu soppresso solo nel 1966.

A mio avviso, il volume di Lentano è un libro riuscito perché sa offrire in modo sintetico ma denso, puntuale, scrupoloso e, allo stesso tempo, piacevole, uno spaccato storico assolutamente significativo per comprendere correttamente le ragioni di tutta una serie di autentiche “strozzature”, attraverso le quali sono passati, non senza fatica e superando quel naufragio che il tempo, per forza di cose, provoca, i testi che, tramite mille traversie storiche, sono giunti fino a noi.

Probabilmente, se i senatori non avessero ordinato di darli alle fiamme, come oggi leggiamo l’*Eneide*, il *De finibus* o le *Metamorfosi*, potremmo leggere, se non integralmente, almeno alcune sezioni degli *Annali* di Cremuzio Cordo. E, però, il potere ha avuto la meglio sulla memoria, anche rispetto all’inarrestabile azione del tempo. Tuttavia, come accennato, più del tempo fece il potere. Il libro di Lentano, in ultima analisi, ha il grande merito di rivalutare la paziente, faticosa e (non di rado) “insoddisfacente” (almeno per chi la pratica) ricerca storica che, al di là dei diversi indici dei libri proibiti e ben oltre ogni potere costituito, tenta di dare voce a quelle memorie che le grida dei vincitori hanno tentato di ridurre al silenzio. Il guaio è che, almeno per buona parte, ci sono riuscite.

Francesco Verde

* * *

Stefano Poggi (a cura di), *Il realismo della ragione. Kant dai Lumi alla filosofia contemporanea*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 314.

La presentazione di questo volume intende partire dalle parole che formano la prima parte del titolo: realismo e ragione. Il loro significato può venir esplicitato dalle riflessioni schellinghiane sulla filosofia di Kant, così lucidamente riportate da C. Tatasciore in *Fra dogmatismo e criticismo* (pp. 51-68). Non è del resto casuale che il volume si concluda con la traduzione del necrologio dedicato a Kant da Schelling nel quale egli lo elogia fondendo insieme motivi teoretici e politici della sua speculazione e sottolineando il suo radicato senso per la totalità, non solo per la totalità del soggetto teoretico, morale ed estetico, bensì anche per la totalità che può derivare dal confronto continuo di filosofia della forma e della materia (pp. 297-305). Il realismo della ragione è quello che ci legittima a pensarla “canone” di tutti i possibili sistemi filosofici e non “costituzione fondativa” di un sistema, ad esempio del sistema dell’idealismo contro quello del materialismo. Assumendo il linguaggio schellinghiano potremmo dire: «realismo obiettivo è idealismo subiettivo, perché pone nel soggetto solo come ideale quello che nell’oggetto è posto come reale, e al contrario il realismo subiettivo è idealismo

obiiettivo perché pone nell'oggetto solo come ideale quel che nel soggetto è posto solo come reale» (p. 59). Di fronte alla dialettica di ideale e reale, soggettivo ed oggettivo, la filosofia kantiana non sceglie l'uno o l'altro versante, ma determina il canone della loro reciproca relazione. La *Critica* fa coesistere l'uno accanto all'altro i due realismi (realismo oggettivo e realismo subiettivo) anche perché parlando dei fenomeni considera la "cosa in sé" il loro fondamento (*ibidem*). Potremmo affermare così che la prospettiva interessante e innovativa dell'intero volume è quella di prendere le mosse dal realismo noumenico confrontandolo sempre con il realismo fenomenico della ragione kantiana. In questa direzione va il saggio di A. Moretto, *La topologia della limitazione in Lambert e Kant. Conoscenza esatta e conoscenza approssimata* (pp. 15-34) in cui si opera un confronto fra le teorie matematico-filosofiche di Lambert, relative al tema della certezza e dell'approssimazione, con le teorie matematiche di Kant. Centrale è il concetto di limite (*Schranke*), inteso non più o non solo come confine delimitante l'ambito del fenomenico dall'ambito del noumenico, ma come «estremante», concetto matematico di origine leibniziano-lambertiana che indica l'approssimazione all'infinito. Lo «*Schranke*» diviene l'unica nozione valida per dar conto della completezza cui aspirano le idee trascendentali della ragione pura. L'approssimazione dunque non ha nulla a che vedere con l'incertezza, bensì con il valore regolativo dell'ideazione razionale nei confronti del fenomenico. Nel solco della riflessione di H. Cohen sul metodo infinitesimale, il saggio propone un ambito di indagine in Italia ancora troppo aurorale che scavi nel ruolo dei modelli matematici per interpretare il non-matematico, l'intelligibile, l'ideazione razionale dal punto di vista critico.

Il rapporto e il reciproco riflettersi del noumenico e del fenomenico, il non poter essere l'uno senza l'altro, come chiave esegetica del realismo critico della ragione kantiana, si ripropone anche nella «Seconda sezione» dedicata alla filosofia morale e alla filosofia della religione kantiane. Si pensi al saggio di C. Esposito, *Kant e l'invenzione dell'ontoteologia* (pp.123-146). In esso è per l'appunto il realismo fenomenico della ragione pura, espresso dalla concezione sintetica e non puramente analitico-concettuale dell'esistenza, a fare da criterio critico dell'ontoteologia. Il realismo fenomenico kantiano legando, sulla scia di Crusius, l'esistenza alla *percezione*, e dunque all'ambito dell'esperibile, nega all'esistenza di Dio, ossia al realismo noumenico per eccellenza, la sua esperibilità conoscitiva: Dio non si può concepire come esistente, ma lo si può postulare come oggetto di una fede razionale che guidi le nostre azioni morali. È, ripeto, il concetto sintetico di esistenza che la filosofia di Heidegger ha declinato come luogo del rapporto di ontico ed ontologico di comprensione dell'esserci e senso dell'essere, a svuotare dall'interno l'ontologia teologica trasformandola in postulato pratico. Il significato pratico della fede razionale è il tema centrale anche del contributo di L. Fonnesu, *Kant e la certezza morale* (pp.147-169). Partendo dalla distinzione kantiana fra convinzione, persuasione e credenza, il saggio mutua la nozione di fede razionale da quella di credenza. Dal confronto fra gli scritti teoretici e morali emerge poi che il concetto di fede razionale si rivela essere ben diverso da quello di legge morale. La fede razionale in Dio o nell'immortalità dell'anima non può essere né comandata dalla legge morale né comandare in modo incondizionato come fa l'imperativo categorico (pp.164-165). La legge morale non può avere alcun oggetto determinante esterno a se stessa, né fenomenico (la felicità) né noumenico, quale Dio o l'immortalità dell'anima,

ma svolge un compito fondamentale in ambito storico-politico: migliorare il mondo «[...]per la promozione del sommo bene. Certo la posizione di Kant non è equidistante, tra credere e non credere, ma lo statuto della fede è ben diverso da quello della legge morale». In questo senso è giusto chiedere «se la morale conduca inevitabilmente alla religione – come Kant in effetti scrive nella *Prefazione* alla *Religione* ma si dovrà arrivare soltanto alla conclusione che la morale conduce soltanto alla soglia di essa» (pp. 165-166). E questo stare sulla soglia della religione da parte della morale sembra essere quel punto di incrocio fra realismo noumenico e realismo fenomenico della ragione su cui ci invita a riflettere in modo prismatico e innovativo l'intero volume curato da S. Poggi.

Le ultime due sezioni del volume riguardano prevalentemente il rapporto di Kant con l'illuminismo e il significato critico della filosofia trascendentale, dando prova di come il realismo della ragione kantiana si incontri anche con l'illuminismo e il pensiero contemporaneo.

