



**Bollettino della
Società Filosofica Italiana**

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 211 – gennaio/aprile 2014

INDICE

S. Poggi, *Ricordo di Elio Matassi* p. 3

STUDI E INTERVENTI

M. Antonaccio, *Imagining the Good without God* p. 7

G. de Liguori, *Dannazione e redenzione dell'eros* p. 29

C. Megale, *Saperi a confronto nella Vita di Giambattista Vico* p. 47

DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

M. Ariotti, *Quale logica per il ragionamento comune?* p. 59

C. Cantillo, *Retorica o argomentazione? Retorica e argomentazione* p. 64

B.M. Ventura, *La scrittura filosofica nella progettazione curriculare:
verso quali competenze?* p. 74

Douglas R. Hofstadter, *L'analogia: cuore della cognizione* (a cura
di F. Bianchini) p. 84

CONVEGNI E INFORMAZIONI p. 101

RECENSIONI p. 105

NEL SITO p. 110

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

Rivista quadrimestrale della S.F.I.

Direttore: Francesco Coniglione

Redazione: Giuseppe Giordano ed Emidio Spinelli (Coordinatori)
Paola Cataldi, Francesca Pentassuglio, Salvatore Vasta, Francesco Verde

Sede, Amministrazione, Redazione: c/o ILESI/CNR
"Villa Mirafiori" - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma

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. 211 – gennaio/aprile 2014

Finito di stampare nel mese di aprile 2014

CONSIGLIO DIRETTIVO

Francesco Coniglione (Presidente), Francesca Brezzi e Giuseppe Giordano (Vice-Presidenti) Clementina Cantillo, Ennio De Bellis, Carla Guetti, Bianca Maria Ventura, Maurizio Villani.

Segretario-Tesoriere: Francesca Gambetti

INTERNATIONAL SCIENTIFIC BOARD

Fernando Domingo Agis (univ. di Tenerife, Spagna), Andrea Bellantone (univ. cattolica di Tolosa), Thomas Benatouil (univ. de Lille, Francia), Sébastien Charles (univ du Québec à Trois Rivières, Canada), Pascal Engel (univ. di Genève, Svizzera), Maurice Finocchiaro (univ. di Las Vegas, USA), Paul Hoyningen-Huene (univ. di Hannover, Germania), Matthias Kaufmann (univ. di Halle, Germania), Peter Machamer (univ. di Pittsburgh, USA), Margarita Mauri (univ. di Barcellona), Thomas Nickles (univ. del Nevada, Reno, USA), Marian Wesoły (univ. di Poznań, Polonia), Jan Woleński (univ. di Cracovia, Polonia), Gereon Wolters (univ. di Konstanz, Germania).

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.

Proprietà artistiche e letterarie riservate

Copyright © 2014 - Gruppo Editoriale Bonanno s.r.l.

ACIREALE - ROMA

www.bonannoeditore.com - gruppoeditorialesrl@tiscali.it

Stampa: Edibo - Catania

RICORDO DI ELIO MATASSI

di Stefano Poggi

Il 17 ottobre 2013, a Roma, è improvvisamente scomparso Elio Matassi.

Elio Matassi era stato chiamato a far parte del Consiglio Direttivo della Società Filosofica Italiana nella primavera del 2010. Il Consiglio Direttivo della nostra associazione poteva così arricchirsi del contributo di idee di uno studioso che non era solo un professore universitario autorevole e universalmente stimato, ma anche un uomo di cultura appassionato e impegnato.

Studente alla Sapienza in anni percorsi dai fermenti e dalle tensioni che avrebbero radicalmente mutato l'intero assetto dell'università italiana – e in misura esiziale, negli anni a venire, quello delle Facoltà di Lettere e Filosofia –, Elio Matassi si era laureato sotto la guida di Emilio Garroni, acuto interprete della *Kritik der Urteilskraft* nonché cultore finissimo di poesia e di musica. Sin da quei suoi oramai lontani anni universitari l'attrazione per il mondo della cultura tedesca sarebbe stata dominante: allo studio dell'idealismo classico nelle sue varie forme e diramazioni si sarebbe accompagnata l'attenzione costante e coinvolta riservata alla musica, all'arte che più di ogni altra aveva mostrato e continuava a mostrare di essere l'autentica, profonda voce della Germania. La fine degli anni Sessanta, l'inizio degli anni Settanta erano d'altronde quelli di un dibattito filosofico in cui avevano gran parte istanze politico-ideologiche variamente di sinistra. Per un giovane e promettente studioso in possesso nello stesso tempo di competenze di lingua e cultura tedesca era quasi d'obbligo il confronto con l'intreccio della tradizione hegeliana con quella marxiana, confronto assai spesso guidato dal proposito di prendere le distanze – e ciò avveniva di regola con spirito decisamente polemico – dalla genealogia dell'"italomarxismo". Elio Matassi non era da meno di molti suoi giovani colleghi, e dedicava così il suo primo lavoro a stampa proprio alla filosofia del diritto di Hegel e a Eduard Gans, lavoro a cui faceva seguito, a distanza di soli due anni, una ricostruzione interpretativa del pensiero del giovane Lukács. Ambedue, quei primi suoi due libri, non erano però lavori in cui Elio Matassi si sentisse costretto all'obolo nei confronti di esigenze per così dire di "schieramento" o a professioni di fede di carattere ideologico. Erano i lavori documentati, basati su una attenta e puntuale conoscenza delle fonti di uno studioso impegnato nella ricostruzione e nella interpretazione di vicende e di intrecci filosofici

complessi e oggettivamente problematici, centrali per la comprensione della cultura non solo politica dell'Ottocento e del Novecento, e dell'Ottocento e del Novecento non solo in Germania.

Di lì a pochi anni, nel 1983, Elio Matassi varcava poi i confini della Germania con il lavoro che dedicava a Frans Hemsterhuis, all'erudito e filosofo olandese che tanta parte aveva avuto nel fecondare la cultura della Germania del tramonto della *Aufklärung* di semi che sarebbero poi germinati con la fioritura idealistica e romantica. Il titolo di quel libro (*Hemsterhuis. Stanza critica e filosofia della storia*) – omaggio forse allo “spirito dei tempi” – non rende in realtà giustizia al suo contenuto. Elio Matassi infatti aveva modo di porre in piena evidenza la ricchezza della riflessione di Hemsterhuis anche in quello che ne costituisce l'indubbio carattere eclettico, ma di un eclettismo scintillante in cui ha sì spazio la riflessione sulle vicende della storia umana, ma assumono anche rilievo primario questioni legate alle grandi novità della scienza del tempo (in primo luogo l'ottica newtoniana) e, con queste, gli interrogativi che si affollano intorno al senso e ai fini della creazione artistica in seno ad una cultura sempre più irrequieta dinanzi ai dettami del classicismo. Ancora all'inizio degli anni Novanta, con il volume *Eredità hegeliane* apparso presso Morano nel 1992, l'impegno sul terreno della ricostruzione della vicenda dello hegelismo dopo Hegel non sarebbe stato disatteso da Elio Matassi; ma la tentazione di muoversi decisamente nella direzione della riflessione estetica si sarebbe fatta sempre più forte. Tentazione iniziata ad assecondare con l'impegno profuso nell'insegnamento universitario non solo della Filosofia morale, ma dell'Estetica musicale, e poi maturata appieno con la stesura di una serie di lavori, il primo dei quali – quasi una sorta di passaggio del testimone – era dedicato ad una figura filosofica, Ernst Bloch, in cui la grande tradizione dell'idealismo classico tedesco si era unita, nella nuova modalità dell'espressionismo, con la riflessione sul senso stesso della creazione musicale. Al libro su Bloch – che è del 2001 – facevano poi seguito lavori su Adorno, su Nietzsche, su Benjamin sempre incentrati sulla problematica della esperienza musicale. Ma era soprattutto in un piccolo libro – piccolo, ma denso – del 2004 che Elio Matassi dava modo ai suoi molti lettori (e presto a quelli italiani si agguinceranno i francesi) di accostarsi alla viva concretezza della esperienza musicale dell'ascolto. A *Musica* del 2004 (è questo il semplicissimo, inequivocabile titolo di quell'aureo libretto) fa seguito poi, nel 2010, una *Filosofia dell'ascolto*, nella quale nuovamente Elio Matassi dà prova di sapere parlare con incisiva chiarezza anche a chi, di musica, poco o nulla sa.

Il rimpianto per non avere più con noi Elio Matassi è forte. Non abbiamo più con noi un autentico uomo di cultura – non solo e non tanto un professore, anche se Elio Matassi è sempre stato un professore serio e scrupo-

losissimo. Un uomo di cultura sempre pronto a non chiudersi nella conservazione, a guardare con curiosità alle novità, a non precipitarsi in giudizi di sufficienza o addirittura liquidatori. Un uomo di cultura però che – nutrito come era di vera cultura – non poteva in più d’una occasione trattenersi dal sorriso, dall’ironia. Quell’ironia non la risparmiava però in primo luogo a se stesso. In realtà, quando non ne faceva uso per scherzare sulle sue ansie, sui suoi timori, sulle sue ansie di viaggiatore riluttante a far uso di mezzi di trasporto diversi da quelli su ruote (e che comunque affidava sempre alla guida di terzi), la riservava alle situazioni, ai costumi, alle vicende più o meno balzane della vita. Mai alle persone, nei cui confronti sempre si atte-
neva al tratto della bonomia e della autentica signorilità. Virtù rare, rarissime, che ci fanno rimpiangere ancor più di non averlo con noi, seduto ad un tavolo – e non solo a quello di un seminario di studi.

STUDI E INTERVENTI

IMAGINING THE GOOD WITHOUT GOD¹

by *Maria Antonaccio*

*«Religion is a mode of belief in the unique sovereign
place of goodness or virtue in human life»
(Metaphysics as a Guide to Morals, p. 426)*

Abstract: In this essay I explore Murdoch's "godless theology". While we may lose the symbol God, we cannot do without what the old God symbolized, namely the idea of the Good as the source of an absolute moral claim on human life. For Murdoch as for Plato, goodness must be an imageless concept, an Idea and not a person, so that it may provide a pure steady light by which consciousness can overcome its self-regarding consolations and distinguish illusion from reality.

Keywords: Murdoch, Plato, Good, Theology, Consciousness.

Murdoch's influence in the field of religious ethics and theology goes back at least to 1974, when Stanley Hauerwas made what was probably the first serious attempt to appropriate Murdoch's ethics of vision as an important resource for a Christian ethical account of moral virtue². Since then, her philosophy has continued to be a source of lively debate among theologians and other interested parties who find her openness to religion either attractive and inspiring, or superficial and confounding, or perhaps both at once³. In this chapter, I develop a reading of Murdoch's position in light of

¹ This essay appears as Chapter 4 in *A Philosophy to Love By: Engaging Iris Murdoch* (Oxford University Press, New York 2012). An earlier version appeared in the *Annual of the Society of Christian Ethics*, vol. 16 (1996), pp. 223-242, under the title, *Imagining the Good: Iris Murdoch's Godless Theology*. I am grateful to the publishers (Oxford University Press and Georgetown University Press, respectively), for permission to reprint this material here.

² See S. Hauerwas, *The Significance of Vision: Toward an Aesthetic Ethic*, in *Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1974.

³ For an analysis of the theological reception of Murdoch's religious thought, see chapter 7, "Religion and the Ubiquity of Value" in M. Antonaccio, *A Philosophy to Love By: En-*

her claim that her moral philosophy has a specifically religious intent. As she put it at the end of *Metaphysics as a Guide to Morals*: «We need a theology which can continue without God», and she poses the following question: «Why not call such a reflection a form of moral philosophy? [...]. [S]o long as it treats of those matters of ‘ultimate concern’, our experience of the unconditioned and our continued sense of what is holy»⁴.

My central claim is that although Murdoch rejected the existence and the concept of God, she does not thereby embrace two assumptions frequently associated with the contemporary rejection of theism: 1) the assumption that rejecting theism means rejecting the idea of a moral absolute; and 2) that it means rejecting the idea of the self or individual as moral agent. In contrast to these assumptions, Murdoch affirmed the following two claims. First, while we may lose the symbol God, we cannot do without what the old God symbolized, namely the idea of the Good as the source of an absolute moral claim on human life. Second, she insisted that while we may have lost the traditional Christian underpinning for the idea of the individual in the concept of the soul or image of God, ethical inquiry must retain some notion of a thinking consciousness as a unified center of being and agency.

My account of Murdoch’s “godless theology” elaborates on both of these points. I argue that what is at stake in Murdoch’s moral theory is the attempt to recover the idea of a moral absolute—*not* «as a dangerous possibly heteronomous property of religion (or a kind of transcendent ‘thing’), but as something innate in morality»⁵. In order to accomplish this, Murdoch located morality in what she called the “deep structure” of human existence, a structure which depends on a fundamental correlation between the notion of the self or consciousness and the idea of the Good⁶. Demonstrating this correlation will be a crucial element in the argument that follows, and it will require moving between elements of Murdoch’s position and her readings of Kant and Plato.

My argument will proceed as follows. In the first section, I lay the

gaging Iris Murdoch, cit. A common thread between the current chapter and the later one is Murdoch’s conviction that neither religion nor morality begins and ends with the question of God’s existence — a conviction that may be commonplace within the (secular) academic and comparative study of religion, but remains unsettling and controversial in many communities of religious practice.

⁴ I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, The Penguin Press, New York 1992, pp. 511-12.

⁵ Ivi, p. 304.

⁶ I use the terms “self” and “consciousness” interchangeably here to reflect the fact that Murdoch describes consciousness as “self-being” and “the fundamental mode of moral being” (see *Metaphysics as a Guide to Morals*, cit., p. 171). However, the question remains as to how this description of consciousness is related to her claim that the self is an individual, i.e., a unified center of being and agency. This question will be addressed in the course of my argument.

groundwork for understanding Murdoch's Godless theology by presenting her argument in the context of Kant's and Plato's critique of theism. My exposition here and throughout this chapter is intended to present Murdoch's position, rather than critically to assess the adequacy of her readings of the two thinkers. In the second section, I turn to her interpretation of the ontological proof, which she uses to defend the idea of the Good as the transcendental condition for the possibility of human moral consciousness. In the third section, I raise some questions about Murdoch's ethics of vision and her account of moral freedom in the context of her theory of moral change. I contend that it is imagination rather than vision strictly speaking which is the primary locus of moral transformation in Murdoch's ethics. Finally, I conclude with some remarks on the significance of Murdoch's thought for contemporary moral inquiry.

1. *The Rejection of Theism: Kant and Plato*

Murdoch often quoted with approval Schopenhauer's comment that the dialogue between Plato and Kant underlies the whole of western philosophy⁷. The same might be said of Murdoch's own moral philosophy, both with respect to her reasons for rejecting theism and with respect to some of the anthropological claims that accompany this rejection. Murdoch found an important point of convergence between herself and her two philosophical mentors in her claim that the absolute demand of morality requires an imageless concept or unconditioned principle as its ground.

With respect to Kant, Murdoch's rejection of theism must be seen in the larger context of what has been called "the dominant consensus"⁸ in modern moral theory. According to this consensus, the theistic grounding of moral claims is rejected in order to preserve the irreducibility of ethics from any heteronomous principle. In this respect, Murdoch's project has certain clear affinities with that of Kant. She wanted to affirm the unconditioned or categorical nature of morality independently of theism by grounding it transcendently in consciousness rather than in the command of a divine lawgiver. Thus both Murdoch and Kant can be said to "demythologize" (in her phrase) the heteronomous claim of theistic ethics by locating a basis for a moral absolute in the structure of subjectivity itself.

Murdoch noted her sympathy with Kant in several contexts. For example, she argued that although Kant explicitly rejects the ontological proof

⁷ Ivi, p. 57.

⁸ See F. Gamwell, *The Divine Good: Modern Moral Theory and the Necessity of God*, Harper San Francisco, San Francisco 1990, p. 8.

which is central to her own argument, Kant's appeal to the sense of duty plays an analogous role to that of the proof by establishing a «vision of an absolute at the centre of human existence»⁹. She went so far as to say that the categorical imperative *is* Kant's own version of the ontological proof because it expresses the primordial nature of the moral claim on human life: «Kant's Ontological Proof lies in his own superb certainty about the fundamental and unconditional nature of the moral demand and the reality of the goodness which this contains»¹⁰, she writes. On Murdoch's reading, Kant's thought serves the cause of a demythologized or Godless religion because for him the inner certainty of the sense of duty obviates the need for a direct appeal to God. «Kant thus puts us, and deliberately puts us, in the best possible position for denying that God is there at all»¹¹, Murdoch notes. «We are ourselves moral sources, able to be sure about morality and to be confident judges of our spiritual life. Kant's metaphysic is a model of demythologisation, wherein God, if present at all, is secluded»¹².

In spite of these affinities with Kant, Murdoch chose a different path in her attempt to find a moral absolute at the center of human existence. While Kant preserved the autonomy of morals by rejecting the idea of a divine lawgiver and affirming the self-legislating nature of rational will, Murdoch's critique of theism led her to reject the centrality of the will and the primacy of duty in moral agency. In fact, Murdoch shifted the ground of moral subjectivity from the will to consciousness. This shift entails significant departures from Kant's approach and aligns Murdoch's thought more readily with Plato, as we will see in a moment.

However, it is important to note at this point that in spite of this shift in the mode of human moral being from will to consciousness, Murdoch wanted to retain an important feature of Kant's anthropology, namely his claim that the unconditional demand of morality is inextricably tied to the experience of being an individual agent. For Kant, Murdoch writes,

What is absolute and unconditional is what each man clearly and distinctly knows in his own soul, the difference between right and wrong. It is something intimate, deep in consciousness, inseparable from one's sense of oneself, like the Cartesian sense of one's own existence and as directly grasped...[T]he unconditional is seen to belong to the structure of human reality¹³.

⁹ I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, cit., p. 439.

¹⁰ *Ivi*, p. 442.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ivi*, p. 438.

¹³ *Ivi*, p. 439.

Murdoch wanted to preserve in her moral anthropology the dignity and value of the individual agent, but unlike Kant she located this in the experience of consciousness rather than in the self-legislating capacity of the rational will. For Murdoch, the orientation of consciousness to the Good «is essential to being a functional human agent»¹⁴ and is central to the idea of the individual.

In this respect, Murdoch's defense of the idea of the individual as morally basic provides a point of contact with Kant which has been missed by many interpreters of her thought¹⁵. This oversight is understandable, given Murdoch's critique of what she calls «the Kantian man-God» in *The Sovereignty of Good*, her concern in early essays to articulate a «post-Kantian unromantic liberalism», and her general rejection of voluntarist conceptions of moral agency and moral freedom¹⁶. In spite of these criticisms, however, I am suggesting that Murdoch's understanding of the orientation of consciousness to the Good provides an analogue to the Kantian picture of the agent's experience of freedom as disclosed in the apprehension of duty. That is, both thinkers were trying to picture the moral being of the human as necessarily related to some absolute. Kant conceived this relation under the category of the will as practical reason, while Murdoch conceived it under the category of consciousness. But in both cases, contact with a moral absolute constitutes the moral being of the self as individual agent. I will return to this point of contact between the two thinkers later in the paper.

I turn now to the influence of Plato on Murdoch's rejection of theism. As is well known to readers of *The Sovereignty of Good*, Murdoch's moral psychology was heavily influenced by a Platonic (and also Freudian) understanding of the human *psyche* as selfish, illusion-ridden, and compulsive in its attachments. On her view, consciousness organizes moral and psychic

¹⁴ Ivi, p. 166.

¹⁵ For example, the literary critic David J. Gordon argues that in spite of Murdoch's engagement with «the liberal, Protestant tradition deriving from Kant and Mill», her moral philosophy is in fact critical of liberal individualism. Gordon bases these judgments on Murdoch's critique of the liberal political notion of freedom, which he believes is problematic for her in the moral sphere because it implies «an idealization of 'will' and 'self'». See D.J. Gordon, *Iris Murdoch's Fables of Unselfing*, University of Missouri Press, Columbia 1995, pp. 21, 23. Other commentators, such as Michael J. Sandel, have been influenced by Murdoch's moral anthropology in their attempt to advance the notion of a «situated» self against the «unencumbered» individual which is a legacy of Kantianism. See M.J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1986. For an extended analysis of Murdoch's writings on liberalism, see chapter 8, «The Liberal Imagination.»

¹⁶ For the «Kantian man-God», see Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Routledge & Kegan Paul, London 1970, p. 80. For «post-Kantian unromantic liberalism», see *Against Dryness: A Polemical Sketch*, in *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, eds. S. Hauerwas and A. MacIntyre, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1983, p. 48.

energies around certain pictures, images, and objects of attention in the act of construing the world. Thus the quality of one's moral consciousness and energies is directly related to the quality of the images (including fantasies and illusions) to which one is attending. The problem of the moral life is the proper direction of one's vision, and hence one's desires, towards worthy objects of attention.

From this vantage point, Murdoch believed that the danger of the traditional, personal concept of God is that we tend to "fake it up" in our own image, using it as an object of egoistic consolation and wish-fulfillment rather than a source of moral purification. In place of the image of the personal God, Murdoch attempted to recover what she believed this image was meant to symbolize, namely, the idea of the Good. For Murdoch as for Plato, goodness *must* be an imageless concept, an Idea and not a person, so that it may provide a pure steady light by which consciousness can overcome its self-regarding consolations and distinguish illusion from reality. Thus Murdoch followed Plato in seeing the moral life as a pilgrimage from enslavement to false images to the vision of a reality which can never adequately be grasped in images. She writes, «The spiritual life is a long disciplined destruction of false images and false gods until (in some sense which we cannot understand) the imagining mind achieves an end of images and shadows»¹⁷.

Plato's myth of the Cave in the *Republic* becomes the primary metaphor by which Murdoch pictures consciousness in the activity of thinking. The strength of Plato's conception of the self as described in this myth is that his imagery «pictures levels and qualities of intellectual and moral consciousness, consciousness as a value-bearing continuum»¹⁸. In other words, Plato's understanding of the activity of thinking shows that ordinary modes of phenomenal awareness are morally relevant. In this respect, Murdoch believed that Plato's view offers a sharp contrast to that of Kant with respect to how each thinker conceives natural human existence in relation to moral existence. Whereas for Kant, «man as knower of the phenomenal world (exercising theoretical reason) is to be distinguished from his man as moral agent (exercising practical reason)»¹⁹, for Plato, value is omnipresent, «incarnate at various levels in our cognitive and emotional experience»²⁰.

Murdoch's claim that there is an essential continuity between the natural and the moral, or between a phenomenal world of fact and a noumenal world of value, is one of the central reasons that she shifts the ground of moral subjectivity from Kant's notion of the will to Plato's notion of con-

¹⁷ I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, cit., p. 320.

¹⁸ Ivi, p. 148.

¹⁹ Ivi, p. 149.

²⁰ Ivi, p. 57.

sciousness. She wanted to see the whole of human life as lived under the moral demand. The shortcoming of Kant's view, she believed, is that the experience of the unconditional claim of morality occurs at particular moments in the awareness of freedom as contact with a noumenal realm²¹. In contrast, Murdoch insisted that all of human experience and perception is seen to be in contact with value all the time. The noumenal and the phenomenal exist *inside* each human life, she writes²². This is what she believed is conveyed in Plato's image of consciousness as engaged in a continuous pilgrimage from appearance to reality.

The question that we will have to leave unanswered for the moment is the following: How does Murdoch's adoption of the Platonic view of consciousness relate to what I suggested earlier was her sympathy for Kant's picture of the dignity of the individual in the exercise of freedom? I will return to this matter in Section 3, where I argue for the importance of the idea of imagination in clarifying Murdoch's theory of moral freedom in relation to Kant and Plato.

Our more immediate task, however, is to turn to Murdoch's interpretation of the ontological proof as the primary support for her theology without God, and the basis for her claim that consciousness is fundamentally oriented toward the Good.

2. *The Ontological Proof and the Claim of the Good*

As we have seen, Plato is the central figure in Murdoch's attempt to link morality with a Godless religion, and to replace God with Good through a reflexive turn to consciousness. This becomes especially apparent when we turn to her interpretation of the ontological argument. While I cannot provide an exhaustive treatment of Murdoch's interpretation of the proof here, I will briefly trace her two basic interpretive strategies and show how these become the basis of her correlation between consciousness and the Good²³.

²¹ It has been noted that the postulates of practical reason provide Kant with the means for thinking about moral obligation as continuous rather than sporadic as Murdoch implies. See for example R.M. Green, *Kierkegaard and Kant: The Hidden Debt*, State University of New York Press, Albany 1992, pp. 148-149, 152. Murdoch's reading of Kant on this point owes much to her conviction that ethical positions which emphasize will, choice, and duty tend to constrict morality to selective operations of human cognition, whereas the continuous operation of consciousness renders all of cognition morally relevant.

²² Ivi, p. 182.

²³ For Murdoch's full account of the proof, see *Metaphysics as a Guide to Morals*, chaps. 13 and 14. For a detailed analysis of the role of the proof in Murdoch's theory of the good, see my *Picturing the Human: The Moral Thought of Iris Murdoch*, Oxford University Press,

2.1 *The Good as transcendental*

In the first stage of her interpretation, Murdoch transforms Anselm's so-called logical argument for God's perfect and necessary existence into a transcendental argument for the necessary existence of the Good. Murdoch takes Anselm's argument for God in chapter II of the *Proslogion* as «that than which no greater can be conceived» to mean in part that God cannot be considered one empirical *object* among others existing in the world²⁴. Rather, God's existence is distinctive from that of things because it is uniquely *necessary*; that is, God exists in such a way that God cannot be “thought away” from human life. On this point, Murdoch agrees with Paul Tillich that the ontological proof is misstated if the reality to which it points is understood as a highest *being* called God. Rather, the true meaning of the proof is its acknowledgment of what Tillich calls «the unconditional element in the structure of reason and reality»²⁵.

This is a crucial point, in two respects. First, by rejecting the idea of God as a highest *being*, Murdoch initiates the transition from God to Good. She argued that substituting Plato's Form of the Good in the place of God in Anselm's argument “saves” the proof by preserving its deep sense, that is its moral sense, in an age which is skeptical of traditional religious dogma and imagery. «Plato does not set up the Form of the Good as God [...], nor does he anywhere give a sign of missing or needing a real God to assist his explanations. On the contrary, Good is above the level of gods or God»²⁶. By following Plato on this point, Murdoch detached morality from theism – indeed she detached *religion* from theism, to the extent that she understood religion as «a mode of belief in the unique sovereign place of goodness or virtue in human life»²⁷.

Second and more importantly, with the help of Plato Murdoch transforms Anselm's argument into a transcendental argument for the Good which locates the Good in the structure of human consciousness itself. As Murdoch writes, «[Those] who feel that perhaps the Proof proves something, but not any sort of God, might return to Plato and claim some uniquely necessary status for moral value as something (uniquely) impossible to be thought away from human experience»²⁸. In other words, the ontological

New York 2000, esp. chapter 5.

²⁴ Ivi, p. 395.

²⁵ See P. Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1, University of Chicago Press, Chicago 1951, p. 208.

²⁶ I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, cit., p. 475. For a dramatic rendering of this point, see Murdoch's Platonic dialogue titled *Above the Gods: A Dialogue about Religion*, in *Acastos: Two Platonic Dialogues*, Viking Penguin Inc., New York 1987.

²⁷ Ivi, p. 426.

²⁸ Ivi, pp. 395-96.

proof proves that the Good is the condition for human moral experience. Murdoch expressed this by saying that the Good «adheres essentially to the conception of being human, and cannot be detached»²⁹.

This transcendental conception of the Good is evident throughout Murdoch's writings in her repeated appeal to the Platonic image of the Good as the light of the sun. The Form of the Good is «the light which reveals to us all things as they really are»³⁰. It does not represent any particular being or value, but is rather the ground or source of being and value. This means that there can be no human experience apart from the transcendental Good, for all of human life is lived "under the aspect" of the Good, or in its light. The Good is the omnipresent background condition for moral subjectivity which renders all of reality a moral reality in the light of moral perception. Because of this, we cannot know the Good as we know other things: the transcendental status of this idea goes with it being an imageless concept. Knowing the Good would be like trying to look directly at the sun. «The Good itself is not visible»³¹, Murdoch writes. «The source of vision of not in the ordinary sense seen»³².

2.2 *The Good as empirical*

In the second stage of her interpretation, Murdoch identifies a second, supplementary argument in Anselm's thought claiming that the idea of God can be discovered by observing the hierarchy of perfection in the created universe. This empirical argument is located in Anselm's reply to Gaunilo and appeals to our actual *experience* of God's perfection through the things of nature³³. Anselm argues that we are led to the idea of God's moral perfection through our experience of lesser goods in the world. Murdoch traces a similar argument with reference to the Platonic Good. According to Plato's myth of the cave, the universe is comprised of different levels of reality. Knowledge and morality (truth and value) are connected in such a way that the ascent from illusion to reality is at the same time an ascent toward goodness or virtue. We are led to believe in the supreme reality of what is perfect by discovering in lesser goods the shadow of higher degrees of goodness.

²⁹ Ivi, p. 425.

³⁰ I. Murdoch, *Sovereignty of Good*, cit., p. 70.

³¹ *Ibidem*.

³² Ivi, p. 98.

³³ The context of this reply is Gaunilo's question of how we are to form the notion of a greatest conceivable being if such a being is unique as Anselm claims. Anselm answers that «everything that is less good, in so far as it is good, is like the greater good. It is therefore evident to any rational mind, that by ascending from the lesser good to the greater, we can form a considerable notion of a being than which a greater is inconceivable». See chapter 8 of the Reply.

Murdoch used this empirical argument as a support for her main, transcendental argument for the Good. She argued that although we do not directly experience the Good (since it is the condition and not the object of knowledge), we do experience images and shadows of perfect truth and goodness. In every sort of cognitive activity – intellectual studies, work, art, human relations – we intuitively learn to distinguish gradations of good and bad, better and worse. The whole of our experience thus furnishes us with evidence of the idea of perfection in the activity of truth-seeking.

This empirical argument lends support to Murdoch's contention that the concept of the Good is part of the very texture of human consciousness³⁴. While her transcendental argument shows that the Good is the condition for all moral experience, her empirical argument highlights the sense in which the Good is present as an implicit standard of perfection in the activity of moral perception. That is, consciousness is fundamentally *oriented* towards the Good as its ideal. Consciousness discriminates among levels or degrees of goodness as it carries out its evaluative activity; it is *led* to seek true goodness through the gradual apprehension of lesser degrees of goodness in its surroundings. As Murdoch puts it, «We are always in motion toward or away from what is more real»³⁵. «We are moving through a continuum within which we are aware of truth and falsehood, illusion and reality, good and evil»³⁶. In this respect, the life of consciousness is conceived as a pilgrimage from appearance towards reality, a pilgrimage which is carried on in every serious exercise of perception or understanding.

Taking both arguments for the Good together, we can conclude that for Murdoch human life is related to the Good in such a way that consciousness involves a kind of disciplined and perpetual work as it ceaselessly struggles to discriminate the true from the false on its pilgrimage. There is no human experience, no activity of consciousness, apart from the Good. To the extent that we live in the light of the transcendental Good, we are always in contact with the realm of value³⁷. There is, as Murdoch says, «no time off»³⁸. One might put the point by saying that the activity of consciousness is inherently evaluative in nature. Morality does not consist of two independent operations: first, a neutral description of the facts and then a separate assessment of their value. Rather perception involves evaluation from the very beginning³⁹. This is what it means to say that the Good structures

³⁴ I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, cit., p. 474.

³⁵ Ivi, p. 295.

³⁶ Ivi, p. 250.

³⁷ The implications of this claim for Murdoch's theory of religion are discussed further in chapter 7, «Religion and the Ubiquity of Value», cit. (see *supra*, n. 2).

³⁸ I. Murdoch, *Acastos*, cit., p. 89.

³⁹ We have already seen in chapter 3 how this understanding of the evaluative nature of

human consciousness as its transcendental ground and its ideal standard of truth-seeking.

2.3 Summary

By replacing God with Good in the ontological argument Murdoch lends support to the two major claims of her Godless theology. Her affirmation of an imageless Good allowed her to avoid identifying the source of value with a personal God to whose commands human beings are subject. In fact, the idea of impersonality and distance seem to be essential to Murdoch's concept of the Good: «We do not have dialogues with goodness», she writes. «In an important sense goodness must be an Idea»⁴⁰. The unconditional nature of morality can only be adequately captured in an imageless concept, in her view, since any image which can be denied or «thought away» threatens the categorical nature of the demand. Thus Murdoch's ontological argument preserves the idea of a moral absolute *without* the concept of God, by providing a transcendentially grounded standard of perfection which is internal to consciousness itself.

This argument also supports the second claim of Murdoch's Godless theology by affirming the importance of the individual, in two related steps. First, the proof's demonstration of a fundamental correlation between consciousness and the Good serves to ground the value and dignity of the individual agent by picturing the agent as necessarily related to a moral absolute in the very depths of its consciousness. Against the anti-Cartesian trend of philosophy in the last century, Murdoch's proof rests on a notion of intuitive certainty which is grounded in a reflexive understanding of consciousness. In the very act by which reason grasps the transcendental meaning of the Good, the Good is understood as necessarily real. Conversely, if goodness is understood as real, then that which grasps the Good in the act of thinking must also be real. Thus the idea of the Good and the idea of the self as a thinking consciousness are grasped in one and the same act of understanding.

Second, Murdoch argued that this affirmation of the reality of consciousness implies a conception of the individual because the idea of the Good is inherently "one-making," that is, it has a unifying effect on human moral experience. In the "one-making" light of the good, all of human experience is rendered morally significant insofar as it exists under an unconditional demand for goodness. This one-making function of the Good also serves to unify the individual consciousness, since consciousness in Murdoch's view

perception challenges rationalist conceptions of what it means to "theorize" about ethics.

⁴⁰ I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, cit., p. 478.

is «a continuous fabric of being»⁴¹, i.e., a constant evaluative background out of which intentional acts of decision and will are generated. In this respect, «The unity and fundamental reality of goodness is an image and support of the unity and fundamental reality of the individual»⁴².

This summary of the implications of Murdoch's ontological proof allows us to take up a final set of questions regarding her understanding of the individual and its relation to a moral absolute. These questions revolve around her theory of moral freedom in the context of her account of how consciousness is transformed in relation to the Good. While many interpreters emphasize the role of vision in Murdoch's account of moral freedom, I believe that this emphasis on vision must be qualified somewhat in light of her treatment of imagination in *Metaphysics as a Guide to Morals* and other texts. My point will be that while Murdoch's emphasis on vision clearly displays her debt to Plato, her theory of imagination clarifies her debt to Kant. (Again, my concern in pursuing this analysis is to present Murdoch's position, rather than to assess the adequacy of her reading of other thinkers).

3. *The Transformation of Consciousness*

As is well known to readers of *The Sovereignty of Good*, Murdoch's discussion of vision is embedded within a moral psychology dominated by the problem of egoism. That is, she locates the problem of egoism at the very heart of the desire-laden and image-creating processes of human consciousness. Drawing on Plato and Freud, she offered a view of human beings as compelled by their desires and inclinations, tenacious in their attachments, and obsessed by consoling fantasies and illusions designed to protect them from the psychic pain of reality. «Our minds are continually active fabricating an anxious, usually self-preoccupied, often falsifying *veil* which partially conceals the world»⁴³. Images provide the focal point around which the undifferentiated force of psychic eros is organized such that the quality of the images to which we attend is «profoundly connected with our energies and our ability to choose and act»⁴⁴. Therefore, the problem of egoism in Murdoch's view is not only a problem of the redirection of vision, but also of the transformation of psychic energy or desire.

The force of this connection between vision and desire, or between consciousness and the organization of psychic energy, is that it gives precedence

⁴¹ I. Murdoch, *Sovereignty of Good*, cit., p. 22.

⁴² I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, cit., p. 427.

⁴³ I. Murdoch, *Sovereignty of Good*, cit., p. 84.

⁴⁴ *Ibidem*.

in the moral life to achieving accurate vision over performing right action. Moral vision is the condition for right action because vision is active in construing the world *within which* agents choose and act. As Murdoch put it, we can only choose within the world we can see⁴⁵. Yet if moral vision is bound up with what Murdoch described at times as an almost mechanical system of egoistic desires and selfish fantasies, how is it possible for consciousness to transcend egoism and see reality apart from self? Murdoch's answer is that moral transformation involves cultivating forms of vision or attention which break the hold of selfish fantasy and reorient the energies of consciousness «in the direction of unselfishness, objectivity and realism»⁴⁶. Moral change is an experience of “unselfing” which may be occasioned by such ordinary experiences as the appreciation of beauty in art or nature, concentrated intellectual study, the existence of other people and their claims, even contemplating the idea of the Good itself as the most perfect object of virtuous attention⁴⁷. These experiences “unself” the self by refocusing psychic energies on a pure moral source outside the illusions and desires of the ego.

