Bollettino della
Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 213 – settembre/dicembre 2014

Indice

Studi e interventi

M.L. Garofalo, *Il divino e la medicina razionale: l'agnosticismo di Galeno* p. 3

G. Giordano, *Freccia del tempo: il battesimo di un nome* p. 15

D. Fulvi, *La morale come esigenza esistenziale nei pensieri di Giuseppe Rensi e Giovanni Papini* p. 27

P. Bucci, *Ernst Mach nella cultura filosofica italiana. Alcune note per una ricostruzione storica* p. 47

D. Fernández Agis, *The theory of subjectivity and the legal-political profiles of confession and alethurgy in the thought of Michel Foucault* p. 65

Didattica della filosofia

G. Limone, *Insegnare la filosofia o fare filosofia? Una risposta nell'esperienza filosofica con i bambini* p. 79

Convegni e informazioni p. 85

Recensioni p. 94

B.M. Ventura, *Ricordo di Anna Sgherri* p. 108

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. 212 – maggio/agosto 2014

Finito di stampare nel mese di settembre 2014

Consiglio direttivo

Francesco Coniglione (Presidente), Francesca Brezzi e Giuseppe Giordano (Vice-Presidenti), Leslie Cameron Curry, Clementina Cantillo, Ennio De Bellis, Carla Guetti, Gaspare Polizzi, Fiorenza Toccafondi, 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 s.r.l.
ACIREALE - ROMA
www.bonannoeditore.com - gruppoeditorialesrl@tiscali.it
Stampa: Stampadiretta - via Borrello, 34 - 95124 Catania

STUDI E INTERVENTI

Il divino e la medicina razionale: l'agnosticismo in Galeno

di *Maria Luisa Garofalo*

Abstract: This paper tries to analyse the question of the relationship among rational galenic medicine, theology and religion. We will concentrate on the notion of divinity as it appears from Galen's treatise *De propriis placitis* and its connections with other works from the *Galenic Corpus*. We will try to understand wheter it is possible to conceive rational medicine despite the influence exerced by the divinity, and to what extent the galenic physician accepts to investigate the domain of metaphysics.

Keywords: Galenic medicine, Epistemology and Agnosticism, Nature and Its Finalism, Theology, Traditional religion

La medicina galenica poggia le sue basi sul recupero del sapere ippocratico, sulla conoscenza anatomica derivante dagli studi di età alessandrina e su un'ampia e approfondita cultura filosofica[1]. In quanto erede di una medicina di carattere laico e razionale, dunque, Galeno si trova a dover affrontare il problema dell'influenza dell'elemento divino nell'ambito della medicina, questione che caratterizza l'intero sviluppo del pensiero medico greco, sin dai poemi omerici[2].

Se già lo stesso Ippocrate, infatti, aveva avvertito la necessità di escludere o limitare il ricorso all'influenza della divinità come causa di patologie[3],

[1] Il giovane Galeno aveva ricevuto una formazione nelle quattro correnti filosofiche dell'epoca: platonismo, aristotelismo, stoicismo ed epicureismo. Per un approfondimento, cfr. R.J. Hankinson, *Galen philosophical eclecticism*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II, 36.5 (1992), pp. 3504-22.

[2] L'attività di Podalirio e Macaone, figli del dio Asclepio, non è legata, nell'*Iliade*, ad una dimensione sacerdotale o religiosa. Al contrario, essi rappresentano una medicina laica, nonostante il mito li identifichi come discendenti della divinità. Cfr. Hom. *Il*., 2.716 e ss.; 4.194 e ss.

[3] Per quanto riguarda il rapporto tra medicina laica e medicina religiosa, si vedano gli studi degli Edelstein, grazie ai quali è stato possibile escludere la possibilità di una filiazione della medicina razionale dalla medicina templare, cfr. E. et L. Edelstein, *Asclepius, a Collection and Interpretation of the Testimonies*, 2 voll., Johns Hopkins Press, Baltimore 1945. Per una collocazione della medicina ippocratica nell'ambito del dibattito con la realtà del suo secolo cfr. M. Vegetti, *Opere di Ippocrate*, UTET, Torino

insistendo sulle spiegazioni razionali ed empiriche alla base dei fenomeni fisio-patologici[4], la medicina di Galeno si trova di fronte ad un'impresa ancora più faticosa. La crisi che aveva colpito la medicina a causa della frammentazione del sapere medico, delle numerose sètte fondate su premesse filosofiche, epistemologiche e pratiche profondamente diverse[5], e delle derive irrazionalistiche di pratiche magiche e superstiziose, imponeva un'azione definitiva, che riconsegnasse dignità all'arte medica.