Nel saggio di M. Ferrari, *Cassirer, Kant e l'Aufklaerung* (pp. 181-208), la sottolineatura dell'intimo rapporto fra Kant e l'illuminismo è stata in primo luogo un'arma polemica contro l'interpretazione heideggeriana di Kant (pp. 181-182). L'illuminismo kantiano non deve essere letto come l'esito scienziato della domanda sulla possibilità dei giudizi sintetici a priori. Esso ha una valenza etica e politica che non va assolutamente misconosciuta, va anzi sottolineata come l'espressione del compito contemporaneo e al tempo stesso «pur sempre kantiano» di rendere possibile «un'etica della ragione» (pp. 207-208). La valenza etico-politica dell'illuminismo e la sua incidenza sul nostro presente si riempie di contenuti se la si intende come impegno a riflettere sul ruolo dello stato nella società, così come viene discusso nel saggio di N. Hinske, *Chi sono gli eredi dell'illuminismo: criteri per una risposta* (pp. 235-245). Kant affronta tale tema con spirito liberale-riformista auspicando uno stato che non richieda per sé sempre nuove giurisdizioni, bensì «si tiri indietro fin dove è possibile». Nel contributo *Illuminismo e forme di razionalità. Kant e la ragione come fine* (pp. 263-284) a firma di C. La Rocca, l'illuminismo diviene, in un certo qual modo, l'illuminismo pratico della ragione proprio per la natura finalistica della ragione stessa, strettamente connessa alla sublime educazione alla saggezza. Pur dando luogo ad una costruzione teleologico-finalistica, la ragione ha però «[...] una sua paradossale autosufficienza: non dipende dai fini che deve realizzare, altrimenti non sarebbe ragione autonoma, ma produce quei fini e dunque può ridefinirli nel loro contenuto sempre di nuovo. È questa continua tensione finalistica regolante [...] ad unire [...] l'illuminismo di Kant all'ideale stoico della saggezza» (p. 284). Se la filosofia come esercizio non strumentale della ragione è dottrina della saggezza, essa «fa suo lo scopo finale dell'esistenza dell'uomo sulla terra. Soltanto possedendola (la saggezza) l'uomo è ricco, sano, un re, e non ha nulla da temere né dal caso né dal destino perché egli possiede se stesso» (*ibidem*). L'invito a possedere se stessi per non cedere all'uso strumentale di sé diviene fondamentale nella società odierna in cui il processo di reificazione del sé trova la sua massima espressione nell'esportazione delle leggi del mercato finanziario in ogni altro ambito della società. La riflessione contemporanea non può prescindere da una riflessione sul realismo che tenti di ampliare i confini della propria legittimità epistemica. Come già sostenuto in *Goodbye Kant*, anche nel saggio *Kant e gli oggetti sociali* (pp. 85-294) M. Ferraris sostiene come nella *Critica della ragione pura* venga messo a punto un armamentario raffinatissimo di stru-

menti per un oggetto inadeguato quale è la natura, strumenti che invece possono essere proficuamente utilizzati da un'epistemologia degli oggetti sociali. Esclusivamente per motivi di spazio gli ambiti problematici qui evidenziati corrispondono solo ad alcuni dei numerosi saggi presenti nel volume che tendono tutti – come si auspica nell'*Introduzione* S. Poggi (pp. 10-11) – ad unire rigore storico e teorico ed apporre così le «note» del presente al pensiero classico per rinnovarlo innovandolo.

Mariannina Failla

* * *

V. Müller-Lüneschloß, *Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt. Ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen. Eine Studie zu F. W. J. Schellings "Stuttgarter Privatvorlesungen" (1810) nebst des Briefwechsels Wangenheim – Niederer – Schelling der Jahre 1809/1810*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2012, pp. 316.

Quando Schelling, dopo alcuni mesi di grande dolore e sconforto a causa della morte della moglie Caroline, cominciò a riprendersi e tenne, seppur in due tempi, le *Lezioni (private) di Stoccarda*, preparò delle note manoscritte, che il figlio Fritz ebbe a disposizione cinquant'anni dopo per pubblicarle nel VII volume dei *Sämmtliche Werke*, uscito nel 1860. Egli allora utilizzò anche la cosiddetta *Georgii-Nachschrift*, cioè gli appunti redatti da Eberhard Friedrich Georgii, amico del filosofo e personalità influente, che aveva ospitato quelle lezioni nel *Gartensaal* di casa sua. A parteciparvi, in due giorni del febbraio e in altri sei del luglio 1810, furono in undici, compreso Georgii, e a Schelling parvero anche troppi. Quegli appunti erano stati corretti da lui stesso, che li aveva conservati presso di sé, e poi erano finiti nel *Nachlass* conservato nell'Università di Monaco, finché nel 1944 andarono bruciati a causa dei bombardamenti che colpirono la città. Distrutti gli appunti, distrutto anche il manoscritto di Schelling, delle lezioni di Stoccarda rimaneva solo il testo dei *Werke*; ma alla metà degli anni Cinquanta Horst Fuhrmans ritrovò una copia della *Georgii-Nachschrift* tra le carte dell'editore Cotta conservate nello Schiller-Nationalmuseum di Marbach. Infine, nel 1973, essa venne pubblicata insieme col testo dei *Werke* da Miklos Vetö, che del suo lavoro ha in seguito curato un'edizione aggiornata: *Conférences de Stuttgart. Stuttgarter Privatvorlesungen*, L'Harmattan, Paris 2009.

Le *Stuttgarter Privatvorlesungen* non hanno goduto di grande fortuna, ma almeno il loro bicentenario ha smosso un po' le acque nell'Università di Friburgo (i.B.), dove, nell'ottobre 2010, si è tenuto un convegno che ha visto la partecipazione dei maggiori studiosi schellinghiani. Gli atti in preparazione sono attesi per la prossima primavera (Verlag Karl Alber), ma già il titolo del convegno e del volume, *Natur und Anthropologie*, lascia pensare a un inquadramento di quel testo in una tendenza già emersa negli ultimi anni. Alcuni temi nuovi emersi nella fase "intermedia" e in parte confluiti nel pensiero dell'ultimo Schelling, come quello della libertà in senso ontologico e non più meramente etico, nonché quello mistico-teosofico della vita di un Dio diveniente, insieme con i problemi della personalità, del male, della morte e dei destini ultraterreni: tutto ciò ha indotto a insistere sull'antropologia schellinghiana e sulle sue implicazio-

ni sul piano teologico (si vedano i due volumi collettanei: J. Jantzen/P.L. Oesterreich (Hrsg.), *Schellings philosophische Anthropologie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002 e Th. Buchheim/F. Hermann (Hrsg.), “*Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde*”. *Schellings Philosophie der Personalität*, Akademie Verlag, Berlin 2004). Anche Vicki Müller-Lüneschloß ha partecipato al convegno friburghese con una relazione sull’origine e lo svolgimento delle *Lezioni di Stoccarda*, sulle quali, dopo la laurea a Padova con G.F. Frigo, ha lavorato per il suo dottorato a Monaco sotto la guida di J. Jantzen. La monografia ora pubblicata colma una lacuna che già Vetö lamentava nella *Introduzione storica e filosofica* all’edizione critica da lui curata. Egli vi presentava l’essenziale anche riguardo ai giudizi storiografici, di cui sceglieva come riassuntiva la tesi di X. Tilliette, per il quale le *Lezioni di Stoccarda* non presentano posizioni originali, ma tentano di dare una forma sistematica ai nuovi risultati raggiunti l’anno prima con le *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi* (1809). Anche l’attenzione prestata all’inedito delle *Età del mondo*, una sorta di laboratorio per la sua ultima filosofia, ha distolto dal testo precedente, che insomma – come «opera di circostanza», anche se «non minore» (ha ribadito Tilliette nella sua *Vita di Schelling*, Bompiani, Milano 2012, p. 449) – presenterebbe solo un abbozzo in seguito superato. La Müller-Lüneschloß, nella sua interpretazione, ritiene che la lettura di esso vada ancorata soprattutto al confronto con le *Ricerche* e al rispetto dello schema formale della filosofia dell’identità. Non a caso cita (a p. 17) un’espressione usata da Manfred Frank quando curò una raccolta di scritti schellinghiani da cui le *Ricerche* furono escluse (*Ausgewählte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985): «le *Stuttgarter Privatvorlesungen* possono risparmiare la lettura della *Freiheitsschrift*». L’Autrice nota anche che la *Stimmung* prevalente nelle *Lezioni* è sì la malinconia, la stessa già descritta da Schelling nelle *Ricerche*: quel velo di malinconia steso su tutta la natura a causa della sua separazione dal mondo degli spiriti per colpa dell’uomo; ma esse mostrano anche una *Milde*, una mitezza schellinghiana, e una “speranza” di riunificazione, che prima non c’erano. Dopo aver prestato attenzione alla storia filologica del testo, un lungo capitolo è dedicato alla *Vorgeschichte* delle *Lezioni*, in cui entrano anzitutto le note ragioni personali che spinsero Schelling a “rifugiarsi” per un po’ nel natio Württemberg, tanto che si era sparsa la voce di un suo trasferimento all’università di Tübingen. Meno noto è l’interesse suscitato in quell’ambiente dal metodo educativo di Pestalozzi. Un ammiratore ne era il principale fautore delle lezioni di Schelling, cioè Karl August von Wangenheim, anch’egli uomo di corte e poi ministro. Nel libro si possono leggere anche le sue lettere a Johannes Niederer, fedele collaboratore del pedagogista svizzero, nonché quella, finora inedita, di Niederer a Schelling e la relativa risposta (marzo e aprile 1810). Wangenheim e Niederer, che vedevano la pedagogia pestalozziana in accordo con i principi della filosofia di Schelling, sollecitavano insomma una presa di posizione da parte di quest’ultimo. Schelling tuttavia, pur mostrando una rispettosa attenzione verso le persone, rimase poco interessato alla pedagogia in generale. Tuttavia, date le concrete influenze politiche di Wangenheim e di stesso Georgii, i quali erano molto sensibili alle problematiche dell’istruzione, anche religiosa, questa parte del volume non è priva di interesse.