The theory of moral freedom implicit in this account of vision is consistent with the shift I have been tracing from will to consciousness in Murdoch's thought. That is, Murdoch's theory of moral change shifts the ground of moral freedom from a voluntarist emphasis on choice to a cognitivist emphasis on knowledge or vision. Freedom is not conceived as the ability of the will to leap out of any situation which threatens to constrain the agent's choices; nor is it a mode of moral being divorced from desires and inclinations. Rather, freedom is a form of knowledge which rightly orders vision and desire in the direction of reality rather than fantasy. In this respect Murdoch follows Plato in relating freedom to knowledge of the real, which is at the same time a purification of psychic energy or desire.

3.1 *Vision and imagination*

This general characterization of the role of vision in Murdoch's ethics is important in acknowledging her debt to Plato and the pervasive use of metaphors of vision (including looking, seeing, attending, and gazing) in her thought as a whole. However, Murdoch's appropriation of the Platonic motif of vision does not exhaust her theory of moral transformation. Rather, her later work on the imagination suggests that she was attempting to articulate a complex synthesis of Platonic and Kantian themes which sheds new light

⁴⁵ Ivi, p. 37.

⁴⁶ Ivi, p. 84.

⁴⁷ For an account of these experiences of unselfing, see Murdoch, *Sovereignty of Good*, cit., pp. 83-97.

on her view of the individual and its relation to the Good. The basic point of contrast I want to draw between vision and imagination is the following: while vision requires an “unselfing” so that the self can see beyond its own fantasy-ridden construction of reality, imagination is not an exercise in unselfing but rather an affirmation of the dignity of the self as individual.

The contrast I am proposing is not absolute. Murdoch sometimes described imagination as an aspect of vision, as is clearly evident in the famous example of M and D in *The Sovereignty of Good* (about which I will say more in a moment). Moreover, Murdoch describes both vision and imagination as having a normative function in that both are opposed to the distorted (i.e., egoistic) form of human image-making which she calls fantasy⁴⁸. However, Murdoch also developed the notion of imagination in ways that distinguish it from vision and help to support my claim that imagination is linked to an affirmation of the individual⁴⁹.

First and most importantly, imagination is a more explicitly reflexive term than vision, i.e., it suggests that the reality that human beings see is partly our own act of construction. This aspect of imagination is already implicit in Murdoch’s analysis of the example of M and D (see chapter 2), where she argued that «clear vision is a result of moral imagination and moral effort»⁵⁰. The point to be emphasized is that as an exercise of imagination, M’s moral vision has an unavoidably personal and creative dimension because it is carried out by a unique human individual. «M’s activity is peculiarly *her own*. Its details are the details of *this* personality»⁵¹. In this

⁴⁸ Murdoch sometimes specifies the term “attention,” a term which she borrows from Simone Weil, to represent this normative function of vision or imagination. See *Sovereignty of Good*, cit., p. 37. An adequate analysis of each of these terms and their relation to one another would require a lengthy exposition which is beyond the scope of this chapter. For a more detailed treatment see *Picturing the Human*.

⁴⁹ For a recent monograph that takes Murdoch’s conception of imagination as central to both her philosophical and literary practice, see M. Altorf, *Iris Murdoch and the Art of Imagining*, Continuum Studies in British Philosophy, New York 2008.

⁵⁰ I. Murdoch, *Sovereignty of Good*, cit., p. 17. To recall, the example recounts the situation of a mother-in-law (M) struggling to come to terms with her son’s choice of a spouse, her daughter-in-law (D). Fearing that her son has married beneath him, M is initially hostile towards D. She finds D «a good-hearted girl» yet «certainly unpolished and lacking in dignity and refinement». However, since M is an “intelligent and well-intentioned person, capable of self-criticism,” she sets aside her own jealousy and prejudice and finds that “gradually her vision of D alters.” In this process of revision, M attempts to redescribe D’s more irritating qualities with a new set of evaluative terms, drawing on the imaginative resources and creativity of her own moral temperament. D is no longer seen as “vulgar,” but “refreshingly simple”; not “undignified,” but “spontaneous”; not “tiresomely juvenile” but “delightfully youthful,” etc. The example of M and D is intended to support Murdoch’s view that accurate moral vision should be conceived on the analogy of the creative vision of the artist rather than on an allegedly “neutral” model of scientific objectivity. For Murdoch’s extended analysis of this example, see *ivi*, pp. 16-23.

⁵¹ *Ivi*, p. 23.

respect, the imaginative dimension of moral vision is inseparable from the idea of the individual.

Murdoch developed this reflexive aspect of imagination further in other texts. For example, in “The Darkness of Practical Reason,” a review essay on Stuart Hampshire’s *Freedom and the Individual*, she described imagination in terms that suggest a more active and constructive capacity than the metaphor of vision implies.

I should like to use the word [imagination] [...] to describe something which we all do a great deal of the time. This activity, which may be characterised by a contrast with “strict” or “scientific” thinking...might [be described] as follows: a type of reflection on people, events, etc., which builds detail, adds colour, conjures up possibilities in ways which go beyond what could be said to be strictly factual⁵².

On this account, imagination does not merely *perceive* value in the moral world; it “builds it up.” Or, as Murdoch puts it elsewhere, «Our deepest imaginings...structure the world in which ‘moral judgments’ occur»⁵³. In contrast to Hampshire, who relegates the imagination to a passive, isolated, and “non-responsible” role in ethics, Murdoch described imagination as an active moral faculty, even as a form of willing: «But if we admit active imagination as an important faculty it is difficult not to see this as an exercise of will. Imagining is *doing*, it is a sort of personal exploring»⁵⁴.

This “willful” aspect of imagination supports my claim that imagination is not linked so closely to the idea of unselfing, as vision often is, but rather affirms the idea of the individual in Murdoch’s thought. In contrast to the language of vision, which suggests that right action is a matter of *conforming* the self to the order of objective reality (i.e., the Good) by divesting it of selfish desire, imagination suggests the active participation of the self in the building up of the moral world in which desire and will operate.

The world is not given to us ‘on a plate’, it is given to us as a creative task. It is impossible to banish morality from this picture. We *work*, using or failing to use our honesty, our courage, our truthful imagination, at the interpretation of what is present to us, as we of necessity shape it and ‘make something of it’. We help it to be. We work at the meeting point where we deal with a world which is other than ourselves⁵⁵.

As a reflexive activity, imagination involves the willful and creative work

⁵² I. Murdoch, *The Darkness of Practical Reason*, «Encounter», 27 (June 1966), p. 48.

⁵³ I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, cit., p. 314.

⁵⁴ I. Murdoch, *Darkness of Practical Reason*, cit., p. 48.

⁵⁵ I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, cit., p. 215.

of the individual in relation to a moral reality which is partly discovered, partly created⁵⁶.

3.2 Moral Freedom

This reflexive dimension of imagination is related to the second important difference between vision and imagination, which concerns the notion of moral freedom. As we saw earlier, in her ethics of vision Murdoch conceived freedom in cognitive terms as a reorientation of vision and desire in the direction of reality rather than fantasy. In the context of her theory of imagination, this notion of freedom is expressed more pointedly as «the triumph of imagination over fantasy»⁵⁷. This language suggests a more “effortful” ability than the language of vision and implies that freedom is the result of a deep struggle of the self with itself. In this respect, it recalls Murdoch’s characterization of Kantian freedom as an experience of the triumph of practical reason over the natural causality of our phenomenal being. This Kantian tone is not accidental. In fact, in her chapter on the imagination in *Metaphysics as a Guide to Morals*, Murdoch attempted to synthesize elements of a Kantian and Platonic understanding of freedom in order to characterize the individual’s relation to a moral absolute.

Murdoch approaches this synthesis by arguing that Kant and Plato were articulating a similar problem in their theories of freedom. As dualistic thinkers, the structure of their thought assumes that at a certain “lower” level of existence, human life is ruled by deterministic or “mechanistic” processes, while at a “higher” level human beings have the capacity to transcend this determinism. For Kant, the lower level represents the determinism of phenomenal existence, which Murdoch understood to include even the “automatic” synthesizing function of the mind in relation to sensory data. For Plato, the lower level represents the illusion-ridden state of natural egoistic consciousness, the lowest condition in the Cave, which prevents the soul from seeing the real⁵⁸. In drawing this connection, Murdoch in effect translated Kant’s understanding of natural causation into the interior realm of the Platonic psyche or consciousness. The psyche’s enslavement to egoistic fantasy is seen as an inward subjection to deterministic forces.

On the basis of this parallel between Kant and Plato, Murdoch identified the problem of freedom common to their thought as the problem of breaking the hold of a determinism which blocks the self’s access to a moral absolute. In both cases, she wanted to define freedom at a higher level of

⁵⁶ This is the central insight of what I have called Murdoch’s reflexive moral realism in *Picturing the Human*.

⁵⁷ Ivi, p. 326, my emphasis.

⁵⁸ Ivi, p. 315.

consciousness associated with the work of imagination. In the case of Plato, this higher level is characterized by freedom from illusion, where vision and desire are reoriented in relation to a transcendent Good. Murdoch suggested that there is place for the concept of imagination at this higher level of Plato's thought, which is exemplified in Plato's own creation of various myths in the dialogues as pointers to the Good.

For Plato the lower level [...] is seen in human terms as the production of base illusions, or perhaps simply of the ordinary unimaginative egoistic screen of our conceptualising. Plato, teaching by images and myths, also acknowledges high imagination as creative stirring spirit, attempting to express and embody what is perfectly good, but extremely remote, a picture which implicitly allows a redemption of art⁵⁹.

Thus in spite of Plato's insistence on an imageless Good, his diatribe against art and against all forms of "base illusion" which detract from the pure vision of the Good, Murdoch suggested that Plato's own art represents a moral use of images which might help liberate the soul from the lower level of fantasy.

In an analogous way, Murdoch argued that freedom and the imagination are operative at the higher level of Kant's thought as well. For Kant, the higher level of human existence represented by the noumenal realm is the realm of freedom, in which the rational will transcends the causality of desire and inclination in obedience to the moral law. Murdoch defined a specifically moral role for the imagination in Kant at this level as she did for Plato. She held that the ideas of freedom and creativity which Kant associates with the imagination in his third *Critique* «can go very far, farther perhaps than its author intended» in making a contribution to moral theory⁶⁰. As a productive faculty of cognition, the imagination creates a "second nature" out of the material of actual nature and thus gives us a sense of our freedom⁶¹. Murdoch believed that this aspect of the imagination can be transferred from aesthetics to ethics as the key to moral freedom and the work of practical reason:

If we let art out of the small corner denoted by [Kant's idea of] 'fine art' and 'genius', then we may want to maintain that the world around us is constantly being modified or 'presented' (made or made up) by a spontaneous creative *free* faculty which is not that of 'reason' thought of as 'beaming in' upon purely empirical situations not otherwise evaluated. Imagination, if

⁵⁹ Ivi, p. 320. For Murdoch's extended treatment of Plato's views on art, see *The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Artists*, Clarendon Press, Oxford 1977.

⁶⁰ I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, cit., p. 314.

⁶¹ *Ibidem*.

the concept is in question at all, can scarcely be thought of as morally neutral⁶².

Thus Murdoch suggested that a reconstructed conception of imagination may be a more adequate model of practical reason than Kant's own model.

3.3 *Imagination and the individual*

To return to the main line of my argument, we can now see that when Murdoch defines freedom as “the triumph of imagination over fantasy”, she means that the “egoistic *fantasy*” of the lower level of consciousness is overcome by the «liberated truth-seeking creative *imagination*» of the higher level⁶³.

I want to see the contrast [between fantasy and imagination]...positively in terms of two active faculties, one somewhat mechanically generating narrowly banal false pictures (the ego as all-powerful), and the other freely and creatively exploring the world, moving toward the expression and elucidation (and in art celebration) of what is true and deep⁶⁴.

This contrast between fantasy and imagination is the productive tension from which Murdoch's theory of moral freedom springs. Imagination is an act of freedom and an exercise of will which enables contact with a moral absolute by overcoming the egoism of natural existence. As an analogue to Kantian practical reason, Murdoch's view of imagination represents the freedom of human moral being to transcend the self-absorption and determinism of natural existence by thwarting selfish desire with a creative vision of an absolute at the center of existence. In contrast to the ethics of “unselfing” often associated with the ethics of vision, this picture suggests a profound experience of the self as agent encountering the obstacles set by its own egoistic nature, and eventually triumphing.

This analysis allows me to return to a question raised earlier about Murdoch's relation to Kant. At the end of Section 1, I suggested that Murdoch's understanding of the correlation between consciousness and the Good might be seen as an analogue to the Kantian agent's experience of freedom as disclosed in the apprehension of duty. In light of the intervening analysis, we can now specify imagination (i.e., freedom) as that faculty by which humans apprehend the Good. As such, imagination is the locus of the dignity and value of the individual as moral agent in Murdoch's ethics. It marks the place where the individual is in touch with the moral absolute through the

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ivi*, p. 321.

⁶⁴ *Ibidem*.

structures of his or her own consciousness as agent. The Kantian associations of this point are evident in Murdoch's remark: «The freedom of Kant's individual rests in his being continually 'touched' by a higher power which enables him to overcome, or shows him the possibility of overcoming, the (apparent) necessity (determinism) of his phenomenal being»⁶⁵. Similarly, for Murdoch, the imagination overcomes the apparent necessity of the mechanistic ego and allows consciousness to discover what is true and deep – namely, the idea of the Good as moral absolute, proved in the terms of the ontological argument I outlined earlier.

If this conclusion about the significance of imagination in Murdoch's thought seems plausible, then the shift I have been tracing from will to consciousness in her thought is not absolute, but equivocal. There is a place for the will in Murdoch's moral thought under the rubric of imagination, as the locus of that "higher power" of the human which puts us in contact with a noumenal realm of value present *within* phenomenal existence⁶⁶. In this respect, Murdoch's Godless theology remains suspended between Kant and Plato. With Plato, she affirmed that the moral life takes place within the continuum of consciousness, a continuum shading from the enslavement of consciousness at the lowest level, to the progressive achievement of freedom and truthful vision at the highest. With Kant, she affirmed the freedom of practical reason (i.e., imagination) as an experience in which we apprehend the absolute in the midst of the causality of natural psychic existence. If, in the end, Murdoch parts with Kant, it is in the interests, as she notes, of «a more realistic and flexible [and, one might add, more Platonic] account of moral progress, as a purification and reorientation of desire»⁶⁷.

4. Conclusion: Iris Murdoch and Contemporary Moral Inquiry

In order to conclude this interpretive analysis of Murdoch's thought, I want briefly to assess her position in relation to contemporary moral inquiry and to consider what is at stake for current thought in her retrieval of consciousness and her attempt to defend the idea of a moral absolute on non-theistic grounds.

Murdoch's position may be situated between two prevailing options in current ethics on the relation between self and good. In contrast to thinkers

⁶⁵ Ivi, p. 67.

⁶⁶ See chapters 2 and 8 in M. Antonaccio, *A Philosophy to Love By: Engaging Iris Murdoch*, cit. for further comments on the role of the will and the related notions of duty and obligation in Murdoch's thought.

⁶⁷ I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, cit., p. 331.

such as Hauerwas and Alasdair MacIntyre, who reject general claims about the good in order to argue for a narrative or tradition-based grounding for the self and moral norms, Murdoch argued for the necessary relation between moral identity and the good. Although cognizant of the historical and socially-conditioned nature of human identity and moral claims, she defended a transcendental argument establishing the relation between being a self and claims about the good. This is the import of her ontological proof. On the other hand, Murdoch's position can also be contrasted with the formalism of liberal theorists such as John Rawls, who bracket any substantive account of the self and the good in order to arrive at principles of justice. Murdoch argued that modern moral theory has been impoverished by its failure to articulate a substantive account of the good as fundamental to human life, a task which Plato for example took to be central. She defended the priority of the good over the right in ethics⁶⁸.

This placement of Murdoch's thought suggests that in spite of the early appropriation of her ethics of vision by Christian ethicists such as Hauerwas, her position is closer to the work of a prominent nontheologian and moral philosopher, Charles Taylor⁶⁹. This is the case not because she rejects theism (a point on which she and Taylor in fact disagree), but rather because both she and Taylor defend a transcendental argument establishing an inextricable relation between selfhood and the good⁷⁰. Seen in this context, the value of both Murdoch's and Taylor's thought does not turn on the question of whether or not they affirm theism, but rather on their attempt to reconceive the place of value in human life as ontological, and to reclaim moral sources that can empower persons in late modern culture. Although Murdoch diverges from Taylor's judgment that theism may yet be an empowering moral source, her ontological argument nevertheless safeguards the primordial character of morality and the categorical claim of the Good on human life⁷¹.

A second contribution of Murdoch's work to current thought is rep-

⁶⁸ For a discussion of Murdoch's relation to Rawls and the liberal tradition more generally, see chapter 8 in M. Antonaccio, *A Philosophy to Love By: Engaging Iris Murdoch*, cit.

⁶⁹ See C. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Harvard University Press, Cambridge 1989). For Hauerwas's most recent treatment of Murdoch's thought, in which he assumes a critical stance towards his earlier work, see his *Murdochian Muddles: Can We Get Through Them If God Does Not Exist?*, in *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*, eds. M. Antonaccio and W. Schweiker, University of Chicago Press, Chicago 1996.

⁷⁰ See Chapter 1 for a more extended discussion of Murdoch's relation to Taylor. For a very helpful critical analysis of *Sources of the Self*, see W. Schweiker, *The Good and Moral Identity: A Theological Ethical Response to Charles Taylor's Sources of the Self*, «Journal of Religion», 72: 4 (October 1992).

⁷¹ For a more extended discussion of Murdoch's relation to Taylor, see chapter 1 in M. Antonaccio, *A Philosophy to Love By: Engaging Iris Murdoch*, cit..

resented by the other side of her argument for a moral absolute, i.e., her reflexive turn to consciousness and to the imagination. The significance of Murdoch's ontological proof for contemporary accounts of the self is its claim that we only have access to the objective order of the good through the structures of consciousness. In this respect, Murdoch's position can be situated in the long tradition of "inwardness" which conceives the reflexive structure of consciousness as the medium for contact with the Good⁷². Her turn to the imagination only strengthens this notion of reflexivity by suggesting a more "willfully" constructed dimension of the human relation to the Good than that usually associated with her Platonic motif of vision. The challenge that Murdoch poses to contemporary moral inquiry is that such reflexivity cannot be avoided. Our relation to traditional moral sources, including the idea of the Good, is no longer simply a function of a publicly established order of meaning but is subject to personal resonance⁷³. "Imagining" the good, therefore, is a moral burden of our freedom as creative agents.

In closing, I return to the central insight of Murdoch's Godless theology. In her view, religion detached from theism is «a mode of belief in the unique sovereign place of goodness or virtue in human life»⁷⁴. As such, it is not simply "one possible mode of proceeding", or a self-enclosed form of life detachable from human existence conceived as a whole⁷⁵. Rather, the idea of unconditioned value expressed in the ontological proof is omnipresent, covering «the whole of our mode of living and the quality of our relations with the world»⁷⁶. Those who want religion to continue, as Murdoch does, as «an assertion of an absolute (necessary) moral claim upon humanity, will need to see the *whole* of human experience as indicating this»⁷⁷. Anything less, in her view, is not enough to support the unconditional claim that morality makes on human life⁷⁸.

⁷² Taylor charts this tradition and its transformations in Part II of *Sources of the Self*.

⁷³ As Taylor writes, «We are now in an age in which a publicly accessible cosmic order of meaning is an impossibility. The only way we can explore the order in which we are set with an aim to defining moral sources is through this part of personal resonance». See *Sources of the Self*, cit., p. 512.

⁷⁴ I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, cit., p. 426.

⁷⁵ Ivi, p. 413.

⁷⁶ I. Murdoch, *Sovereignty of Good*, cit., p. 97.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ These conclusions will be explored in greater detail in Chapter 7, where I elaborate further on the link between Murdoch's conception of religion and her argument for the ubiquity of value in the context of contemporary trends in theology and religious studies.

DANNAZIONE E REDENZIONE DELL'EROS.
SOGGETTI E FIGURE DELL'EMARGINAZIONE: LA DONNA
COME OGGETTO DETERMINANTE NELL'INVENZIONE
CATTOLICA DEL "PECCATO" DI LUSSURIA

di *Girolamo de Liguori*

*Il Cristianesimo ha maledetto la carne, ha infamato l'amore.
Latto vario e molteplice nei modi, ma uno nel principio,
per il quale le creature si riproducono e a cui gli antichi
avevano preposta una della maggiori fra le divinità dell'Olimpo,
è, agli occhi del cristiano, essenzialmente malvagio e turpe
e la malvagità e turpitudine sua possono a mala pena,
nella progenitura d'Adamo, essere emendate dal sacramento.
Il celibato è pel cristiano, se non altro in teoria,
condizione di vita assai più pregevole e degna
che non il coniugio e la continenza è virtù che va tra le maggiori.*
A. Graf¹

Abstract

The paper examines the story of *Eros*, from ancient Greece to the age of Enlightenment, and tries to underline relevant connections with other events of thought and religious traditions as well as European popular customs. The ideological conflict with Christian ethics and Catholic church is particularly highlighted thanks to a specific textual analysis, particularly during 17th and 18th centuries.

Keywords: Subjects and Figures of Marginalization, Woman Condition, Ethics and Christianity, St. Alphonsus M. de' Liguori.

¹ A. Graf, *Il Diavolo*, (nuova ed. con apparato critico, dopo l'originale, Treves 1889, in sedicesimo) a cura di C. Perrone, introduzione di L. Firpo, Salerno editrice, Roma 1981, p. 99. Avverto l'eventuale lettore che lo scritto che segue ha natura meramente divulgativa e di mera indicazione didattica nei confronti dei docenti di discipline storico-filosofiche. Nasce dall'assemblaggio di appunti per il canovaccio di uno spettacolo tenutosi a Parma al Teatro del Vicolo il 3 maggio 2013, dal titolo *Eros e Poesia*. M'è d'obbligo infine rimandare sull'argomento che qui espongo, agli interventi di alta e corretta divulgazione, curati per *Rai Educational*, di Simona Argentieri, Umberto Curi e Sergio Moravia, in *Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche* dell'aprile 1998.

1. Raccolta e catalogazione dei materiali

Non partiamo dalla consueta e abusata *presunzione ontologica*; non diciamo che *le cose sono*, piuttosto ci limitiamo, cartesianamente, a scoprire in noi il pensiero e, col pensiero il corpo e la sua capacità di rapportarci ad altri corpi attraverso quelli che chiamiamo i sensi. Ci hanno preceduto i sensisti: *nulla è dentro la nostra mente che non ci viene fornito dai sensi*. E così la fantasia, la logica, la ragione, la fede altro non sono che gli strumenti più raffinati di un corpo tra i corpi (*materia*) che, come l'infima creatura che emette pseudopodi, procede dal coacervato all'ameba e arriva all'uomo, cuspide di presunzione, anelito più che sensata gravidanza di vita.. Non lasciamoci impressionare dai prodotti di questo strumentario intellettuale: arti, religioni, presenze invisibili, futurologie improbabili, paradisi perduti o escatologici disegni, virtualità effimere come sogni, denunciate già dal folle di Danimarca una volta per tutte. Sono sirene lusingatrici di contro al cui canto ammaliante hanno ancora buona validità i tappi di cera nelle orecchie usati da Odisseo, navigante curioso, per escludere i suoi compagni².

Qualcuno sostiene che *le cose non sono se non create*. Qui noi non sosteniamo l'inesistenza delle cose: in tal caso dovremmo postulare e ammettere la trascendenza, laddove noi riteniamo *l'oltre* una autonoma creazione (se vogliamo mantenere il termine) del nostro pensiero. Abbiamo raggiunto (a livello di pensiero puro, non certo di pensiero soggettivo) un tale grado di evoluzione da creare dal niente, come aveva, in termini tutti romantici, spiegato Fichte enunciando i tre celebri principi della sua dottrina della scienza! Ma gli sviluppi delle neuroscienze, in particolare, hanno reso sterili tali tentativi di esplicazione del reale. Idealismo e religione fanno a gara a rincorrersi nella loro foga di raggiungere la verità eterna! Meglio perciò rinchiudere i filosofi nel trittico che si sono costruiti con secolare pazienza della Metafisica, Teodicea e Ontologia. Che farnetichino in eterno sull'origine dell'anima, sul rapporto col corpo e sul destino futuro della umanità. Si potrà, una volta sgombrato il terreno dalla zavorra, procedere in modo più lineare, ordinato ed onesto alla diagnosi del male di vivere: del nascere e morire. Tolta di mezzo la pretesa razionalità e la scientificità teologica (e teleologica) con la sua saccenteria, gli strumenti dei sensi come la fantasia, la fede, la ragione potranno riprendere legittimamente la loro funzione di guida o di orientamento.

Se partiamo dalla nostra "condizione umana" (senza scomodare Malreaux) vera e concreta, viene prepotente in ballo, la nostra sensualità, prima ancora che la nostra sensitività. Avvertiti da Freud, che va ascoltato con la

² Vedi quanto scrive, F. Berto, *L'inesistenza non è logica. Dal quadrato rotondo ai mondi impossibili*, Laterza, Roma-Bari 2010.

dovuta prudenza filosofica, ci accorgiamo facilmente che è l'eros la molla privilegiata delle nostre azioni o inazioni. Tanto è vero che sul terreno della storia è con l'eros che il Cristianesimo ha ingaggiato fin dalle sue prime origini la sua battaglia aperta, dagli *erotici furori* degli anacoreti fino ai raziocinanti dogmatismi teologici dei nostri giorni. Conviene delinearne un breve profilo.

2. Profilo storico dell'Eros in Occidente. Dal mito di Venere a Maria Vergine

È proprio nel mondo romano, e in quella che gli storici designano come *età tardo-antica*, che si compie una storica metamorfosi della mitologia pagana: il suo graduale trasferimento da religione delle classi colte e dominanti a religione dei campi (*pagi = pagani*), della plebe rurale. Indicativo tra tutti il passaggio di Venere, dea della bellezza, dell'amore e della fecondità, da un canto, a quella di Demonio, *Lucifero (portatore di luce)*, stella del mattino, per i suoi referenti legati alla sessualità, e, dall'altro, a quella della Vergine Maria, madre di Gesù

Bisogna ricordare che mentre avanza il Cristianesimo, il mito di Roma non solo permane ma, sotto mutate spoglie, cresce e si svolge fino ai nostri giorni. Perde la sua valenza politica, la sua forza sugli eventi immediati ma guadagna nell'immaginario. Entra a far parte del grande patrimonio della memoria collettiva. Ma in tale processo, se perde i suoi caratteri storici, obbiettivi, acquista una rinnovata immagine fantastica, rispondente alle esigenze delle masse. Soprattutto il Medioevo trasforma Roma, i suoi dei, la sua cultura in nuova mitologia *sincretica*, mista di elementi tradizionali e di apporti nuovi conferiti dalle differenti popolazioni d'Europa, attinti soprattutto alla nuova fede cristiana che diventa l'amalgama di germanesimo, usanze barbariche, romanità, orientalismo, ecc. Roma continuava ad avere un suo primato nell'immaginario o *mondo incantato* dei miti e delle leggende³, come l'aveva avuto in quello, storico, politico culturale e civile. Ricordiamo l'accorato rimpianto di Rutilio Namaziano

*Fecisti patriam diversis gentibus unam [...]
Urbem fecisti quae prius orbis erat*

Nella cultura illuministica, tra Settecento e Ottocento, il mito di Roma si veste di forme neo classiche. Goethe, Winkelmann, e lord George Byron che

³ Cfr. F. Denis, *Le monde enchanté. Cosmographie et histoire naturelle fantastiques du Moyen Âge*, richiamato da Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, 2 voll., Loescher, Torino 1892-1893. Ma vedi, dello stesso, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio evo*, 2 voll., Loescher, Torino 1882.

ne fa la patria ideale delle genti

Oh Rome! My country! City of the soul!
The orphans of th heart must turne to thee,
Lon mother of dead impires!

Tale trasformazione della mitologia classica, porta con sé naturalmente un radicale cambiamento della maniera di concepire l'amore e di vivere l'*eros*. L'amore tra uomo e donna acquista differenti valenze e si prepara quella teorizzazione dell'amore tutto spirituale che verrà dommatizzato e praticato per tutto il Medioevo e, nella forma più angelicata e sublime, da Dante al Petrarca,

...quel dolce di Calliope labbro
che amore nudo in Grecia e nudo in Roma,
d'un velo candidissimo adornando,
rendeva in grembo a Venere celeste.

Dilagheranno per tutta Europa fenomeni di sessuofobia completamente ignoti alla società greca e latina, quale ad es. il fenomeno dell'ascetismo. Sorgerà la figura, del tutto nuova e inconcepibile per il mondo classico, dell'*anacoreta* e, d'altro canto, l'immagine del peccato prenderà aspetto diabolico orripilante, venendo a popolare tutta una nuova mitologia di presenze infernali che accompagnano e turbano la vita degli uomini del Medioevo. Molte e varie le rappresentazioni tipiche della diabolicità mostruosa, frutto, in particolare, del peccato di lussuria, quali il mosaico nel Battistero di Firenze, opera popolaresca di Coppo di Marcovaldo che tanto impressionò Dante fanciullo, il poema predantesco di Bonvesin della Riva, *Il libro delle tre scritture* o il *De Babilonia* di Giacomino da Verona e i vari "precursori" di Dante, fino alle allucinate raffigurazioni de il *Giardino delle delizie* di Bosch al Museo del Prado⁴.

Ma che accadeva? Venere, scacciata, veniva ugualmente a tentare gli sciagurati che volevano sfuggirle, quali monaci ed asceti; e, come ci ricorda sempre Graf, «invadeva le loro celle ugualmente, immagine vagheggiata e detestata a un tempo». Siamo nell'epoca delle tentazioni. Ecco l'autorevolissima testimonianza di San Girolamo, il grande dottore della Chiesa, autore indiscutibile della *Volgata*, l'edizione ufficiale della Sacra Scrittura, in una sua lettera alla vergine Eustochia:

⁴ Si ricordi, P. Villari, *Alcune leggende e tradizioni che illustrano la Divina Commedia*, «Annali delle Univ. Toscane», t. VIII, Pisa 1866, pp. 153 e sgg. Soprattutto, A. D'Ancona, *I precursori di Dante*, Sansoni, Firenze 1874, p. 52, in particolare. Per ulteriori e dettagliati riferimenti, cfr. il mio, *I baratri della ragione. A. Graf e la cultura del secondo Ottocento*, prefazione di E. Garin, Lacaita, Manduria 1986, pp. 228-248.

Oh quante volte, essendo io nel deserto, in quella vasta solitudine arsa dal sole, che porge ai monaci orrenda abitazione, immaginavo d'essere tra le delizie di Roma! Sedeva solo, piena l'anima d'amarezza, vestito di turpe sacco e fatto nelle carni simile a un Etiope. Non passava giorno, senza lagrime, senza gemiti e quando mi vinceva, mio malgrado, il sonno, m'era letto la nuda terra. [...] E quell'io, che per timor dell'inferno m'era dannato a tal vita e a non avere altra compagnia che di scorpioni e di fiere, spesso m'immaginava d'essere in mezzo a schiere di fanciulle danzanti. Il mio volto era fatto pallido dai digiuni, ma nel frigido corpo l'anima ardeva di desideri e nell'uomo, quanto alla carne già morto, divampavano gli incendi della libidine⁵.

E qui l'iconografia sacra ha lavorato sul santo, riempiendo di San Girolamo, atteggiati in guise diverse, tele, altari, absidi, pale, trittici per tutto il medioevo e il Rinascimento. Da Dürer a Caravaggio, da Cima da Conegliano a Masolino, da Masaccio a Tiziano, dalle *tentazioni* di Giovanni Girolamo Savoldo al Perugino, fino alla compostezza gotico-geometrica di Antonello, ecc.

Si assiste ad una evoluzione storica dell'*eros*, che si arricchisce, per così dire, dell'idea stessa del peccato. Simboleggiato dal frutto proibito, l'atto carnale tra Adamo ed Eva nel Paradiso terrestre viene stigmatizzato come "peccato originale", una sorta di marchio che da quel momento in poi macchierà ogni creatura. *Homo vulneratus est naturaliter*, sanziona definitivamente San Paolo! Anche se la dottrina della chiesa troverà il modo di recuperare in positivo quella ferita, quella malattia costituzionale, con il concetto dell'*agape*, nel quale l'*eros* si diluisce in amicizia includente la mediazione del Cristo.

Ma la cosa più sorprendente è che Venere, simbolo dell'amore carnale, cantata da Lucrezio, poeta epicureo, come colei che presiede alla bellezza della fecondazione sia di piante che di animali, e perciò come *voluttà d'uomini e di dei*, subisce nel corso della storia differenti e impensabili metamorfosi. Da un canto, come quasi tutte le divinità pagane, trapassa a popolare la mitologia cristiana di nuove figure positive e negative, arrivando a identificarsi dapprima con il Demonio in persona, poi con la stella portatrice di luce, (*Lucifero*, angelo caduto e stella del mattino); infine, fattasi mite e misericordiosa, gradualmente perdendo i suoi più accesi caratteri erotici di beltà voluttuosa, assurge addirittura al ruolo di Maria Vergine, concepita senza peccato, Madre di Gesù, figlio unigenito di Dio! Siamo di fronte a un fenomeno storico noto agli storici e agli antropologi come *sincretismo religioso*

⁵ Trad. fedele di Graf da S. Gerolamo, *Epistolae*, II, 22, 7, in *Patrologia latina*, a cura di J.-P. Migne, Parigi 1879-1970, vol. XXII, pp. 398-399. Cfr. A. Graf, *Il Diavolo*, cit., pp. 99-100.

per cui le divinità pagane continuano una loro vita, si direbbe più dimessa e quasi nascosta, nei *pagi*, nelle campagne tra la povera gente, trasformandosi, e sovente confondendosi, coi santi e le divinità della nuova religione cristiana. Ne è un esempio la favola di Tanhäuser, il cavaliere francone di cui la dea Venere si innamora⁶.

È nel mondo romano in sfacelo che gli dei di Roma si avviano alla loro metamorfosi (quello che non era accaduto agli dei ellenici). Da un canto si rintanano nei *pagi*, nei campi, tra la povera gente di campagna e ne continuano a propiziare raccolti, a combattere carestie ad aiutare la gente misera nelle quotidiane disgrazie che affliggevano gli umili e gli indifesi; dall'altro lato, in questa storica trasformazione, raccolgono in loro tutto il male esecrabile del mondo antico: il turpe, il diabolico, l'illecito, il peccaminoso del mondo romano di origine greca. Soprattutto l'osceno (*ciò che è dietro alla scena* e, pertanto, non è visibile) e il sensuale nei rapporti amorosi. Gli dei pagani si trasformano così in demoni. Si passa dalla celebrazione dell'amore fisico, cantato dai poeti, da Ovidio, Catullo (i *neoteri*) a Tito Lucrezio Caro, che lo inserisce nel fluire e divenire dei fenomeni naturali, alla definitiva divaricazione della sessualità dall'amore spirituale, come aspetti di una passionalità di differente e contrapposta natura.

Si ricordi l'inno a Venere di Lucrezio:

*Aeneadum gentirix, hominum divomquae voluptas,
Alma Venus, caeli subter labentia signa
quae mare navigerum, quae terras frugiferentes,
concelebras, per te quoniam genus omne animantum
concipitur visitque exortum lumina solis;*

Ma ecco come espone Arturo Graf, storico dei miti romani nel Medioevo, la sottile trasformazione degli dei di Roma (quelli stessi che Virgilio, guida di Dante, aveva chiamati, *falsi e bugiardi*) in divinità o potenze demoniache cristiane:

I numi che avevano avuto altari e templi non muoiono, non dileguano, ma si trasformano in demoni, perdendo alcuni l'antica formosità seduttrice, serbando tutti la gravità antica, accrescendola. Giove, Giunone, Diana, Apollo, Mercurio, Nettuno, Vulcano, Cerbero e fauni e satiri sopravvivono al culto che loro era reso, ricompaiono fra le tenebre dell'inferno cristiano, ingombrano di strani terrori le menti, provocano fantasie e leggende paurose. Diana, mutata in demonio meridiano, invaderà i disaccorti troppo obliosi di lor salute, e la notte, pei silenzi dei cieli stellati, si trarrà dietro a volo le

⁶ G. Paris, *Legendes du Moyen Age*, Hachette, Paris 1903, dove esamina la storia e la diffusione della leggenda (*La légende de Tanuhäuser*). Fonte delle varianti della stessa leggenda resta Guglielmo di Malmesbury (XII secolo). Vedi Graf, *Il Diavolo*, cit., pp. 143 e sgg.

squadre delle maliarde, istruite da lei. Venere sempre accesa d'amore, non meno bella demonio che dea, userà negli uomini l'arti antiche, ispirerà ardori inestinguibili, usurperà il letto alle spose, si trarrà fra le braccia, sotterra, il cavaliere Tanhäuser, ebbro di desiderio, non più curante di Cristo, avido di dannazione⁷.