Da qui, il tentativo di Galeno di rifondare la medicina in modo da conferirle uno statuto epistemologico superiore[6]. A tal fine era necessario palesare il carattere logico, razionale ed empirico di questa disciplina, per poterla distinguere da tutte quelle pratiche prive di fondamenti oggettivi. Galeno, quindi, pone come base della sua epistemologia una differenziazione che, suddividendo la conoscenza in tre livelli, permette di poter ricondurre ciascuna disciplina o indagine, all'ambito cui appartiene. Questa struttura accompagna il pensiero galenico in numerosi trattati[7], ma in questa sede ci proponiamo di affrontare in particolar modo la descrizione che Galeno ne offre all'interno del *De propriis placitis*[8] (*PP*). In maniera significativa,

1969, *Introduzione*, pp. 9-64.

[4] Numerosi trattati del *Corpus Hippocraticum* manifestano questa posizione. Ricordiamo qui i due esempi più celebri: *De vetere medicina* e *De morbo sacro*, che dichiarano apertamente l'avversione della medicina razionale contro le spiegazioni di carattere religioso, filosofico o superstizioso. Nel primo trattato, Ippocrate ricostruisce lo sviluppo della medicina, spiegando come la sua costituzione ed evoluzione dipendano dall'esperienza pregressa e dalla capacità di osservazione e interpretazione dei *semeia*. La medicina ippocratica, infatti, trova il suo criterio nella sensazione (*aisthesis*) che permette l'oggettivazione dell'esperienza. Cfr. M. Vegetti, *Opere di Ippocrate*, cit., pp. 125-26. Nel caso del *De morbo sacro*, invece, la critica nei confronti della medicina religiosa, che rimetteva le cause dell'insorgenza dell'epilessia alla divinità, diviene ancora più evidente. Ricordando le parole di Vegetti in proposito: «La comparsa di un fattore divino e trascendente come diretto protagonista dei fenomeni naturali ne annullava di fatto la comprensibilità, che può fondarsi solo su una struttura causale entro certi limiti regolare e, per successive infinite approssimazioni, trasparente alla ragione scientifica; e ciò riduceva gravemente la possibilità pratica di un controllo e di una regolazione razionale di quei fenomeni. È dato quindi vedere come proprio su questo terreno dovesse combattersi la prima e decisiva battaglia per la costruzione di una scienza della natura capace di comprendere, di prevedere e di agire»: ivi, p. 266.

[5] Per un approfondimento della critica galenica nei confronti della medicina empirica e metodica, si faccia riferimento al *De sectis*, tr. it. a cura di I. Garofalo e M. Vegetti, Galeno, *Opere scelte*, UTET, Torino 1978, pp. 103-134. Per gli studi sull'argomento cfr. M. Frede, *The ancient Empiricists,* in Id., *Essays in ancient philosophy*, OUP, Oxford 1987, pp. 243-260; *On the method of the so-called Methodical school of medicine*, ivi, pp. 261-278; R.J. Hankinson, *Method, Medicine and Metaphysics,* «Apeiron», Suppl. Vol. 22. I (1988).

[6] Cfr. M. Vegetti, *L'immagine del medico e lo statuto epistemologico della medicina in Galeno*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II 37.2 (1994), pp. 1672-1717; *Modelli di medicina in Galeno*, in V. Nutton, *Galen: problems and prospects,* Wellcome Institute for the History of Medicine, London 1981, pp. 47-64.

[7] Cfr. *MM* I, 3.13, *PHP* IX 7.3-19.

[8] Il *De propriis placitis* si colloca alla fine della produzione galenica e svolge un ruolo centrale nella ricostruzione del pensiero dell'Autore. Definito il testamento del pensiero

infatti, all'interno di quest'opera, la costituzione dell'epistemologia precede immediatamente l'argomentazione intorno al tema che ci siamo proposti di esaminare: il rapporto tra divino e medicina razionale.