Le conversazioni di Stoccarda chiarivano il sistema schellinghiano a un uditorio composto – non va dimenticato – tutt’altro che da specialisti. Il “principio” della filo-

sofia, l'Assoluto pensato come identità di reale e ideale, in esse comincia ad essere chiamato anche «essenza originaria» (*Urwesen*). Perché ci sia vita, è però necessario passare dall'identità alla differenza e così la teoria delle "potenze" (con gli strani simboli A, B, A², A³), viene applicata all'Assoluto. Le novità quindi non mancano, e l'Autrice le mette in luce realizzando un commento che segue tutto lo sviluppo argomentativo. Anzi, la rintraccia non soltanto nel testo che conosciamo dai *Werke*, ma altrettanto nella *Georgii-Nachschrift*, non del tutto uguale. Per fermarci qui solo su alcuni punti, ricordiamo che Schelling ora parla di una «limitazione» di Dio come «contrazione», cioè introduce un rapporto tra forze o «volontà» opposte in Dio stesso, con una descrizione ontologica dell'emergenza del conscio dall'inconscio, ma anche con il richiamo all'abbassarsi di Dio, all'incarnazione e simili. La filosofia della natura qui cede il passo alla parte ideale del sistema, alla filosofia della *Geisterwelt*, del mondo degli spiriti, che costituisce un altro aspetto originale. Una trattazione dettagliata della «caduta» dell'uomo come «atto intelligibile» chiarisce la separazione tra natura e mondo degli spiriti, quando l'uomo ha perso colpevolmente la sua funzione mediatrice. È nelle *Lezioni di Stoccarda* che si incontra la nota definizione dello Stato: «L'unità naturale, questa seconda natura al di sopra della prima, da cui l'uomo è costretto a prendere la propria unità, è lo *stato*; e pertanto lo stato, per parlare apertamente, è una conseguenza della maledizione che grava sull'umanità. L'uomo, non potendo avere Dio come unità, deve sottomettersi a un'unità fisica». È anche in esse che viene presentato un primo schema psicologico (o antropologico) che prevede la distinzione tra «animo», «spirito», come elemento personale, e «anima», come elemento impersonale, «divino» e superiore allo spirito. C'è poi la teoria della follia, che si può attualizzare, ma è base dell'intelletto. Schelling ora inserisce nel sistema anche la trattazione delle «cose ultime» e la morte gli appare come una necessaria purificazione o «essentificazione»: l'immortalità deve riguardare tutto l'uomo, la sua essenza individuale, né puramente fisica né puramente spirituale, bensì unità «demonica». Con questa e altre idee – come osserva la Müller-Lüneschloß (p. 284) – Schelling per un verso riprende l'antica tradizione platonica, per l'altro però si inserisce decisamente in quella cristiana. L'attuale condizione di *Mischung*, che è una mescolanza di bene e male comune a tutta la natura, sarà superata in una successione dei «principi», che adesso indicano anche dei veri e propri «periodi». Nella conclusione escatologica il filosofo prospetta coerentemente col suo panteismo "superiore" uno scopo finale della creazione/rivelazione, che dovrebbe essere la totale oggettivazione di Dio in una natura ormai purificata, la riunificazione cioè di mondo reale e mondo spirituale. Sensibile e marcata è l'influenza della teosofia, ma Schelling non rinuncia ad elaborarne razionalmente i concetti, e questa è proprio una caratteristica delle *Privatvorlesungen* o meglio, se non del "sistema", almeno dell'abbozzo di sistema di Stoccarda.

Carlo Tatasciore

* * *

F. Minazzi-M.G. Sandrini (a cura di), *Il contributo di Giulio Preti al razionalismo critico europeo*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2012, pp. 179.

Dal volume, che raccoglie gli Atti del Convegno tenutosi a Firenze nel maggio 2011 per il centenario della nascita del filosofo pavese, Giulio Preti emerge come fondatore

di una nuova metafisica critica che chiama l'uomo a interpretare l'esperienza, (ri)costruendo il mondo attraverso una complessa rete di forme trascendentali sottoposte ad una costante contestualizzazione storica. *L'onesto mestiere del filosofo* si esercita nella piena consapevolezza che *in principio era la carne*, sicché l'interpretazione del mondo non può né prescindere dal mondo stesso, confrontandosi con la tormentosa esuberanza dei dati empirici, né ignorare la dimensione civile di una prassi filosoficamente fondata. Il razionalismo neoilluminista pretiano ha la sua genesi nel «nuovo e assai fecondo livello [kantiano] di analisi epistemologica che aiuta a volgere decisamente le spalle alla tradizionale e greve metafisica ontologica»: si tratta di superare la vecchia contrapposizione tra dogmatici e scettici e di indagare «la facoltà di ampliare a priori la conoscenza umana in generale» (I. Kant, *I progressi della metafisica*). Preti raccoglie questa sfida e, inserendo nella «pura sistematicità razionale» di Banfi «lo specifico ruolo euristico del *Verstand* kantiano», contamina felicemente «l'esigenza metodico-critica della fenomenologia husserliana» col «carattere tipicamente meta-riflessivo del trascendentalismo kantiano», aprendo la via al «preciso spazio teoretico-fenomenologico del [suo] razionalismo critico» (F. Minazzi, *La lezione filosofica di Giulio Preti*, pp. 23; 38; 41). In virtù del «doppio dispositivo della "concretezza" (umano-sociale) e della criticità (articolata e aperta)» Preti «ci parla anche *nel* Postmoderno», poiché la sua «volontà di sintesi critica [...] interpreta anche un'istanza profonda della filosofia del Novecento [...]: fissare una teoria dell'esperienza e la fenomenologia delle sue forme». Così nel '68 egli «rilancia, dentro e contro la "cultura di massa", un'idea di cultura alta e articolata e capace di tener vivo lo sguardo, l'innovazione e il dissenso» e riprende il confronto con Pascal che egli considera vero emblema della modernità, per l'acuta consapevolezza con la quale tematizza la finitudine dell'uomo, seppure svolgendola in una dimensione religiosa, la rivolta contro il principio d'autorità, il rapporto tra cultura scientifica e umanistica (F. Cambi, *Riflessioni intorno a Preti*, pp. 61; 79; 58; 67; 72). Ma il concetto pretiano di senso comune, polo «dell'esperienza immediata, dove ha luogo la verifica di ogni enunciato fattuale», termine di confronto della analisi delle strutture del discorso scientifico, risulta insoddisfacente: gli enunciati che lo costituiscono, pur dovendo fungere da criterio ultimo di verifica della verità, «non sembrano significativi per la formazione del sapere», essendo caratterizzati da una fattualità immediata dalla quale possono elevarsi solo grazie all'attività trascendentale che, ordinandoli, realizza il passaggio dalla pragmaticità al senso. Essi dovrebbero, invece, possedere una strutturazione di senso e di linguaggio che, solo, può garantire l'instaurarsi dell'intersoggettività. Preti, però, riconduce «la rilevante questione della logica della costituibilità dei linguaggi in seno ad una "naturalità" sulla quale non ci sia nulla da indagare», mentre essa si è mostrata «in grado di dar vita ad un tale impressionante sviluppo di logiche, di tecniche e di linguaggi scientifici da richiedere un'indagine approfondita, soprattutto in rapporto all'idea di una razionalità da ridefinire». La subordinazione al senso comune contribuisce inoltre ad imprigionare la razionalità critica nello svelamento di «un vero che c'è», mentre, seguendo la tesi di Andrea Vasa, si può «considerare più progressivo quel programma di ricerca che, anziché cercare verifiche empiriche, maggiormente spinga l'azione umana a rendersi responsabile del divenire del mondo stesso» (M.G. Sandrini, *Una discussione con Giulio Preti su empirismo e razionalità*, pp. 130; 139; 143; 148). Eppure, nell'interdialettica del volume, il tratto più interessante del programma pretiano di costruzio-