3. *Scienza, filosofia e fantasia: il pensiero femminile e la "teoria e pratica della dimenticanza". Il rapporto latente tra il sapere e il credere*

Ogni proposta gnoseologica parte opportunamente da quelle ben note premesse che Galileo autorevolmente chiamava le "sensate esperienze", anche se le poneva in relazione con le "certe dimostrazioni". Così, prudentemente procedendo, ogni teoria della conoscenza, pur restando legata alla dimensione esperienziale, per così dire, non escludeva né poteva escludere l'elaborazione successiva di ipotesi con l'ausilio della fantasia, della fede, dell'intuizione oltre che della facoltà razionale con la quale da sempre la mente umana ha provato ad elaborare i portati sensoriali, di volta in volta vari e complicati.

Proviamo a valutare, ad esempio, non le nostre idee, o i nostri elaborati razionali ma alcuni particolari sentimenti o pulsioni come l'amore, l'eroticismo, o, addirittura, la poesia con cui ci accostiamo ad una persona o ad uno scenario naturale quale, che so? la volta celeste di kantiana memoria.

Gli eroi greci per comprendere una verità nascosta, scendevano nell'Ade, entravano nel regno imperscrutabile delle ombre. Da altra prospettiva, *sub specie feminae*, da quel che oggi chiamiamo «pensiero femminile», ci viene incontro, spalancandoci una diversa rinnovata visuale, un modo solitamente desueto di scrutare l'imperscrutabile. Abbiamo davanti un continente dissepolto, il nostro Ade, tutto da esplorare. È così che – s'è detto e sostenuto da parte delle donne – «le poesie vivono delle voci narranti che, appassionatamente, riflettono su un passato da abbandonare»:⁸

Quel che sembrava finito
Era nascosto entro i luoghi del cuore...

Da tale prospettiva, in conclusione, «per giungere a tanto bisognava scendere all'Ade», come fa il viaggiatore Odisseo: «provare i dolori più cupi e le delusioni più cocenti a cui seguono le esperienze». S'entra così nell'universo del senso fantastico senza ripudiare la possibilità razionale di elaborare non

⁷ A. Graf, *Il Diavolo*, riedizione cit., pp. 52-53.

⁸ Utilizzo in questo paragrafo, frammettendone brani a mie riflessioni e commenti, il testo originale inedito, cortesemente messo a mia disposizione, dalla filosofa della mente G. Bussolati, *Teoria e pratica della dimenticanza*.

più ciò che è nei sensi ma quanto ribolle nella fantasia. Un esempio potrebbe fornircelo il Leopardi dell'*infinito* laddove dalla esperienza sensibile (la siepe, il vento, lo stormir delle foglie) che non si lascia elaborare razionalmente, sale, quasi spinozianamente, ad un sapere più complesso: una sorta d'*amor dei intellectualis* che s'apre al mistero sia della poesia che dell'amore...

...E come il vento
odo stormir tra queste piante, io
quello infinito silenzio e questa voce
vo comparando e mi sovviene l'eterno
e le morte stagioni e la presente e viva
e il suon di lei...

E, ancora, entrando nel campo intricato del male di vivere, addirittura nelle patologie del comportamento, delle ossessioni, delle schizofrenie, laddove ci siamo chiesti, con l'angoscia nel cuore, *se questo è un uomo*, proviamo a proporre la *teoria e pratica della dimenticanza: l'oblivologia*. È certo come un lavoro di scavo; ma non abbiamo da riportare *al celeste raggio* nessuna sepolta Pompei; non procediamo, in senso freudiano, a rimestare nella memoria, nel sogno, recuperando oggetti *rimossi*, tutt'altro. L'oggetto è diventato uno scheletro che va dimenticato, ritenuto per non posto: mai esistito. La dimenticanza è dapprima una sola pratica; quasi l'abitudine a dimenticare le chiavi di casa. Poi assurge a tecnica e, infine a teoria e pratica dell'oblio. Corre, in un certo senso, parallela alla terapia farmacologica del sonno, indotto da dosi opportune di psicofarmaci. Si tratta di togliere le fissazioni tramite la dimenticanza: di riportare il conosciuto agli elementi puri ma allo scopo di favorire un intervento di maggior forza ectoplasmica sugli oggetti e sugli eventi esterni, e per eliminare il noto processo di invecchiamento e, infine, di morte mentale.

Scendendo al piano sperimentale, abbiamo cancellato i sovraccarichi delle impressioni mnemonizzatrici e fatto sparire le figure retoriche fantasmatiche, i "mostri" o "giganti" che si fissano e si ripetono continuamente, oberando la mente affralita. Dimenticare diventa così l'ausilio migliore del vivere senza alcun sforzo il presente.

Non è la panacea, non si raggiunge il Nirvana; non si recuperano paradisi perduti. Si vive riconquistando un più corretto rapporto col corpo, i sensi, la natura. La memoria deve servirci, non turbarci. Se è una soffitta ingombra rischia di confonderci nel suo disordine; dobbiamo far pulizia perché la vita va vissuta non sopportata

E arriviamo infine a una considerazione alquanto complessa ma di facile comprensione. Quella stessa nostra propensione che chiamiamo *fede* altro non è, finanche nella sua forma più umile, che sempre e soltanto costruzio-

ne della *ragione*, in quanto ogni fede presuppone sempre un giudizio della ragione. Da tale considerazione deriva la plateale conseguenza che la fede non è altro, alla fin fine, che la nostra visione più o meno razionale della realtà; pertanto quella fede nel numinoso e nel fantastico che è la fede religiosa dei fedeli e che alla nostra razionalità più sofisticata ripugna, è solo un puro e semplice equivoco, imposto dall'educazione, dalle convenzioni e mai può derivare dalla nostra libera scelta intelligente che in tal modo si contraddirebbe⁹. Credere, altro non è che *atto razionale*; in quanto, rigorosamente, non c'è fede senza il sostegno della ragione. Ma, ci si chiede, fino a che punto? Il limite è il sano buon senso. Oltre c'è la follia e l'assurdo; ma follia, sempre ed esclusivamente della ragione stessa, unico vero soggetto di quanto chiamiamo fede!

4. *Emarginazione femminile e non.*

La donna da oggetto a soggetto di pensiero

Da differente angolatura l'oggetto del mistero che chiamano la verità, si svela gradatamente, di sotto il *velame delli versi strani*. Del resto, a ben pensare, quando penso, penso al maschile, ho sempre pensato al maschile. La storia, la civiltà tutta, occidentale e orientale, hanno pensato soltanto al maschile. Non solo: per secoli, il vero, il bene, il bello sono stati visti, si al maschile, ma ancora nella implicita insignificanza oltre che della donna, di altre figure sociali di grande rilevanza: del bambino, del disadattato o del diseredato o escluso dalla comunità, dell'alienato o del demente. Interi universi come continenti inesplorati si sono schiusi appena abbiamo provato a visitarli. Erano emersi, nella dannazione dell'inferno dantesco, nei mosaici e negli affreschi allucinanti di Coppo, nei battisteri, nelle chiese medioevali, nelle allucinazioni di raffiguratori fantasiosi fino al paradossale come in Bosch o in Goja, nei racconti favolosi delle mitiche origini di intere popolazio-

⁹ Cfr. P. Martinetti, *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*, a cura di E. Agazzi, Ed. di Comunità, Milano 1976, vol. II, pp. 470-475, dove tra l'altro si legge: «Anche la filosofia è [...] sotto certi rispetti una fede; in quanto essa è uno sforzo verso l'unità sistematica che in ogni grado raggiunto si pone come una visione definitiva della realtà; ciò che non può fare che trasformandosi in una fede razionale; la fede nella dottrina kantiana. D'altra parte la fede comune non è assolutamente irrazionale; è una razionalità adatta alla mente comune, ma è una forma di razionalità; non v'è sistema di dogmi così assurdo che non tenti subito una razionalizzazione [...] Ogni esposizione d'un sistema di filosofia è, sotto questo riguardo, l'esposizione di una fede [...] Non ha quindi ragion d'essere la contrapposizione della ragione e della fede (come qualcosa di irrazionale): la fede è l'espressione stessa di una formazione razionale; ogni grado della vita razionale in quanto si esprime, si fissa e diventa una realtà operante, è una fede». Più analitica esposizione della questione si trova nel mio, *Ateismo e filosofia. Considerazioni sull'ateismo latente nel pensiero moderno e contemporaneo e sul conflitto tra la fede e la ragione*, «Il Cannocchiale», I (2011), pp. 32-34.

ni, tramandate oralmente nei miti e nelle leggende che correvano per l'Europa come fiumi carsici, uscendo di tanto in tanto al "celesti raggio", dove l'oblio di secoli li aveva segregati... Soltanto oggi cominciamo a prenderne consapevolezza, filosofica e scientifica: scopriamo un nuovo continente speculativo, il pensiero al femminile come rinnovato modo di guardare la vita, la storia, la natura.

Proviamo a riandare di qualche secolo addietro.

Le cosiddette *scienze umane* ci si erano accostate per via di quel loro particolare porsi dalla prospettiva del diverso, ma solo l'assurgere di quell'oggetto alla dignità di soggetto pensante e determinante trasforma del tutto la prospettiva. La partecipazione del femminile come quella del diverso, del disadattato alla ricerca della verità completa veramente il mondo storico della cultura portandolo al suo stadio più alto, fuori da ogni gilepposo paternalismo o indulgente concessione caritatevole.

Del tutto trascurati o stipati alla rinfusa nella soffitta anodina della erudizione, alcuni sprazzi di consapevole disponibilità al diverso erano emersi già nel passato, in ambito borghese progressista, presso spiriti particolarmente sensibili. Ma restava un fatto isolato che non ha vissuto significanza o storicità. Sentite questa: siamo nel 1898:

E dei disadattati all'ambiente non è giusto parlar con tanto disprezzo. Oltrecché esercitano alcune funzioni non esercitate dagli altri, essi sono un lievito sociale utile e necessario; tengon viva nell'organismo collettivo un'inquietezza nemica delle stagnazioni prolungate, e non avvien mutazione alla quale in qualche maniera non cooperino [...] che se i geni fossero pazzi davvero [...] bisognerebbe riconoscere che i più disadattati fra i disadattati, quali son per l'appunto i pazzi, resero alla misera umanità più di un buon servizio. Da altra banda è da considerare che un perfetto adattamento all'ambiente farebbe gli uomini supinamente contenti e tranquilli e porterebbe fine al moto della storia, per la ragione potentissima che *chi sta bene non si muove*.

Lo direi il vademecum per l'onest'uomo del nostro tempo! Ma molto ancora resta da fare: e questa è la vergogna del nostro tempo. La chiesa cattolica ad es., che ha chiesto, solo di recente, con un pontefice tormentato e disponibile al dialogo, perdono al mondo islamico, ha ancora da chiedere scusa alle donne, ai bambini, alle coppie di fatto, agli omosessuali, agli atei, agli agnostici, agli scienziati onesti e laici che dalle dottrine e dai dogmi della chiesa vengono quotidianamente offesi, respinti e vilipesi.

5. *I libri proibiti e il rapporto sessuale come "peccato"*
contro il sesto precetto del Decalogo

Tra i compiti primari che si assunsero al loro tempo gli apologeti cattolici e i controversisti, figura subito in primo piano quello della lotta ai libri proibiti, che è come dire a tutta la produzione libraria moderna. Prendo ancora ad es. emblematico il santo teologo moralista e dottore autorevole della Chiesa: Alfonso de Liguori. Ne *La vera sposa di Gesù Cristo*¹⁰, a dimostrazione di quanto possa essere pericolosa la lettura in genere, sconsiglia alle Monache addirittura lo studio sia della Teologia Morale che di quella Mistica.

Parimenti libri inutili ordinariamente sono, ed alle volte anche nocivi per le Religiose, i libri di Teologia Morale, poiché ivi facilmente possono inquietarsi con la coscienza oppure apprendere ciò che lor giova non sapere. Anche nociva può essere a taluna la lettura dei libri di Teologia Mistica, giacché può essere che ella si invogli dell'orazion soprannaturale, e così lascerà la via ordinaria della sua orazione solita, in meditare e fare affetti, e così resterà digiuna dell'una e dell'altra.

Vige, come una sentenza inappellabile, il motto lapidario di San Paolo: *Sapientia carnis inimica est Deo*. L'amore del sapere viene paragonato ad un vizio, alla libidine sessuale: *libido sciendi*¹¹.

Circa i classici del pensiero che pur contengono delle verità, si domanda con San Girolamo: «Che bisogno hai di andar cercando un poco d'oro in mezzo a tanto fango, quando puoi leggere i libri devoti, dove troverai tutt'oro senza fango?». La lettura è importante, fondamentale anche alla via della salute, ma ha dei rigorosi limiti.

Quanto è nociva la lettura de'libri cattivi, altrettanto è profittevole quella de'buoni [...]. Il primo autore de'libri devoti è lo Spirito di Dio; ma de'libri perniciosi l'autore n'è lo spirito del Demonio, il quale spesso usa l'arte con alcune persone di nascondere il veleno, che v'è in tali suoi libri, sotto il pretesto di apprendersi ivi il modo di ben parlare, e la scienza delle cose del mondo per ben governarsi, o almeno di passare il tempo senza tedio.

Con determinate categorie di persone, l'esclusione si fa radicale. Alle suore scrive così:

Ma che danno fanno i romanzi e le poesie profane, dove non sono parole

¹⁰ Cito dall'ed. Remondini, Bassano, del 1781, pp. 112-121.

¹¹ Vedi l'uso di tale espressione nella denuncia controversistica cattolica (aristotelica) della filosofia cartesiana e moderna nel saggio di chi scrive, «*Libido sciendi*». *Immagini dell'empietà nell'apologetica cattolica tra Sei e Settecento (Dal Magalotti al padre Valsecchi)*, «Giornale critico della filosofia italiana», III/1(2007), pp. 53-85.

immodeste? Che danno voi dite? Eccolo: ivi si accende la concupiscenza de' sensi, si svegliano specialmente le passioni, e queste poi facilmente si guadagnano la volontà, o almeno la rendono così debole, che venendo appresso l'occasione di qualche affezione non pura verso qualche persona, il Demonio trova l'anima già disposta per farla precipitare¹².

Contro il risveglio delle passioni e contro "la concupiscenza dei sensi", i controversisti scagliano i loro dardi infuocati e avviano le loro sottili disquisizioni teologiche su quanto vada considerato *peccato mortale*.

Ed è questo un fardello che la chiesa si porta dietro così come uno *stercorale* si rotola la sua palla di escrementi. L'ossessione del sesso: la cura micidiosa con cui si prova da secoli a disciplinarlo, legittimarlo, canalizzarlo, evirandolo della sua essenza: la ricerca del piacere e costringendolo alla sola funzione riproduttiva. Ci serviremo non di un semplice scrittore di opere di pietà ma di un autorevole moralista della chiesa cattolica, santo per giunta, dottore della chiesa, uomo di grande pietà e d'erudizione: che Croce definiva *il più santo dei napoletani, il più napoletano dei santi*.

Ecco cosa scrive il nostro moralista sul sesto precetto del Decalogo e in che modo espone le sue precauzioni con cui anticipa una minuziosa trattazione di quanto potremo chiamare la *fattispecie del peccato mortale*.

Il peccato contro questo precetto è la materia più ordinaria delle Confessioni, ed è quel vizio che riempie d'Anime l'Inferno; onde su questo precetto parleremo delle cose più minutamente; e le diremo in latino, affinché non si leggano facilmente da altri che dai confessori, o da quei sacerdoti che intendano abilitarsi a prendere la Confessione; e preghiamo costoro a non leggere né in questo né in altro libro di quella materia (che colla sola lezione o discorso infetta la mente) se non dopo tutti gli altri trattati e quando ormai sono prossimi ad amministrare il Sacramento della Penitenza¹³.

Affronta perciò subito lo scabroso tema della fornicazione, e dei rapporti carnali con l'altro sesso con minuta casistica sessuofobica: *de tactibus, de muliebri permittente se tangere, an puella oppressa teneatur clamare, an possit unquam permittere sua violationem, de aspectis, de verbis, de audientibus verba turpie*, ecc. Ma non manca di precisare:

Ante omnia advertendum, quod in materia luxuriae (quidquid alii dicant de levi attractatione manus foeminae, vel de in torsione digiti) non datur paritas materiae; ita uti omnis delectatio carnalis, cum plena advertentia, et consensu capta, mortale peccatum est.

¹² *La vera Sposa di G.C.*, 1760, pp. 113-121.

¹³ A. M. de Liguori, *Istruzione e pratica per li Confessori*, Giuseppe Di Domenico, Napoli, MDCCLXV, I, p. 333 e sgg., anche per le citaz. successive.

Il pio moralista, scaltrito nella casistica giuridica, sa che bisogna scendere nei minimi particolari per trovare la situazione peccaminosa: se grave o lieve o poco rilevante o, addirittura, del tutto inesistente; perciò distingue gli atti sessuali compiuti nel matrimonio o *extra matrimonium*. In situazione extra coniugale, tutti i toccamenti, *oscula et amplexus ob delectatione, mortale sunt*.

Vi sono numerosi casi dubbi da esplicitare: ne va di mezzo la salute delle anime, calate in situazioni mondane sempre diverse e comunque sempre a stretto contatto con le tentazioni della carne. Ad es., la donna o il fanciullo non peccano se si fanno toccare secondo la consueta pudicizia dettata dalla simpatia o dalla buona affettuosa disposizione; peccano invece se non si oppongono a contatti impudichi, o a baci insistenti (*morosis*) e furtivi. E ancora: la fanciulla aggredita allo scopo di usarne violenza è tenuta a urlare *ad se liberandam a turpitudine?* Nel caso non invocasse aiuto con la dovuta forza e insistenza lo stupro si cambierebbe facilmente in consenso peccaminoso. Ma la questione resta controversa se debba ritenersi consenso il non aver gridato o invocato aiuto, secondo un'antica sentenza per la quale, *praesumebatur puella non clamans consentiente* (p. 335).

Perviene infine a definizioni accurate degli atti turpi, differenziando quelli compiuti naturalmente da quelli innaturalmente. Ecco la definizione di fornicazione e di concubinaggio, quali peccati mortali:

Fornicatio est coitus intersolutos ex mutuo consensu. Concubinatus autem non est aliud quam continuata fornicatio, habita uxorio modo in eadem vel alia domo; [e quella di stupro, come:] defloratio virginis ipsa invita, et ideo praeter fornicationis malitiam habet etiam injustitiae.

Attraverso una minuziosa casistica quasi boccaccesca, buona – si direbbe – ad arricchire la documentazione erotica di un romanziere libertino, il moralista passa in rassegna le svariate forme di rapporti sessuali, da quelle legittime a quelle addirittura più strane e peregrine, come l'accoppiarsi in luogo sacro, quali una chiesa, il cimitero, l'oratorio, il monastero, ecc. Pone addirittura questioni dubbie sulle maniere e le condizioni in cui tale rapporto potrebbe verificarsi. Pur ammettendosi il peccato, sorge la *questio* se si tratti o meno di sacrilegio. Ad es. «an copula maritalis, aut occulta abita in Ecclesia, sit sacrilegium?» Vi si potrebbero emanare tre sentenze differenti: una che ritiene irrilevante la condizione di coniugi, un'altra la situazione occulta (che l'abbiano fatto di nascosto) e una terza che ritiene essere sacrilego l'atto in ogni caso. Addirittura se si tratta di marito e moglie, secondo alcuni teologi, l'atto consumato in chiesa potrebbe essere scusato, *si ipsi sint in morali necessitate coeundi, puta si ipsi in periculo continentitiae, vel si diu in Ecclesia permanere debeant*.

Il lettore ne trae l'impressione che l'autore (più che dietro suggerimenti letterari coevi) vada ad estirpare direttamente dalla vita, dalle lussuose esperienze dei peccatori, dalle situazioni più impensabili, apprese nelle lunghe ore passate al confessionale ad ascoltare ed a sollecitare le confessioni più intime dei fedeli, tutte le forme, i modi che la secolare ricerca del piacere ha suggerito di epoca in epoca all'uomo, dalle più rozze e volgari maniere di accoppiamento fino alle più raffinate arti di amare e trarre godimento che proprio i libertini del secolo XVIII andavano perfezionando e praticando in forme sempre più sofisticate. La stessa lingua latina – ma qui dovrebbero dirla i linguisti – si fa molto particolare fino all'uso di neologismi non presenti nei classici. Parlando della sodomia distingue quella propriamente detta da quella impropria ed eterosessuale

Coitum viri in vase praepostero mulieris esse sodomiam imperfectam, specie distinctam a perfecta. Si quis autem se pollueret inter crura aut brachia mulieres, duo peccata diversa committeret, unum fornicationis inchoatae, alterum contra naturam. An pollutio in ore fit diverse speciei? Affirmant aliqui, vocantque hoc peccatum irrumantionem, dicentes quod semper ac sit pollutio in alio vase quam naturali, speciem mutat. Sed probabilius sentiunt [...] quod si pollutio viri sit in ore maris est sodomia; si in ore feminae, sit fornicatio inchoata, et in super peccatum contra naturam ut mox diximus...

Arriva addirittura ad ipotizzare il coito *cum femina morta*, che non rientrerebbe nella fattispecie dei rapporti bestiali ma nella polluzione e in quella che Alfonso chiama *fornicatio affectiva* (p. 343).

6. Dalla sessuofobia all'erotismo peccaminoso:

Cortigiane poetesse e libertini filosofi. L'Eros redento

Prendiamo due secoli di storia molto emblematici: il Cinquecento e il Settecento. Dall'Italia delle corti signorili alla Francia della grande rivoluzione. Due secoli in cui l'Eros vive una sua storia illustre, tra cortigiane raffinate poetesse e abati filosofi e libertini. A dirla franca alla sua maniera sull'eros e a dargli veste poetica disinibita, ci pensa subito Pietro Aretino: ma sempre da una angolatura tutta maschile. Nonostante si salvi la dignità della partner che qui giuoca un ruolo attivo di co-protagonista del rapporto amoroso, in cui l'atto sessuale si trasforma in una sticomitia drammatica non priva di poetica oscenità. Soltanto nel petrarcheggiare delle cortigiane, come la soave Veronica Franco che riceve sotto le sue lenzuola di tela d'Olanda finanche Enrico III di Valois, la donna trova finalmente il suo primo vero riscatto sul maschio, con un suo modo raffinato (di alto erotismo) di

pilotare la barca dell'Amorosa Dea; ad esse, tra principi, sovrani, alti prelati, pontefici gaudenti, spetta il compito di riscattare dall'eterna dannazione l'Eros e fargli recuperare il valore perduto col trionfo del Cristianesimo. Un recupero, tutto al femminile, del paradiso perduto. Così canta il suo ufficio amoroso, guidato da Apollo, la dolce Veronica.

Febo che serve a l' amorosa Dea
E in dolce guiderdon da lei ottiene
Quel che via più che l'esser Dio il bea,
A rilevar nel mio pensier ne viene
Quei modi che con lui Venere adopra
Mentre in soavi abbracciamenti il tiene.
Ond'io instrutta a questi so dar opra,
Si ben nel letto, che d'Apollo all'Arte
Questa ne va d'assai spazio di sopra
E il mio cantar e 'l mio scrivere in carte
S'oblia in chi mi prova in quella guisa
Ch'a suoi seguaci Venere comparte.

Nel Settecento, cui ora vogliam far cenno, sia pur per sommi capi, le cose stavano in modo ben differente da come ce le hanno rappresentate quando a scuola ci hanno spiegato quel periodo. I libri del Marchese de Sade rappresentano, ad es., una nuova filosofia morale e non sono la pura e semplice invenzione di tecniche erotiche pervertite, come comunemente si crede. I recenti studi hanno sfatato quella immagine del divin marchese. “La filosofia deve dire tutto”, egli ha affermato: tutto senza ipocrisie e fingimenti. Egli non fu né il primo né il solo a sostenere i diritti della carne, che grida la sua legittima soddisfazione contro le assurde costrizioni della cosiddetta civiltà. Il celeberrimo *sadismo: ricerca del piacere attraverso il godimento per la sofferenza del partner*, ha ben altre origini che le sole discendenze da Sade. Bisognerebbe intanto rifarsi alle meticolose ricerche di Jenny Skipp, dell'Univ. di Leeds, che ha schedato tutti i testi erotici inglesi del '700 scoprendovi come l'uso educativo della frusta e le sculacciate a pelle nuda sui ragazzi, era praticato dai gesuiti in chiave educativa e correttiva, ma finiva per confinare molto spesso con l'erotismo portando addirittura all'orgasmo vero e proprio. Nacque un termine: “orbinolismo” che vuol dire “smania di frustare” (Cfr. Rodez, *Memorie storiche sull'orbinolismo*, 1760). Né si dimentichi, oltre la pratica, anche l'elogio cattolico, presso non solo l'ordine dei gesuiti ma anche di Scolopi e Salesiani, fatto in termini pedagogici della frusta e della sua frequente pratica a scopi educativi e correttivi: *virga tua et baculus tuus salus mea fuerunt!....*

A tali osservazioni sul costume del secolo va aggiunto che la proverbiale sporcizia che caratterizzava il ménage domestico dell'epoca anche tra

le famiglie nobili e abbienti, non era poi così generalizzata. Soprattutto le donne avevano introdotto l'uso davvero innovativo dell'erotico *bidet* (che ha la forma di violino e, al tempo stesso, quella dei fianchi femminili) che permetteva loro di mantenere igiene e pulizia in quelle parti del corpo che ne avevano più bisogno. A tal proposito restano molto istruttive le pagine dei romanzi erotici e libertini, tra i quali spicca Restif de La Breton con il suo *Anti Justine* dove si nota l'uso frequente e generalizzato di tale strumento da toilette, prima e dopo gli incontri amorosi..

Perciò, una volta sfatata l'immagine stereotipata del Settecento illuministico, astrattamente razionalista, irreligioso e dai costumi depravati, proviamo a riguardare sotto diversa luce e angolatura, libere da pregiudizi e remore moralistiche e confessionali, la letteratura erotica e d'amore di quel secolo che, oltre tutto, fu di Mozart, di Kant, di Bach, oltre che di Voltaire, di Rousseau e di Goethe e ci lasciò in eredità non soltanto la grande rivoluzione dell'89 ma anche quella che fu la più colossale e universale summa di sapere moderno: l'*Enciclopedia*, o *verosia dizionario ragionato di tutte le scienze, le arti e i mestieri* contro la quale pullularono subito una serie di *Anti-Enciclopedie* anche da noi in Italia per porre un argine all'avanzata di quelle idee di libertà e di progresso civile. Il ricordare Leopardi è qui d'obbligo:

Così ti spiacquè il vero,
dell'aspra sorte e del depresso loco
che natura ci diè, per questo il tergo
vigliaccamente rivolgesti al lume
che il fe palese...

Insomma lo zelo sessuofobico, la guerra dichiarata all'istinto sessuale porta il sacerdote, il ministro del culto cattolico, il confessore a scendere nei particolari della vita sessuale singola e della coppia, sia entro che fuori del matrimonio: a scoprire i più segreti momenti dell'intimità delle coppie fino a scrutare e distinguere, entro le fantasie erotiche più raffinate, i comportamenti più o meno peccaminosi, cioè conformi a canoni tutti da verificare di volta in volta (casistica). Una sorta di filo invisibile lega pertanto il pio censore al libertino e al peccatore o la peccatrice (lo denuncia la stessa corrente espressione possessiva: *il "mio" confessore!*) tanto da diventare complementari, avvincersi in un legame indissolubile fino a non poter più fare a meno l'uno dell'altro¹⁴.

Ma il legame tra religiosità e libertinismo, così come tra l'erotismo e la religione cattolica in particolare, si fa sempre più stretto fino a dipendere l'uno dall'altro: come, in regime capitalistico, domanda e offerta. Il cattoli-

¹⁴ Cfr., infine, *"L'Asino"* di Podrecca a Galantara e le critiche positivistiche e anticlericali alla morale alfonsiana, Feltrinelli, Milano 1970 (Reprint), pp. 78-79.

cesimo deve disciplinare a suo modo il sesso e, in genere, tutta l'attività e la fantasia umane; l'eros deve trovare entro una nuova coscienza storica la sua rinnovata voluttà. Ecco allora il piacere stesso trovar vie differenti rispetto al piacere degli antichi, allor quando quella ricerca non veniva combattuta, non era un tabù, anzi era apprezzata come uno dei più ambiti doni della natura. Vengono a far parte del piacere anche i marchingegni e i sotterfugi per eludere le prescrizioni correnti e i limiti che le norme religiose impongono dall'esterno. Finanche i pregiudizi - siano di ispirazione cattolica o meno - diventano materia di raffinato erotismo. L'esecrabile peccato della lussuria, prodotto tipico del Cristianesimo, diventa perciò stesso fonte di piacere (la *Jouissance* illuministica), proprio perché vietato e esecrato: soprattutto quando l'atto viene compiuto di nascosto, cogliendo quello che è diventato, dopo la mitica cacciata dal Paradiso terrestre, il *frutto proibito*, il godimento raggiunto di soppiatto e contro la legge o la morale corrente perciò più seducente e ricercato per la sua illegittimità! La letteratura è piena zeppa di esempi e finisce per produrre un genere di scrittura narrativa particolare che chiamiamo "erotica" o "pornografica": di libri che s'han «da leggere con una mano sola», un genere che non si spiegherebbe prima del cristianesimo e della dannazione dell'eros e del piacere e che va dai canti carnascialeschi al Decamerone, al Ruzante, all'Aretino, ai poeti dialettali: da Alvise Baffo, veneziano, al grandissimo Belli, romanesco, al dimenticato Domenico Tempio, siciliano (nato a Catania nel 1750) per arrivare alla letteratura erotica del romanzo libertino francese in cui confluiscono le innumerevoli forme e modi di estraniamento, di sogno, di fuga dalla realtà che delineano l'universo fantastico che sarà la base della letteratura romantica europea e soprattutto del romanzo e della grande narrativa ottocentesca e contemporanea, da Balzac a Flaubert, a Hugo a Dumas, dal romanzo russo al nostro Manzoni, a Zola, a Verga alla miriade dei narratori dei nostri giorni¹⁵. In conclusione, ma in una maniera tutta nuova, possiamo ritenere avesse davvero visto giusto il grande saggio napoletano Benedetto Croce, quando affermò che "non possiamo non dirci cristiani": se persino l'erotismo è stato - *malgré lui* - influenzato e raffinato dal cristianesimo. Se ne stanno accorgendo anche in Francia dove nacque la letteratura libertina e la illuminata filosofia del piacere: dal materialista La Mettrie all'esecrato marchese De Sade¹⁶.

¹⁵ Emblematico, per quanto qui si va rilevando, il romanzo libertino, non ancora tradotto, D.A.F. de SADE, *Alina et Valcour, ovvero il romanzo filosofico (1788-1795)*.

¹⁶ Cfr., la Mostra: BNF, *L'Enfer de la Bibliothèque Nazionale. Eros au secret*, Paris, 2 dic. 2007-22 mar. 2008. Ricco di 58 titoli, è venuto alla luce un significativo numero di opere e autori soltanto nel 1983 ad opera di specialisti che li vanno pubblicando e illustrando. Intanto segnalò l'originale antologia da: J. O. de La Mettrie e D. Diderot, curata da P. Quintili, *L'Arte di godere. Testi dei filosofi libertini del XVIII secolo*, Manifestolibri, Roma 2006.

SAPERI A CONFRONTO NELLA *VITA* DI GIAMBATTISTA VICO

di *Claudia Megale*

Abstract

It isn't hard to understand how, within the Vico's *Vita*, we are likely to find arguments able to give a chance to many confrontations, documenting the richness of the text through a wide number of multidisciplinary themes, selecting conceptual nucleus permitting to the scholar interested to trace a reticular path which keeps into consideration sectors of knowledge, although far from the philosophical speculation, and still connectable to it for the concerned themes.

Keywords: Autobiography, Vico, Philosophy, History of Ideas

Dalle non numerose, ma dense pagine della *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo* emergono una serie di tematiche che più di duecentocinquanta anni di interpretazioni non hanno ancora esaurito. Cosa ha da dirci ancora l'*Autobiografia* vichiana in un secolo «il cui continuo flusso informativo è un vortice che cattura contenuti rigurgitandoli in laghi artificiali e giganteschi, ma stagnanti e stantii (...) e la cui cultura della modernità liquida non è più una cultura dell'apprendimento e dell'accumulazione, è invece una cultura del disimpegno, della discontinuità e della dimenticanza»¹ Ebbene proprio in questa congiuntura storica così ben sintetizzata da Bauman è facile ritrovare tutta la modernità del testo vichiano, le sue lungimiranti questioni, per riflettere sul fatto che «il ritrovamento finale di un'immagine definitiva, ottenuto con l'autobiografia, è paradossalmente un romanzo di morte che con il ricordo genera la vita»². L'autobiografia è un particolare tipo di narrazione nella quale narratore e protagonista coincidono. Il racconto autobiografico è da sempre presente nella storia, assumendo caratteristiche rispondenti alle esigenze dei tempi ma conservando pur sempre quei *topoi* comuni che la rendono corrispondente al suo stesso

¹ Cit. da *Nella modernità*, a cura di C. Corradini e D. Pradella, «Cooperazione trentina», 1 (gennaio 2012), p. 26, in www.ftcoop.it/portal/Portals/1/Mensile.../201201_bauman.pdf. Di Bauman si vedano le recenti pagine su *Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?* (2008), tr. it. di F. Galimberti, Laterza, Roma-Bari 2010.

² A. Battistini, *Lo specchio di Dedalo. Autobiografia e biografia*, il Mulino, Bologna 1990, p. 9.

significato. Per dirsi *Vita scritta da se medesimo* una “biografia” deve rispettare alcune caratteristiche: la prima è la sottoscrizione di un “patto di verità” tra scrittore e lettore. Inoltre il narratore autobiografo deve realizzare un processo di rielaborazione dei ricordi proprio nello stesso atto dello scrivere. Non solo, attraverso l’atto successivo della lettura si rende possibile quel processo di riflessione e approfondimento delle vicende della propria storia. Le forme che l’autobiografia può assumere sono varie: memoriali, epistolari, confessioni, romanzi, racconti e anche poesie, per cui «solo seguendo l’evoluzione del sistema di generi senza fare la storia ‘regionalistica’ o ‘campanilistica’ dell’autobiografia propriamente detta è possibile scoprire il mutamento storico di uno statuto»³.

È noto che Vico pubblica l’*Autobiografia* nel 1728, accettando di rispondere positivamente al *Progetto ai letterati di Italia per iscrivere le loro vite* ad opera del conte friuliano Giovanartico di Porcia. L’iniziativa si colloca in quella «crisi della coscienza europea» dagli ultimi anni del Seicento, così efficacemente definita da Paul Hazard con riferimento anche all’Italia. Nel progetto del conte è viva l’esigenza di ridefinire il ruolo sociale e politico del letterato messo profondamente in crisi da due diverse correnti, confluite in Italia: da un lato il cartesianesimo, apparso e vissuto come difensore della *libertas philosophandi* che, soffiando dai Pirenei, agitava le acque tirreniche, pretendendo il primato di una moderna *ratio* umana, ma anche colorandosi delle tinte di una filosofia tutta letta all’ombra Vesuvio e incline a un’originale *ars inventionis*; dall’altro, i lontani echi di una controriforma, a conferma di un difficile rapporto con il potere temporale della Chiesa, atto a creare un momento di profonda unità tra i *novatores* italiani che per tutto il secolo XVII tennero accesa la polemica contro il dogmatismo scolastico e gesuitico. In tale atmosfera va collocato il progetto del Porcia, già presentato in forma privata al Muratori nel 1721 («Penso di raccogliere le vite d’alcuni letterati viventi in Italia scritte da loro stessi e di pubblicarle. In queste vite vorrei che questi signori stendessero la storia de’ loro ingegni»)⁴, con una consegna molto dettagliata: «Incominceranno dalla grammatica, notando come loro fu insegnata (...). Così andranno ascendendo d’arte in arte, di scienza in scienza conto rendendo di quante n’hanno apparate, e gli abusi,

³ Id., *L’autobiografia e i modelli narrativi secenteschi*, in *Cultura meridionale e letteratura italiana. I modelli narrativi dell’età moderna*. Atti dell’XI Congresso dell’Associazione internazionale per gli studi di lingua e letteratura italiana (Napoli-Salerno-Lancusi, 14-18 aprile 1982), a cura di P. Giannantonio, Loffredo, Napoli 1985, pp. 145-190; cfr. p. 145.