ne di un'ontologia critica è riconosciuto proprio alla «nozione, molto larga e ricca, di esperienza», che emerge dall'analisi comparata delle tesi di Preti e di Habermas sullo statuto scientifico della storia. Habermas, con la sua teoria degli interessi guida della conoscenza, evidenzia «una differenza di struttura interna tra le diverse famiglie di scienze sociali». L'approccio epistemologico fondato sulla rilevazione di nessi costanti di causa-effetto è guidato da un interesse tecnico che rischia di giustificare come nessi causali scientificamente fondati quelli che sono rapporti di potere, reificandoli. L'interesse pratico che guida le scienze dello spirito, invece, garantisce alla conoscenza una funzione critica e di orientamento pragmatico, attraverso una "comprensione" delle forme simboliche che richiede «un concetto di esperienza che [...] sia ancorato all'intera *formazione acquisita da tutto il soggetto*». Habermas, però, non chiarisce la distinzione tra "comprensione" del soggetto conoscente e "comprensione" del soggetto agente e la sua teoria «sembra introdurre un influsso pervasivo degli interessi pratici [...] in tutti i momenti e le articolazioni interne della conoscenza storica». In Preti, invece, «l'intreccio tra analisi epistemologica ed ontologica fa emergere in primo piano e rafforza la complessità di dimensioni [...] del concetto [...] di esperienza». La ricchezza dell'apparato concettuale della scienza storica (nesso causale, paradigma che delimita l'ontologia storiografica, principio formatore, categorie di processo e fine), dimostra che egli non vuole ridurre l'interpretazione storica al metodo della fisica, ma piuttosto garantire autonomia e specificità di ciascun settore dell'indagine scientifica, con lo sguardo rivolto al compito infinito di un'unificazione del sapere stretta tra due coordinate universali: il formalismo teorico e il «riferimento, come terreno di controllo e verifica di tutte le operazioni di costruzione scientifica e culturale, ad una primitiva zona di esperienza intersoggettiva, non atomistica e non mentalistica, riccamente strutturata al suo interno [...] l'esperienza pragmatica della primitiva *datità* di cose e individui (P.L. Lecis, *Autonomia teorica e dimensioni pragmatiche del giudizio storico*, pp. 126; 109; 116; 124; 126). Il costituirsi dell'esperienza come polo dialettico dell'attività trascendentale critica emerge anche dalle riflessioni di Preti sull'*epoche* scettica e sulla filosofia schellinghiana. Quanto alla prima, se essa si configura come sospensione di qualsiasi fiducia nei confronti della capacità conoscitiva della ragione, si apre fatalmente la via ad una «deriva realistica che pone al di fuori della conoscenza il suo stesso criterio di validità», mentre la ragione deve, "autosospendendosi", per dar vita a «una forma particolare di sapere: la gnoseologia». Quanto alla seconda, il sistema dell'idealità trascendentale, elaborato da Schelling come «tentativo di screditare una fisica che si riduca a sterili connessioni formali e si sprofondi nelle sole possibilità dell'intelletto», liberato dalla sua specificità romantica apre la via ad un'attività conoscitiva che non consideri la natura come pura *datità* e che, come avviene nell'arte, realizzi una sintesi di «idealità e realtà» ristabilendo «il processo sintetico dell'antinomia [...] nel seno della cultura» (B. Bonghi, *L'idea del conoscere e l'empirismo filosofico di Schelling*, pp. 86; 90; 93). Nella *praxis*, fondata sulla «capacità che l'essere vivente umano [...] possiede di *costruire* piani trascendentali, costellati di problemi che, proprio in quanto tali, implicano un *distacco* [...] votato alla tras- o ri-valutazione della vita in quanto dato brutto iniziale» si collocano la tecnica e le tappe fondamentali del suo sviluppo. Ridotta nell'antichità a mero espediente utilitaristico da fattori sociali e teorici, la tecnica si eleva a *praxis* con l'avvento dapprima della scienza moderna e successivamente dello sperimentalismo della

scienza contemporanea. Infatti: «Il passaggio dall'*utile* al *pratico* [...] anche e soprattutto nelle tecniche che si sono giovate dell'*integrazione* con le scienze, viene incentivato dall'instaurazione di quel "momento teoretico" che consente di abbandonare la finitezza temporale [...] dell'*utile*, in favore di un *pratico* che si giova del suo potenziale di trasponibilità concettuale», mentre le imprese tecno-scientifiche della fisica teorica «tendono a modificare notevolmente il processo di *costruzione* dell'*oggetto di conoscenza* [...] grazie all'attuale impiego di un apparato di strumenti tecno scientifici [...] nonché di un arsenale concettuale [...] atti entrambi alla *produzione* di una "regione natura" le cui leggi [...] tendono ad elaborare "universi" inediti e, per ciò stesso, innovativamente problematici». Poiché, delineando il felice connubio di scienza e tecnica, Preti non manca di cogliere l'autonomia di quest'ultima nel suo interno strutturarsi in una serie di atti che si rapportano e reciprocamente e al fine che si intende raggiungere, occorre interpretare l'attacco che Preti sferra, in *Retorica e logica*, contro l'eccesso di tecnicismo come un invito a definire sempre meglio il potenziale teorico della tecnica: solo se privata della sua luce trascendentale, la tecnica si riduce a cieco strumento di dominio e massificazione, poiché diviene oggettivazione meccanica sganciata dallo spessore etico e teorico della *praxis* (G. Carrozzini, *Il problema della tecnica nella riflessione di Preti*, pp. 154; 164; 165).