⁴ Cit. dal carteggio Porcia-Muratori in C. De Michelis, *L’autobiografia intellettuale e il «Progetto» di Giovanartico di Porcia*, in *Vico e Venezia*. Atti del congresso internazionale in occasione del 250° anniversario della pubblicazione, a Venezia, dell’*Autobiografia* (Venezia, Isola di San Giorgio Maggiore, 21-25 agosto 1978), Olschki, Firenze 1982, p. 97. Sul tema si veda anche P.G. Gaspardo – G. Pizzamiglio, *La pubblicazione dell’Autobiografia vichiana nella corrispondenza di Giovan Artico di Porcia con il Muratori e il Vallisneri*, ivi, pp. 127-130.

e i pregiudicj delle scuole e de' loro maestri additando»⁵. Nella proposta il conte sottolinea, oltre l'interesse pedagogico, l'esigenza di voler ascoltare dalle voci dei letterati d'Italia, il loro giudizio sul ruolo morale dell'intellettuale. «Le autobiografie richieste dal Porcia – scrive Cesare De Michelis – diventano insomma altrettanti libri di testo da proporre a tutti i letterati e ai giovani soprattutto per essere gli strumenti di una scuola moderna e funzionale sullo sviluppo di una società civile»⁶. Tra gli otto letterati contattati per la realizzazione di questo ardito disegno Vico fu l'unico a rispondere in tempi rapidi, perché – come bene sottolinea Fabrizio Lomonaco – «la proposta (...) giungeva propizia e meritevole di adesione, perché, negli anni della stesura della *Scienza nuova prima*, alla sua consacrazione intellettuale giovava il poter ripercorrere le tappe della sua formazione filosofica»⁷. Perciò, non risulta difficile capire quanto all'interno della *Vita* siano presenti argomentazioni che possano dare adito a interessanti incontri e confronti. *L'Autobiografia* si presenta come un testo ricco di spunti intellettuali un vero e proprio strumento di lavoro dal quale ripartire per ridisegnare il sapere non solo di un'epoca, quella vichiana, ma anche e soprattutto per rispondere alle esigenze di una nuova cultura in una società, la nostra, sempre più bisognosa di certezze e bisognosa di stimoli intellettuali. C'è da dire, comunque, che la ripresa di determinate questioni in età contemporanea non intende riprodurre un'altra antistorica proposta di *primati e/o di pre-corrimenti* (già tentati da precedenti letture), non vuole marcare una presenza 'inesistente' di Vico, ma ha lo scopo di sottolineare quanto questioni affrontate dal filosofo napoletano siano state ancora al centro del dibattito culturale lungo tutto il secolo XVIII. Si tratta di documentare la ricchezza del testo per lo svariato numero di tematiche multidisciplinari, di selezionare nuclei concettuali che permettono allo studioso di Vico e non solo di tracciare un percorso 'reticolare' che, partendo dall'*Autobiografia*, abbracci ambiti di conoscenze apparentemente distanti dalla speculazione filosofica eppure collegabili ad essa per le tesi trattate. Pertanto, volendo indicare solo alcuni degli snodi possibili, diventano argomenti da trattare con tale procedimento motivi quali il concetto stesso di *Autobiografia*, la questione

⁵ G. conte di Porcia, *Progetto ai Letterati d'Italia per scrivere le loro vite (...)*, in G. Vico, *Vita scritta da se medesimo*, introduzione e cura di F. Lomonaco, postfazione di R. Diana e contributo bibliografico di S. Principe, Diogene, Napoli 2012, pp. 138-139 (d'ora in poi si cita con *Autobiografia*). A questo contributo rimando per l'accurato aggiornamento della letteratura di riferimento (cfr. *ivi*, pp. 269-284). Una versione del *Progetto* è in appendice al documentato saggio di R. Diana, *Ragione narrativa ed elaborazione dialogica del sapere. L'Autobiografia di Giambattista Vico e il suo contenuto problematico*, «Bollettino del Centro di studi vichiani», XXXIV (2004), pp. 162-167.

⁶ C. De Michelis, *L'Autobiografia intellettuale e il «progetto» di Giovanartico di Porcia*, cit., p. 104.

⁷ F. Lomonaco, *Introduzione a G. Vico, Autobiografia*, cit, p. 11 .

del metodo, l'attualissimo dibattito sull'ermeneutica, l'idea del diritto e la complessa nozione di tempo.

La prima riflessione è da incentrare sullo stile narrativo. Unendo in un'inscindibile triade autore-narratore-personaggio, il «signor Giambattista Vico» delle prime pagine è descritto da se stesso sulla base di alcuni fatti ed episodi occasionali (caduta dalle scale a sette anni e malattie), tutti finalizzati, però, a descrizioni della personalità che danno lo spunto alla presentazione del suo percorso intellettuale. Per tale scopo il filosofo sceglie di parlare in terza persona «comme si 'je' était un autre»⁸; non entra mai in diretta comunicazione con il lettore, per mantenere fede alla promessa, fatta nelle prime pagine, di voler scrivere la propria *Vita* sia da *istorico*, rispettando la pluralità delle fasi della sua formazione di studioso: «Meditò sulle cagioni così naturali come morali, (...) meditò sulle sue inclinazioni e avversioni (...) meditò nell'opportunità o nelle traversie». «Proponendosi quale *exemplum* educativo per la gioventù, (Vico) ripercorreva con tale intento pedagogico le tappe di una crescita culturale in una narrazione ordinata *fil filo e con schiettezza*, secondo un percorso esclusivamente interno alla stesura dei singoli scritti»⁹. Eppure con tale tecnica narrativa non voleva precludere il rapporto affettivo con il lettore, enfatizzando anche momenti molto accattivanti, allorquando, per esempio, nel descrivere le sue traversie a proposito del mancato successo del concorso universitario del 1723, sembrava voler catturare la comprensione del lettore e, indirettamente, giustificare la sua adesione al progetto Porcia, indubbio segno di accreditamento nella *repubblica letteraria* del suo tempo: «L'identità autore-personaggio, la relazione dinamica di tempo tra scrittura presente e vita passata, e il rapporto didattico-affettivo autore-lettori (...) funzionano a un livello semantico più profondo rispetto ad altri livelli costituiti da elementi di tecnica narrativa che tendono ad effetti di obiettività storico-descrittiva. Ed è appunto l'interrelazione dinamica fra questi due livelli linguistico-semantici che produce l'originalità dell'*Autobiografia vichiana*»¹⁰.

La tecnica autobiografica acquista nel Settecento italiano una nuova dimensione, inserendosi in un clima culturale rinnovato dal *Discorso sul metodo* di Descartes. Il primo obiettivo che Vico nella *Vita* vuole perseguire è quello di porsi in netta contrapposizione alla *filosofia* cartesiana proprio negli anni in cui essa impera in terra napoletana, imponendosi con tutto il suo vigore innovativo in molte scuole e accademie. Non solo, come

8 P. Lejeune, *L'autobiographie en France*, cit. da S. Costa, *Alfieri autobiografo e l'autocoscienza narrativa*, «La Rassegna della letteratura italiana», LXXXII/3 (1978), p. 392.

9 Ivi, p. 395.

10 M. Cottino-Jones, *L'autobiografia vichiana: il rapporto vita-scrittura*, in *Vico e Venezia*, cit., p. 141.

molti illustri studiosi hanno bene sottolineato, Giambattista è più *renatista* di quanto possa apparire, seguendo il comodo ma non sempre adeguato schema oppositivo di matrice manualistica. Le dichiarate contrapposizioni di stile, di metodo e di vita con *Renato delle Carte* sembrano quasi voler marcare una forzata differenza con il filosofo francese che è di apparenza se si individuano i problemi comuni (le questioni del metodo e della *mathesis universalis*, le relazioni tra scienza e filosofia, l'unità del significato delle scienze naturali e di quelle della vita civile, *in primis*); che è di sostanza se il contrasto è con una certa interpretazione della metafisica in termini e formule inadeguate alla moderna antropologia. In essa Vico occupa un posto di primo piano e assai critico della tradizione filosofica occidentale, decisa a fare del *logos* l'unico possibile attore all'inizio e alla fine della storia. Dopo le *Orazioni inaugurali*, ricche di motivi stoico-platonici e platonico-agostiniani, colti nell'insistente appello a cercare il *vero* lontano dai sensi, nella presenza germinale di ogni sapere nell'io fino ad esaltare entusiasticamente la posizione iniziale del *cogito* cartesiano¹¹, l'itinerario speculativo del filosofo napoletano conosce un'originale direzione. E, diversamente dal Descartes, il *principium* – commenta Verene – diventa l'«idea di favola» applicata alla propria esistenza, per «esprimere la verità della sua azione di filosofo», fondata sulla *fantasia*, in opposizione al modello cartesiano¹².

Resta comunque innegabile che la *Vita* del Vico possa essere iscritta in un percorso che l'avvicina e, allo stesso tempo, la distanzia dal quell'atmosfera che ha fatto «del Settecento un secolo che senza dubbio può essere considerato 'autobiografico'»¹³. Qualunque sia l'argomento trattato, lo scopo da perseguire è la conoscenza di sé, la valutazione della propria capacità di giudizio, l'approfondimento delle proprie inclinazioni. E la scrittura delle sue modernissime confessioni si avvale di un'abile tecnica retorica che intende avvicinare e coinvolgere il lettore, a volte dando l'impressione di lasciarsi trasportare in un flusso di idee diversificate, altre volte utilizzando uno stile più strutturato, teso a sottolineare la natura etico-pedagogica della

¹¹ «Anche se la mente umana è incerta e dubita di tutte le cose, assolutamente non può dubitare di questo: del suo pensiero; difatti lo stesso dubbio è un pensiero (...). O meravigliosa potenza della mente umana, che osservando se stessa, ci conduce per mano alla conoscenza del Sommo Bene, di Dio Onnipotente» (G. Vico, *Oratio I*, in Id., *Le Orazioni inaugurali I-VI*, a cura di G.G. Visconti, in *Opere di Giambattista Vico*, il Mulino, Bologna 1982, vol. I, pp. 85, 87).

¹² D. Ph. Verene, *Vico nel mondo anglosassone*, a cura di M. Simonetta, La Città del Sole, Napoli 1995, p. 9; cfr. ivi cap. III, *L'Autobiografia di Vico e il Discours di Descartes. Il problema della conoscenza di se stessi*, pp. 31-36. Dello stesso Autore è da vedere la nota monografia su *The New Art of Autobiography. An Essay on the Life of Giambattista Vico Written by Himself*, Clarendon Press, Oxford 1991.

¹³ C. De Michelis, *L'Autobiografia intellettuale e il «progetto» di Giovanartico di Porcia*, cit., p. 106.

sua opera, ricca di citazioni di testi classici greci e latini.

Vico percorre, a suo modo, tutta un'altra strada, decidendo di scrivere con un preciso obiettivo dettato dall'esigenza di impartire ai giovani un nuovo sapere. *L'educazione del genere umano* sembra essere il *leit-motiv* della *Vita* in stretta connessione con le esigenze della cultura europea che troveranno significativa espressione nelle ben opere di Lessing e di Herder al quale si deve la scoperta di Vico in Germania¹⁴, sia pure nei limiti indicati da Auerbach: «Quanto lo Herder fosse stato investito dalla storia col preciso compito di ignorare Vico. La sua concezione roussouiana della natura primitiva permeata di ininterrotta bontà doveva costituire una barriera invalicabile alla fantasiosa e sensuosa, ma politicizzata barbarie degli eroi vichiani»¹⁵. Riflessione, questa, che potrebbe aprire al 'confronto' più che all' 'incontro' tra l'*Autobiografia* vichiana e l'innovativo spirito di Rousseau che – scrive Cassirer – «non ha più di mira il problema di Dio, ma il problema del diritto e della società»¹⁶. Per Vico come per il ginevrino uno studio sull'uomo e la sua *societas* deve precedere qualsiasi teoria filosofica. Se Rousseau è il primo a laicizzare esplicitamente l'Assoluto, storicizzandolo tanto da elevare l'essere sociale al di sopra dell'individuale, Vico vuole ridefinire il ruolo della filosofia «il suo compito (che) è proprio l'esplorazione del mondo umano, l'interrogazione dell'umano in quanto umano»¹⁷, gettando tutte le premesse per una filosofia dell'esistenza capace di chiudere definitivamente con la filosofia della natura. Certo l'*Autobiografia* è completamente diversa dalle *Confessions* ma un motivo comune, studiato da illustri interpreti del Novecento filosofico (Garin e Cassirer) è rappresentato dalla teoria del linguaggio. La tesi secondo la quale «il linguaggio umano derivi da certi suoni di origine puramente emotiva (...) la si ritrova quasi immutata in pensatori come Vico e Rousseau»¹⁸. Sul rapporto Vico-Rousseau si è insistito puntando sui temi in comunione della lingua d'origine, del rapporto lingua-scrittura anche in relazione al tema delle passioni. Ci si è chiesti se Rousseau avesse conosciuto direttamente la *Scienza Nuova* quando era a Venezia in qualità di segretario dell'ambasciatore di Francia tra il 1743 e il 1744. In proposito Nicolini ha ipotizzato che il ginevrino abbia risentito dell'influenza dei testi di Vico, anche se forse non direttamente, poiché le somiglianze, e non solo per la teoria del linguaggio, sono molte e singolari.

¹⁴ E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), tr. it. di E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze 1973, rist. ivi, 1977², p. 293.

¹⁵ D. Della Terza, *Auerbach e Vico*, in Id., *Forma e memoria saggi e ricerche sulla tradizione letteraria da Dante a Vico*, Bulzoni, Roma 1979, p. 320.

¹⁶ E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, cit., p. 218.

¹⁷ A. Perrucci, *L'etica della responsabilità. Saggio su Pietro Piovani*, Liguori, Napoli 2007, p. 15.

¹⁸ E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, n. ed., Armando, Roma 2009, p. 211.

Cassirer, con un tono che può apparire esasperato, giunse alla conclusione che lo studioso ginevrino «per primo accennò questa dottrina e tentò di elaborarla»¹⁹. Derrida, poi, trattando *De la grammatologie* (1967), ha precisato una serie di dettagliati confronti a proposito dell'origine della lingua proprio con riferimento a Vico e Rousseau, letto dal Cassirer:

L'idée du langage originellement figuré était assez répandue à cette époque: on la rencontre en particulier chez Warburton et chez Condillac dont l'influence sur Rousseau est ici massive. Chez Vico: B. Gagnebin et M. Raymond se sont demandé, à propos de l'*Essai sur l'origine des langues*, si Rousseau n'avait pas lu la *Science nouvelle* lorsqu'il était secrétaire de Montaigu à Venise. Mais si Rousseau et Vico affirment tous deux la nature métaphorique des langues primitives, seul Vico leur attribue cette origine divine, thème de désaccord aussi entre Condillac et Rousseau. Puis Vico est alors un des rares, sinon le seul, à croire à la contemporanéité d'origine entre l'écriture et la parole: « Les philosophes ont cru bien à tort que les langues sont nées d'abord et plus tard l'écriture; bien au contraire, elles naquirent jumelles et cheminèrent parallèlement. » (*Scienza Nuova* 3, I.) Cassirer n'hésite pas à affirmer que Rousseau a « repris » dans l'*Essai* les théories de Vico sur le langage. (*Philosophie der symbolischen Formen*. I, I, 4)²⁰.

Infine, anche studiosi italiani, dopo Croce e Nicolini, hanno ripreso la questione del possibile avvicinamento tra i “primitivi” di Rousseau e i “bestioni” vichiani. È il caso del Garin che, prendendo spunto dalle citate pagine del Derrida, ha concentrato l'attenzione sulla fortuna del rapporto Vico-Rousseau, analizzando l'opera di Gian Francesco Finetti; non solo l'*Apologia del genere umano* (1768) ma soprattutto il *De principiis juris naturae et gentium* del 1764 e il *Trattato de' linguaggi di tutto il mondo* del 1756 consentono di sottolineare l'incontro-scontro tra l'ipotesi di Rousseau circa la primitiva natura ferina e le tesi del filosofo della *Scienza Nuova*²¹.

Un altro possibile ‘confronto’ sul piano dello stile narrativo è stato proposto da un recente saggio di Roberto Gatti, dedicato alle *Confessioni* di Agostino e Rousseau: «In questo singolare scritto – scrive il Gatti riferendosi ai *Dialoghi* – Rousseau sdoppiandosi diventa fonte di un immaginario terzo (il “Francese”) giudice e difensore di “Jean-Jacques”, la difficoltà che

¹⁹ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1961, p. 108.

²⁰ J. Derrida, *De la grammatologie*, Les éditions de Minuit, Paris 1967, p. 156, ma su Vico cfr. ivi anche le pp. 307, 384-385, 393, 395, 421, 422, nota. Sul tema è da vedere l'aggiornato studio di N. Perullo, *La scena del senso. A partire da Wittgenstein e Derrida*, ETS, Pisa 2011, cap. IV, *Topica, critica, grammatologia. Vico attraverso Derrida* (pp. 113-152).

²¹ E. Garin, *A proposito del rapporto fra Vico e Rousseau*, «Bollettino del Centro di studi vichiani», II (1972), pp. 61-63.

denuncia è di parlare di se stesso con giustizia e verità»²². Se il soggettivismo rousseauiano colloca l'individuo in una *natura* senza Dio, tra natura e storia, e se ciò può apparire a prima vista un motivo comune al pensiero vichiano in sintonia con il tema dell'educazione del genere umano, il discorso diventa più complesso quando si prova a comparare le autobiografie. In proposito i due pensatori sono profondamente diversi, rispecchiando in pieno le differenze che in tale genere letterario caratterizzano le *Vite* del primo e dell'ultimo Settecento. In particolare nelle «*Confessioni* di Rousseau (...) vanno cercati non solo gli antecedenti delle scienze dell'uomo, ma anche gli annunci di un metodo che implica le maniere riformate dell'approccio alla soggettività»²³.

Confessione, diario, storia dell'anima sono tutti pseudonimi di autobiografia che, nella diversità delle denominazioni, segnalano l'evoluzione del racconto del sé per la ricostruzione dell'identità moderna nella cultura occidentale. Il racconto di una *Vita* è un modo per tracciare le coordinate della storia dal punto di vista dell'autore, per descrivere il macrocosmo partendo dal microcosmo dello scrittore, un cogliere l'universale partendo dall'individuale. Posizionare la *Vita scritta da se medesimo* tra le *Confessioni* di Agostino e quelle di Rousseau consente, nel rispetto delle dovute evidenti differenze, di tracciare una storia del pensiero occidentale. Seguendo, infatti, un metodo comune anche al Giannone e al Muratori, l'autobiografia risponde in pieno allo stile del primo Settecento in cui gli aneddoti raccontati sono solo il pretesto per mostrare che tutta la vita è stata contrassegnata da un'eroica destinazione, rivestendo il racconto di un abito memorialistico con finalità didascaliche. L'assenza di distacco tra formazione e riflessione filosofica, tra gratificazioni e traversie che segnano la vita del filosofo sconosciuto e isolato in una Napoli invasa dai filosofi (cartesiani) metafisici («Il Vico non solo viveva da straniero nella sua patria, ma anche da sconosciuto»), conferisce al testo un'unità logica ed etica, tanto da elevarlo dalla sfera delle *confessioni*, innalzandolo alla cerchia dei testi filosofici *tout-court*: «Nella *Vita* vichiana, – commenta Battistini – non mancano elementi di *pathos*, ma essi sono convogliati entro modelli di comportamento ispirati a una fermezza neostoica che, attraverso il pensiero di Giusto Lipsio, ricuperano l'imperturbabilità di che siede in “sua alta inespugnabil rocca”»²⁴. Le avversità della vita si risolvono rispondendo a una legge provvidenziale sul modello cristiano accordato alla filosofia platonica. E se Agostino si rivolge

²² R. Gatti, *Storie dell'anima. Le confessioni di Agostino e Rousseau*, Morcelliana, Brescia 2012, p. 132.

²³ P. Piovani, *Principi di una filosofia della morale*, Morano, Napoli 1972, p. 12.

²⁴ A. Battistini, *Lo specchio di Dedalo*, cit., p. 85. Cfr. *Aggiunta* del 1731, in *Autobiografia*, p. 96.

a Dio («Tu, però che hai piena certezza fino al numero dei capelli nostri, tu riuscivi a volgere a mio vantaggio l'errore di tutti quelli che mi stavano a dosso perché imparassi [...]. In questo modo tu facevi ridondare a mio bene quanto quelli facevano non certo a fin di bene» [I.12,19]), il filosofo napoletano, vittima della cattiva sorte, è, come tradizione cristiana vuole, il martire che, in una lettera del 25 ottobre 1725, confessa: «Sia sempre lodata la Provvidenza! che quando agli infermi occhi mortali sembra ella tutta rigor di giustizia, allora più che mai è impiegata in una somma benignità! Perché da quest'Opera io mi sento avere vestito un nuovo uomo»²⁵.

L'appello all'interiorità che caratterizza le *Confessioni* di Sant'Agostino viene dal Vico storicizzato, ricordandolo quale «suo particolar protettore»²⁶. E non sono pochi i sincronismi sia biografici che intellettuali fra i due autori. Partendo dal fine pedagogico comune ad entrambi, si può ricordare ancora quanto l'ambiente culturale nel quale vivono fosse caratterizzato da una diversa ma difficile atmosfera nelle forme e nei contenuti. Se nella Tagaste di Agostino era presente un forte scontro tra due realtà religiose (il tardo-paganesimo e la nuova religione cristiana), nella Napoli vichiana era sensibile la divergenza intellettuale causata dal trapasso dal tardobarocco al razionalismo arcadico. La conversione che allontanerà Agostino dal materialismo manicheo provocherà gli stessi sconvolgimenti culturali e psicologici nel Vico, interessato a liberarsi dal cartesianesimo per un'idea meno astratta dell'io e della sua relazione al divino e con la complicità di una Provvidenza, tesa a trasformare in grande, sul piano, cioè, della traccia storica generale, le traversie in opportunità: «Il fondamento dell'identità personale – scrive Maura Del Serra Fabbri – viene spostato dal piano della relazione ipostatica con Dio al piano della *syngeneia* e *synergheia*, con una Provvidenza che storicizza il “vero astratto” vichiano nell'anima bella non privo ormai di presagi di ciò che un settantennio più tardi diverrà, sotto altra costellazione culturale, il luminoso spazio novalisiano, paradiso di eternità contrapposto alla tenebra esteriore del sociale»²⁷.

Vico si colloca fra i due modelli, quello cosmologico agostiniano e quello antropologico roussoiano anche se non va mai tralasciata una peculiare divergenza: la storia dell'anima raccontata dal ginevrino, soprattutto all'inizio della parte seconda delle *Confessions* è un completo affidarsi ai sentimenti per recuperare la propria esistenza. Tale motivo rappresenta un forte

²⁵ Così G. Vico a B.M. Giacco, Napoli, 25 ottobre 1725, poi in G. Vico, *Epistole con aggiunte le Epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, in *Opere di Giambattista Vico*, Morano, Napoli 1992, vol. XI, p. 114.

²⁶ Cit. da F. Nicolini, *Introduzione a Scritti autobiografici*, in G. Vico, *Opere*, Ricciardi, Milano-Napoli 1953, p. 103.

²⁷ M. Del Serra Fabbri, *Eredità e Kenosi tematica della «Confessio» cristiana negli scritti autobiografici di Vico*, «Sapienza» XXXIII/2 (1980), p. 109.

distacco dall'autobiografia di tipo vichiano, in cui la narrazione si ordina «fil filo con chiarezza», usando come punto di riferimento la successione cronologica degli scritti:

Lo stagliarsi dell'autobiografia vichiana – commenta Simona Costa – rispetto agli altri *récits de carrière* è recuperabile in quel proliferare in chiaroscuro, dietro le proprie opere, la figura grandeggiante dell'autore la cui mitizzazione è fra l'altro rilevata dal sottolineato tema del proprio isolamento ed emarginazione di autodidatta nel panorama italiano (...): tematica i cui presupposti erano già nel cartesiano disfarsi rispetto a tutti i preesistenti orientamenti culturali a sua disposizione, e che riemergerà nella *Vita* alfieriana, nella medesima prospettiva di un'eccezionale parabola individuale di gran lunga travalicante il proprio contesto di partenza²⁸.

La *Vita scritta da se stesso* di Vittorio Alfieri, composta tra il 1790 e il 1803 (pubblicata postuma), è un omaggio alla memoria postuma («morto io»); vuole essere prima di tutto un tentativo di ricompattare, nell'ordine fittizio della scrittura, un processo di disintegrazione e di dispersione che ha caratterizzato la prima parte dell'esistenza dell'autore, in contrasto con la svolta segnata dalla sua volontà di dedicarsi agli studi e alla letteratura. La *Vita* condivide con il modello autobiografico vichiano non solo la concezione della scrittura di sé come descrizione di un percorso formativo che valorizzi l'acquisizione di una maturità intellettuale e professionale, ma anche una visione dell'esistenza divisa in fasi, basata su un modello evolutivo che risente del mito ottocentesco del progresso e che in Vico, filosofo originale della decadenza come possibilità ricorrente, si risolve nell'eterogenesi dei fini. Alla lezione del ginevrino deve, invece, la capacità di descrivere una coscienza disintegrata e inquieta che si ricompatta in quella *virilità* identificata con il lavoro letterario:

Il filo rosso dell'autobiografismo si snoda infatti più o meno sotterraneo, già lungo tutto l'arco dell'apprendistato letterario di Alfieri contemporaneamente rispondendo sia alle canoniche sollecitazioni esterne dell'educazione aristocratica di un *homme de qualité* settecentesco, sia ad un'istanza introspettiva maturata in prima persona attraverso la conoscenza, non contingente, ma già d'elezione, del pensiero dei moralisti francesi²⁹.

Insomma un lavoro approfondito sulle *Autobiografie*, in questa sede e solo parzialmente accennato, partendo dalla *Vita* del Vico, può diventare uno dei fili rossi della cultura del tempo e stimolare a cogliere, fino alle 'grafie' dell'inconscio proprie del Novecento, ciò che già il Montaigne sottolineò

²⁸ S. Costa, *Alfieri autobiografo e l'autocoscienza narrativa*, cit., p. 396.

²⁹ Ivi, p. 401.

con eleganza: «È una vita rara quella che si mantiene in ordine fin nel suo intimo. Ognuno può aver parte alla commedia e rappresentare un personaggio onesto sulla scena; ma di dentro e nel suo petto, dove tutto ci è permesso, dove tutto è nascosto, mantenersi in regola qui, questo è il punto»³⁰.

³⁰ M. de Montaigne, *Essais*, a cura di F. Garavini con un saggio di S. Solmi, Adelphi, Milano 1966, libro III, 2, p. 1072.

DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

QUALE LOGICA PER IL RAGIONAMENTO COMUNE?¹

di Mariangela Ariotti

La domanda che è stata posta a questa sezione del seminario è: *Come si scrive un saggio di filosofia: retorica o argomentazione?*

Per mettere a fuoco lo *status quaestionis* si può rilanciare chiedendo perché è importante in generale trarre dalla filosofia e dalla logica indicazioni per condurre i nostri pensieri e misurarci correttamente nel confronto dialogico con gli altri; e ancora perché è importante sviluppare esperienze didattiche che rafforzino le capacità argomentative dei giovani affinché, in quanto futuri ‘cittadini’, il loro coinvolgimento civile e le loro decisioni siano sorrette da elementi razionali.

Si possono elencare i segnali che muovono ora queste domande: da un lato la specializzazione del ragionamento filosofico ha talora allontanato dalla condizione discorsiva del filosofare; gli sviluppi delle logiche formalizzate hanno accentuato la separatezza della formalizzazione scientifica dal discorso comune, sempre più paratattico e descrittivo²; d’altro lato l’uso crescente da parte dei media di tecniche che rispondono a grammatiche comunicative legate a forme palesi o occulte di persuasione è un dato riscontrabile dalla più comune esperienza, oltre che analizzato da tempo dai semiologi; a questo quadro consolidatosi nella modernità si è aggiunto in tempi più recenti il decadimento del discorso pubblico, sia dal punto di vista di un linguaggio meno controllato che dal punto di vista dei nessi argomentativi che talvolta si rivelano come veri e propri circuiti logici³. Per contro la democratizzazione di molti processi decisionali richiede che anche chi non ha competenze scientifiche specifiche discuta e deliberi su questioni importanti per la convivenza civile sulla base di argomenti razionalmente controllati.

Il suggerimento “*retorica o argomentazione*” pare invitarci ad uno sguardo retrospettivo iniziando da Platone, Aristotele, Cicerone, Quintiliano ecc.

¹ Il testo riproduce la comunicazione presentata nella sessione *Come si scrive un saggio di filosofia: retorica o argomentazione?* del Seminario di formazione per docenti di filosofia e referenti regionali per le Olimpiadi Internazionali di Filosofia, svoltosi a Roma il 17 ottobre 2013.

² Su questi due punti si può vedere anche di G. Boniolo e P. Vidali, *Strumenti per ragionare. Logica e teoria dell’argomentazione*, Bruno Mondadori, Milano 2011.

³ F. D’Agostini, *Verità avvelenata. Buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

fino a seguire le alterne fortune che corrono parallele agli sviluppi della retorica piuttosto che della logica moderna, ma il punto cruciale può essere individuato nella emersione della nuova teoria dell'argomentazione.

Nel 1958 è uscito presso la Presses Universitaires de France, Paris, il *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique* di C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca⁴, tradotto in Italia per l'Einaudi nel 1966 come *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, con una significativa prefazione di Norberto Bobbio. Bobbio apre la sua *Prefazione* proprio con queste parole: «La teoria dell'argomentazione è uno dei temi più fecondi emersi, o per meglio dire riemersi - poiché in filosofia nulla è mai assolutamente nuovo e nulla definitivamente perento - nel dibattito filosofico di questi ultimi dieci anni»⁵.

Il dato di novità, a partire dal *Trattato* di Perelman, in questa seconda metà del XX secolo è rappresentato dalla individuazione di uno spazio nuovo, a metà fra il territorio della dialettica e quello della retorica così come sono state definite da Aristotele, qualcosa di diverso sia dalla 'retorica' in senso riduttivo (l'arte del discorso efficace, bello, persuasivo) sia dalla analitica, per Aristotele strumento della scienza⁶, sia comunque dalla logica classica seguita dai suoi sviluppi formali.

In realtà se vogliamo individuare il campo nuovo che ci interessa, dovremmo forzare un poco le definizioni aristoteliche, seguendo il suggerimento di Perelman. In particolare spogliando la persuasione dagli elementi 'psicologici' presenti nella retorica, sostenendo l'appartenenza del discorso che stiamo cercando di definire al campo dei procedimenti razionali ma introducendo un elemento che Aristotele attribuisce alla retorica ma che esclude possa essere riferito al procedimento analitico e dialettico, e cioè il fatto che si tratti di un procedimento indirizzato a un uditorio.

L'obiettivo di Perelman era appunto di assegnare al ragionamento comune modalità razionalmente controllate per sottrarlo al crescente dominio dell'irrazionale, allargare il campo del razionale al ragionamento persuasivo, includere i mezzi di prova non dimostrativi che pur vengono utilizzati dalle scienze umane. L'interesse di Bobbio era determinato dal fatto che lo studio di Perelman poteva essere di grande utilità per il discorso 'filosofico'

⁴ Un secondo importante libro esce lo stesso anno, il 1958, di S.E. Toulmin, *The Uses of Argument*, tradotto per Rosenberg & Sellier, *Gli usi dell'argomentazione*, Torino, nel 1975.

⁵ C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Einaudi, Torino 1966, p. IX. Bobbio nella prefazione dà informazioni preziose per comprendere la portata di questa "riemersione" del tema della teoria dell'argomentazione mostrando la ricchezza degli studi che a partire dalla fine degli anni '50 si indirizzano al problema.

⁶ *Topici* I, 1, 100-101b. È l'*incipit* dei *Topici* dove Aristotele da un lato definisce le caratteristiche dell'arte di ragionare partendo da opinione generalmente accettate (*eulogos*) dall'altro pone la differenza fra dimostrazione, sillogismo dialettico ed eristico. In I 2, 101a, segnala l'utilità dei topici per "le scienze connesse alla filosofia".

in generale e per quello dell'etica, della filosofia del diritto e del discorso 'giuridico' in particolare⁷. Noi oggi a partire dalla scuola abbiamo l'urgenza di educare ad una convivenza fatta di confronto civile e di scelte maturate sulla base di argomentazioni razionali ed eticamente fondate e di riprogettare una nuova *paideia*.

Per analizzare più da vicino le potenzialità di questa strada, ho scelto di isolare tre punti, per ragioni di tempo solo enunciati, non argomentati, fra le tante possibili tracce di ricerca:

1. L'argomentazione è indirizzata ad un uditorio⁸. A differenza di certa comunicazione scientifica, che parrebbe porsi l'obiettivo di riferire i risultati della ricerca, enunciare un certo numero di verità prescindendo dall'uditorio, tradizionalmente i generi oratori si sono esercitati tenendo conto dell'uditorio, anzi è stato sempre l'uditorio a determinare la qualità dell'argomentazione. Il primo nodo consiste quindi nel precisare quale possa essere l'uditorio e quale ruolo svolga nello spazio 'nuovo' della argomentazione. Secondo la lezione platonica due uditori rispettivamente agli estremi sono possibili: quelli della retorica come 'pratica' di persuasione, efficace nei confronti degli incolti (pensate al passo del *Gorgia*, dove la retorica è paragonata da Socrate alla culinaria⁹) e quelli del discorso filosofico indirizzato alla verità, capace di convincere gli dei¹⁰. Noi siamo abituati ad uditori settoriali (questo ad esempio) dove l'appartenenza comune giustifica il legame e pone come scontata (ma non è detto che lo sia) l'attenzione di chi ascolta e la autorizzazione concessa al relatore a prendere la parola¹¹. Ma non è di questo che si tratta. Perelman, dopo aver escluso che la teoria dell'argomentazione si occupi di uditori da persuadere alla Gorgia ed avere messo tra parentesi gli uditori settoriali, propone tre specie di uditori privilegiati "sia nella pratica corrente che nel pensiero filosofico": l'uditorio universale a cui si riferisce il modello prevalente del saggio filosofico; il dialogo in cui l'interlocutore è unico-personale¹² e i dialoganti ricercano "onestamente e senza pregiudizio la miglior soluzione di un problema controverso", impegnandosi ad assumere un punto di vista euristico, non eristico; per terzo il dialogo interiore nel quale lo stesso soggetto, per deliberare, si rappresenta le ragioni dei propri atti. Ogni argomentazione parte da premesse, secondo un modello mutuato

⁷ Perelman, *Trattato*, cit., pp. X-XII prefazione di Bobbio e pp. 5-6 Introduzione.

⁸ Perelman, *Trattato*, cit., pp. 33 ss.

⁹ Platone, *Gorgia* 455-461.

¹⁰ Platone, *Fedro* 274a.

¹¹ Perelman, *Trattato*, cit., p. 20.

¹² Perelman, *Trattato*, cit., p. 40.

in qualche modo dallo schema dimostrativo¹³. Ma mentre nella dimostrazione le premesse sono indiscutibilmente vere, nella argomentazione Aristotele direbbe che sono 'probabili', anche se questa espressione non ci fa ancora entrare nel merito del problema. Nella argomentazione infatti ciò che viene assunto come premessa deve essere condiviso con l'uditorio, essere frutto di un accordo con l'uditorio. Quali siano i termini e i limiti di questa condivisione e di questo accordo è oggetto di ampio studio¹⁴, ma già questo punto di partenza ci dimostra che l'indirizzarsi dell'argomentazione ad un uditorio e la formulazione delle premesse sono un'unica questione.

2. Posto che l'obiettivo dell'argomentazione non è la persuasione che si ottiene quando la retorica agisce sulle emozioni, piuttosto il 'convincimento' che si ottiene vincolando l'interlocutore ad una scelta, e posto d'altro canto che delle conclusioni di una dimostrazione non ci si 'convince' né queste possono essere oggetto di decisione o di scelta¹⁵, il secondo nodo è, rispetto alla teoria dell'argomentazione e al dato dell'uditorio universale, quale possa essere la natura di verità del discorso filosofico. Questo è un punto di per sé vasto da trattare e delicato da risolvere, sicuramente improponibile all'interno del contesto in cui si pone questo mio intervento. Ma potrebbe valere la pena di porlo all'attenzione di giovani che intraprendono il lavoro di scrittura del saggio filosofico. Mi limito ad enunciarlo in forma assai semplificata: i filosofi, compresi i nostri giovani olimpionici, intendono le premesse da cui partono come valide (o condivise) universalmente, mirano al consenso di un uditorio universale, ritengono che il loro giudizio si possa imporre universalmente, alcuni assumono il punto di partenza dell'evidenza per vincolare la certezza della conclusione; pure la ricerca filosofica che non ha fine continua a costruire argomentazioni e soluzioni plurali. Su quali basi o premesse è possibile l'argomentazione?¹⁶ Quale il grado di certezza delle conclusioni (che magari preludono a decisioni e quindi ad azioni precise)? Quale la possibilità di convivenza del pluralismo delle conclusioni?

¹³ In realtà Perelman tende a pensare lo schema dimostrativo come un caso particolare di schema argomentativo.

¹⁴ Perelman dedica un intero capitolo; cfr. *Trattato*, cit., pp. 73 ss.

¹⁵ Perelman, *Trattato*, cit, introd. p. 3 "La natura stessa dell'argomentazione e della deliberazione s'oppongono alla necessità e all'evidenza, perché non si delibera dove la soluzione è necessaria, né si argomenta contro l'evidenza" ... "Il campo dell'argomentazione è quello del verosimile, del probabile, nella misura in cui quest'ultimo sfugge alle certezze del calcolo".

¹⁶ È utile su questo punto in C. Perelman e L. Olbrechts-Tyteca, *Rhétorique et Philosophie. Pour une théorie de l'argumentation en philosophie*, Presse Universitaires de France, Paris 1952, in particolare il Cap. VI "De la preuve en philosophie", pp. 121 ss.

3. Un aspetto importante del dibattito pubblico democratico è quello che si potrebbe definire il primato di chi recepisce gli argomenti e che può giudicare delle tesi proposte sulla base della loro bontà, persuasività e correttezza su chi li produce: è la rivincita del lettore sull'autore, dell'uditorio rispetto a chi argomenta. La qualità del confronto pubblico si può misurare dalla capacità dell'uditorio di smascherare le mezze verità e le fallacie. Tuttavia non è sempre scontato il successo, quando ci si propone di smascherare un errore argomentativo nascosto, di solito costruito ad arte per convincere un interlocutore. Posto che, come sostiene per primo Aristotele nelle *Confutazioni sofistiche*, "gli argomenti ingannevoli mettono in trappola anzitutto chi non conosce le regole logiche e le possibili ambiguità che si nascondono nel linguaggio e nel pensiero", la situazione è duplice: da un lato l'ignoranza pubblica delle regole aiuta il successo della peggior retorica ma d'altra parte le regole razionali possono essere disarmate (e deboli) di fronte alla peggiore retorica¹⁷. Lo studio delle fallacie è comunque per gli studenti una palestra assai divertente per riflettere sulla reale efficacia delle premesse (cfr. argomento *ad ignorantiam*) e sulle ambiguità del linguaggio.

Concludendo. Il territorio individuato dalla nuova Teoria della Argomentazione è esattamente il territorio in cui si colloca (si può, si deve collocare) il nostro impegno di rafforzare le capacità argomentative dei giovani affinché il loro modo di comunicare e le loro decisioni siano sorrette da elementi razionali.

Questo territorio è percorso da sentieri importanti che attraversano questioni ricche di implicazioni teoriche. Si tratta di un campo finora poco studiato dal punto di vista delle applicazioni didattiche. La conclusione non può che essere un invito ad approfittare di tanta ricchezza.

¹⁷ Su questo tema indicazioni di lavoro importanti si possono trarre da F. D'Agostini, *Verità avvelenata*, cit., Parte quarta, "Fallacie", pp. 103 ss.

RETORICA O ARGOMENTAZIONE? RETORICA E ARGOMENTAZIONE¹

di *Clementina Cantillo*

1. È opportuno prendere le mosse dal chiarimento dell'interrogativo esplicitamente posto dal tema di cui si discute: *Come si scrive un saggio di filosofia: retorica o argomentazione?*, tentando di fornire una risposta e, in ciò, riflettendo sulla natura e sulle forme di una possibile relazione tra i due termini. Ad un primo sguardo, stando alla letteralità della formulazione, quest'ultima appare essere disgiuntiva, tale, cioè, da considerare la retorica alternativa all'argomentazione, così che nella strutturazione di un saggio di filosofia o si segue un'impostazione di tipo retorico oppure di tipo argomentativo. Una tale formulazione rinvia a quella tradizione di pensiero secondo la quale la retorica sarebbe un orpello, un vuoto ornamento, orientato unicamente a persuadere e, in questo senso, strumento non solo di un discorso privo di contenuti veri, ma anche eticamente e politicamente pericoloso, perché volto a contrabbandare per verità quel che coincide in realtà con interessi e motivazioni particolari. Paradigmatica, come ben si sa, è in tal senso la definizione platonica del *Gorgia*, in cui l'opera adulatrice del retore viene paragonata a quella di un cuoco (che si spaccia per conoscitore dei cibi migliori per il corpo) e, come tale, opposta a quella del politico-filosofo che, al pari di un medico, nella comprensione razionale della natura delle cose, cura ed effettivamente sana². Così intesa, la retorica è andata incontro nel corso dei secoli ad un progressivo processo di svalutazione, accentuatosi, in particolare, nella modernità con l'affermarsi del pensiero razionalistico e il modello cartesiano di verità che, identificata con il criterio dell'evidenza e della universalità geometrica, esclude dalla scienza il vasto e mobile ambito del verosimile e del singolare. Nella sua linea dominante, la tradizione filosofica occidentale appare, perciò, segnata dalla dicotomia tra quello che viene riconosciuto come discorso vero, identificato con una razionalità di tipo logico-formale, e il discorso patetico-retorico, falso e subdolamente ingannevole, perché mosso da istinti e passioni e orientato, quanto ai suoi

¹ Il testo riproduce la comunicazione presentata nella sessione *Come si scrive un saggio di filosofia: retorica o argomentazione?* del Seminario di formazione per docenti di filosofia e referenti regionali per le Olimpiadi, svoltosi a Roma il 17 ottobre 2013.

² Platone, *Gorgia* 464d-e.

obiettivi, alla persuasione e all'efficacia invece che alla verità³. In questa prospettiva, l'argomentazione, opposta alla arbitrarietà retorica, assumerebbe, perciò, il significato di discorso logicamente, razionalmente fondato, muovendo dal quale la risposta alla domanda sopra richiamata non potrebbe che essere a favore dell'argomentazione.

2. Con la messa in crisi del paradigma cartesiano e la consapevolezza – maturata non solo attraverso la filosofia – della complessità dei piani dell'esistenza umana e della sua vita individuale, sociale e culturale, il '900, in forme diverse, ha sentito l'esigenza di ripensare la cultura delle *humanae litterae*, e, con esse, la retorica, riconoscendola come una delle modalità in cui il pensiero si è esercitato o, più profondamente, configurato. Per quanto riguarda più direttamente l'Italia, si ricorderà che, alla voce «Retorica» del suo noto *Dizionario di filosofia*, Nicola Abbagnano, ricostruendone sinteticamente la storia, osserva come la caduta della pretesa assolutistica da parte di una ragione che vuole tutto dominare con le sue «infallibili regole» abbia aperto nuove possibilità alla retorica, resa, però, modernamente avvertita «della molteplicità delle condizioni a cui l'arte della persuasione deve guardare». La retorica acquista, difatti, legittimazione in seguito al riconoscimento del fatto che «nella sfera del sapere umano la parte dell'incerto, del probabile, dell'approssimativo è assai grande», e dunque gli strumenti dell'argomentazione, precisamente nella capacità di andare oltre l'univocità del principio di identità e non contraddizione, acquistano una specifica ed importante funzione⁴. A tale riguardo, fa riferimento alla «nuova retorica» di Perelman, di cui cita il passo di apertura del *Traité de l'argumentation*.

Con la prospettiva perelmaniana, esplicitamente indicata quale fonte di stimolo teorico per le proprie riflessioni, si confronta anche un pensatore come Giulio Preti, il quale riconosce l'intenso rinnovamento operato dalla cultura a lui contemporanea nei confronti dell'«antico e da tempo screditato concetto di “retorica”, cercando di coglierne, al di là delle degenerazioni e dello scadimento di tono che questa nobile arte ha subito per secoli, il profondo significato culturale, la funzione, determinando le strutture del discorso retorico e indagandone i rapporti con il discorso logico (in senso stretto)»⁵. L'approfondimento di tali presupposti comuni, a partire dalla

³ Per una descrizione efficace del quadro delineato cfr. E. Grassi, *Filosofia critica o filosofia topica? Il dualismo di pathos e ragione*, in *Vico e l'umanesimo*, Introduzione all'edizione italiana di A. Verri, Prefazione di D. Ph. Verene, Guerini e Associati, Milano 1990, in part. pp. 25-26.

⁴ Cfr. N. Abbagnano, «Retorica», in *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1992², p. 750.

⁵ G. Preti, *Retorica e logica. Le due culture*, Einaudi, Torino 1968, p. 148. Il sottotitolo del libro fa riferimento al volume, apparso nel 1963 e tradotto in italiano l'anno successivo, di Ch. P. Snow, *Le due culture*, Feltrinelli, Milano 1964.

distinzione tra “persuadere” e “convincere”, lo conduce, successivamente, a prendere le distanze rispetto alle teorie di Perelman. Ma prima di soffermarci su quest’ultime, appare opportuno riprendere, sia pure brevemente, il discorso relativo all’originaria configurazione della retorica.

In realtà, già Platone, nel *Fedro*⁶, e, in particolare, Aristotele avevano posto il rapporto della *techne rhetorike* in quanto corretto argomentare con le altre forme e pratiche del *logos*, riconoscendone la contiguità, da un lato, con la dialettica, dall’altro, con la logica e i suoi procedimenti. Lo stesso sillogismo, sia pure nella natura differente – tronca o probabile – delle premesse, in quanto «entimema», acquista per Aristotele un preciso rigore logico. Come ha detto esemplarmente Enrico Berti, «i greci non hanno semplicemente scoperto il *logos*, in tutta la sua complessa valenza di parola, pensiero, ragionamento e argomentazione, ma hanno individuato, distinto, praticato e teorizzato diverse forme di *logos*, cioè di razionalità, tra le quali quella ereditata dalla scienza moderna è soltanto una, cioè la più formale, mentre le altre sono irriducibili ad essa e, per così dire, molto più materiali, cioè legate a contenuti, ad esperienze di vita, a interessi, passioni, conflitti»⁷. Dunque, oltre la forma apofantica ed assertiva del *logos*, si ammette anche quella che esso assume nel procedimento dialettico e retorico. E proprio nella capacità di valicare i rigidi e solitari confini del processo astrante della scienza è possibile individuare l’ambito proprio del procedimento dialettico-retorico, il quale, per natura aperto al dialogo e al confronto con l’altro, appartiene eminentemente al territorio dell’agire pratico ed in particolare etico-politico, in cui sono all’opera componenti quali inclinazioni, interessi e motivazioni che non appartengono alla scienza nel senso chiarito. Non per questo, però, tale ambito è riducibile ad una forma di irrazionalismo, né può essere abbassato a discorso incapace di distinguere il vero dall’apparente, e perciò tale da essere considerato strumento di posizioni non giuste o moralmente condannabili. Al contrario, Aristotele sottolinea il valore costituito dalla potenza persuasiva dell’argomentazione retorica per orientare protretticamente verso il bene, mettendone in luce l’importanza centrale quale strumento pedagogico e didattico e, più in generale, comunicativo e divulgativo⁸.

La ripresa di queste posizioni costituisce il presupposto teorico da cui muove, nella metà del ‘900, la sopra richiamata riflessione di Perelman, il quale apre il suo *Traité de l’argumentation* (scritto nel 1958 insieme a Lu-

⁶ Platone, *Fedro* 260d-269e.

⁷ E. Berti, *Il procedimento logico-formale e l’argomentazione retorica*, in www.ilgiardinodeipensieri.eu/storiafil/berti93.htm (prima in «Quaderni di storia», n. 37, Gennaio-Giugno 1993).

⁸ Su ciò cfr. S. Gastaldi, *Discorso della città e discorso della scuola. Ricerche sulla “Retorica” di Aristotele*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1981.

cie Olbrechts-Tyteca) con l'esplicito riferimento alla retorica e alla dialettica classiche, in aperta rottura con «una concezione della ragione e del ragionamento, nata con Descartes, che ha improntato di sé la filosofia occidentale degli ultimi tre secoli»⁹. La filosofia è per propria natura un sapere tipicamente argomentativo, che in ciò si distingue tanto dai ragionamenti propri delle scienze quanto dall'arte e dalla religione, muovendo da un'idea di ragione che, senza rinunciare a se stessa nell'abbandono «all'irrazionale (...), al tornaconto e alla violenza», sia in grado di disegnare quella «via intermedia» rappresentata dal «cammino difficile», sovente «mal tracciato» e tuttavia fecondamente creativo, «del ragionevole»¹⁰. Per questo motivo, all'interno dell'ampio e differenziato piano del concreto agire umano e storico non può valere esclusivamente una logica dell'apoditticità e della evidenza cartesiana, ma è necessario ammettere anche una logica dialettico-argomentativa, che, al cospetto di fattori contingenti, individuali, probabilistici, si avvalga delle tecniche di persuasione e di comunicazione di una moderna «teoria filosofica dell'argomentazione».

3. D'altra parte, le ricadute dirette del «dualismo di *pathos* e *logos*» per la cultura in generale, e per l'insegnamento in particolare, sono evidenti nella sottolineatura dei limiti di un discorso filosofico caratterizzato da «anonimicità» e «astoricità», dal quale viene espunto quell'irripetibile contributo apportato dalla singola personalità e dal contesto situazionale complessivo in cui si origina e si colloca il discorso stesso¹¹, per sua natura non un solitario monologo, ma esposto alla forma del confronto e del dialogo con i fruitori. Ma è necessario rimandare ad altra sede un'analisi più ampia ed approfondita delle matrici teoriche riguardanti il discorso su retorica e argomentazione.

Venendo ora più direttamente all'ambito didattico, è opportuno notare come il motivo della filosofia in quanto argomentazione ricorra nel dibattito recente sulla filosofia e sulle forme e modalità del suo esercizio e insegnamento, fino ad essere stato indicato come il *proprium* della filosofia in quanto pensare bene, ovvero correttamente, producendo ed esponendo argomentazioni, giustificandole e difendendole, offrendole alle possibili interpretazioni e aprendole alla richiesta di un consenso¹². Considerata nella

⁹ C. Perelman-L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Prefazione di N. Bobbio, Einaudi, Torino 2013⁴, p. 3.

¹⁰ Cfr. C. Perelman, *Il campo dell'argomentazione. Nuova retorica e scienze umane*, Pratiche Editrice, Parma 1979, p. 21.

¹¹ A tale proposito si vedano le osservazioni di E. Grassi, *Filosofia critica o filosofia topica? Il dualismo di pathos e ragione*, cit., p. 26.

¹² Sulla descrizione di tali aspetti cfr. G. Boniolo-P. Vidali, *Filosofia della scienza*, Bruno Mondadori, Milano 1999.

sua generalizzazione e semplificazione, i limiti di questa posizione appaiono evidenti, giacché si corre il pericolo di un fraintendimento di fondo, e cioè quello di identificare le procedure proprie dell'argomentare filosofico-razionale con la filosofia stessa, di focalizzare l'attenzione sul "modo in cui si argomenta" invece che sul contenuto dell'argomentazione filosofica. Lo stesso, difficilmente contestabile, paradigma del "ragionare correttamente" in quanto pensare razionale non può esaurirsi nella individuazione e applicazione di regole e schemi che certo soddisfano l'esigenza, pure centrale, di «esplicitare le condizioni che rendono razionale una strategia di indagine e di discussione»¹³, ma che potrebbero rischiare di mettere in secondo piano proprio il significato più interno di una razionalità fondata sul dialogo e sui "buoni argomenti", e non immediatamente e riduttivamente formale-strumentale.

La sua importanza, anche sul piano di un agire sociale e comunicativo orientato alla partecipazione consapevole dei cittadini alla vita politica ed istituzionale¹⁴, appare oggi ancora più evidente dinanzi al prevalere di una malintesa logica protesa al profitto e all'efficacia dei risultati, alla luce della quale si viene privilegiando un modello di cultura e di formazione standardizzato, esemplato su un'idea riduttivamente quantitativa di progresso e di scientificità, cui rimane nella sostanza estranea la dimensione dello sviluppo dell'uomo nel suo complesso. Intorno a tali questioni si è recentemente animato in Italia un intenso dibattito, che ha riguardato in maniera centrale anche il senso e l'"utilità" dello studio delle discipline umanistiche, sostenuto e difeso in appelli per la cultura e la scuola¹⁵. In particolare, quest'ultima – come si sa, da tempo mortificata da politiche miopi e spesso rispondenti ad interessi di altra natura – rappresenta il luogo insostituibile per la formazione dell'uomo e del cittadino. Primariamente ad essa spetta, difatti, sia il compito di trasmissione e veicolazione di quei contenuti determinati che, nella coltivazione della memoria e della tradizione, restituiscono il senso stesso delle nostre radici culturali; sia, più in generale, la funzione di edu-

¹³ Ivi, p. 707. Come si ricorderà, Perelman propone una geografia degli schemi interpretativi (ripresa e discussa da Preti nel testo sopra richiamato) rispetto, principalmente, ai due processi di connessione e dissociazione degli argomenti e alla luce del paradigma costituito dalle coppie filosofiche.

¹⁴ Si ricorderanno, a tale riguardo, almeno le posizioni di Habermas nel più ampio contesto di un processo di critica e ripensamento della modernità.

¹⁵ Mi riferisco all'«Appello per le scienze umane» di Alberto Asor Rosa, Roberto Esposito e Ernesto Galli della Loggia del dicembre 2013 pubblicato sulla rivista «il Mulino», cui ha fatto seguito un «Appello per la filosofia», lanciato nel mese di febbraio 2014 da Roberto Esposito, Adriano Fabris e Giovanni Reale. Agli appelli hanno aderito diverse società scientifiche di settore, tra cui la stessa Società Filosofica Italiana, oltre che numerosi singoli intellettuali e docenti. Altre iniziative sono tuttora in via di definizione. Per una discussione dei contenuti del Manifesto in difesa degli studi umanistici si vedano le osservazioni di Francesco Coniglione su «ROARS» del 17 dicembre 2013.

care al ragionamento e al confronto intersoggettivo, strumenti essenziali ai fini della maturazione di una autonoma coscienza critica e della creazione di un “abito” mentale orientato al consolidamento tanto dell’identità soggettiva quanto di un’armoniosa vita collettiva e sociale¹⁶.

Ritornando più direttamente al piano della didattica, è innegabile, e perfino ovvio, che – anche con particolare riferimento alla finalità della scrittura filosofica – tecniche di tipo retorico possono farsi strumenti per un’argomentazione efficace e filosoficamente fondata, tanto più nella misura in cui non risultano dispositivi estrinseci ma muovono, secondo le direzioni teoriche mostrate, da una profonda parentela, o almeno affinità, con essa. Per venire ora ad una sia pure sommaria indicazione delle possibili strategie intorno alle quali far esercitare gli studenti nella stesura di un saggio filosofico, è opportuno, in primo luogo, acquisire consapevolezza della definizione di «campo» argomentativo come di quell’ambito in cui si colloca la situazione discorsiva rimandando ad un sapere di sfondo¹⁷, nel nostro caso il sapere filosofico, dotato di una sua logica e di un suo linguaggio, dunque di un suo preciso livello di formalizzazione, come pure di una sua storia. È quindi all’interno di questo che deve essere svolta l’argomentazione, e anche nel caso in cui – come peraltro è auspicabile che sia e com’è effettivamente accaduto in alcuni dei saggi premiati alle IPO – essa si allarghi ad altre sfere del sapere (l’economia, la storia, l’arte ecc.), non dev’essere mai persa di vista la specificità del campo in cui ci si muove. Bisogna esplicitare con chiarezza “ciò di cui si parla”, vale a dire il tema trattato e la tesi che si intende portare avanti, definendo in maniera altrettanto chiara i termini che si intendono adoperare per sostenerla e sgomberando il campo da fraintendimenti spesso dovuti all’uso del linguaggio comune. Entrando nel vivo dell’argomentazione, è necessario mostrarne la coerenza logica anche saggiandola, mettendola alla prova attraverso la discussione delle possibili posizioni contrarie e attivando regole di controllo argomentativo. Più specificatamente, potrebbe essere opportuno motivare l’uso di quel determinato argomento e la sua funzione in relazione allo scopo che si intende raggiungere, distinguendo se di esso ci si serva per formulare una ipotesi, per confutarne o sostenerne un’altra, o se semplicemente lo si adoperi con una finalità descrittiva. Infi-

¹⁶ In questa direzione si colloca il recente volumetto di Martha Nussbaum, la quale, richiamandosi agli studi sulle relazioni tra crescita dell’istruzione e crescita economica, ha sostenuto la centralità dell’opera della scuola rivolta all’educazione dei giovani ad un ragionamento di tipo “socratico”, inteso quale mezzo potente ed efficace per la formazione complessiva dell’uomo e, di conseguenza, anche per la stessa tenuta della vita delle moderne società democratiche (cfr. M. Nussbaum, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, il Mulino, Bologna 2011).

¹⁷ Cfr., su ciò, S. Toulmin, *Gli usi dell’argomentazione*, Rosenberg&Sellier, Torino 1975, e G. Boniolo-P. Vidali, *Filosofia della scienza*, cit., pp. 678 e ss.

ne, le conclusioni dovrebbero riprendere la tesi principale ripercorrendone sinteticamente l'articolazione attraverso gli argomenti utilizzati e delineando anche le conseguenze teoriche e pratiche che da essa discendono o potrebbero discendere anche alla luce di un confronto con le tematiche dell'attualità. Sono molteplici gli strumenti che si possono adoperare in proposito, volti a promuovere un'adeguata costruzione e strutturazione del testo e della sua articolazione. In generale, essi dovrebbero, da un lato, costruire in maniera corretta un ragionamento – in modo che risulti internamente organico e coerente –, dall'altro, contribuire a stimolare l'aspetto creativo della scrittura filosofica, valorizzando l'autonomo apporto individuale e favorendo un ripensamento dei contenuti filosofici a partire dalle proprie capacità, interessi ed esperienze personali. In quest'ultima direzione è stato da più parti messo in luce il ruolo molto importante svolto dalla lettura del testo filosofico intesa come luogo di incontro più diretto con il pensiero dell'autore e le sollecitazioni teoriche che è in grado di suscitare. A tale riguardo, se appare opportuno comunque servirsi di mezzi quali le mappe concettuali e le parole chiave – che aiutano a definire in maniera chiara tanto gli argomenti quanto le possibili relazioni tra di essi –, può essere produttivo proporre ai ragazzi veri e propri “esercizi di creatività”, certo “governati” dal docente, ma svolti fuori da una logica di valutazione che potrebbe comprometterne la natura libera e svincolata da obiettivi determinati¹⁸. Infine, non bisogna certo trascurare il ruolo svolto dalle moderne tecnologie dell'informazione, che, per molti, decisivi aspetti, stanno modificando le tecniche ma anche la natura stessa dell'apprendimento. Non è, però, il caso di addentrarsi oltre. Oggi disponiamo di strumenti validi relativamente alla didattica della filosofia, a partire da quelli forniti dalla stessa Società Filosofica Italiana attraverso la sezione didattica del «Bollettino» della società e la rivista telematica «Comunicazione filosofica», ad essa esplicitamente dedicata.

Vorrei, invece, richiamare l'attenzione su un ulteriore aspetto, al quale la riflessione su una “nuova retorica” può offrire un utile contributo. Come ha insegnato Aristotele, la peculiarità del ragionamento retorico per sua natura si costituisce anche in base alla dimensione rappresentata da “colui al quale si parla”, e cioè in relazione al piano della comunicazione nei confronti di coloro i quali ne sono i destinatari e i fruitori, che valutano la validità e l'efficacia dell'argomentazione stessa e dei suoi contenuti. Applicando tale osservazione all'esperienza concreta delle Olimpiadi di Filosofia – nelle quali la Società filosofica Italiana è intensamente impegnata e che ha rap-

¹⁸ Cfr. M. Trombino, *Gli esercizi di filosofia: una proposta di classificazione*, in *Filosofia per tutti*, a cura di M. De Pasquale, Franco Angeli, Milano 1998, pp. 247-313. Ma si veda anche il sito *ilgiardinodeipensieri* e i recenti dibattiti che hanno interessato principalmente la Commissione didattica della S.F.I. (su «Comunicazione filosofica» e sul sito della società).

presentato anche l'occasione per la presente analisi – l'altra parte rispetto a "colui che parla" (gli studenti) è costituita dalla comunità di studiosi ed esperti che sono chiamati a giudicare il lavoro dei ragazzi preparati in tal senso, i quali dovrebbero condividere tanto con gli altri ragazzi quanto con i loro valutatori un terreno comune, a cui appartengono determinati modelli concettuali ed argomentativi. Purtroppo, come si sa, non è, però, così, giacché la forma del saggio argomentativo proviene da una matrice culturale anglosassone, in Italia solo scarsamente praticata, essendo la filosofia ancora svolta prevalentemente in forma orale nell'insegnamento scolastico, pur prevedendo ora la possibilità di effettuare anche prove scritte. Per non affrontare la questione delle note difficoltà legate all'uso delle lingue straniere, rispetto alle quali ancora si pagano carenze che vengono da lontano. Appare, dunque, fondamentale un impegno formativo in tal senso nei confronti dei docenti stessi, indirizzando il lavoro in modo da mettere adeguatamente a fuoco quel che viene loro richiesto. In relazione a ciò, è opportuno, dalla parte dei formatori, analizzare più da vicino, per farne acquisire maggiore consapevolezza, quali sono gli obiettivi previsti per l'insegnamento della filosofia, in modo da orientare conseguentemente anche la pratica didattica. Negli ultimi anni la scuola italiana ha cominciato ad organizzarsi secondo le indicazioni OCSE e dell'Unione Europea, dando rilievo alla questione delle competenze quale «elemento portante dell'organizzazione dei sistemi educativi e formativi e delle modalità di insegnamento», quindi ingenerando un cambiamento nel paradigma concettuale che è alla base dell'idea di scuola e di didattica¹⁹. A questo proposito, se non si è pervenuti da parte degli studiosi ad una definizione univoca del quadro generale delle competenze, è però possibile metterne in luce almeno un punto fondamentale sul quale concordemente si conviene, che riguarda eminentemente proprio il sapere filosofico, vale a dire l'obiettivo primario di acquisire competenze trasversali, che non appartengono esclusivamente ad una singola disciplina particolare, ma che trovano nella scuola il luogo del loro necessario ed imprescindibile insegnamento. Non sfuggirà, allora, anche in relazione a quest'ultimo punto, l'importanza rivestita nel processo della formazione dagli strumenti forniti dalla retorica, di cui Aristotele diceva, unitamente alla dialettica, essere l'arte di «render capaci di ragionare attorno a qualsiasi problema proposto», quindi di contribuire all'acquisizione e alla matura-

¹⁹ Per un'analitica ricostruzione e discussione di questi aspetti si veda il lavoro di A. Gaiani, *Insegnare concetti. La filosofia nella scuola di oggi*, Carocci, Roma 2012, il quale prende in esame il testo di D.S. Rychen e L.H. Salganik, *Agire le competenze chiave. Scenari e strategie per il benessere consapevole*, Franco Angeli, Milano 2007, quale osservatorio per comprendere gli orientamenti teorico-pratici seguiti in merito dall'OCSE e dall'UE, e le «Indicazioni nazionali» 2010 per l'insegnamento della filosofia. Al volume di Gaiani si rimanda anche per un'ampia rassegna bibliografica sulla didattica della filosofia.

zione di un atteggiamento mentale sostanziale, che costituisce un patrimonio sempre utilizzabile e pure “spendibile”, indipendentemente dagli ambiti determinati ai quali si applica. Il che, giova ricordarlo, non significa affatto legittimare gli studenti ad arbitrariamente e dilettescamente “filosofare” (secondo una interpretazione a dir poco semplicistica del noto luogo kantiano, secondo il quale non si può insegnare la storia della filosofia, ma si insegna a filosofare²⁰). E, tuttavia, il rischio di ridurre la filosofia ad un brillante argomentare formale svuotato di reali contenuti, e, specialmente nella nostra epoca, a considerarla una sorta di *show* di abilità mediatica, è sempre in agguato.

4. Dinanzi ad esso appare necessaria una riflessione sul *proprium* della filosofia e sui suoi presupposti, a partire dalla quale è possibile anche affrontare adeguatamente la discussione intorno alla didattica, ai suoi problemi e alle sue metodologie. In tale direzione, la filosofia si qualifica, da un lato, nella peculiarità della domanda che le appartiene, così come dei contenuti di cui si riempie in quanto ricerca del senso e delle ragioni; dall'altro, in relazione alla sua storia, e cioè alle differenti configurazioni che quell'interrogativo e le declinazioni delle sue risposte hanno assunto nel corso del tempo, dando vita alle singole filosofie che vi si sono succedute. A ben vedere, si sono con ciò richiamati i due principali orientamenti di pensiero intorno ai quali si è sviluppato il dibattito circa l'insegnamento della filosofia: l'approccio storico e quello teoretico-problematico. Non è questa la sede per entrare nel vivo delle posizioni²¹. Ci si limiterà a dire che, irrigidite nella loro separatezza, entrambe appaiono inadeguate, pur portando in sé, ciascuna di esse, elementi irrinunciabili per un corretto insegnamento della filosofia. Per quanto riguarda il metodo storico, nonostante la sua indubbia persistenza nelle scuole, da parte di molti docenti è in atto una presa di coscienza della inadeguatezza di una impostazione che, svuotata della originaria forza teoretica gentiliana che sanciva il legame costitutivo tra filosofia e storia della filosofia, si è ridotta (come si sa, in particolare dopo la revisione di De Vecchi nel 1936) ad una successione cronologica di nozioni. Dall'altro lato, se appare chiara l'importanza e la produttività di un approccio alla filosofia che ne metta in luce le questioni fondamentali che la qualificano come tale,

²⁰ Si vedano, a tale proposito, le osservazioni di E. Berti, *Pensare con la propria testa?*, in *Insegnare filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, a cura di L. Illetterati, UTET, Torino 2007, pp. 5-18.

²¹ Per un'analisi più approfondita dei diversi approcci e dei possibili percorsi di pratica didattica cfr. G. Piaia, *Il lavoro storico-filosofico. Questioni di metodo ed esiti didattici*, Cleup, Padova 2001, e *Insegnare filosofia*, cit., con contributi di E. Berti, F. Camera, F. Chierighin, N. Curcio, U. Curi, F. De Natale, V. Fano, P. Giuspoli, F. Girgenti, L. Illetterati, I. Malaguti, D. Marconi, G. Micheli, P. Parrini, G. Piaia, M. Santi, L. Tarca, G. Tomasi.

appare altrettanto evidente che tali problematiche, anche nella loro evoluzione, possono essere adeguatamente comprese e valutate solo nel nesso con la realtà dell'epoca storica da cui hanno avuto origine e di cui, nel pensiero del filosofo, sono espressione. Come si ricorderà, in altri paesi l'insegnamento della filosofia ha una differente impostazione: da quella anglosassone, in cui prevale il modello della tradizione analitica, a quella francese, orientata maggiormente ad un approccio per temi principali, collegati all'attualità e finalizzati alla formazione del cittadino. Ma, in realtà, proprio con riferimento alla situazione francese, i più recenti orientamenti mettono in luce l'importanza della storia della filosofia quale presupposto essenziale per la conoscenza e l'effettiva comprensione delle principali posizioni concettuali nel tempo, così come della pluralità delle diverse prospettive teoriche che in esso si danno, mostrando, con ciò, una direzione che tenga insieme l'interrogazione teoretica e il suo radicamento storico²².

Conclusivamente, alla luce delle osservazioni svolte, emerge un'idea di formazione filosofica che sia in grado di far fruttare nello studente l'imprescindibile acquisizione di un patrimonio di conoscenze storicamente situate nella direzione della crescita e dello sviluppo dell'"uomo intero", nel quale il piano delle capacità cognitive sappia coniugarsi con quello patico-emozionale, motivazionale e relazionale, contribuendo all'orientazione del suo agire individuale e sociale. A tale proposito, il nesso tra retorica e argomentazione può fornire un contributo rilevante tanto alla riflessione filosofica stessa quanto al suo insegnamento, indicando una direzione lungo la quale la spiegazione razionale, senza irrigidirsi nell'autoritarismo dell'unica posizione vera, si riempia anche della forza persuasiva del consenso interno e della partecipazione sentita e condivisa.

Naturalmente, le presenti considerazioni non pretendono in alcun modo di essere esaustive né, tanto meno, sostitutive della libera opera dell'insegnante, al quale spetta, in ultima analisi, il compito faticoso e tuttavia irrinunciabile di decidere autonomamente percorsi e mezzi – retorici e argomentativi – ritenuti più idonei per la realizzazione dei propri obiettivi.

²² Su ciò cfr. E. Berti, *Pensare con la propria testa?*, in *Insegnare filosofia*, cit., pp.15-16 e A. Gaiani, *Insegnare concetti*, cit.

LA SCRITTURA FILOSOFICA NELLA PROGETTAZIONE CURRICULARE: VERSO QUALI COMPETENZE?

di Bianca Maria Ventura

Premessa

La riflessione sulle competenze sottese alla scrittura filosofica muove dall'idea – unanimemente condivisa tra i docenti liceali – della scrittura come dimensione ineliminabile della comunicazione filosofica. La didattica della filosofia comincia ad occuparsi di scrittura filosofica all'interno dell'annoso dibattito intorno alla *centralità del testo* nell'esperienza filosofica a scuola. Già in quel contesto, in cui la proposta era di assumere il testo come *fonte* del lavoro filosofico degli studenti e non solo come *supporto* alla lezione del docente, appariva chiaro che la scrittura filosofica è intrinsecamente legata al pensiero e che, dunque, per restituire la varietà delle forme di riflessione e coglierne il senso profondo, essa deve avvalersi di una molteplicità di generi e forme linguistiche. Conoscerle e riconoscerle nel pensiero dei vari filosofi ed anche all'interno della produzione dello stesso filosofo è diventato negli ultimi decenni esercizio arduo e innovativo della vita d'aula; ora chiedere agli studenti liceali di scrivere di filosofia significa porsi in continuità con questo sforzo "dialogico": scrivere di filosofia significa, infatti, pensare e comunicare *filosoficamente*, avendo chiari alla propria coscienza non solo le cose da dire, ma anche la scaturigine dei propri pensieri ed i debiti culturali, nonché le caratteristiche del destinatario e lo scopo della propria comunicazione. Si esclude, dunque, per la scrittura filosofica in ambiente formativo scolastico, la dimensione del libero esercizio di retorica o quella del mero esercizio autobiografico.

1. *Quale posto occupa la scrittura filosofica nella scuola secondaria di secondo grado?*

Nella scuola secondaria di secondo grado, pur restando la lettura e la scrittura nuclei fondanti la filosofia nel suo statuto di "sapere insegnato", il loro posto resta ancora marginale: l'esperienza di progetti territoriali e nazionali centrati sulla scrittura filosofica, in particolare, ci raccontano di una diffusa difficoltà da parte degli studenti a *scrivere di filosofia*. Questa condizione è

specchio di un'altrettanta diffusa difficoltà da parte dei docenti di *insegnare la scrittura filosofica*. Le ragioni di ciò sono molte: le più evidenti risiedono, da un lato, nella permanenza della tradizione orale dell'insegnamento della filosofia (confortante per docenti, alunni, studenti e famiglie) e dall'altro, nella prevalenza di forme di scrittura legate perlopiù alla verifica, quali l'interrogazione scritta o il saggio breve – abbastanza simili alle interrogazioni orali – in cui si richiedono risposte sintetiche di cui si valuta la pertinenza, ma che non consentono allo studente l'esercizio argomentativo, né tanto meno la scelta dello stile letterario attraverso cui esprimere il proprio pensiero. Nonostante la comunicazione filosofica si avvalga di una grande varietà di generi di scrittura, la cui conoscenza rappresenta uno dei fondamentali traguardi di apprendimento del percorso liceale, infatti, anche quando le composizioni a tema sono maggiormente articolate rispetto all'interrogazione scritta o al saggio breve, permane in loro la caratteristica del tema tradizionale.

Il modello dominante di comunicazione filosofica – proposto dai vari progetti finalizzati all'innovazione didattica – è il *Saggio*. Nel Bando delle Olimpiadi, edizione 2013-2014, ad esempio, ricorre il *Saggio* come oggetto della prova. Le trascorse edizioni delle Olimpiadi registrano a questo proposito una prevalenza di elaborati di tipo descrittivo, fondati sulle conoscenze dei contenuti più che sulle competenze sottese alla scrittura filosofica, accanto ad alcune non trascurabili produzioni eccellenti.