Alba Paladini

* * *

V. Mencucci, *Ma liberaci dal...Sacro*, Di Girolamo Editore, Trapani 2012, pp. 232.

Filosofare significa esercitare il pensiero critico e dialettico. La filosofia non può non prendere in considerazione la religione, per criticare non il suo senso spirituale, bensì la sua istituzionalizzazione, che si è ingessata in formalismi, ritualismi, autoritarismi, gerarchie. Tutti aspetti della religione clericalizzata e istituzionalizzata, frutto di una storia lunga e complessa. Ogni grande insegnamento, volto ad un superiore fine escatologico o alla liberazione spirituale dell'uomo, una volta immesso nel divenire storico tende ad ingessarsi in rigide forme rituali e istituzionali. Si pensi al buddhismo. Il principe Siddharta, il Buddha, il Risvegliato, non contestava il contenuto dei Veda, gli antichissimi testi sacri dell'India millenaria, bensì la sclerotizzazione del Brahmanesimo, il vuoto formalismo della casta sacerdotale del suo tempo, chiusa nei palazzi del potere e ormai incapace di indicare la Via del Risveglio e della Conoscenza. Un'analogica vicenda è accaduta al cristianesimo. La Parola tende a disperdersi nel fluire temporale. Le vicende storiche, quindi, vanno analizzate con attenzione. La Ragione filosofica è capace di storicizzare. Non si tratta di demolire le manifestazioni religiose del passato, ad es. del Medioevo, ma di considerare la stessa Chiesa nei suoi precisi contesti e nella sua continuità storica. Forme, riti, modi di vivere, concezioni di epoche anteriori alla nostra vanno attentamente storicizzate nella loro legittima funzionalità. Il Medioevo, con la sua armonica e organica visione tomista, aveva un suo valore e un suo alto significato. Ma oggi noi non viviamo più nell'età medioevale. Da allora molta acqua è passata sotto i ponti. Non si tratta di appiattirsi sui nuovi tempi o, peggio, sulle mode correnti.

Il messaggio spirituale cristiano nella sua eterna sostanza è trascendente e metastorico. È però necessario prendere in considerazione i cambiamenti storici, per rinnovare concetti, linguaggi, architetture istituzionali. In questa problematica complessa, delicata e rischiosa, ma affascinante, ci soccorre il libro di Vittorio Mencucci *Ma liberaci dal... Sacro*, che non a caso reca come sottotitolo *vivere il vangelo nella modernità*. Mencucci, sacerdote e professore, laureato in filosofia e teologia, a lungo docente nei licei statali, membro effettivo dell'Accademia Marchigiana di Scienze, Lettere ed Arti e della Società Filosofica Italiana, sezione di Ancona, è attualmente parroco della chiesa San Giovanni Battista di Senigallia, di cui ha valorizzato e salvaguardato il patrimonio artistico (di questi tempi merito non da poco).

Negli anni del riflusso postconciliare la retorica del sacro invade ogni aspetto dell'esperienza religiosa, dall'apparato strutturale al linguaggio, agli abiti, ai gesti. Eppure il cristianesimo non è la religione del sacro, anzi è la sua antitesi liberatoria. Il saggio del filosofo senigalliese non vuole essere il frutto di lunghe ed erudite lezioni universitarie, ma rappresenta il suo travagliato vissuto, vuole dare un senso ad una sofferta esperienza e abbozzare una speranza di liberazione, rivolgendosi agli altri. *Fabula de me ipso narratur* (p. 6), ma anche *fabula de te ipso narratur* (p. 7). Tanta volte l'autore è stato un punto di riferimento per quanti soffrivano lo stesso disagio. La sua è una vicenda interiore e personale, che «tuttavia può dire qualcosa a tanti altri incontrati sulla stessa via del dubbio e della ricerca» (p. 5). Il cristianesimo si fonda sull'incarnazione di Dio che entra nella storia umana senza riserve. La modernità guarda il mondo non come cosa profana, ma come il *regnum hominis* in cui costruire il proprio futuro. Di conseguenza il punto di vista della modernità permette una più approfondita lettura del Vangelo. Liberando il cristianesimo dal sacro si rende possibile coniugare la fedeltà al Vangelo e la fedeltà al proprio tempo. Mencucci ricorda gli anni euforici immediatamente postconciliari, con la gioiosa speranza di cieli nuovi e terra nuova. Poi è subentrata la malinconica rassegnazione della marea del riflusso. Non è però mai mancato il coraggio di andare controcorrente. Si tratta di un disagio profondo nell'esperienza di fede, da condividere con gli altri, grazie anche alla scrittura, veicolo di dialogo. La filosofia analizza con particolare attenzione le parole e i concetti. È opportuno soffermarci sulla doppia valenza del termine *sacro*.

Nella sua prima accezione semantica il sacro rimanda ad una dimensione altra, alla trascendenza. È apertura verso nuovi orizzonti. È questa una valenza positiva.

La seconda costituisce una valenza negativa: il sacro si identifica con un oggetto determinato, presumendo di definire e catturare Dio, l'Infinito. Si erige quale limite invalicabile, piegando alla propria logica la persona umana e cancellando ogni autonomia. «In questo contesto il pensare, che esprime il vertice dell'umano, non è più appassionata ricerca del non ancora detto o svelato, ma la pura e scrupolosa ripetizione di quanti altri, a nome di Dio, hanno già detto in maniera definitiva [...] Ma questo non è pensare, bensì esercitare "l'arte del pappagallo"» (p. 10).

Se si volesse rinviare al linguaggio heideggeriano, si dovrebbe tracciare la netta distinzione fra il piano ontologico dell'esistenza autentica e il piano ontico della esistenza inautentica. Per Heidegger considerare Dio un ente, con tutte le nostre proiezioni "ontiche", equivale a bestemmiare. Diversa è, invece, l'apertura verso l'Essere, l'Infinito. L'uomo, «freccia del desiderio» lo definiva lo Zaratustra di Nietzsche, «tende sempre a trascendere i confini che di volta in volta lo definiscono [...] il suo è sempre un ex-sistere, un trascen-

dere: *inquietum est cor nostrum*» (p. 14). Il testo non rifugge da studi di storia e di antropologia culturale.

Mencucci, citando la famosa opera di René Girard, *La violenza e il sacro* (1972), ci fornisce una sua interpretazione del sacrificio espiatorio, in relazione al Vecchio e al Nuovo Testamento. La morte in croce sarebbe da intendersi come libera scelta di amore per l'umanità da parte di Gesù, al di fuori della logica primitiva dell'espiazione, con tutto il suo pesante fardello del senso di colpa e del peccato nella necessità di placare la giustizia divina. Il sacrificio espiatorio, sostiene Girard, aveva la funzione di fermare la violenza generalizzata nelle società arcaiche, scaricandola sul presunto colpevole, il capro espiatorio, contro cui tutti erano d'accordo. Si sarebbe trattato di un dinamismo violento, meramente umano, radicato nella profondità della psiche. Del tutto diversa sarebbe la vicenda di Cristo: «La croce è l'espressione più alta e impensabile dell'amore di Dio verso l'uomo» (p. 66). Altre riflessioni sono suggerite dalla concezione della storia: «La matrice culturale della dimensione storica la si ritrova nella narrazione biblica» (p. 98). La verità salvifica si attua nella storia, pur essendo trascendente. E nella consapevolezza della modernità l'uomo si fa nella storia. Ma non nascondiamo a noi stessi problemi e difficoltà. Il mare della modernità è tempestoso, attraversato da relativismi e nichilismi. Dopo i tragici fallimenti delle escatologie immanentistiche, nessuno può sapere dove va la storia, quale sia il suo ultimo orizzonte, ammesso poi che ci sia un orizzonte. E quali sono i segni dei tempi? Molte e difficili sono le sfide da affrontare. Rimane certa e ferma, ci ricorda la filosofa spagnola Maria Zambrano, l'escatologia trascendente, a cui Mencucci, filosofo e sacerdote, rimane fedele. Il libro è un invito a pensare, uno stimolo alla vivacità del dibattito e della ricerca. La bussola della navigazione ci viene data dall'ermeneutica contemporanea, che tiene conto dell'apporto degli individui e della libertà, rappresentando una via di liberazione e di conciliazione, un legittimo spazio di esercizio di pluralismo, insieme al superamento di tentazioni fondamentaliste. Ritornando ad Heidegger e in particolare alla sua opera *Sentieri interrotti*, dobbiamo tutti accogliere con atteggiamento interiore il senso dell'essere nella *Via* e nel *Sentiero* in prossimità di una verità inesauribile.

Giulio Moraca

* * *

P.P. Ruffinengo, *“Essere” oltre l'essente. Ricerca storico-teoretica*, Ed. il lavoro editoriale, Ancona 2013, pp. 572.

Prima di entrare nel merito dell'opera di padre Pier Paolo Ruffinengo (dell'ordine dei domenicani, di formazione tomista, ricercatore e insegnante presso diverse università domenicane e statali) è utile chiarire il concetto di filosofia e di metodo filosofico, soprattutto perché il metodo che padre Ruffinengo segue nel suo ultimo lavoro, *“Essere” oltre l'essente*, rinvia ad un'idea di filosofia come sapere scientifico che si avvale di un linguaggio specialistico, costruito nel corso di secoli ed anche di millenni. La filosofia, dunque, come scienza rigorosa, purché ci intendiamo sul concetto di scienza e di metodo scientifico. L'epistemologia contemporanea ha ripensato il concetto di scienza e di metodo scientifico rispetto ad una concezione della scienza quale ci deriva dalla prima

rivoluzione scientifica, che identificava il metodo scientifico con il metodo sperimentale. Secondo i più recenti orientamenti dell'epistemologia contemporanea, una disciplina può essere definita come scientifica in quanto si avvale di un procedimento formale rigoroso, sistematico, logico-deduttivo, che segue un procedimento dimostrativo. In effetti quando oggi parliamo di scienza non intendiamo solo le scienze naturali che si avvalgono principalmente di un metodo sperimentale, ma intendiamo anche discipline che non si avvalgono del metodo sperimentale, come le scienze logico-matematiche, le scienze umane (economia, antropologia...).

Il percorso teoretico che Pier Paolo Ruffinengo ci offre attraverso i suoi saggi sta proprio a dimostrare che la filosofia non può essere semplice narrazione.

Entriamo ora nel merito del suo ultimo lavoro (*"Essere" oltre l'essente*) che si presenta come un percorso storico-teoretico alla ricerca di un fondamento che dia senso.

Attraverso questo percorso si giunge ad individuare una possibile convergenza tra la metafisica classica (da Platone a Tommaso D'Aquino) e l'ontologia heideggeriana. È questa un'interpretazione del pensiero di Martin Heidegger che si pone in alternativa rispetto a quel filone interpretativo iniziato da Karl Löwith e ripreso successivamente in Italia da filosofi come Severino, Galimberti, Vattimo, che avevano invece interpretato l'ontologia heideggeriana, che il filosofo tedesco aveva sviluppato nelle sue ultime opere (*Lettera sull'umanesimo, Introduzione alla metafisica*), come rottura con la metafisica classica. Secondo tale filone interpretativo, la metafisica classica avrebbe ridotto l'Essere ad ente, o come ente finito o come ente supremo (Dio) iniziando così quel processo di oblio e di oscuramento dell'Essere. E così la metafisica, fin dalle sue origini, ha finito per occultare quell'essere che voleva scoprire.

Viviamo in un'epoca storica caratterizzata dal pieno affermarsi della scienza e della tecnica, alle quali l'uomo contemporaneo sembra affidare il proprio destino, la sola possibilità di emancipazione e di autoaffermazione, in realtà non si è affrancato dalla metafisica; al contrario, la metafisica con la scienza e la tecnica contemporanee ha raggiunto la sua massima realizzazione. Quindi stiamo vivendo un periodo storico caratterizzato dall'oblio e dall'oscuramento dell'Essere, fino al nichilismo, ovvero alla dimenticanza totale dell'Essere che è la nostra fonte originaria, il fondamento del nostro esistere.

Ma se la metafisica è all'origine di quel processo di oscuramento dell'Essere, nell'uomo in quanto *dasein*, esserci, riemerge oggi più che mai la nostalgia per un ritorno all'essere originario che è il fondamento del nostro esistere. Ma il Dio della metafisica, afferma Heidegger, non si può invocare, a lui non possiamo offrire sacrifici. Heidegger esprime questa nostalgia attraverso il celebre aforisma di Holderlin: «più non sono gli dei fuggiti e ancor non sono i venienti».

Ma da questa nostalgia per un ritorno all'essere originario deriva anche la necessità di ricercare nuove vie di contatto, di comunicazione, nuovi linguaggi attraverso cui l'Essere si manifesta, si riveli all'esserci che è l'uomo. Heidegger affida questo compito alla poesia, all'arte in generale e quindi ad un linguaggio non esplicativo, concettuale ma rivelativo.

Viene così ripreso quel concetto di verità quale era emerso nel pensiero presocratico e che la metafisica classica aveva ignorato o addirittura occultato: ἀλήθεια, (*aletheia*), dal verbo ἀ-λανθάνω, ciò che non si nasconde, ma che si svela.

In questo modo, secondo Ruffinengo, Heidegger nelle sue ultime opere riconoscere

quella differenza ontologica tra Essere ed essente che è alla base della teologia di Tommaso D'Aquino.

Essere, senza articolo, non è qualcosa di costruito dal pensiero, ma è qualcosa di dato, di offerto, prima che il pensiero abbia inizio. *Esse non est ens neque est conceptibile*, ribadisce Tommaso, e in questo Ruffinengo vede una piena convergenza con l'ontologia heideggeriana.

Ma come è possibile una metafisica dell'essere puro? Ruffinengo risponde con quella che è anche la conclusione della sua ricerca storico-teoretica e che rappresenta la sintesi tra l'*actus essendi* di S. Tommaso e la differenza ontologica di Heidegger. Vale a dire: un ripensamento dell'*actus essendi* fondamento dell'intelletto agente come *lumen* (S. Tommaso), e della differenza ontologica che chiede un capovolgimento del pensiero (Heidegger), porta a capire proprio come l'intelletto umano possa conoscere l'Essere 'oltre' l'essente con un atto di intuizione indiretta, quindi senza formulare concetti. Si parte dal capovolgimento del pensiero che Heidegger introduce nel contesto della differenza ontologica. Fino a quando rimane rivolto all'essente-oggetto, dice il pensatore tedesco, il pensiero non esce dalla sua soggettività perché resta chiuso nel concetto dell'essente-oggetto; il concetto infatti è il risultato dalla sua attività, un suo 'prodotto'; ma l'essere in quanto essere nel suo differire dall'essente non è prodotto del pensiero; al contrario: il pensiero è un suo prodotto, tale che il pensiero è pensiero dell'essere che ad esso si autoinvia per ritrovarsi. L'essere precede il pensiero. Ora, secondo S. Tommaso, l'intelletto agente è *lumen faciens intelligere* in quanto *ens actu*, sul fondamento dell'*actus essendi* che precede. Ecco: l'*actus essendi* che precede e fonda l'intelletto agente, è l'essere in quanto essere nel suo differire dall'essente. L'intelletto umano lo può *intelligere* con una intuizione indiretta, senza formulare concetti, nella misura in cui si capovolge e, dagli essenti-oggetti pensati nei concetti, si rivolge all'essere che lo precede come fondamento del suo pensare e formulare concetti. L'essere di Heidegger che si autoinvia al pensiero è l'*actus essendi* di S. Tommaso che fonda l'intelletto agente *ens actu* che a sua volta è all'origine del pensare. È l'essere in quanto essere nel suo differire dall'essente, ma non è l'Assoluto; rinvia all'*Ipsum Esse* trascendente, separato, del quale è partecipazione.

Michele Della Puppa

* * *

N. Bonifati- G.O. Longo, *HOMO IMMORTALIS. Una vita (quasi) infinita*, Prefazione di Carlo Alberto Redi, Springer-Verlag Italia, Milano 2012, «iBlu pagine di scienza», pp. XIV-283.

La durata della vita umana dipende in gran parte da tre elementi. Due esterni che riguardano il *come* e il *dove* dell'esistere, «corrispondenti a uno stile di vita equilibrato e a un ambiente salubre. [...] Il vero problema è il fattore interno, il *chi siamo*, che riguarda gli aspetti genetici ed epigenetici. Sotto questo profilo è difficile migliorare qualcosa intervenendo sui comportamenti e sulle condizioni ambientali» (pag. 41). E tuttavia una delle nostre aspirazioni più tenaci è di non morire, di non morire più. Miti diversi e universali, fedi religiose, tecnologie, concezioni scientifiche, narrazioni lettera-

rie e cinematografiche rincorrono da sempre come asintoti questo punto nel quale si ha l'impressione che possa placarsi l'umana angoscia d'esserci. Bonifati e Longo attraversano questo sogno con modalità originali, coniugando racconti, riflessioni di filosofia morale, analisi improntate a saperi rigorosi come l'epistemologia o la teoria dell'informazione. Tutto declinato sempre in uno stile brioso e assolutamente accessibile.