2. Qual è il rapporto tra i progetti educativi centrati sulla scrittura filosofica e la didattica ordinaria?

Il tema dell'eccellenza chiama in causa il senso stesso delle Olimpiadi e, più in generale, tutti i progetti che prevedano una competizione ed una vittoria finale. Si è detto che l'obiettivo delle Olimpiadi è quello della valorizzazione delle eccellenze. La domanda allora è: *che cosa significa valorizzare le eccellenze* da un punto di vista educativo? Farle emergere? Riconoscerle? Premiarle? Tutto questo, certamente, ma non solo.

L'aspetto pedagogicamente più rilevante della valorizzazione delle eccellenze è quello di sollecitare, sotto la spinta motivazionale della competizione, il progressivo miglioramento delle performance degli studenti, rinforzando nei docenti la capacità di innovare la didattica. E poiché l'efficacia di ogni insegnamento si misura con la significatività dell'apprendimento, compito fondamentale delle Olimpiadi, come di ogni progetto educativo pedagogicamente fondato è *quello di offrire esperienze di crescita culturali utili per la vita*. Dunque ai docenti si chiede di ripensare il proprio insegnamento nella prospettiva della promozione delle competenze, senza limitarsi alla sola trasmissione delle conoscenze.

Tale ripensamento inizia fin dalla progettazione educativa e programmazione didattica svolta dai docenti, in Dipartimento prima, e nel Consiglio di classe poi e non ha come unico obiettivo quello di preparare gli studenti alla gara in vista della vittoria finale. La classificazione e la vittoria alle Olimpiadi costituiscono certamente una forma di successo, sfidante ed emozionante per studenti e docenti, ma non coincidono con il successo scolastico – di tutti e di ciascuno – cui è volta l'azione didattica. D'altra parte il termine *successo* è il participio passato del verbo *succedere*, è ciò che si determina come conseguenza di qualcos'altro. Ed è proprio questo qualcos'altro che avviene prima della gara ad acquistare rilevanza educativa: un cammino, una tensione continua all'apprendimento per accrescere, liberare, moltiplicare le capacità e le competenze personali di ciascuno in un dialogo fecondo tra persone che crescono insieme. Tuttavia, se il successo è ciò che viene dopo l'azione svolta per il raggiungimento dei propri obiettivi e per la realizzazione delle proprie aspirazioni, quando ci si accorge di averlo raggiunto, se non a fronte di una vittoria? In termini educativi, la risposta potrebbe essere un'altra: si percepisce di aver raggiunto un successo solo quando si ha piena consapevolezza di ciò che si desidera davvero: senza questa coscienza intelligente, ogni vittoria rischia di tramutarsi in una sconfitta. Sulla base di queste considerazioni, occorre escludere che preparare gli studenti ad affrontare le Olimpiadi consista in un mero *addestramento* che li renda capaci di scrivere un saggio filosofico ben costruito e degno di competizioni nazionali ed internazionali. Limitarsi a questo non solo significherebbe ignorare i reali bisogni formativi degli studenti (ciò di cui hanno bisogno per essere in grado di dare risposte utili ai problemi ed anche ai desideri della loro vita), ma soprattutto significherebbe lasciare fuori un gran numero di studenti e concentrarsi solo su pochi, i più dotati, coloro che già possiedono le competenze disciplinari e trasversali legate all'esercizio del pensiero e alla sua corretta espressione.

Per tutti, invece, valgono le buone domande sottese alla consapevolezza dei propri pensieri e delle proprie scelte:

- ho sempre chiaro in mente il perché delle mie azioni, quale desiderio mi spinge, quale obiettivo mi prefiggo? e quando parlo, quando scrivo che cosa intendo comunicare? E a chi?;
- dopo ogni mia azione, mi fermo a valutare se ho raggiunto tutto o in parte gli obiettivi che volevo raggiungere? Riesco ad esserne soddisfatto/a?
- se anche non ho raggiunto i risultati sperati, ho la pazienza di valutare se ho capito o appreso qualcosa che non sapevo, se sono diventato/a più ricca, più consapevole, più forte?

Durante la prima ed anche ultima edizione del Campionato di Filosofia, la cui fase finale si è disputata a Torino nel maggio 2012, nel rivolgersi ai “campioni” regionali, la Commissione di valutazione ha esplicitato con estrema chiarezza che a legittimare per tutti il titolo di campione, ancor prima dell’esito finale, era il percorso di preparazione, di riflessione e di studio che li aveva condotti fin lì, inducendoli a lavorare sulle proprie preferenze intellettuali, sui propri modi di pensare, sulla propria capacità di descrivere, ricordare ed immaginare, di organizzare il lavoro e di scegliere.

Crede, al contrario, che il successo scolastico – come quello sportivo, economico, politico – sia legato ad un “più” riconosciuto da qualcuno a qualcun altro può prefigurarne una pericolosa deriva che subordina la crescita personale alla presenza dei “riconoscitori” del valore dimostrato e lascia insolute antiche questioni: quanto dura il riconoscimento del successo? Quanta probabilità c’è che il successo ottenuto in campo possa trasferirsi in altro campo, in altro contesto, nella vita stessa? E infine: se la tensione al proprio successo si accompagna ad atteggiamenti competitivi, ogni gara perde il suo fondamento educativo. È molto triste per i docenti constatare – a conclusione di una competizione culturale – che l’amarezza per non essere risultati vincitori non dia luogo a nessun ripensamento critico sul proprio percorso, a nessuna accoglienza gioiosa del valore dell’altro. Sembra di aver lavorato tanto, ma senza aver educato nessuno, neppure se stessi. Per taluni, però – e questa preziosità va sottolineata con forza, ancorché non confluita in una vittoria – la preparazione alle Olimpiadi o al Campionato ha rappresentato anche l’occasione per educare i sentimenti. Ne esistono alcuni, trascurati nel tempo presente, degni di attenzione pedagogica. Uno di questi è il sentimento dell’*ammirazione*, totalmente soppiantato dalla passione oscura dell’invidia. L’ammirazione, in quanto riconoscimento del valore dell’altro, diventa apertura verso il proprio *poter essere altrimenti*, verso il proprio stesso miglioramento. Per questo va coltivato ed accolto nella gioia.

3. Qual è il rapporto tra le competenze filosofiche e i traguardi di apprendimento previsti per l’insegnamento della filosofia?

I traguardi previsti dalla normativa a conclusione del percorso liceale sono riconducibili ai nuclei fondanti la filosofia nel suo statuto di sapere insegnato, così come emergono dall’analisi disciplinare.

TRAGUARDI DI APPRENDIMENTO PER L'INSEGNAMENTO DELLA FILOSOFIA	NUCLEI FONDANTI LA FILOSOFIA NEL SUO STATUTO DI SAPERE INSEGNATO
Problematizzazione di idee e conoscenze	Centralità della domanda
Autonomia di giudizio	Centralità del soggetto interrogante
Comprensione del testo filosofico	Centralità del dialogo e del testo
Controllo della correttezza del discorso	Pluralità di forme del ragionamento e della comunicazione
Ricostruzione storica dello sviluppo del pensiero	Storicizzazione e contestualizzazione del pensiero
Elaborazione critica delle esperienze particolari, concettualizzazione	Aspirazione all'universalità
Forte contagio vitale	Riflessione critica sulle diverse forme di sapere e sulle loro relazioni

Raggiungere i traguardi indicati significa promuovere e potenziare negli studenti le specifiche competenze disciplinari della filosofia le quali sono individuate proprio a partire dagli stessi nuclei fondanti. Vale la pena di ricordare qui che per competenze si intende un insieme integrato di abilità, conoscenze, attitudini e atteggiamenti che un soggetto è in grado di attivare, in un determinato contesto reale, per realizzare una prestazione consapevole finalizzata al raggiungimento di uno scopo.

NUCLEI	COMPETENZE
<i>Centralità della domanda:</i> il sapere filosofico nasce dalla meraviglia che si fa domanda e analisi critica di ogni certezza	<i>Saper problematizzare:</i> capacità di individuare e circoscrivere i problemi nel loro contesto; di formulare correttamente ed esprimere le domande
<i>Centralità del soggetto interrogante:</i> l'interrogazione filosofica ha come oggetto lo stesso soggetto interrogante, nonché il senso stesso dell'interrogare (consapevolezza di sé e del mondo)	<i>Saper analizzare:</i> capacità di osservare in modo critico il sé ed il fuori di sé, di valutare e di acquisirne consapevolezza ed autonomia di giudizio
<i>Centralità del dialogo e del testo:</i> il testo è il luogo in cui la filosofia si dà, è il luogo dell'incontro con il pensiero dell'altro e del dialogo trans generazionale. Di fronte al testo si attivano la ricerca e la disputa teorica.	<i>Saper interpretare:</i> capacità di comprendere il senso del discorso, di coglierne i significati espliciti ed impliciti, di attribuirgli un senso.

<i>Pluralità delle forme di ragionamento</i> : il sapere filosofico si esprime attraverso una successione di enunciati collegati tra loro (per dimostrazione o argomentazione), che danno luogo al ragionamento	<i>Saper argomentare</i> : capacità di elaborare un ragionamento, di stabilire nessi tra i concetti, di inferire – in contesti di incertezza – dalla premessa la conclusione
<i>Storicità</i> : la filosofia è un sapere contestualizzato; il senso del suo pensare si ricostruisce a partire da ciò che l'ha generato	<i>Saper contestualizzare, storicizzare, attualizzare</i> : capacità di ricondurre i temi della riflessione al proprio contesto, di ricostruirne l'evoluzione storica e, reciprocamente, capacità di ricondurre al presente la riflessione del passato
<i>Aspirazione all'universalità</i> : la riflessione filosofica oltrepassa la particolarità dell'esperienza, pur senza approdare a conclusioni certe e definitive	<i>Saper concettualizzare</i> : capacità di ricondurre il particolare all'universale (l'esperienza al concetto) ed anche saper riconoscere nell'esperienza particolare il concetto
<i>Contagio vitale</i> : la filosofia si caratterizza per il suo intenso ed irrinunciabile intreccio con la vita (i suoi problemi sono i problemi stessi dell'esistenza e, dunque, la sua riflessione tende a modificare la vita ed il modo di essere al mondo)	<i>Saper pensare in proprio</i> : capacità di vivere la dimensione intersoggettiva in modo creativo e critico, di formulare ipotesi, di mantenersi in atteggiamento costante di ricerca, di utilizzare tutte le forme di sapere e le loro connessioni per comprendere la realtà

Raggiungere i traguardi indicati significa promuovere e potenziare negli studenti le specifiche competenze disciplinari della filosofia le quali sono individuate proprio a partire dagli stessi nuclei fondanti. Vale la pena di ricordare qui che per competenze si intende un insieme integrato di abilità, conoscenze, attitudini e atteggiamenti che un soggetto è in grado di attivare, in un determinato contesto reale, per realizzare una prestazione consapevole finalizzata al raggiungimento di uno scopo.

Attivare le specifiche competenze filosofiche significa promuovere *conoscenze* ed *abilità*: le prime riguardano i *contenuti* (problemi, sistemi, autori, testi, strumenti di indagine, ragionamenti tipo), le seconde riguardano l'applicazione delle prime: se, ad esempio, i *metodi dell'indagine filosofica* sono un contenuto di conoscenza, il loro utilizzo ne costituisce l'abilità relativa. Ma, come si è detto, la competenza è più del semplice rapporto tra conoscenze e abilità, perché mette in conto una serie di variabili che hanno a che fare con gli *atteggiamenti* (sentimenti, idee, abitudini e valori) della persona che apprende, con le sue caratteristiche personalologiche (impegno, motivazione, stili cognitivi e di apprendimento, strategie meta cognitive), con i suoi processi cognitivi (percettivo attentivo, mnestico, logico, creativo), nonché con quanto appreso nel corso del processo formativo.

Per il suo intreccio tra dati osservabili ed elementi non osservabili, la

competenza viene spesso ricondotta alla metafora dell'iceberg, la cui parte emersa indica ciò che della competenza può essere osservato (e per ciò stesso, certificato), mentre la parte sommersa riguarda il complesso dei processi che sono alla base dell'apprendimento. Se riportiamo quanto detto fin qui al tema della scrittura filosofica, una prima considerazione conclusiva è che insegnare agli studenti liceali a scrivere di filosofia è una questione di formazione. La conoscenza e l'applicazione delle regole argomentative non rappresentano che un segmento dell'intero percorso. La seconda considerazione, che da questa discende, è che l'attenzione del docente non può, dunque, riguardare le sole competenze disciplinari, quanto piuttosto l'intreccio di queste ultime con le competenze trasversali, così denominate perché attraversano tutti i saperi disciplinari e la vita stessa e che, per questo motivo, vengono considerate competenze chiave per l'esercizio responsabile della cittadinanza:

- *comunicative e relazionali* (lingua madre, 2^a lingua, linguaggi non verbali);
- *sociali e civiche* (partecipazione, appartenenza e accoglienza, cooperazione e solidarietà, empatia...);
- *matematiche scientifiche tecnologiche* (soluzione dei problemi e descrizione dei fenomeni di comprensione degli interventi umani);
- *autobiografiche* (conoscenza e valorizzazione del proprio sé in divenire, consapevolezza delle proprie emozioni e motivazioni, esercizio della creatività, riconoscimento e correzione degli errori, perseveranza nell'apprendimento, organizzazione delle conoscenze, del tempo, del lavoro in vista di obiettivi consapevoli, efficace gestione dell'imprevisto).

4. *Il possesso di quali competenze richiede la scrittura filosofica in uno studente di scuola secondaria?*

Concentriamoci ora sul saggio, che è la forma di scrittura filosofica che i docenti hanno maggiormente a cuore, lasciando all'orizzonte della riflessione tutte le altre forme della comunicazione filosofica (il dialogo, la lettera, il racconto, l'apofisma...) che pur rivestono un grande interesse educativo e didattico.

Quando parliamo di un saggio filosofico intendiamo l'analisi critica di una tesi o la difesa ragionata di qualche asserzione. Fondamentale è dunque assumere una posizione e sostenerla con argomentazioni coerenti. Quando si cimenta nella stesura di un saggio, dunque, non è sufficiente che lo stu-

dente esprima il proprio pensiero, e neppure che riassume il pensiero di un filosofo in ordine ad una questione data. Che cosa deve saper fare allora uno studente quando gli viene chiesto di scrivere un saggio filosofico? Deve:

- *Individuare e circoscrivere il problema da trattare*: a questo livello esercita la competenza specifica della *problematizzazione*;
- *Riconoscerlo dentro di sé*, attraverso l'esercizio della specifica competenza della *personalizzazione*;
- *Riconoscerlo nel pensiero dei filosofi e ritrovarlo nella mentalità e negli eventi del proprio tempo*, attraverso l'esercizio delle specifiche competenze della *contestualizzazione* e dell'*attualizzazione*;
- *Dare uno scopo al proprio lavoro* (presentare una tesi personale, sostenere o smontare una tesi altrui, riassumerla e compararla): anche a questo livello la competenza esercitata è quella della *personalizzazione*;
- *Mettersi dal punto di vista del proprio interlocutore e chiarire il proprio punto di vista*, esercitando la competenza specifica della *correttezza e chiarezza espositiva, del controllo del discorso e dell'uso corretto del linguaggio disciplinare*;
- *Assumere delle premesse, giustificarle e svolgerle coerentemente, definire i concetti chiave del proprio discorso; dare struttura al proprio lavoro (introduzione, articolazione per paragrafi, conclusione). È il complesso di queste operazioni che richiede l'esercizio della competenza argomentativa.*

Il saggio rappresenta dunque, il luogo delle osservabilità delle competenze possedute ed esercitate dall'autore. I criteri di valutazione degli elaborati, nell'ambito delle Olimpiadi, come già del Campionato di filosofia, si ispirano alle medesime competenze, ne accertano e ne comparano la presenza ed il livello di esercizio.

5. *Attraverso quali attività si promuovono, attivano, incrementano tali competenze?*

Il momento della valutazione, però, come si è detto, arriva per ultimo: è l'atto che decreta la vittoria ed anche la conclusione della competizione. La didattica della filosofia si interessa in modo preferenziale alle attività d'aula che abbiano per oggetto la scrittura filosofica, sia dei filosofi, sia degli studenti. Due sono gli ambiti del lavoro che rende gli studenti capaci di scrivere di filosofia: i testi dei filosofi ed il sé personale.

– *La lettura del testo filosofico* (o anche semplicemente la lettura filosofica

di un testo *non* filosofico) consente agli studenti di realizzare l'esperienza dell'*apertura (patah)*, parola-concetto che copre una doppia area semantica: sia quella dell'atto materiale di aprire un libro o svolgere un rotolo, sia quella di interpretare un testo. In questo caso l'apertura svela la sua dimensione relazionale perché pone il lettore in un rapporto non solo di ascolto e di comprensione, ma anche di *generanza* nei confronti dell'autore. Ciò che viene generato nell'atto interpretativo non è la soluzione di un enigma o il ritrovamento di un significato nascosto ultimo e definitivo, quanto piuttosto una disponibilità ad accogliere una vasta gamma di significati cui la parola scritta sempre rinvia. La responsabilità ermeneutica dello studente davanti al testo si nutre di un'interrogazione sistematica ed intenzionale articolata attraverso grappoli di domande:

- Chi scrive? Quando scrive? Di che cosa scrive? Qual è il contesto in cui scrive? Qual è lo scopo per cui scrive? Ha degli interlocutori privilegiati?
- Quale genere di comunicazione sceglie per esprimere il suo pensiero? Se il tema trattato sotto forma di saggio fosse espresso sotto forma di racconto o di dialogo o di lettera che cosa cambierebbe? Il genere scelto condiziona il pensiero? L'autore esprime concetti simili utilizzando anche generi diversi?
- Come è strutturato il suo discorso? Quali sono le premesse? Sono esplicite o ve ne sono di implicite? Qual è la conclusione? Quali sono i passaggi significativi che legano le premesse alla conclusione?

- *La lettura del sé*: tutta la grande letteratura filosofica e psicologica mostra che la conoscenza di sé non è un gratuito possesso, ma il risultato di una lunga e avventurosa navigazione, un'odissea, un viaggio di scoperta finalizzato alla costruzione della propria identità, alla conoscenza degli aspetti mutevoli e delle permanenze. Le occasioni che il viaggio di scoperta offre sono l'incontro con l'altro; la dialettica *dentro-fuori di sé*; il gioco delle assonanze e delle dissonanze. Il pensiero autobiografico e la ragione logopatica vengono esercitate attraverso una serie di domande che precedono la stesura del testo e la rendono più consapevole e personale:

- Qual è il mio punto di vista rispetto al problema dato? Da quali esperienze, letture, sentimenti, valori deriva questo mio punto di vista?
- Qual è l'obiettivo di quello che scrivo (*riassumere, commentare, confutare, proporre una tesi*)?
- A chi mi rivolgo e perché?
- Quale forma della comunicazione filosofica mi è più congeniale ed esprime meglio il mio pensiero?
- Quali sono le mie premesse? Qual è il contesto del mio discorso?
- Qual è la mia conclusione? Quali argomenti la legano coerentemente alla mia premessa? Quali argomenti, esempi, citazioni possono chiarire meglio il mio pensiero?

Ed infine, per il consolidamento delle competenze richieste per la scrittura filosofica fondamentale è l'esercizio continuo svolto in aula, individualmente o in coppie o per piccoli gruppi. L'elenco di esercizi che segue ne costituisce solo un'esemplificazione:

- *Smontaggio del testo*: individuazione delle premesse, dei concetti chiave, delle conclusioni, dei passaggi significativi, delle questioni aperte;
- *Elaborazione di mappe cognitive* per leggere la struttura argomentativa del testo;
- *Produzione di un dizionario filosofico*: redazione delle voci su modello;
- *Scrittura a tema su modello*: dialogo, lettera, racconto, aforisma.
- *Cambiamento di genere* (es: trasformare una lettera filosofica in dialogo).

Riferimenti bibliografici

- M. Baldacci (2010), *Curricolo e competenze*, Milano, Mondadori Università.
F. Batini (2013), *Insegnare per competenze*, Torino, Loescher.
P.G. Bresciani (2012), *Capire la competenza. Teorie, metodi, esperienze dall'analisi alla certificazione*, Milano, FrancoAngeli.
M. Castoldi (2011), *Progettare per competenze*, Roma, Carrocci.
A. Cegolan (2007), *Competenza. Dalla performance alla persona competente*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
L. Guasti (2012), *Didattica per competenze. Orientamenti e indicazioni pratiche*, Edizioni Centro Studi Erickson, Trento.
B. Rey (2003), *Ripensare le competenze trasversali*, Milano, FrancoAngeli.

Per le esperienze di lavoro sui testi e sulla scrittura filosofica:

«Bollettino della Società Filosofica Italiana», 95 (2008), pp. 59-77; «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 196 (2009), pp. 32-49; «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 202 (2011), pp. 45-66; Rivista on line «Comunicazione filosofica», con particolare riferimento al n° 28, giugno 2012; *I quaderni della Città dei filosofi* (scaricabili); <http://scritturafilosofica.wordpress.com/author/scritturafilosofica/>

DOUGLAS R. HOFSTADTER
L'ANALOGIA: CUORE DELLA COGNIZIONE

a cura di *Francesco Bianchini*

Abstract

In the last decades we have seen an uninterrupted series of different theories about cognition: what it is, how it is founded and how it is produced. The theory according to which analogy, or analogy making, is the core of cognition is an attempt to outline a general framework of cognition, in which every cognitive capability is ascribable to the mechanisms underlying the ability to connect current thoughts and old memories through the building of all sorts of analogical bridges.

Keywords: Cognition, Analogy, Analogy-Making, Cognitive Mechanisms

“Bononia” e la sua *universitas* non sono affatto posti alieni per me; anzi, sono luoghi preziosi e cari. Nel 2001–2002, ho passato un anno sabbatico all’Unibo con i miei figli Danny e Monica, ospitato dai Dipartimenti di Matematica (grazie ad Alberto Parmeggiani) e di Glottologia (grazie ad Alex Passi), con l’aiuto dell’Istituto di Studi Avanzati (grazie, Roberto Scazzieri) nonché della Scuola Superiore di Studi Umanistici (grazie, Umberto Eco), e dopo quell’anno sono tornato a Bologna tante volte che a contarle non riuscirei. Basta dire che per me è uno dei posti più importanti nel mondo, ed è per tale ragione che mi sento così onorato in questa occasione splendida e commovente.

Vorrei esprimere molte grazie al Magnifico Rettore Ivano Dionigi che, 12 anni fa, in qualità di Direttore del Dipartimento di Filologia Classica e Medioevale, mi ha invitato a partecipare a un simposio che aveva organizzato sul poeta romano Lucrezio. Così ci siamo conosciuti e ho un bel ricordo di un paio di mattinate gradevoli passate nel suo ufficio, discutendo del *De Rerum Natura* nonché della natura del mio intervento. Il simposio su Lucrezio ha avuto luogo con *éclat*, e ancora, 12 anni più tardi, continua ad avere molti effetti positivi nella mia vita. Che bella cosa! Vorrei anche esprimere tante grazie all’ex-Rettore Fabio Roversi Monaco, anche lui Magnifico, per aver voluto conferire una laurea *ad honorem* a mio padre Robert Hofstadter,

un evento che purtroppo non si è mai svolto, dato che mio padre era troppo malato per attraversare l'oceano. Finalmente oggi, 23 anni dopo la sua scomparsa, il suo diploma è stato consegnato a me. Apprezzo enormemente il simbolismo inerente a questo evento a due facce. E vorrei esprimere la mia gratitudine senza limiti al mio collega e caro amico Maurizio Matteuzzi, che è all'origine di questa cerimonia. È stato lui a concepire l'idea di una laurea *ad honorem* per me da parte dell'*Alma Mater Studiorum*, ed è stato principalmente lui a spingere e tenere viva questa idea per un lungo periodo. Il frutto di tutto questo lavoro si realizza oggi e qui. Sono davvero grato a Maurizio, nonché al suo giovane collega Francesco Bianchini, per tutto quel che hanno fatto per me. Ci sono tanti altri cari amici bolognesi che vorrei ringraziare per la loro amicizia di lunga data e per il loro sostegno fedele, ma sarebbe artificiale citare solo certi nomi, quindi mi fermo qui, per poter passare a un argomento che mi sta a cuore: il ruolo centrale delle analogie nel pensiero.

Nel 1854, il matematico britannico George Boole pubblicò *The Laws of Thought* — un libro il cui argomento, malgrado il suo titolo, non era la psicologia bensì la logica. Ai tempi di Boole, si supposeva che i processi sottostanti il pensiero umano appartenessero alla logica, visto che tutti sapevano o ritenevano che ciò che distingue gli umani dagli animali è il fatto che noi ragioniamo, ma gli animali no. Questo era visto come il marchio ufficiale della mente umana. Nel XX secolo, anche se gli psicologi hanno studiato il pensiero infantile, hanno riservato scarsa attenzione al pensiero degli adulti, poiché la sua chiave era chiaramente la logica. Attorno al 1960, tuttavia, lo psicologo inglese Peter Wason ha scoperto varie circostanze in cui il pensiero adulto era tutto tranne che logico; questo ha condotto a nuovi approcci mettendo in luce fenomeni mentali lontani dalla ragione.

Tra le nuove strade investigate dagli psicologi c'era l'analogia. È stato Aristotele il primo a definire e discutere l'analogia, concentrando la sua attenzione su casi della forma "A sta a B come C sta a D" (per esempio, "Democrito sta agli atomi come Aristotele sta alle analogie", oppure "il Papa sta alla Chiesa come il papà sta alla casa"). Gli psicologi, pur riconoscendo che il pensiero analogico andava ben oltre tali "analogie proporzionali" con il loro sapore rigoroso e quasi-matematico, hanno comunque limitato i loro studi dell'analogia al suo ruolo nella risoluzione di problemi formali e nel ragionamento scientifico. Questo ha costituito senz'altro un notevole avanzamento, ma ciononostante, nei congressi di psicologia odierni, l'argomento dell'analogia è generalmente incluso soltanto in sessioni dedicate ai processi di ragionamento; in altre parole, invece di essere considerata centrale nella cognizione, l'analogia tende tutt'oggi ad essere vista meramente come un sofisticato strumento di logica, a cui si attinge solo in speciali circostan-

ze piuttosto rare. Anche dopo tutti questi anni, dunque, l'analogia rimane purtroppo marginalizzata dai professionisti, come se fosse, per così dire, la Cuorgnè della cognizione. E se per caso non sapete che cos'è o dov'è Cuorgnè, tanto meglio! Questo rivela perfettamente il problema — Cuorgnè, bel paesino piemontese, sebbene sia pittoresca e incantevole, è piccola e remota anziché dominante e centrale.

Questa percezione quasi universale della natura del pensiero analogico è un gran peccato, perché in realtà l'analogia pervade profondamente il pensiero. Lungi dall'essere la sperduta Cuorgnè della cognizione, o forse la splendida Sardegna o perfino la tosta Toscana della cognizione, l'analogia è di una natura del tutto diversa: l'analogia è il vasto sistema di trasporti della cognizione, che comprende tutti i binari ferroviari, tutte le rotte aeree, tutte le autostrade e le superstrade, tutte le strade statali, tutti i ponti, tutti i grandi viali, tutte le vie locali, tutti i minuscoli vialetti e perfino tutti i marciapiedi, tutti i sentieri e tutti i corridoi, tutte le scale che vanno su nonché quelle che vanno giù — per farla breve, l'analogia è ciò che ci porta ad ogni destinazione mentale possibile. È il modo di arrivare ad ogni idea, per quanto sia piccola o banale. Invece di essere rare, le analogie sono eventi mentali ipercomuni, anzi onnipresenti, generati parecchie volte ogni secondo, ed è solo grazie alla continua cascata di analogie nel nostro cervello che riusciamo ad orientarci nel mondo. Mettiamola così: della cognizione l'analogia non è per niente la Cuorgnè; al contrario, ne costituisce il cuore. E ovviamente, privato del suo cuore, il pensiero morirebbe sul colpo.

Ma che cos'è il pensiero analogico se non consiste in esercizi formali, magari divertenti, come “Che cosa sta all'Italia come l'analogia sta al pensiero?” o “Che cosa sta a Ginevra come la torre Eiffel sta a Lutezia?”? Un'analogia consiste principalmente nella percezione rapidissima di importanti, ma spesso nascosti, elementi comuni tra due situazioni — anzi, tra due strutture mentali. Una di queste due strutture mentali è appena stata costruita, e rappresenta una nuova circostanza nella nostra vita, una situazione che stiamo affrontando nel momento presente. È il riflettersi nella nostra testa di una circostanza esterna (o a volte interna). L'altra struttura mentale è vecchia, nel senso che esisteva già nel nostro cervello; essa rappresenta un qualche aspetto della nostra passata esperienza immagazzinata in una maniera condensata. Un altro nome per tali strutture mentali già esistenti è *concetto* o *ricordo*. In una parola, dunque, un'analogia adeguata permette a una persona (o a un animale) di associare una cosa nuova a un concetto già esistente, cioè di trattare qualcosa di fresco e non conosciuto come se fosse familiare. Quale potrebbe essere l'utilità di una tale associazione creata in un lampo? Ebbene, se io lascio perdere gli attributi di superficie della situazione che affronto per invece focalizzarmi sulle sue proprietà più astratte,

posso trarre vantaggio dalle mie conoscenze passate per orientarmi in questa situazione sconosciuta. Eccone l'utilità, ed è enorme.

Se dovessimo affrontare il mondo senza mai poter fare assegnamento sul nostro passato, saremmo simili a perenni neonati per i quali ogni sensazione fosse totalmente nuova. Eppure, e per fortuna, non è la nostra sorte. Anzi, se è vero che ci troviamo continuamente di fronte a situazioni nuove di zecca, non si tratta di situazioni *senza precedenti*. Pensate, per esempio, a un ascensore in un albergo che non conoscete – diciamo, in un albergo a Cuornè. Per usarlo, fate affidamento inconsciamente sulle esperienze precedenti che avete avuto in altri alberghi e in molti altri luoghi. Innanzitutto, avete un'intuizione non verbale che un ascensore si troverà molto probabilmente in un'area leggermente incassata nel muro di un corridoio vicino alla *reception*, e avete un'altra intuizione su dove, nel muro, si troveranno uno o più pulsanti di chiamata – approssimativamente a quale altezza, a quale distanza dalle porte, e inoltre quale grandezza avranno, e quale forma. Siete in grado di anticipare quali sensazioni proverete nel premere quel pulsante (quanto è duro, quanto si sposterà, la sua temperatura, ecc.), e che esso, oppure una spia nei pressi, in quel momento potrà cambiare colore. Vi aspettate un piccolo “ding” quando arriva una cabina dell'ascensore, e vi aspettate, dopo un “ragionevole” lasso di tempo (qualche secondo), che una porta si apra scorrendo, o forse che due porte si aprano separandosi. Vi aspettate che la cabina abbia un pavimento rettangolare grande più o meno come quello di una piccola stanza, e forse che una delle sue pareti abbia uno specchio. Vi aspettate un pannello di pulsanti su uno o entrambi i lati della porta, e avete di nuove aspettative sulle forme, le dimensioni, e la disposizione di quei pulsanti. E sapete come usare i pulsanti grazie all'esperienza non soltanto con gli ascensori, ma con le tastiere dei computer, i telecomandi della TV, i cruscotti delle macchine, e così via. Tutte queste analogie, a molti livelli di scala, scaturiscono spontanee nelle nostre menti. Si producono istantaneamente e inconsciamente. Se alcune sono futili e trascurabili, altre sono cruciali e indispensabili. Infatti, se fossimo all'improvviso privati della nostra capacità di fare analogie, la nostra vita sarebbe un caos continuo, e ahimè, non sopravvivremmo a lungo.

Qualcuno potrebbe protestare dicendo che quando cerchiamo e poi usiamo un ascensore in un albergo non familiare, non si tratta di un'analogia (per non parlare di molte) ma solo di uno sfruttamento di esperienze vissute nel passato. Questa reazione, per quanto genuina, è molto ingenua. Certo, quel che facciamo ad ogni momento dipende intimamente dal passato, ma come si potrebbe mai *approfittare* del passato se non facendo un confronto sistematico e rapido tra vari aspetti particolari della nuova situazione (traddotta e compressa in una struttura mentale) e aspetti corrispondenti di certe

situazioni precedenti immagazzinate in memoria e riaffioranti con grande precisione? Senza un fascio coerente di corrispondenze mentali, non c'è comprensione. E questo fascio coerente di corrispondenze scoperte quasi istantaneamente è dotato di un nome. Il suo nome è *analogia*.

Se si va alla loro ricerca, le analogie saltano fuori in ogni dove. Questo vale specialmente per l'uso di parole che etichettano nuove situazioni, poiché l'etichettare qualcosa implica l'ignorare i suoi dettagli, che sono senza fine, e il rimpiazzarlo con una cosa analoga astratta. Di conseguenza, per esempio, uno specifico oggetto vivo e con quattro zampe che compare nel giardino dei miei amici padovani non viene compreso tenendo conto di ciascuna delle sue infinite specifiche caratteristiche; diventa per me semplicemente *una tartaruga*. Il fascio coerente di corrispondenze mentali costruite in un lampo — cioè, l'analogia — mi fornisce una *categoria* che mi orienta istantaneamente al cospetto di questo oggetto finora mai visto. Ti ringrazio, analogia, per aver messo il tuo dito su una categoria adatta!

Prendiamo un altro esempio nel quotidiano. Una specifica struttura che collega i due lati di un fiume, progettata con tanta cura da un architetto e coscienziosamente costruita da una squadra di operai, viene percepita semplicemente come *un ponte*. Ti ringrazio ancora una volta, analogia, per aver ripescato per me la categoria adatta! E così via, per tutto il resto.

All'inizio, può sorprendere che io scelga di chiamare l'etichettatura di una tartaruga o di un ponte un'*analogia*. Non si tratta semplicemente di un atto di *categorizzazione*? Certo! Ma riflettendoci, ci si rende conto che questi minuscoli atti mentali, queste categorizzazioni banali, consistono proprio nel creare un fascio coerente di corrispondenze tra due strutture mentali, una nuova e una vecchia — e zac! si vede che questi atti mentali rispondono perfettamente alla definizione di "analogia" che ho dato prima.

Mi chiederete allora se ritengo che la scelta di ogni singola parola si svolga davvero tramite la creazione di analogie. Assolutamente! E per vedere questo sotto un'altra luce, diamo adesso un'occhiata a un certo tipo di errore del discorso. Tempo fa, una bambina di due anni, fiera di sé stessa, esclamò con gioia, "Guarda, ho *spogliato* la banana!" Ovviamente noi, al suo posto, avremmo detto "Ho sbucciato la banana", ma quel verbo non le era familiare. La bimba è quindi ricorsa a un concetto a lei familiare, un concetto *analogo*: chiaramente, l'atto di sbucciare una banana è analogo a quello di spogliare una bambola. Ma non è che la bimba sentisse nella sua testa l'assenza della parola giusta; a lei l'etichetta "spogliare" è venuta direttamente, senza la sensazione di colmare un "buco" lessicale. La scelta della parola è stata il risultato di un'*analogia* inconscia.

Un'altra volta, un bambino di cinque anni disse, "Attento, zio, la tua sigaretta si sta *sciogliendo* nel portacenere!" Per noi, la sigaretta si stava *consu-*

mando, ma questa parola leggermente sofisticata non si era ancora installata nel lessico del bambino, ed egli ha quindi estratto dal suo lessico la parola più adatta che possedesse, una parola che descrive un fenomeno simile, o se posso dire, un fenomeno analogo. Di nuovo, non si trattava di una ricerca conscia di un fenomeno familiare *simile ma diverso*, al fine di evocare un'immagine pittoresca; per il ragazzo, il concetto recuperato era immediato e preciso, proprio come per l'adulto che senza sforzo chiamò "tartaruga" un oggetto vivo e quadrupede che non aveva mai visto prima. La tartaruga gli sembrava semplicemente un caso particolare mai visto prima di un fenomeno già conosciuto. Ed era proprio così anche per il bambino di cinque anni: qualcosa si scioglieva, e basta. Si trattava di una situazione da etichettare con la parola *sciogliersi*. Ha ripescato dalla sua memoria questo verbo tramite un'analogia spontanea che collegava la scena che osservava con eventi del suo passato.

Un'altra volta, un certo adulto (di fatto, io stesso) dichiarò, "La nostra casa è nata negli anni trenta." Anche se non ero privo della conoscenza del concetto (e della parola) *costruire*, un altro concetto — *nascere* — mi è venuto in mente più rapidamente, e mi è scappata la parola "nata" senza che avessi il tempo di monitorare e censurare la mia scelta. Una nascita è ovviamente alquanto simile all'atto di costruzione di una casa; dietro le quinte, quest'analogia ha effettuato per me la scelta della parola.