Fra le prospettive contemporanee assumono un significato emblematico il funzionalismo e l'ibridazione. Il primo ritiene che l'essere umano sia il suo pensiero, che il corpo costituisca un supporto come un altro. Ritiene quindi che se si riuscisse a trasportare la mente così intesa su un sostegno più duraturo, essa potrebbe continuare a vivere indefinitamente: «Sarebbe un'immortalità per invarianza della struttura e delle funzioni rispetto al variare del supporto materiale, ma sarebbe pur sempre *une espèce d'immortalité*» (p. 216). L'ibridazione è un elemento che caratterizza da sempre l'*Homo sapiens*, il quale senza la contaminazione con gli altri animali e con gli strumenti tecnologici non avrebbe certo potuto sopravvivere alle difficoltà ambientali e alla competizione con altre specie. Nel XXI secolo questa fusione va diventando sempre più intima, sino alla facile previsione che «i tanti dispositivi elettronici, che oggi teniamo a portata di mano, sarebbero comodamente incorporati negli organi di senso artificiali impiantati nel corpo» (p. 137). E lo saranno. Lo vanno già diventando e in tal modo delineano un postumano rafforzato nelle sue capacità, funzioni, percezioni. È quanto accade in ambito medico e soprattutto militare, dove proliferano apparecchiature in grado di trasformare un soldato umano in una vera e propria macchina di morte. Il cyborg che da sempre siamo – e che va distinto dai robot e dagli androidi – consiste quindi in una radicale ambiguità, una delle caratteristiche di tutto ciò che è umano.

Uno dei modi in cui l'artificio che siamo va diffondendosi nel corpo sociale riguarda proprio il sogno di non morire, che assume i caratteri del non invecchiare. In una società dell'apparire dove sembra esistere soltanto ciò che diventa spettacolo – che si conforma ai canoni estetici diffusi dall'industria culturale – e nella quale l'eterna giovinezza sembra quasi un obbligo, il corpo viene «ancora una volta umiliato, violentato, sacrificato» (p. 145) sino a rendere grottesco quell'elemento fondamentale dell'identità di ciascuno che è il viso, la *faccia* con la quale ci presentiamo non soltanto agli altri ma in primo luogo a noi stessi: «Se altero la fisionomia del viso sottoponendomi a ripetuti interventi di medicina o di chirurgia estetica comprometto non solo la mia integrità biologica, ma altero anche tutto il resto (emozioni, biografia, provenienza, ecc.). [...] Forse non è esagerato dire che è come se mi impegnassi in un'opera di rimozione delle mie origini e del mio vissuto, anche relazionale» (p. 104).

L'umano è un ibrido ermeneutico, per il quale e nel quale ogni elemento assume il suo senso soltanto in relazione all'intero. Siamo un «inestricabile intreccio di cognizione, emozioni e coscienza» (p. 208). Ogni progetto di immortalità puramente informazionale, cognitiva, logica rappresenta l'assurdo che si scontra con la carne viva, dolente e amorosa che tutti noi siamo. I vantaggi e le contraddizioni di Internet – che «si può considerare il primo embrione» della «Creatura Planetaria», di una mente collettiva e interconnessa (p. 187) – testimoniano che le relazioni umane private dello spessore materico della corporeità assumono la forma falcidiata, parziale e asettica di un incontro mancato. Come sempre dalle origini del pensiero filosofico, «il problema della coscienza, del rapporto tra coscienza individuale ed eventuale coscienza collettiva,

e dell'autoconsapevolezza spazio-corporea è inquietante e, per il momento, privo di soluzioni sia pure in prospettiva» (p. 218).

Chiunque voglia spingersi nei territori fascinosi della comprensione e del tempo, dell'immortalità e della gioia, deve essere ben consapevole della strutturale finitudine dell'umano e di ogni vivente, deve ricordarsi che «siamo esposti a ogni evento, siamo fili d'erba immersi nella luce del tramonto» (p. 16). E deve soprattutto sapere che il morire è necessario per ragioni tanto diverse quanto essenziali. «La conquista di una longevità smisurata potrebbe costituire una minaccia per lo sviluppo dell'umanità, non solo per il problema demografico cui si andrebbe incontro, ma per ragioni di convivenza civile dovute, principalmente, a un esasperato individualismo» (pp. 44-45). L'immortalità fenotipica, individuale, non porterebbe alcun vantaggio alla specie e anzi costituirebbe un grave pericolo per la sua evoluzione poiché è nel nostro stesso genoma che è impresso lo sviluppo del singolo, il suo invecchiamento e il suo lasciare poi spazio a chi verrà dopo di noi, a condizione che noi gli facciamo luogo.

La *Differenza* – essenziale alla vita individuale e collettiva – consiste anche nella diversità tra il prima e il dopo, consiste nel tempo. E al tempo è intrinseco il divenire, l'essere non ancora e il non essere più. Una immortalità puramente formale, informazionale, cognitiva che abbandonasse la sostanza corporea, emotiva, fenomenica del vivere, sarebbe in realtà un fantasma di esistenza e una forma sintattica di conoscenza che non potrebbe comprendere la densità semantica e pragmatica dell'essere e del divenire. Persino i computer attualmente esistenti non sono delle macchine logiche ma delle macchine materiali che operano «per concatenazioni di causa-effetto di natura fisica e tra causa ed effetto c'è sempre un *ritardo* temporale» (p. 226). Se uno spartito è pura informazione replicabile all'infinito, un brano musicale è la sua esecuzione spaziotemporalmente collocata e irripetibile. Lo spartito non suona. A costituire la musica del mondo è l'insieme degli eventi che si susseguono instancabili, *differenti* e irreversibili. Tra questi eventi c'è ogni singola vita, umana o di altra specie. «Il genoma, attingendo ai materiali che ha a disposizione, produce un soma (fenotipo), cioè un individuo che corrisponde a un'esecuzione dello spartito e che ha una durata limitata» (p. 230). In questo *limite* si racchiude il significato, certamente tragico ma anche unico, del nostro esserci.

Alberto Giovanni Biuso

XXXVIII CONGRESSO 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)

Giovedì 31 ottobre - Aula Magna dell'Università
(P.zza dell'Università)

- h. 14,30 RegISTRAZIONI al Congresso
- h. 15.30 Saluti istituzionali

h. 16,00-19,00 *Tema della sessione: la filosofia nel mondo globalizzato del XXI secolo*
Presiede: Francesco Coniglione (Presidente della Sezione di Catania della SFI)

- Stefano Poggi, *Introduzione* del Presidente al Congresso
- Gereon Wolters, *La filosofia in un mondo globalizzato*
- Giulio Giorello, *“La filosofia tra le pieghe della scienza”. Una globalizzazione riuscita*
- Maurizio Ferraris, *Filosofia globalizzata*

Comunicazioni

Venerdì 1 novembre - Hotel Il Principe
(Via Alessi 20-26)

<p>Sessioni parallele - Mattina (h. 9,00-13,00)</p> <p><i>Filosofia e società della conoscenza</i> Presiede: Carlo Tatasciore</p> <p>Relazioni di: - Mario De Caro, <i>Filosofia e scienza: quale relazione?</i> - Giuseppe Gembillo, <i>Complessità, scientificità, globalizzazione</i></p> <p>Comunicazioni</p>	<p>Sessioni parallele - Mattina (h. 9,00-13,00)</p> <p><i>La filosofia e le nuove “forme vitali”</i> Presiede: Enrico Berti</p> <p>Relazioni di: - Nicla Vassallo, <i>Sui matrimoni omosessuali e altre storie</i> - Maria Bettetini, <i>Pensare l'amore. Filosofia e passioni</i> - Elio Matassi, <i>La filosofia e le culture popolari</i></p> <p>Comunicazioni</p>
---	---