La tesi che difendo qui sostiene che ogni scelta di parola viene fatta grazie ad analogie — dunque, molte analogie ogni secondo! Posso illustrare questa tesi in un altro modo tramite un altro tipo di errore del discorso — gli *amalgami lessicali*. La scelta delle nostre parole ci sembra automatica; non ci accorgiamo delle intense lotte invisibili sottostanti a ogni singola scelta di parola nel nostro cervello. Ma il fatto è che le situazioni non hanno nomi intrinseci; anzi, le etichette che ripesciamo così rapidamente dai nostri lessici mentali sono il prodotto di ricerche inconscie di *situazioni analoghe* nel passato. A volte, però, ci imbattiamo simultaneamente in due o più possibilità, e allora ci troviamo in imbarazzo. Una decisione dev'essere presa, e (oppure *ma*) a volte non riusciamo a prenderla in tempo. Il risultato? Un amalgama curioso di due o più etichette.

Per esempio, un padre impaziente ha detto un giorno a sua figlia, "Puoi dire a tuo fratello di vendere subito?" Eppure il padre non voleva che suo figlio *vendesse* checchessia. Non era per niente una situazione del tipo *vendita*. Nella sua mente, la situazione si trovava a metà strada tra due tipi di situazione a lui molto familiari: situazioni di *venuta* e situazioni di *discesa*. Il processo di scelta delle parole, che normalmente si svolge in modo invisibile e senza traccia, si è svolto in questo caso con più difficoltà del solito, e pertanto ha lasciato una traccia udibile. La situazione nuova ha attivato *due*

concetti preesistenti e li ha attivati pressappoco allo stesso livello, lanciando una lotta tra di loro, la cui traccia udibile era la parola “vendere”, un amalgama fluido delle parole “scendere” e “venire”.

Questo tipo di errore, che con un orecchio attento uno può sentire tante volte ogni giorno, rivela con grande chiarezza *la ricerca inconscia del concetto più adatto*, di fronte a una nuova situazione che reclama di essere etichettata rapidamente. Se la maggior parte del tempo non percepiamo, nelle parole pronunciate, alcuna traccia di un conflitto sotterraneo, questo è solo perché di solito la lotta tra rivali non è tanto serrata. Fra tutti i concetti rivali che sono attivati simultaneamente, in genere uno di questi domina tanto che la lotta si risolve tranquillamente senza lasciare la benché minima traccia udibile. Ciononostante, una lotta dietro le quinte c'è *sempre*, sottostante ad ogni scelta di parola, perfino nel caso di parole iperfrequenti come “casa” o “bene” o “essere”, perché c'è sempre una gara tra diversi concetti che si credono rilevanti per la situazione, che reclamano di essere usati, e che fanno del loro meglio per sconfiggere i loro rivali e emergere vincenti.

Parlo non solo di sostantivi come “tartaruga” e “ponte”, ma anche di verbi (“sbucciare”, “sciogliersi”, “venire”, “scendere”), nonché di aggettivi (“brutto”, “delizioso”), di avverbi (“magari”, “assai”, “quasi”), di preposizioni (“da”, “con”, “malgrado”), e addirittura di congiunzioni (“e”, “ma”, “oppure”, ecc.). Prendiamo le congiunzioni, e in particolare il caso delle situazioni *ma*. Qual è la natura delle situazioni in cui ci viene in mente di dire “ma”? Sono situazioni *retoriche* — situazioni di comunicazione, situazioni in cui pensiamo di anticipare le aspettative dei nostri ascoltatori, situazioni in cui vogliamo avvertire gli ascoltatori che nonostante le parole che abbiamo appena pronunciate, c'è un'idea in arrivo che contraddirà le aspettative evocate. Per esempio, “Adoro Marte ma non i marziani.” L'aspettativa naturale è che uno che adora Marte adorerà *ovviamente* anche i suoi abitanti, e siccome in questo caso l'aspettativa è falsa, il locutore perspicace inserisce la parola “ma”. Per farla breve, si tratta di una situazione *ma*, o se preferite, di una situazione con molta “ma-ità”. In altre parole, l'uso di un “ma” è un'avvertenza agli ascoltatori, che li avvisa di non cadere in una trappola di stereotipi evocati da quello che il locutore ha appena detto. “Il cioccolato può farci del bene — *ma* non è bene mangiarne troppo.” “I cani sono in genere dolci — *ma* alcuni sono pericolosi.” “Il film era molto breve — *ma* molto bello.” Tutte queste situazioni con parecchia “ma-ità” condividono un cuore comune, e il locutore, mentre parla, riconosce istintivamente questa essenza comune proprio come un alpinista allenato riconosce istintivamente un appiglio non affidabile in mezzo alla rupe che sta scalando. Proprio come l'alpinista che si dice, “Anche se quell'appiglio mi tenta, lo devo evitare!”, il locutore, pronunciando “ma”, dichiara ai suoi ascoltatori, “Anche se pensate

di sapere perfettamente quel che consegue, dovete trattenervi dal saltare a conclusioni troppo semplicistiche!”

Le situazioni *ma* spuntano nel mondo del discorso anziché nel mondo fisico – ma non è che questa differenza rende le situazioni *ma* meno *reali* di quelle fisiche, come per esempio le situazioni *tartaruga* o le situazioni *sciogliersi*. Noi esseri umani ci orientiamo nel mondo delle idee astratte e della comunicazione interpersonale proprio come ci orientiamo nel mondo fisico. Provo ad essere più concreto. Il mio amico Frank mi ha detto una volta, “Mia figlia Sara è una sciatrice eccellente e un giorno si è – uhh, voglio dire, *ma* un giorno – si è ferita facendo una discesa molto veloce.” In mezzo alla sua frase, Frank si è accorto di aver categorizzato male la situazione retorica in cui si trovava con me. Non si trattava di una situazione *e* (una situazione con “e-ità”, per così dire), *ma* di una situazione *ma*. L’aspettativa ovvia evocata dalle parole “sciatrice eccellente” era che Sara non sarebbe caduta e che, anche se fosse caduta, non si sarebbe ferita. Ma siccome Frank sapeva che questa probabile aspettativa del suo ascoltatore era sbagliata, è tornato indietro per correggersi e poi riprendere il discorso. Riassumendo, dunque, la scelta della congiunzione *ma* si fa sempre per analogia – cioè, il riconoscimento di situazioni *ma* nel discorso si fa per analogia con migliaia di altre situazioni *ma* che si sono già vissute.

Vorrei ora salire a un altro livello di analogie. Si tratta pur sempre di analogie banali – “banalogie”, le potremmo chiamare – che sono il pane quotidiano della conversazione, ma in questo caso non si tratta della scelta di una parola, bensì di espressioni più lunghe. Passiamo al concreto. Cosa voglio dire se dichiaro, “Con questo salto al supermercato prenderò due piccioni con una fava”? Posso voler dire, per esempio, che farò le mie spese e in più incontrerò mia figlia che mi aspetta lì. Si tratta di due “piccioni” (cioè, una commissione e un incontro) “presi” con una “fava” (cioè, un viaggio in automobile). Ma è raro che uno si immagini due piccioni veri e una fava vera quando si usa questa espressione idiomatica tanto familiare, perché ormai è una locuzione lessicale piuttosto indivisibile, proprio come parole composte come “sciovia” o “grattacielo” o “pomodoro” o “sorridere”. Ma se è vero che non vediamo né i piccioni né la fava in situazioni che evocano l’espressione, allora in che senso facciamo un’analogia quando recuperiamo questa espressione dal nostro lessico mentale? *Con che cosa* facciamo un’analogia? Ebbene, abbiamo tutti imparato l’espressione passo passo, sentendola via via applicata da vari locutori a situazioni molto diverse, come, per esempio, “Leggendo questo libro prenderò due piccioni con una fava – farò un favore al mio amico, che l’ha scritto, e allo stesso tempo imparerò qualcosa sui colibrì!”, oppure “Andando a Ginevra in treno si possono prendere due piccioni con una fava – ci si gode il paesaggio e allo stesso tempo si risparmia-

no dei soldi”, oppure “Con questa bella cerimonia, l’Università di Bologna prende due piccioni con una fava, dato che nello stesso momento conferisce due lauree *ad honorem*, una a un padre e l’altra a suo figlio.” Sono io uno dei due piccioni e mio padre è l’altro! E questa cerimonia è una fava! E l’atto di prendere è invece un atto di offrire!

Ogni applicazione dell’espressione idiomatica arricchisce il nostro senso di quando è adatto emettere la formula *prendere due piccioni con una fava*. Se ora il senso astratto di queste parole ci sembra chiaro come il sole, non era così all’inizio, al tempo dei nostri primi contatti con la locuzione, quando avevamo forse 8 o 9 anni. A quell’età non è ovvio quale sia il cuore astratto condiviso da tutte queste situazioni così diverse, e ci vogliono molti esempi prima che il concetto si possa mettere a fuoco. Ma man mano che interiorizziamo questo nucleo astratto, formiamo una nuova struttura mentale con la quale si possono fare analogie. Uno fra i molti esempi di questo concetto astratto – e questo non dovrebbe sorprendervi – è l’immagine di un cacciatore che uccide due uccelli con un solo sparo. Ma questa immagine interessante, anche se fa senz’altro parte del concetto, non è il concetto intero; ci manca molto! Con ogni probabilità c’è un *vero* evento che è stato primordiale nel fondare questo concetto, un primo uso dell’espressione che da bambini abbiamo capito, che ci ha colpiti per la sua chiarezza, e questo evento con due bersagli e una freccia è rimasto per noi centrale, anche se non ce ne ricordiamo più a livello conscio. E per finire la storia, questa categoria astratta, radicatasi nella nostra gioventù, basata su diversi eventi con diversi gradi di appartenenza, è la vecchia struttura mentale, la seconda struttura, con la quale facciamo un’analogia quando ci accorgiamo della doppia funzione del salto al supermercato e ci viene voglia di tradurla in parole. Non pensiamo veramente a piccioni o a una fava; pensiamo invece a un’idea astratta, a uno scheletro concettuale che collega tanti eventi dove due scopi diversi si compiono in un solo atto. L’evocazione di questo concetto astratto e la scelta della sua etichetta linguistica vengono effettuate, proprio come l’evocazione e la scelta di qualsiasi parola semplice, attraverso la percezione di un’analogia.

Come la storia della crescita del concetto *prendere due piccioni con una fava* ha appena dimostrato, l’analogia è il motore che guida l’accrescimento dei concetti nel corso delle nostre vite. I nostri concetti sono strutture mentali fluide che, attraverso molte analogie successive, evolvono per tutta la durata della nostra vita. Per esempio, la prima parola di Armando, che ha un anno, non è stata “ma”, ma “Mamma”, e lui la usa per nominare la propria madre. Tuttavia, sua madre non è una cosa statica, ma uno schema di cose che varia costantemente, al cui centro Armando ha identificato qualcosa di stabile e invariante. Se stiamo già avendo a che fare con l’astrazione

e con il fare analogie, il concetto iniziale *Mamma* di Armando costituisce solamente le fondamenta di un futuro imponente grattacielo. Presto lui realizzerà che anche altri bambini hanno mamme. Si potrebbe dire che proprio in quel momento la parola “Mamma” perde la sua “M” maiuscola, anche se il piccolo Armando di maiuscole e minuscole non ne sa un tubo. Per Armando, la parola “mamma” ormai sta per diverse persone, non solo per una.

Per inciso, facciamo un salto indietro nel tempo e un po’ verso nord est, per spiare Galileo Galilei a Padova, con il suo nuovo telescopio (se siete confusi, vi assicuro che questo salto spaziotemporale lo facciamo per fare una bella piccola analogia con Armando). Vediamo Galileo che punta il suo strumento ottico verso il cielo e in particolare verso il pianeta Giove, il quale si rivela essere non un punto senza dimensione, ma un piccolo cerchio bianco contro uno sfondo nero nero, e *mirabile dictu*, contro questo piccolo sfondo bianco si possono vedere quattro punti neri, ancora più piccoli, e con il passare di qualche giorno, questi puntini si spostano contro il loro sfondo bianco. Cosa vede Galileo? Potremmo dire che, in quell’istante magico, vede cadere la “L” maiuscola all’inizio della parola “Luna”. Essa viene rimpiazzata da una “l” minuscola, come nell’espressione “le lune di Giove”. Una categoria che prima godeva di un solo membro ne ha adesso cinque (cioè, uno più quattro)! La capacità del grande Galileo di fare analogie ha arricchito, e di molto, il suo concetto di *luna*, proprio come la capacità del piccolo Armando di fare analogie ha arricchito, e di molto, il suo concetto di *mamma*.

Poco dopo che la categoria *mamma* di Armando perde la sua “M” maiuscola, va arricchendosi in nuovi modi inaspettati, come per esempio tramite l’aggiunta della mamma del gattino dei vicini, dopodiché arrivano le mamme dei coniglietti e delle scimmie. A questo punto Armando sta volando, volando in una stratosfera di astrazione mai sognata. Eppure, malgrado tutte queste belle estensioni per analogia del concetto di *mamma*, Armando non ha ancora realizzato che anche i suoi stessi genitori hanno mamme! Un anno dopo, riderà da matto quando sua nonna gli dirà che una volta era restio ad accettare l’idea che la mamma di Armando avesse anche lei una mamma. Più o meno a questo stadio, la struttura mentale chiamata “mamma” nella testa di Armando diventerà anch’essa mamma, nel senso che partorirà un’altra categoria, quella ancora *più* astratta chiamata “madre”, e questa categoria estenderà a poco a poco i suoi tentacoli di astrazione fino ad abbracciare le madri mitologiche, Madre Natura, le terre madri, le schede madri, la maternità celebrata in “L’ozio è la madre della filosofia” (ovviamente non ne sarebbe lo zio!), e persino la *Alma Mater Studiorum*. Mamma mia, che livelli di astrazione!

Come altro esempio di estensione categoriale dovuta a una lunga cascata

di analogie prendete i computer, spesso considerati come lo sviluppo più rivoluzionario degli ultimi secoli. Ironicamente, però, abbiamo a che fare con loro attraverso analogie che utilizzano nozioni prevalentemente pre-informatiche:

Potresti per favore vedere se riesci a trovare la cartella dei “Conti” sulla mia scrivania? Dentro ci dovrebbe essere un documento che porta la data di ieri. Per favore copialo e metti la copia nella mia cartella delle cose urgenti da sbrigare, e per piacere mandamene anche una copia. Per finire, potresti riordinare la mia cartella piena di documenti da catalogare? Dovresti solo buttare via quello che non mi serve, e, quando hai fatto, svuotare il cestino. Una volta finito, non dimenticare di chiudere tutte le finestre aperte. Grazie mille!

Trent’anni fa, tutto questo non sarebbe stato ambiguo, ma oggi ci si può chiedere se si sta parlando di oggetti su una scrivania fisica o di icone su uno schermo. Proprio come il concetto di “mamma” di Armando ha ceduto alle incessanti pressioni analogiche ed è cresciuto enormemente, così anche “scrivania” è stato testimone negli ultimi decenni di una estensione senza precedenti. Le scrivanie virtuali di oggi sono collegate con altre scrivanie attraverso il fatto astratto dell’essere spazi di lavoro.

Tante analogie vengono create spontaneamente per un uso del tutto transitorio e poi vengono totalmente dimenticate. Si potrebbe dire che sono *analogie usa e getta*. In tali casi, nessuno prende atto del fatto di aver creato o sentito un’analogia, anche se questa può essere abbastanza sottile. Vi faccio un esempio. Se dico a mio figlio, “Hai una piccola briciola proprio *qui*”, indicando col dito la *mia* guancia, lui non sarà mica confuso, perché vede l’analogia banale (seppur utile) tra la mia faccia e la sua. Capisce senza starci a pensare un attimo che sto parlando della *sua* guancia usando la *mia* come punto di riferimento. È un’analogia usa e getta perché nessuno ci fa la benché minima attenzione.

Anche la parola “lì” agisce spesso in un modo simile. Nel 1981 ho fatto una conferenza (tra parentesi, sul pensiero analogico!) in un’aula bella grande nel dipartimento di fisica al Caltech e, con mia grande sorpresa, è entrato il famoso fisico Richard Feynman — e dove si è seduto? Ma *proprio lì*! [Indicazione col dito del lato sinistro della sezione centrale della prima fila di sedili nell’Aula Magna di Santa Lucia]. Veramente? Ma com’è possibile indicare un posto in un’aula all’Unibo dicendo che Feynman al Caltech era seduto *proprio lì*? Anche se è vero che quasi cent’anni fa Albert Einstein ha fatto una conferenza *proprio qui* a Bologna, è molto dubbio che Richard Feynman quel giorno del 1981 possa essersi simultaneamente seduto qui, in quest’Aula Magna a Bologna, e anche lì in quell’aula grande a Pasadena

in California. Eppure dicevo la verità, perché mi stavo esprimendo tramite un'analogia, proprio come, toccando la *mia* guancia col dito, posso indicare senza ambiguità una briciola sulla guancia di qualcun altro. Questi esempi illustrano bene il fenomeno molto diffuso delle analogie usa e getta. Se sembrano banali, nascondono nondimeno sottigliezze a bizzeffe.

Analogie semplici eppure interessanti si nascondono spesso sotto vestiti molto innocui, come l'espressione "Anch'io". Mia figlia ventenne mi ha detto recentemente, "Mi laureerò alla fine di maggio", e io, sorridendo, le ho risposto, "Anch'io." Ma non volevo certo dire che anch'io stavo per finire il mio corso di studi universitari. Volevo dire invece che alla fine di maggio avrei ricevuto un diploma — anzi, due! — dalle mani del Magnifico Rettore dell'Università di Bologna, dove non avevo mai seguito neanche un singolo corso. E mia figlia tutto questo l'ha capito senza batter ciglio. Comuniciamo senza sosta tramite analogie che, a meno di stare molto attenti, non notiamo per nulla e che in un lampo svaniscono senza lasciare traccia.

Una volta Carola voleva dare un assegno al suo amico Pietro, ma all'ultimo momento esclamò, "Accipicchia! Ho pasticciato la mia firma, scrivendo il mio cognome da nubile. Ahi ahì ahì, che scema sono! Dovrò fartene un altro." Pietro, un tizio simpatico, le chiese, "Scusa, ma da quanto tempo siete sposati?" Carola rispose, "Quasi nove mesi." Pietro, cercando di consolarla, le disse, "Sai, la stessa cosa mi capita ogni mese di gennaio!" Cosa intendeva Pietro con "la stessa cosa"? Che anche a lui capitava (ma solo verso l'inizio dell'anno nuovo) di firmare assegni con il suo cognome da nubile? Ovviamente no. Per Pietro, l'essenza di quel che aveva fatto Carola non aveva a che fare con un *nome*, né con una *firma*, né con un *assegno*, ma con un automatismo la cui validità era recentemente scaduta ma che continuava a spuntare in momenti irrilevanti. In altre parole, "la stessa cosa" copriva non solo una firma scritta erroneamente sulla scia di un matrimonio, ma anche una data scritta erroneamente sulla scia di un capodanno. Però, la sua frase l'ha espressa in totale spontaneità. Per lui era un'osservazione ordinaria e semplice, un'osservazione usa e getta — niente d'interessante, certamente non un evento mentale ricco o memorabile. Per noi invece costituisce un bellissimo esempio dell'invisibilità delle analogie onnipresenti nel pensiero di ognuno.

A volte creiamo apposta analogie vivaci per provare a comunicare ad altri la nostra indignazione o perplessità di fronte a una situazione insolita. Per esempio, quando Davide ha detto a Ilaria, "In Germania, le tartarughe si chiamano *Schildkröten* — cioè, una tartaruga è un 'rospo munito di uno scudo' per i tedeschi", Ilaria è stata presa alla sprovvista da quest'espressione che le sembrava irrazionale, e per condividere con Davide la sua perplessità, ha inventato lì per lì un'immagine analoga ma di fantasia, dicendo, "E allora

un'aquila com'è vista dai tedeschi — come una mucca munita di piume?” In un lampo, Ilaria ha costruito un'*analogia caricaturale* per trasmettere con efficienza ed eloquenza la sua reazione molto personale e idiosincratica.

Poi io una volta, per esprimere la mia indignazione nei confronti dei bastoncini sottili di legno offerti da Starbucks per mescolare il caffè, ho inventato uno scenario di fantasia sulla riva di un lago: qualcuno vuole noleggiare una barca per un'ora e l'impiegato gli porge, invece di un paio di remi, un paio di giavellotti. Vi chiederete, “Ma come si può remare con dei giavellotti?” È esattamente il punto della mia analogia caricaturale: *non è possibile*, e così vi ho trasmesso la mia perplessità e indignazione davanti a bastoncini sottili offerti per mescolare il caffè. È una cosa che non ha senso!

Queste due analogie caricaturali, anche se erano solo analogie da usare e gettare, avevano una certa sottigliezza, e per trovarle ci è voluta un po' di creatività. E così ci stiamo avvicinando, a poco a poco, alla creazione di analogie in domini astratti, come quello della scoperta scientifica. Prendiamo la fisica. Anche se si sarebbe portati a pensare che Albert Einstein avesse una mente che funzionava grazie a una logica inoppugnabile, questo è un abbaglio. Il pensiero di Albert Einstein abbondava di analogie, e non parlo dei miliardi di categorizzazioni fatte in un lampo, come quando chiamava “calzini” certi tubi di stoffa attorno ai suoi piedi. Questi piccoli atti mentali erano certo analogie, non c'è dubbio, ma non è di essi che sto parlando. Sto parlando delle profonde analogie scientifiche scoperte da Einstein.

Prendiamo l'esempio che egli ha sempre descritto come l'idea più audace della sua vita. Nel XIX secolo, fu stabilito oltre ogni dubbio che la luce consisteva di onde elettromagnetiche. Gli esperimenti di Young e Fresnel mostrarono che la luce si comportava in modo analogo al suono e alle onde dell'acqua. Maxwell aveva trovato un'equazione d'onda per la luce. Il caso era ineccepibile. Tuttavia nel 1905, il suo *annus mirabilis*, Albert Einstein considerò un'analogia tra un *gas ideale* (molecole che rimbalzano qua e là dentro un contenitore) e un *corpo nero* (un contenitore assolutamente vuoto in cui onde di luce immateriale rimbalzano qua e là, come le increspature su uno stagno). Dopo alcuni calcoli scelti con cura e con un istinto penetrante, se ne uscì fuori con due formule termodinamiche (una per ogni sistema) che sembravano identiche eccetto che per un esponente. Per il gas ideale, l'esponente era la lettera “N” – il numero delle molecole – mentre per il corpo nero, l'esponente analogo era l'energia totale divisa per una certa energia minuscola. Einstein ipotizzò che Madre Natura gli stesse sussurrando che dentro il corpo nero l'energia era portata da quel numero esatto di *molecole di luce*, analoghe alle N molecole di gas! Questa idea contraddiceva tutto quello che i fisici a lui contemporanei credevano in merito alla luce, ma per Einstein l'analogia era così convincente che, malgrado lo scherno universa-

le, tenne duro. Alla fine, nel 1923, gli esperimenti di Arthur Holly Compton rivelarono che l'idea di Einstein era giusta. Il fotone sfuggente fu finalmente sfoggiato!

Se l'analogia è il nucleo centrale della cognizione, dobbiamo concludere di essere creature irrazionali? Benché il pensiero analogico non sia deduttivo, le analogie ci forniscono costantemente inferenze acute e perspicue, conducendoci a fare ipotesi su nuove situazioni sulla base delle esperienze avute in situazioni passate. Per esempio, se "mettiamo" una "cartella" sulla "scrivania" virtuale e usciamo per una pausa durante la quale nessun altro la "tocca", presumiamo che si troverà ancora lì quando torneremo. Inoltre, possiamo mettere dei documenti in quelle cartelle, mettere le cartelle dentro altre cartelle, e buttarle via tutte. Tutto questo avviene per gentile concessione di un'analogia. Facciamo assegnamento migliaia di volte ogni giorno su conclusioni tratte per analogia – di fatto, scommettiamo le nostre vite su di loro per tutto il tempo. Quell'uomo che sta camminando verso di me mi spingerà nel traffico? Non ho una dimostrazione rigorosa e logica che non lo farà, ma la mia esperienza con altre persone è che non è questo quello che di solito accade.

Considerare l'analogia come il nucleo centrale della cognizione è incompatibile con l'idea che il pensare possa essere *oggettivo*, e che esistano *verità* raggiungibili col puro pensiero? Nient'affatto. Un'analogia semplicemente fornisce una prospettiva nuova, come fanno i microscopi, i telescopi, e molti altri dispositivi. Benjamin Franklin vide un'analogia tra il fulmine e l'elettricità, e fece delle predizioni basate su di essa. Lyndon Johnson pensò di vedere nel Vietnam una tessera di domino che, se fosse caduta, avrebbe fatto cadere anche le tessere vicine, l'una dopo l'altra. Per come sono andate le cose, Franklin aveva ragione e Johnson si sbagliava. Infatti, le analogie possono essere messe alla prova proprio per il loro potere di far trarre conclusioni da una catena di ragionamenti. Il fatto che data qualsiasi situazione, molti punti di vista possano essere presi in considerazione non significa buttare via la verità.

L'analogia è il nucleo centrale della cognizione? Sì. L'analogia è irrazionale, soggettiva, e concreta? Proprio così, ma è anche il sostegno della razionalità, dell'oggettività, e dell'astrazione. L'analogia non è un prodotto raro e squisito del pensiero; non è la Cuorgnè della cognizione. L'analogia è l'intero sistema dei trasporti della cognizione, pervadendo tutto il pensiero, dai commenti buttati lì senza pensarci fino alle più profonde intuizioni artistiche e scientifiche. Lungo tutto lo spettro, l'analogia ci fa vedere il nuovo in termini di ciò che è familiare.

L'analogia è la macchina che ci permette di usare il nostro passato per orientarci nel presente. Attraverso milioni di analogie lungo tutto il corso

delle nostre vite, costruiamo migliaia di categorie robuste e flessibili; attraverso veloci analogie fatte in frazioni di secondo recuperiamo le categorie appropriate, basandoci su indizi impercettibili che rivelano quello che conta e quello che non conta in una situazione. Così sopravviviamo nel mondo, così comprendiamo il mondo, e così assaporiamo il mondo.

Dall'oggetto nel giardino riconosciuto come una tartaruga fino ai tubi di stoffa riconosciuti come calzini, dal piccolo Armando che vide la "mammità" della persona che stava badando a Luigi fino al grande Galileo che vide la "lunità" dei puntini che stavano oscurando il disco di Giove, dal fisico Feynman che era seduto *li* fino all'amico Pietro che ogni mese di gennaio faceva "la stessa cosa" che Carola aveva fatto, dai cani dolci *ma* pericolosi fino ai non-piccioni non presi con non-fave in tanti contesti tanto diversi, dalla bimbetta che "spogliò" la sua banana fino al genio di Albert Einstein che immaginò un corpo nero come un gas ideale per scoprire il fotone, dappertutto si tratta di un solo processo che pervade i nostri cervelli e ci rende esseri pensanti. Questa è una visione unificata della cognizione, e l'analogia ne costituisce non la Cuognè ma il cuore. Possiamo sperare che questa visione sarebbe piaciuta ad Aristotele, primo esploratore delle analogie proporzionali; infatti, a me piace immaginare che questa visione sarebbe stata ad Aristotele come Bononia e la sua *universitas* stanno a me — cioè, a cuore.

* * *

Negli ultimi giorni del maggio 2013 l'università di Bologna ha conferito a Douglas Hofstadter una laurea ad honorem in "progettazione e gestione dell'e-learning e della media education"¹. Il testo che i lettori hanno potuto apprezzare nelle pagine precedenti costituisce la lectio magistralis che Hofstadter ha presentato subito dopo aver ricevuto la pergamena ed è stato il culmine della cerimonia, svoltasi secondo il rito tradizionale nell'Aula Magna di Santa Lucia dell'Università di Bologna. Il momento più toccante, molto insolito perché accadimento raro, è stato quello in cui Hofstadter ha mostrato la pergamena di una laurea ad honorem in fisica conferita dall'ateneo bolognese più di vent'anni fa a suo padre, il fisico premio Nobel Robert Hofstadter, che per questioni di salute prima, e per essere mancato poi, non riuscì mai a ritirare personalmente recandosi a Bologna. L'occasione della laurea ad Hofstadter è stata anche l'occasione per lui, dunque, di poter ritirare il riconoscimento dato a suo padre e la cerimonia si è trasformata in un doppio conferimento, un unicum nella storia dell'ateneo bolognese (e forse un caso

¹ I testi dei vari interventi della cerimonia di conferimento della laurea sono stati integralmente pubblicati online sulla testata Education 2.0.

rarissimo nel mondo accademico in generale). Questo evento, questa duplice occasione, è l'analogia emotivamente più profonda su cui si impernia tutto il discorso esposto nella lectio magistralis, cioè l'esposizione delle linee principali della teoria secondo cui al cuore delle nostre capacità cognitive c'è l'analogia, l'abilità umana di vedere, percepire, creare e fare analogie.

Douglas Hofstadter, di formazione fisico e matematico, ma studioso per vari decenni di intelligenza artificiale e scienze cognitive, è noto al pubblico per il suo libro di grande successo Gödel, Escher, Bach. Un'eterna ghirlanda brillante (Adelphi, Milano, 1984) e per una serie di altri studi volti a comprendere che cosa è la mente e che cosa sono il pensiero e i meccanismi cognitivi. Il suo interesse per l'analogia ben traspare dal volume Concetti Fluidi e Analogie Creative (Adelphi, Milano, 1996), che raccoglie una serie di saggi, scritti da lui e dal suo gruppo di ricerca, dedicati al tema della modellizzazione computazionale e della spiegazione delle capacità percettive e analogiche della mente umana. Mentre la sua ricerca, squisitamente filosofica, su questioni di intelligenza artificiale e di filosofia della mente è conosciuta ben oltre i limiti del pubblico specialistico, avendo costituito negli ultimi decenni una pietra miliare anche nella valorizzazione del sapere scientifico e dell'intelligenza fra sapere umanistico e scientifico, i suoi lavori dedicati all'analogia dal punto di vista cognitivo sono relativamente meno noti, un gap che probabilmente sarà colmato da un imponente studio su questo tema, l'analogia come cuore della cognizione, uscito recentemente in edizione inglese e francese e dal titolo Surfaces and Essences. Analogy as the Fuel and Fire of Thinking (Basic Books, New York, 2013), di cui la lectio magistralis costituisce una succinta, ma brillante e penetrante anticipazione per il pubblico italiano.

Dopo aver letto la lectio, che, detto per inciso, è stata parzialmente scritta in italiano da Hofstadter stesso, profondo conoscitore delle lingue, amante della traduzione e affezionato all'Italia (paese in cui per ragioni accademiche ha vissuto non poco tempo), non vale la pena di insistere sul tema fondamentale, e cioè che tutti i nostri atti di pensiero, coinvolgendo in qualche modo un meccanismo percettivo (relativo a eventi esterni o interni, a percezioni nel senso stretto del termine o a concetti, e infine anche alla categorizzazione), sono per tale ragione analogie o atti di analogy-making, per usare la terminologia hofstadteriana. Vale però la pena notare che da un punto di vista conoscitivo e didattico, la potenza di questa teoria, intimamente connessa con i tratti salienti delle nostre capacità linguistiche, ha molte ricadute in termini di trasmissione della conoscenza. Insegnare per analogia, intesa nel senso più ampio del termine, implica l'insegnare per esempi, per accostamenti, per somiglianze, la cui profondità o astrazione può essere aumentata a piacimento o in base alle necessità possedute da chi deve apprendere. La potenza del concreto e dell'astratto, e del loro rapporto, è un fatto pedagogico di non seconda-

ria importanza, oltre a costituire una cornice teorica all'interno della quale possono essere ricompresi e spiegati una serie di fenomeni cognitivi e mentali che costituiscono una sfida alle spiegazioni della psicologia, della filosofia e delle neuroscienze, tanto per chiamare in causa solo alcune discipline coinvolte. Certo, la teoria esposta nella lectio non è una teoria neuroscientifica, ma essa non è neanche considerabile in chiave anti-neuroscientifica, perché offre molti spunti per andare a districare i livelli di quella rete "associativa" (e dunque intrinsecamente analogica) che è il cervello.

La teoria di Hofstadter deve molto alle lingue così come al linguaggio, trovando in esso, nelle sue forme empiriche e pratiche, un sacro alleato. Essa deve anche molto alle influenze culturali (richiamando l'Ipotesi di Sapir-Whorf) che riconosce come espliciti e decisivi attori nella formazione dei nostri pensieri, concetti e categorie, siano essi traducibili o meno in formato linguistico (cosa che può avvenire discorsivamente, e a volte con dovizia di parole, in quasi tutti i casi). Essa, infine, costituisce un trait d'union molto plausibile e significativo tra il modo in cui noi comprendiamo il mondo, e impariamo a comprenderlo, e il modo in cui "analogamente" esso viene compreso dagli scienziati nelle loro più geniali scoperte scientifiche, e non può non essere considerata il punto di arrivo di tutti gli sforzi compiuti da Hofstadter nel corso degli anni nel tentativo di mostrare come la conoscenza sia un fenomeno inscindibile dalla flessibilità e della sottigliezza che lo caratterizza.

Francesco Bianchini

CONVEGNI E INFORMAZIONI

«*Philosophical Inquiries*»

Segnaliamo una novità nel panorama delle riviste di filosofia: dal 2013 presso le edizioni ETS di Pisa esce «*Philosophical Inquiries*», rivista semestrale in lingua inglese fondata e diretta da Alessandro Pagnini, professore di storia della filosofia contemporanea presso l'Università degli Studi di Firenze. Lo affiancano, quali editors, Carla Bagnoli, Luciano Floridi, Roberta Lanfredini e Mario Ricciardi. La rivista, pubblicata oltre che in forma cartacea anche in versione digitale, conta su un nutrito *advisory board* di livello internazionale che include, tra gli altri, John Armstrong, Anthony Kenny e Joseph Margolis, che, firmando i tre saggi contenuti nel primo numero, hanno contribuito al suo lancio oltre i confini nazionali. Scopo di questa inedita iniziativa editoriale è quello di trattare un ampio spettro di questioni filosofiche di attualità che spaziano dall'epistemologia all'etica, dalla metafisica all'estetica, dalla filosofia della mente alla filosofia della scienza fino alla filosofia del diritto. La scommessa culturale su cui si fonda il progetto della rivista è quella di presentarsi non come l'organo di una «scuola», bensì come un luogo di discussione e di approfondimento di tematiche affrontate con uno stile argomentativo tale da favorire la comunicazione scientifica e il confronto tra prospettive diverse entro una cornice di tipo razionalistico.

Proprio per aprirsi il più possibile a contributi provenienti da ogni parte del mondo ed elaborati in seno a scuole diverse, la rivista, a partire dal secondo numero, è alimentata da *papers* affluenti attraverso un *call* permanentemente aperto ed è concepita come una *double peer review*, affidandosi al collaudato sistema di gestione e di pubblicazione *Open Journal System* (OJS). La versione cartacea è articolata in tre sezioni: "Essays", "Focus" e "Past Present", mentre in quella digitale a queste tre se ne affianca una quarta, "Reviews", destinata alle recensioni. La sezione "Focus", volta a volta gestita da un *Guest Editor*, può affidarsi anch'essa a un *call* mirato a raccogliere contributi su uno specifico tema oggetto di approfondimento (attualmente sul sito della rivista ne è aperto uno su Cesare Beccaria per il 250esimo anniversario di *Dei delitti e delle pene*, con *Guests Editors* Mario Ricciardi e Filippo Santoni de Sio).

Il primo numero mostra l'ampio raggio d'interessi di questa pubblicazione, attraverso una serie di contributi firmati da studiosi di prestigio. Per la sezione "Essays": *Reformation and Renaissance. New Life for the Humanities* di John Armstrong, *The Social Space of Interpretation* di Joseph Margolis, *Myths of the Mind and Myths of the Brain* di Anthony Kenny. In particolare il saggio di Armstrong potrebbe essere considerato una sorta di manifesto della rivista, nel suo insistere sul valore intrinseco della cultura, di cui viene rilanciata la componente umanistica contro la deriva tecnicistica degli ultimi anni. Armstrong sviluppa la sua argomentazione intorno all'idea che per la crescita della democrazia è necessario investire sui saperi umanistici oltre che su quelli tecnico-scientifici. Ma perché le discipline umanistiche diventino il volano della democrazia e, indirettamente, dello sviluppo economico, queste devono migliorare la loro capacità di comunicazione, devono intrecciare un dialogo più forte con l'economia e farsi più sensibili rispetto alle aspirazioni delle persone, scrollandosi di dosso quello che l'autore chiama «il nostro torpore dogmatico». Nella sezione "Focus", invece, al centro di un'ideale tavola rotonda vi è il tema dei rapporti tra *Science* e *Free Will*, con contributi di Paolo Costa, Jonathan Davies, Mario De Caro, John Dupré, Carlo Gabbani, Klaus Müller e Boris Rhäme. Per la sezione "Past Present", infine, sono riproposti due rari articoli e un inedito del filosofo oxoniense Arthur Prior su James Joyce,

commentati e introdotti da Mike Grimshaw.