- h. 13,00 – 14,00 **Pausa pranzo**
- h. 14,30 – 16,30 **Assemblea Nazionale dei Soci della Società Filosofica Italiana**
(Sala Crociferi)

<p>Sessioni parallele – Pomeriggio (h. 16,30)</p> <p><i>La scuola e il bisogno di filosofia: contenuti, metodi nuove competenze</i> Presiede: Clementina Cantillo</p> <p>- <i>Tavola rotonda a cura di Anna Sgheri, Mariangela Ariotti, Maurizio Villani, Bianca Maria Ventura</i> - <i>Esperienze</i>, a cura di Gaspare Polizzi e Franco Paris Comunicazioni</p>	<p>Seconda sessione – Pomeriggio (h. 16,30)</p> <p><i>La funzione civile della filosofia</i> Presiede: Giuseppe Cacciatore</p> <p>Relazioni di: - Francesca Brezzi, <i>Verso una cittadinanza compiuta: identità europea e differenze</i> - Giancarlo Magnano San Lio, <i>Riflessione filosofica e diritti umani: presupposti, problemi, prospettive</i> Comunicazioni</p>
---	---

**Sabato 2 novembre - Dipartimento di Scienze della Formazione
Monastero delle Verginelle**

h. 9,00-13,00 *Tema della sessione: La filosofia nella vita civile*
Presiede: Stefano Poggi

- Nuovo presidente della SFI
- Giuseppe Bentivegna, *La funzione sociale della filosofia nelle democrazie contemporanee*

Comunicazioni

Conclusioni dei lavori

ASSEMBLEA ORDINARIA DEI SOCI

Convocazione

L'assemblea ordinaria dei soci della SFI è convocata in prima convocazione per le ore 21.00 di giovedì 31 ottobre e in seconda convocazione (seconda convocazione) per le ore 14.30 di venerdì 1 novembre 2013, presso l'Hotel "Il Principe", Via Alessi 20-26 (Sala Crociferi), Catania, con il seguente ordine del giorno:

1. approvazione della relazione morale e finanziaria al 30 ottobre 2013;
2. approvazione della relazione finanziaria al 31-12-2012, presentata dal Consiglio Direttivo uscente;
3. candidature per il nuovo Consiglio Direttivo e nomina dei Revisori dei Conti;
4. varie ed eventuali.

Firenze, 25 agosto 2013

Il Presidente
Prof. Stefano Poggi

INFORMAZIONI UTILI

Giovedì 31 ottobre dalle ore 15,30 alle ore 18,30 e Venerdì 1 novembre a partire dalle ore 9,30 avverrà la verifica dei poteri di tutti i soci, che avrà fine quando inizieranno le votazioni. Venerdì 1 novembre, alle ore 14.30, avrà luogo l'Assemblea ordinaria dei soci e immediatamente dopo inizieranno le votazioni per l'elezione del nuovo Consiglio Direttivo della SFI. Queste avranno termine alle ore 18.30 (salvo eventuali diverse decisioni nel corso dell'Assemblea) e subito comincerà lo spoglio. Prima dell'inizio della cena sociale prevista alle ore 21.00 verranno comunicati i nomi degli eletti. Subito dopo la cena sociale il nuovo Consiglio Direttivo si riunirà per procedere alla elezione del nuovo Presidente della SFI, il quale svolgerà il proprio discorso programmatico nell'ultimo giorno dei lavori, la mattina del 2 novembre.

Elezione del Consiglio Direttivo – Art. 10: “L'assemblea è costituita dai soci che siano in regola con gli obblighi sociali (...). Non hanno diritto al voto i soci che risultino iscritti per la prima volta nel medesimo anno per il quale l'assemblea è convocata” [N.B.: i soci rechino con sé le tessere degli anni 2012, **per la cui iscrizione si deve tassativamente aver provveduto entro e non oltre il 31 dicembre 2012**, e 2013, **per la cui iscrizione si può provvedere entro e non oltre la chiusura della verifica dei poteri, in sede congressuale**].

Art. 15: “(...) I soci potranno farsi rappresentare da altri soci mediante delega individualmente sottoscritta; il socio non potrà comunque rappresentare per delega più di tre soci”.

[N.B.: Vedi il modello della delega contenuto in questo “Bollettino” (p. 109), alla fine di queste informazioni, che si può ritagliare e utilizzare]

Iscrizione al Congresso e logistica. L'ingresso è libero sino ad esaurimento posti. Chi volesse ricevere il volume degli Atti deve pagare una quota di € 15,00 se socio e di € 25,00 se non socio. Il versamento deve essere effettuato sul conto corrente postale n. 43445006, intestato a Società Filosofia Italiana, c/o Villa Mirafiori - Via Nomentana 118 - 00161 Roma, indicando nella causale “Atti del XXXVIII Congresso Nazionale SFI 2013” o più semplicemente i partecipanti potranno pagare il volume al momento della registrazione al congresso. Ai congressisti sarà inoltre offerto un rinfresco di benvenuto nella sera del 31 ottobre e un aperitivo rinforzato il giorno 1 novembre.

Comunicazioni. Il termine per l'invio degli *abstract* delle comunicazioni è fissato per il **20 settembre 2013**. Gli *abstract* dovranno avere una lunghezza di 1000 caratteri. Le comunicazioni verranno pubblicate, insieme alle relazioni degli ospiti invitati, negli Atti (max. 10 cartelle); la loro presentazione al congresso sarà della durata di 10 minuti. Tutti gli *abstract* per le comunicazioni dovranno essere inviati alla Segreteria della SFI, prof.ssa Carla Guetti, c/o ILIESI/CNR, “Villa Mirafiori”, via Nomentana, 118 – 00161 Roma; oppure, e **preferibilmente, essere inviati per e-mail alla segreteria della SFI al seguente indirizzo: carlaguetti@sfi.it e contestualmente al segretario della sezione di Catania prof. Salvatore Vasta: savasta@unict.it**, indicando nell'oggetto “Comunicazione Congresso SFI 2013”. Un'apposita Commissione giudicherà circa l'ammissione delle comunicazioni alla presentazione al Congresso e alla successiva

pubblicazione negli Atti. Ciascun partecipante non potrà presentare più di una comunicazione e dovrà accludere al testo inviato il numero della tessera di iscrizione 2012.

Trasporti. Dall'aeroporto con mezzo pubblico AMT Alibus 457 e scendere a p.zza S. Placido. L'Hotel Il Principe dista circa 500 metri e p.zza Università circa 350. Con taxi si consiglia Taxi Amico 095 6188 - tariffa € 20.00 (Aeroporto-Centro).

Pernottamenti. 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; 115 € doppia. – L'Hotel si trova a 500 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 600 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.

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

Ulteriori, più dettagliate informazioni saranno fornite, in tempo reale, sul sito Internet della SFI (www.sfi.it), che vi preghiamo quindi, se interessati, di voler controllare regolarmente.

Segreteria Organizzativa. Per qualsiasi informazione, soprattutto di carattere logistico, rivolgersi a: Salvatore Vasta, Segretario della S.F.I Sezione di Catania, Tel. +39/ 340 6097637, e-mail: savasta@unct.it.

DELEGA

PER IL XXXVIII CONGRESSO NAZIONALE DELLA SFI 2013

La domanda civile di filosofia

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

Io sottoscritto _____
_____ in regola con gli
obblighi sociali (n. tess. 2012: _____; n. tess. 2013
_____), delego a rappresentarmi nell'Assemblea gene-
rale della Società Filosofica Italiana, che si terrà a Catania,
venerdì 1 novembre 2013, alle ore 14,30 (in seconda con-
vocazione) il socio _____
_____, appro-
vandone sin d'ora incondizionatamente l'operato.

In fede,

Firma _____

Data _____



Modello delega inserito nel Bollettino della Società Filosofica Italiana n. 209

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.