Se questo primo numero, nella ricchezza dei temi e dei contributi, fornisce una sintesi pressoché ideale del progetto della rivista, il secondo, nel suo essere già frutto della logica del *call* permanente associato al criterio della *double peer review*, mostra, in una sorta di coerente multiversità, il profilo standard che andrà assumendo il periodico. La sezione “Essays” è infatti occupata da due saggi di taglio epistemologico-teoretico e da uno centrato sull’analisi di alcuni concetti chiave del pensiero di un filosofo che senza dubbio ha segnato quella corrente analitica della filosofia che forma il *background* comune di molti *editors* e *contributors* della rivista: *Epistemic paternalism and epistemic value* di Duncan Pritchard, *Two Notions of (Mis)-identification* di Jérémie Lafraire, *Wittgenstein: Necessity, Imagination and Meta-philosophy* di Paolo Tripodi. La sezione “Focus” ruota attorno a una discussione dei temi affrontati da James P. Sterba nel suo *From Rationality to Equality* (Oxford: Oxford University Press, 2013), introdotta da Carla Bagnoli, che ne è il *Guest Editor*. Aperta da un *Précis* dello stesso Sterba, la discussione è portata avanti da due interventi, di Kasper Lippert-Rasmussen e di Valeria Ottonelli, cui segue una risposta di Sterba alle osservazioni di entrambi. Riallacciando la tradizione hobbesiana a quella kantiana in fatto di etica e di filosofia della politica, Sterba propone una fondazione razionale della morale che non considera irrazionale l’immoralismo, ma che affronta il nodo cruciale della relazione tra moralità ed egoismo. I rilievi di Lippert-Rasmussen e Ottonelli si appuntano sulla difficoltà di coniugare l’aspetto fondazionale di tipo razionalistico con quello sostanziale connesso ai valori dell’equità e della libertà. Chiude il numero, per la sezione “Past Present”, la prima traduzione in inglese di una conversazione tra Giulio Preti e Michel Foucault avvenuta in quel di Viareggio poco prima della scomparsa del filosofo italiano e in cui questi, in uno stile da «semi-intervista», come è stato definito da Ian Hacking, spinge Foucault ad affrontare alcuni temi tipici del suo pensiero, dal ruolo di Nietzsche e dell’inconscio nelle sue opere alla presenza di Sade o alla distinzione tra etica e moralità e tra politico e sociale.

Il terzo numero, in uscita a gennaio 2014, conterrà, tra l’altro, un “Focus” curato da S. Arango-Muñoz e da K. Michaelian centrato su *Epistemic feelings and epistemic emotions* oltre alla prima traduzione inglese di un testo sulla filosofia francese preparato da Henri Bergson per l’esposizione internazionale di S. Francisco del 1915, con un’introduzione di Caterina Zanfi.

Indirizzo web della rivista: <<http://www.philing.it/index.php/philing/index>>.

Mirco Proietti

* * *

Roma Postumana

La Prima Conferenza Internazionale sul Postumanesimo nella culla dell’Umanesimo

Se filosofia è anche luogo fisico, dove la parola è discussa dal vento, dall’architettura, dalla natura, una conferenza sul Postumanesimo a Roma ha una portata simbolica non indifferente. «In Roma incontriamo il primo umanesimo», dichiara Martin Heidegger nella celebre *Lettera sull’Umanesimo* (1947), «[n]ella sua essenza, quindi, l’umanesimo resta un fenomeno specificamente romano, che scaturisce dall’incontro della romanità con la cultura della tarda greicità». La parola “umano” deriva dal latino *humanus/a/um*, nel significato di “essere terreno” il cui regno simbolico è segnato dall’opposizione al divino, al bestiale, al barbaro. Se Terenzio (c. 185 BCE - 159 BCE) è stato uno dei primi autori a introdurre il termine *humanitas*, Cicerone (106 BCE - 43 BCE) è stato l’intellettuale romano che lo ha

sviluppato in modo più esteso. *L'humanitas* di Cicerone, che sarà cruciale nello sviluppo dell'umanesimo rinascimentale, mette in relazione la moralità, l'educazione e il coinvolgimento attivo nella vita pubblica, in una rivisitazione latina del greco *paideia*. Più di 2000 anni dopo la nascita dell'*homo*, si svolge per la prima volta a Roma la 5ª edizione della Conferenza Internazionale "Beyond Humanism", intitolata: "The Posthuman: Differences, Embodiments, Performativity". Più di cento studiosi e studiose provenienti dai quattro continenti (dall'Australia al Brasile, dal Sud Africa agli Stati Uniti, dalla Spagna alla Svezia) si sono date/i appuntamento all'Università di Roma Tre, dall'11 al 14 settembre 2013, per ridefinire la portata filosofica della svolta postumana e post-umanista.

A partire dagli anni Novanta, il Postumanesimo è entrato in maniera crescente nella discussione accademica, riflettendo l'esigenza contemporanea di una riformulazione della prospettiva filosofica in grado di interloquire e interagire teoricamente con gli sviluppi onto-epistemologici, oltreché scientifici e bio-tecnologici, del XX e del XXI secolo. In questo scenario mutato, "postumano" e "transumano" sono divenuti termini di ricerca filosofica, scientifica e, più in generale, esistenziale. Il panorama filosofico che si è andato sviluppando in maniera molteplice e a tutt'oggi in divenire, per far fronte alla ridefinizione del concetto di "umano", comprende diverse scuole di pensiero, i cui sviluppi teorici sono divergenti e non assimilabili. L'etichetta "postumano" viene spesso evocata in maniera generica e pluri-comprendiva per indicare questi diversi punti di vista, creando confusione metodologica e teoretica nella discussione sia accademica che mediatica. Un ampio spettro di soggetti è stato esaminato alla Conferenza: dalle questioni filosofiche riguardanti le genealogie del postumano, alla roboetica; dal *body hacktivism* alla genetica, la virtualità e la fisica quantistica. Le ragioni di un'angolatura di inchiesta così ampia hanno a che fare con il postumanesimo stesso. L'approccio post-dualista del postumanesimo, respinge ogni dicotomia statica, ripensando in termini di un *continuum* naturale-culturale e vibrazionale, rileggendo i più recenti sviluppi delle tecnologie e delle biotecnologie in relazione agli esiti evolutivi della specie umana e, più in generale, della materia.

Ontologie processuali, ibride, relazionali. Noela Davis ha spiegato come l'epigenetica – lo studio delle conversazioni dinamiche gene/corpo/ambiente, che danno all'organismo le sue caratteristiche particolari – abbia contestato la visione di una divisione netta tra natura e cultura, dimostrando che il sociale e il biologico sono già intrecciati e reciprocamente costitutivi l'uno dell'altro a livello molecolare. Tarsh Bates ha sottolineato che, dal punto di vista biologico, è difficile definire che cosa sia l'essere umano, quando riconosciamo i nostri corpi come un'ecologia multi-specie: un corpo umano adulto è composto, all'incirca, da oltre 100.000 miliardi di cellule, di cui solo il 10 % è di origine animale. In questo senso, gli esseri umani sono sempre stati postumani. Robin Zebrowski ha parlato delle tecnologie emergenti del corpo come termini di riflessione filosofica. Da questa prospettiva, la protesicoleare o il *biohacking* fai da te (come i magneti impiantati e i dispositivi *eyetap*), divengono momenti di apertura dello spazio teoretico ed empirico dell'umano: nessun tipo specifico di corpo definisce l'umano in quanto tale, dato che il corpo umano è un divenire. Pieter Lemmens ha ampliato il discorso suggerendo che il divenire umano è sempre proceduto da un processo di tecno-evoluzione, rifacendosi a Bernard Stiegler, che in *La Technique et le Temps, Tome 1: La Faute d'Épiméthée [La tecnica e il Tempo, Volume 1: la Colpa di Epimeteo]* (1994) asserisce: non c'è mai stato l'essere umano, se non come carenza, in di-venire.

Gli esseri umani sono esseri tecnologici, nel loro processo costitutivo, così come nella loro biologia. Il caso di Kevin Warwick, *key-note speaker* alla Conferenza, è di particolare rilevanza. Warwick è noto per essere il primo essere umano ad avere inserito un *microchip* nel suo corpo, attraverso gli esperimenti "Cyborg I" (1998) e "Cyborg II" (2002). Quando l'impianto è stato rimosso dal braccio, non vi era alcun segno di infezione; al contrario, il

tessuto organico vi era cresciuto tutt'intorno: il corpo aveva riconosciuto il *chip* come proprio. Questi risultati hanno aperto nuovi orizzonti per quanto riguarda i modi in cui concepire l'interfaccia essere umano/computer, inaugurando un consistente numero di questioni etiche. La roboetica si è rivelata un tema ricorrente, indagata insieme all'*enhancement* e alla bioetica, sotto il termine ombrello di "etica postumana". Margaux Portron si è focalizzata sulle biotecnologie militari, studiando come la trasformazione del corpo del soldato in un corpo postumano, attraverso l'uso di tecnologie emergenti come i *drone* e gli esoscheletri, abbia mutato l'etica militare e la definizione complessiva del nemico. Marietta Radomska ha sottolineato come la nozione di vita giochi un ruolo centrale negli attuali dibattiti filosofici sulla biopolitica e il neovitalismo. Dal punto di vista postumano, un concetto di vita implicitamente organico è problematico: l'attuale preoccupazione organicista rispetto alla vita stessa si rivela un'altra conseguenza del paradigma antropocentrico dell'umano storico. Jami Weinstein domanda radicalmente: perché non iniziare dalla prospettiva che la nozione di vita stessa non è fondamentale? Pensare in termini post-antropocentrici significa rivalutare l'ontologia umana alla luce della consapevolezza di far parte dell'Antropocene, l'età geologica attuale in cui le conseguenze di abitudini umane antropocentriche hanno portato il pianeta ad una crisi ambientale globale.

Il postumanesimo non è solo parola, ma immagine, suono, danza, emozione. La Conferenza ha ospitato varie performance ed una mostra fotografica. Nella sua rivisitazione di Frida Kahlo (1907-1954), la danzatrice Isabel De Lorenzo ha mostrato il dolore del corpo medicalizzato, simbolo di una tecno-incarnazione sofferta. Il lavoro fotografico di Patrick Millard, "Formatting Gaia" (2010), ritrae l'essere umano, la tecnologia e la natura come parte di un sistema congruo dell'esistenza. Le foto di Gisella Sorrentino hanno proposto un *continuum* tra il corpo del/la performer e lo spazio circostante, diluendo i confini tra organico e inorganico. Una storia di relazioni, che può anche essere affrontata in termini sentimentali. Nel suo intervento sui "matrimoni insoliti", Jan Stasienko individua il matrimonio come forma di legittimazione delle relazioni intime tra esseri umani e non-umani (compresi avatar ed oggetti): nonostante l'aspetto controverso di tale relazione, per la mancanza di dimostrabile reciprocità tra i due termini del contratto, tali rapporti possono essere visti come una manifestazione emotiva della apertura e connettività postumana e post-umanista.

La relazionalità è stata alla base della Conferenza stessa, organizzata dalla collaborazione di diverse università europee: l'Università di Roma 3 (Italia), l'Università di Erlangen-Nürnberg (Germania), l'Università dell'Egeo (Grecia) e la Dublin City University (Irlanda). La prossima edizione si concentrerà sulla politica postumana, e porterà avanti l'intervento teorico di Gianni Vattimo, che alla Conferenza di Roma ha fatto pervenire un suo scritto sul postumanesimo, intitolato *Why Posthuman?*, in cui ha posto la significativa domanda: «può una nuova umanità post-umana, utilizzando e sfruttando le novità della scienza e della tecnologia moderna, realizzarsi meglio che in passato?». Dalla Roma contemporanea alla Roma culla dell'umanesimo, dalla Grecia classica alla Grecia moderna: quali sono gli aspetti dell'umanesimo che sono ancora rilevanti per un approccio postumano e post-umanista? La prossima edizione si terrà presso l'Università dell'Egeo, a Mytilene, in Grecia, dal 25 al 28 settembre 2014. Sarà la sesta edizione in questa serie di conferenze finalizzate allo sviluppo di un dialogo intertemporale, per riflettere insieme su possibili modalità di esistenza, in sintonia con l'approccio post-dualista e post-antropocentrico del postumanesimo, con il focus tecnologico e scientifico del transumanesimo, e con la critica prospettiva socio-politica dell'antiumanesimo. L'obiettivo è fornire una piattaforma di riflessione e visione, per contribuire allo sviluppo di futuri desiderabili per esseri umani e non umani. Insieme, nelle differenze: Roma postumana, l'antica Grecia, e poi? Forse, le stelle.

Francesca Ferrando

RECENSIONI

E. Schrödinger, *La situazione attuale nella meccanica quantistica [1935]*, a cura di D. Donato, Sicania, Messina 2012, pp. 93.

«La gente si lamenta che la nostra generazione non abbia filosofi. Non è assolutamente vero: solo che i filosofi oggi appartengono a un'altra sezione, e si chiamano Planck ed Einstein». Queste parole di Adolf Harnack, storico delle religioni, pronunciate negli anni Venti del secolo scorso del secolo scorso, mettono in luce un problema interessante: la necessità di allargare il campo della filosofia anche alla scienza.

La scienza del Novecento – e inizialmente soprattutto la fisica – ha raggiunto dei risultati straordinari nel campo conoscitivo, stravolgendo però in maniera radicale la visione del mondo di impianto tradizionale. Le grandi scoperte di Einstein, di Planck, di Bohr, di Heisenberg hanno rimesso in discussione non solo la struttura del mondo, ma anche il nostro modo di conoscerlo e le possibilità stesse della conoscenza. È chiaro che uomini capaci di intraprendere tali “avventure di idee” possiedono anche la capacità di concettualizzare, di filosofizzare, quello che hanno fatto. Harnack invita a ritenere – al di là della radicalità della sua affermazione – veri e propri filosofi i grandi scienziati del suo tempo, e non soltanto perché apportatori di cambiamento, ma perché hanno scritto pagine importanti di riflessione filosofica ed epistemologica a partire dai risultati raggiunti nel loro campo di indagine.

In questo quadro generale un posto di rilievo spetta senz'altro a Erwin Schrödinger. Il fisico scopritore dell'equazione d'onda, lo scienziato capace di pensare (in quell'aureo libretto degli anni Quaranta che è *What is life?*) la struttura dei componenti base della “vita” e di ispirare altri nell'individuazione di essi, merita senz'altro per le riflessioni che accompagnano tutta la sua vita scientifica di essere considerato uno dei grandi scienziati-filosofi del Novecento.

Di Schrödinger viene proposta presso la casa editrice Sicania la puntuale traduzione – da parte di Deborah Donato, che ha imprezio-

sito il volume con una prefazione che ricostruisce con efficacia la dimensione e la valenza a un tempo scientifica e filosofica del fisico austriaco – di un saggio del 1935, *La situazione attuale nella meccanica quantistica [1935]*. Si tratta dello scritto nel quale viene presentato il ben noto esempio del “gatto di Schrödinger”. Ma l'importanza del lavoro non ha pressoché nulla a che vedere con quello che, alla fine, resta solo un esempio (e sul quale si potrebbe discutere a lungo).

Il saggio di Schrödinger va letto, piuttosto, nella prospettiva di una opzione forte di tipo filosofico-epistemologico, che riguarda il posizionamento dei diversi fisici nei “trent'anni che sconvolsero la fisica”. L'opposizione è quella realismo/idealismo, determinismo/indeterminismo, continuo/discontinuo. Sul primo versante si colloca Einstein, mentre sul secondo, ad esempio, Bohr e Heisenberg. Schrödinger si pone dalla parte di Einstein, seppure con la consapevolezza che dalla Meccanica Quantistica non si torna indietro. Con l'equazione d'onda, a conti fatti, egli introduce un principio di mediazione che avrebbe dovuto consentire una descrizione continuista in una realtà microfisica evidentemente quantizzata.

Il saggio qui tradotto si situa in una data importante, quel 1935 in cui – dopo l'affermazione del principio di indeterminazione di Heisenberg nel 1927 – indeterminismo e probabilismo sembrano costituire i connotati della fisica. Il 1935 è l'anno dell'ultimo attacco frontale alla teoria dei quanti da parte di Einstein (con l'accusa di essere incompleta e non realista) attraverso la famosa memoria intitolata *La meccanica quantistica può considerarsi completa?*, memoria meglio nota come *E.P.R.*, dall'acronimo dei suoi autori (Albert Einstein, appunto, Brian Podolsky e Nathan Rosen). In quell'anno la posizione di Schrödinger – come mette anche bene in rilievo nel saggio introduttivo Deborah Donato – è radicale rispetto all'indeterminismo e a tutte le questioni che una visione per così dire “classica” trova difficile accettare nelle conseguenze estreme della fisica dei quanti; e questo atteggiamento è ora molto più chiaro di quanto non apparisse

negli anni precedenti. Siamo di fronte a un punto di svolta che ha la sua esplicitazione proprio nell'intervento sullo stato della fisica dei quanti che stiamo presentando. Osserva la curatrice che «nell'ambito del percorso di Schrödinger così ambiguo ed enigmatico [...] il saggio qui tradotto è un punto di non ritorno: lui lo definisce una "confessione"» (p. 45). Si tratta della dichiarazione di non volere o potere rinunciare a una epistemologia classica, che pretende teorie "complete" e neutralità dell'osservatore. Ecco allora il puntare in queste pagine su un'implicita *deminutio* della portata conoscitiva (in senso tradizionale) della scienza, sull'idea cioè della fisica come "fisica di modelli", non rispecchiamento oggettivo della realtà. Se la scienza infatti è arrivata a conclusioni totalmente contrastanti la descrizione classica (negando, ad esempio, che *natura non facit saltus*), allora la scienza, o meglio la Meccanica Quantistica, non descrive la realtà così come essa è.

Questa idea di Schrödinger costituisce l'esito del frantumarsi dell'immagine del mondo, segnalato da Max Planck, di fronte all'anti-intuitività della fisica dei quanti (che impedisce di identificare *tout court* l'immagine vera del mondo con quella della fisica, come era stato dalla Rivoluzione scientifica); è la reazione alla pretesa di "ontologicità" del principio di indeterminazione di Heisenberg e alla rivoluzione logica del principio di complementarità di Bohr. Il metodo fisico, la descrizione fisica quantistica, non può più pretendere che attraverso di esso – sono parole di Schrödinger - «si possa scoprire come vanno realmente le cose nel mondo» (p. 52). Si può procedere da un'ipotesi senza operare nulla di arbitrario; l'elemento arbitrario sta nell'ipotesi di partenza. Per questa via – almeno in una prospettiva tradizionale – si esorcizza il valore della nuova fisica. Osserva Schrödinger: «D'ora in avanti, tutto il pensiero fisico ha come unica base e unico oggetto i risultati di misurazioni in linea di principio eseguibili, poiché adesso il nostro pensiero *non* deve più, esplicitamente, riferirsi a un altro tipo di realtà o a un modello» (p. 65). E aggiunge: «Non abbiamo niente se non il nostro schema di calcolo per indicare dove la natura traccia il confine dell'*ignorabimus*, cioè che cos'è la *miglior* conoscenza *possibile* dell'oggetto» (p. 66).

Il problema centrale, quello scatenato da Heisenberg mostrando la rilevanza dell'interazione del soggetto che osserva con l'oggetto osservato, spinge uno scienziato come Schrödinger (che pure prenderà atto della convenzionalità della separazione netta tra soggetto e oggetto), nel momento in cui fa il punto della "sua" scienza nel 1935, a ridimensionare, più o meno esplicitamente, il valore della conoscenza scientifica, se la conoscenza deve aspirare al rispecchiamento della realtà.

Il saggio di Schrödinger propone alcune questioni fondamentali poste nel panorama della fisica e dà una risposta di tipo filosofico. Nel 1935, le questioni sono: il problema dell'indeterminismo e del determinismo; il difficile dialogo tra Meccanica Quantistica e Teoria della Relatività generale; la non completa descrivibilità del campo elettromagnetico. Scienziati come Bohr e Heisenberg, di fronte a queste questioni, vedevano di fatto l'affermarsi di una nuova visione del mondo, la visione di una realtà non determinata in senso classico. Scienziati come Einstein, invece, combattevano per il ripristino di una visione determinata in senso classico.

Schrödinger si pone sul versante einsteiniano e nel 1935, come si è avuto modo di dire, parla di "fisica dei modelli", schierandosi così nella prospettiva di un'epistemologia anti-realista a salvaguardia del realismo. La sua è una risposta filosofica: l'oggetto fisico non è la cosa in sé; se la conoscenza è indeterminata, non è la realtà a esserlo.

La situazione attuale nella meccanica quantistica mostra allora di essere pure un saggio di filosofia, la presa di posizione tra visioni del mondo. Se è vero che queste tradotte ora sono pagine importanti di storia della scienza, è vero anche che costituiscono pagine altrettanto importanti della storia della filosofia, riannodando quel filo tra scienziati e filosofi – o, meglio, scienziati-filosofi – che sin dai suoi inizi percorre la storia della cultura occidentale e solo in un'epoca di "barbarie dello specialismo" può essere non visto.

Giuseppe Giordano

* * *

G. Corbellini, *Scienza*, Bollati Boringheri, Torino 2013, pp. 158.

Martha Nussbaum in un suo recente e fortunato libro (*Non per profitto*, il Mulino, Bologna 2011) sperava in un futuro investimento nelle discipline umanistiche, accantonate per incentivare gli investimenti scientifici. Le discipline umanistiche, diceva, servono a formare un cittadino democratico. Ebbene, l'argomento viene ripreso, ma per sostenere un altro punto di vista, dal filosofo e storico della medicina Gilberto Corbellini che, al contrario della Nussbaum, difende la scienza e si augura che via sia un continuo investimento in essa. *Scienza* non è una divulgazione del sapere scientifico, in quanto il suo scopo è ben diverso: «Questo saggio riflette un modo di ragionare sulla natura e la funzione sociale della scienza che è quello di uno storico con interessi filosofici, il quale ha provato a cimentarsi con la sfida di far emergere la razionalità, l'efficacia esplicativa e i benefici generalizzati prodotti dalla scienza prendendo spunto da affermazioni, domande e ragionamenti critici verso di essa» (p. 14). Partendo dalle critiche stereotipate alla scienza, Corbellini non vuole quindi fare un elogio della scienza, ma una sua difesa dai continui attacchi perpetrati soprattutto da coloro che ne sono digiuni. La chiave del libro «sta nel tentativo di applicare i metodi di studio propri delle scienze empiriche, e quel che sappiamo di scientificamente solido sulle dimensioni psicologiche e sociali della cognizione umana, per capire in che cosa consiste la scienza stessa e perché il suo modo di produrre conoscenza e la sua funzione sociale possano generare insofferenze o essere fraintesi» (p. 15). Ed ecco quindi gli argomenti che Corbellini prende di petto per smontare le accuse che portano al misonismo, ossia che scienza e tecnica sono all'origine dei mali del mondo: la scienza è fallibile e gli scienziati possono sbagliare; gli scienziati imbrogliono, essi sono manipolati dal mercato; si stava meglio prima dell'avvento della scienza; essa minaccia la democrazia e la libertà; la scienza non genera valori ed impoverisce la qualità dell'esperienza umana.

Corbellini si rende conto quanto sia lontana la gente comune, ma anche chi possiede una cultura umanistica, dal comprendere il

vero operato dello scienziato, per cui partendo dall'analisi della fallibilità della scienza, entra nel dettaglio del metodo scientifico. La fallibilità della scienza è intesa nei termini di incertezza, sempre soggetta a modifiche; ma dietro l'operato dello scienziato deve necessariamente esserci, come disse Merton, uno scetticismo di base che lo conduce ad utilizzare il falsazionismo per mettere in discussione le ipotesi scientifiche; lo scienziato, in quanto essere umano, non giunge a verità indiscutibili, bensì a conoscenze sperimentabili, condivisibili dalla comunità degli scienziati, poiché un requisito fondamentale della scienza è l'esistenza di protocolli che ne permettano la riproducibilità. Il metodo scientifico avanza per prova ed errori e niente è lasciato al caso per comprendere i meccanismi sottostanti al fenomeno da studiare. È molto facile scoprire gli scienziati che imbrogliono: le scoperte debbono essere, infatti, documentate e supportate da validi procedimenti di riproducibilità, in quanto la loro assenza è sinonimo di inganno. Il metodo Stamina, di cui in Italia si sta molto discutendo, rientra tra i casi di scienziati che vogliono ingannare, promuovendo la loro scoperta scientifica. Di fatto, la commissione, istituita dal ministero della Salute ha stabilito l'assoluta assenza di protocolli e di procedure di sperimentazione. Ciò che più allarma Corbellini è il fatto che la gente è molto più tentata ad avallare un impostore, creatore del metodo Stamina, accusando invece gli scienziati di fare i propri interessi economici. Ci si domanda, infatti, quale possa essere l'interesse economico dei tanti scienziati nazionali ed internazionali che da tempo gridano l'allarme al riguardo del metodo Stamina. L'interesse degli scienziati è di garantire la credibilità della scienza, per cui sono loro stessi a svelare gli impostori. Ma agli occhi della gente comune sono gli scienziati che tolgono ogni speranza di vita a coloro che stanno usufruendo o sono in lista d'attesa del metodo Stamina. Per cui accade che coloro i quali vogliono tutelare i malati, proteggendoli da sperimentazioni non autorizzate, sono accusati di fare del male, di essere responsabili della morte di tante persone. È molto facile accusare la scienza quando questa si dimostra rigorosa e seria. Forse si potrebbe spiegare il metodo Stamina ricorrendo alla teoria della complessità che, come ci

racconta in questo libro Corbellini, è nata dal concorso di filosofi e scienziati con aspirazioni speculative.

La teoria della complessità afferma che il riduzionismo è incapace di spiegare dei sistemi con molte variabili, motivo per cui è necessaria una «scienza della complessità», di cui ancora, afferma Corbellini, attendiamo la comparsa (p. 27). La teoria della complessità criticando il riduzionismo nega l'importanza del metodo per prova ed errori, che ci permette di effettuare quella «riduzione» essenziale per il processo conoscitivo. Il metodo per prova ed errori, come hanno ben fatto vedere i biologi, è alla base del sistema conoscitivo: senza la capacità di selezionare le informazioni corrette rispetto a quelle errate l'uomo non si sarebbe potuto adattare all'ambiente, non sarebbe sopravvissuto. Il metodo per prova ed errori «stimolando e alimentando un modo di ragionare che cerca supporto nelle prove, ha consentito di fare le scelte più opportune per valorizzare le differenze individuali nel contesto di realtà sociali sempre più articolate» (p. 35). Il metodo scientifico riduzionista, afferma Corbellini, non ha tuttavia come obiettivo il rifiuto di altri metodi conoscitivi. I termini «complessità» o anche «olismo» tendono, però, molte volte ad essere argomentati non sulla base di una sperimentazione, bensì su basi politiche o filosofiche. «Cioè rivendicano una qualità non tanto epistemologica, quanto moralmente o politicamente migliore degli approcci definibili come riduzionisti» (p. 32). La teoria della complessità potrebbe essere una valida teoria per far comprendere alcuni tipi di sistemi come gli ecosistemi, il clima, ma in molti sistemi in cui viviamo sembra quasi impossibile non riferirsi alle scoperte scientifiche fatte sulla base del riduzionismo.

Vi è molta ingratitudine nell'accusare la scienza dei mali di oggi e siamo veramente sicuri che stessimo meglio prima che comparisse il sapere scientifico? Oppure ci autoinquiniamo cadendo vittime del pessimismo nostalgico? Nei paesi «ricchi» si è talmente abituati a ciò che si possiede – salute, una buona qualità della vita, benessere economico – da perdere di vista il ruolo e il cammino della scienza. E soprattutto l'importanza che ha avuto la ricerca di base, senza la quale molte ricadute applicative non vi sarebbero state;

un esempio è la meccanica quantistica che si crede sia sperimentabile solo nei laboratori, quando in ogni apparato elettronico vi sono milioni di componenti che non potrebbero funzionare senza la meccanica quantistica.

Dove non vi è il sapere scientifico dominano le malattie, le guerre, le carestie. Con un pizzico di orgoglio, Corbellini fa comprendere come la nascita della scienza moderna ha gettato il primo seme, ma anche *meme*, per la creazione di una società più democratica e libera. Gli scienziati sono stati i primi a utilizzare la propria libertà per edificare la conoscenza scientifica, ma la loro libertà non è intesa come libertà di fare qualunque cosa, poiché ogni scoperta deve sottostare ad un esame, ad un controllo democratico, dove il dibattito fa da padrone. Gli scienziati nascono dove vi è l'humus della tolleranza, del rifiuto dell'autorità, del rispetto dei fatti, della libertà di accesso ai risultati, della libertà di comunicazione (cfr. p. 103). Ciò spiega il motivo per cui la scienza moderna si è maggiormente sviluppata in quei paesi in cui esisteva maggiore libertà: Darwin sarebbe stato perseguitato se fosse nato in un'altra nazione.

Rispondendo alla critica che la scienza è manipolata dall'economia, Corbellini presenta un *excursus* storico in cui traccia le tappe di sviluppo della scienza, affermando con chiarezza che gli scienziati prima di lavorare presso le università, offrivano le loro competenze come consulenti e tecnici nelle corti europee e presso mecenati. Gli scienziati erano impegnati a dare prestazioni a seconda delle necessità: competenze di agricoltura, meccanica, geografiche, geologiche, ecc. (cfr. pp. 88-89). Non vi è una manipolazione del sapere scientifico da parte dell'economia, bensì una richiesta di collaborazione in base all'esigenze del momento: studio del terreno per fini agricoli, costruzioni di macchine per rendere più facile la lavorazione dei materiali, etc. Se da una parte la scienza quindi faceva da supporto e sviluppo dell'economica, dall'altro le stesse Accademie delle Scienze, che proliferarono in Europa nel Seicento, come la Royal Society e l'Académie des Sciences, iniziarono ad incentivare la diffusione culturale delle novità scientifiche e del metodo sperimentale: «ritenevano avrebbero aiutato l'uomo ad affrancarsi dai vecchi errori, dalle superstizioni e dall'igno-

ranza» (p. 89). Con la diffusione dell'istruzione scientifica, nell'Ottocento, si incominciò a comprenderne l'importanza e pensatori come John Dewey ammisero che l'istruzione scientifica «migliorava anche la qualità civile, cioè la capacità di autodeterminazione, dei futuri cittadini» (p. 92).

Educare al pensiero scientifico, afferma Corbellini, è faticoso, richiede molto impegno da entrambe le parti, gli alunni e gli insegnanti, poiché le conoscenze scientifiche sono acquisizioni non automatiche ed intuitive. Possono maturare solo sotto la pressione selettiva di una adeguata istruzione nella tarda adolescenza. In effetti, in questa fase lo sviluppo della capacità di ragionare scientificamente appare «caratterizzato dal conseguimento di un controllo crescente sull'approccio ai rapporti tra teoria e prova: nel senso che si diventa disposti ad abbandonare una teoria a fronte di una prova che la contraddice» (p. 57).

L'autore chiama in causa nel suo libro la filosofa Marta Nussbaum che, come sopra accennato, teme che la troppa scienza possa oscurare i saperi umanistici, e di conseguenza mettere in pericolo la democrazia. Corbellini ritiene discutibile la sua tesi, poiché un sapere umanistico non potrebbe servire da solo a far maturare i principi cardine del pensiero critico e democratico. Nella formazione scolastica bisogna dare all'alunno quelle competenze

che gli permettano di non cadere vittima di argomenti fallaci, e quindi conoscere l'analisi, l'astrazione, l'induzione, il ragionamento ipotetico deduttivo, ma anche il controllo sperimentale, il criterio di falsificazione, l'effetto placebo, ecc. Insomma, tutti quegli strumenti che utilizza l'uomo di scienza durante il suo lavoro.

Unendo i due libri di Corbellini e Nussbaum potrebbe farsene un altro dal titolo *Come ti creo il cittadino, scienza e discipline umanistiche finalmente si completano*. In effetti, leggendo il libro di Corbellini dopo aver letto quello della Nussbaum, si rafforza l'opinione che non sia possibile trascurare nessuna delle due culture, umanistica e scientifica. Senza cadere nello scientismo, ma anche senza cadere nel solo calderone dei saperi umanistici, ci si augura che i nostri futuri cittadini siano bravi nell'utilizzo della logica, attenendosi anche ad un approccio sperimentale, e nel contempo amanti della letteratura, della filosofia, della storia. L'esempio ci viene dagli stessi scienziati – che non sono privi di emozione, di sentimenti, insomma sono umani – così come ci racconta Corbellini: oltre ad essere scienziati alcuni di essi possiedono la passione per qualche arte, o hanno una competenza storico-filologica (cfr. p. 135).

Cinzia Rizza

NEL SITO

L'ATTIVITÀ DELLE SEZIONI

La sintesi delle attività svolte dalle sezioni locali della SFI nell'anno 2013 è consultabile alla pagina http://www.sfi.it/239/189/news/report_completo_attivit_sezioni_locali_sfi_anno_2013.html. Alla Segreteria Nazionale sono pervenute le relazioni delle seguenti sezioni: Ancona, Avellino, Bari, Bologna-Emilia Romagna, Firenze, Foggia, Francavilla, La Spezia, Latina "Feronia", Lombarda, Lucana, Messina, Napoli "G.B. Vico", Perugia, Romana, Salerno, Sassari, Torino-Vercelli. Trentino Alto Adige, Universitaria Calabrese, Urbino, Varese, Veneziana, Verbano-Cusio-Ossola, Vicentina.

* * *

COMUNICAZIONE FILOSOFICA, n. 31, novembre 2013

Interamente scaricabile dal sito SFI: http://www.sfi.it/210/rivista_telematica.html

ANNA BIANCHI, <i>Editoriale</i>	
Dal XXXVIII Congresso nazionale della SFI: La domanda civile di filosofia	BIANCA VENTURA, <i>Uno sguardo sul XXXVIII Congresso</i> FRANCESCA BREZZI, <i>Verso una cittadinanza compiuta: identità europea e differenze</i> Abstract: <i>La scuola e il bisogno di filosofia: contenuti, metodi, nuove competenze</i> : Anna Sgherri, Mariangela Ariotti, Maurizio Villani, Franco Paris e Dino Buzzetti, Gaspare Polizzi; <i>Didattica</i> : Graziella Arazzi
Giovani pensatori: progetto di didattica filosofica	PAOLO GIANNITRAPANI, <i>Progetto di didattica filosofica dei Giovani Pensatori</i> , IV edizione 2012-2013 FRANCESCA SGAMBELLURI, <i>Pensiero in azione. Progetto Giovani Pensatori, presso la scuola primaria Manzoni, Rescalda (MI), Sull'utilità della filosofia con piccoli pensatori</i>
Sui problemi della scuola	RITA BARTOLINI, <i>Quando una scuola ricerca se stessa</i> GRAZIELLA MORSELLI, <i>Un'autonomia possibile per i docenti</i>
SFI Sezione di Ancona: La vita pensata	<i>Premessa</i> MICHELE DELLA PUPPA, <i>Quale felicità è possibile per l'uomo?</i> PAOLA MANCINELLI, <i>Essere maestro: itinerario di scienza e bellezza</i> GIULIO MORACA, <i>Arcipelago Heidegger. Vita Autentica-Vita Inautentica</i>
Filosofia e cinema	CRISTINA BORACCHI, <i>Il reality, piazza mediatica. Contaminazione didattica fra cinema e filosofia</i>
Un percorso tra arte, letteratura, scienza e filosofia	ROBERTO SALA, <i>Presentazione</i> Percorso (in allegato pdf): <i>il morso del serpente. Il nichilismo e la fine di tutti i valori</i>
Saggi	NUNZIO CENNAO, <i>La transdisciplinarietà nelle strategie educative e nei metodi di ricerca scientifica per la sopravvivenza della specie umana</i> FABIO FINESCHI, <i>Uccidere i neonati che sono nati, proprio come i feti con l'aborto, è bene che resti un tabù</i>

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 revisio- ne 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.

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

SEGRETERIA NAZIONALE S.F.I.
Francesca Gambetti (Segretario-Tesoriere), Paola Cataldi
Recapito Presidente: Francesco Coniglione
Dipartimento di Scienze della Formazione, Università di Catania
Via Biblioteca, 4 - 95124 Catania (CT)
Tel.: 339.6392983
e-mail: f.coniglione@unict.it

Recapito Segretario:
c/o ILIESI/CNR, Sezione Pensiero Antico
“Villa Mirafiori” - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma
Tel.: 06.8604360 e-mail: gambettif@gmail.com

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. Francesca Gambetti)
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.