Incipit del PP è la differenziazione dei tre livelli di conoscenza che costituiscono l'epistemologia galenica[9]: le questioni intorno a cui si può ottenere una salda comprensione (*epistemoniken gnosin*); quelle di cui si ha una comprensione plausibile (*pithanon*) e ciò di cui non vi è conoscenza scientifica (*medemian echein auton epistemoniken gnosin*). Tale distinzione ha una funzione metodologica ben precisa: quella di porre un discrimine tra gli ambiti di indagine che possono essere inclusi in una ricerca, diremmo oggi, scientifica e quelli che, invece, a causa della loro mancanza di riscontro sul piano della dimostrazione empirica, non possono essere oggetto di conoscenza diretta e apodittica, ma rimangono nella condizione di saperi plausibili[10], oppure, di opinioni prive di alcuna solidità scientifica. Come accennato, questa impostazione non costituisce una novità nell'opera galenica, ma nel *PP*[11] viene riaffermata e posta come *condicio sine qua non* per la distinzione tra una conoscenza certa e una solamente plausibile; distinzione che permetterà la solida fondazione della medicina e la sua differenziazione dalle arti oratorie o dalle pratiche dei ciarlatani[12]. La dimostrazione rappresenta un momento fondamentale della medicina galenica e ha radici pro-

medico e filosofico di Galeno, redatto al termine della sua carriera, il *PP* si presenta come una *summa* delle dottrine mediche e filosofiche del medico di Pergamo, ripercorrendone l'evoluzione e, in qualche caso, il mutamento. Il recente rinvenimento a Salonicco del ms. *Vlatadon* 14 – che contiene il testo greco dell'opera, prima nota per massima parte solo attraverso una traduzione medievale arabo-latina e alcuni frammenti in greco e in ebraico-, ha generato un rinnovato interesse e un fiorire di studi intorno ai problemi posti da questo scritto galenico. Infatti, l'opera segna un distacco piuttosto marcato rispetto alla produzione precedente sia per ragioni formali sia, soprattutto, da un punto di vista contenutistico. Nel *PP* scompaiono le trattazioni di natura anatomo-fisiologica che avevano caratterizzato gli scritti galenici, con l'unica eccezione dell'indagine intorno all'anima, mentre ricompaiono le dottrine della fisiopatologia umorale ippocratica.

[9] L'epistemologia, così come la metodologia medica, erano profondamente influenzate dalla filosofia. Non a caso le diverse scuole mediche si fondavano su presupposti filosofici contrastanti: cfr. M. Frede, *On Galen's epistemology*, in Id., *Essays in Ancient Philosophy*, OUP, Oxford 1987, pp. 279-298.

[10] Per uno studio dettagliato sulla nozione di *pithanon* e della sua accezione galenica si veda R. Chiaradonna, *Galen on what is persuasive (Pithanon) and what approximates to truth*, in P. Adamson-J. Wilberding, *Philosophical themes in Galen*, Suppl. to the «Bulletin of the Institute of Classical Studies», London 2013, pp. 61-88.

[11] Non bisogna dimenticare che il *PP*, in quanto testamento medico e filosofico di Galeno, ha la funzione di raccogliere e rielaborare le dottrine galeniche al fine di presentare la loro evoluzione, ma soprattutto, il pensiero che era alla base di una medicina rifondata ed epistemologicamente più forte.

[12] La necessità di distinguere i saperi veri da quelli falsi era già stata preoccupazione di Ippocrate: cfr. *Vet. Med.* XV; XX. Anche per Galeno, si presenta l'urgenza di porre la medicina, e in particolar modo la *sua* concezione di medicina, come sapere epistemologicamente fondato, metodologicamente valido e universalmente riconosciuto.

fonde sia in ambito medico, sia filosofico[13]. Lungi dall'essere un momento esclusivamente empirico o razionale, infatti, la dimostrazione si costituisce dall'unione dei due elementi e dalla fiducia che Galeno ripone nell'azione congiunta di sensazione e ragione: la sola via d'accesso possibile alla verità. In quest'ottica, si comprendono sia il rapporto conflittuale tra Galeno e le indagini filosofiche puramente speculative o metafisiche, sia la critica alle sètte empirica e metodica in ambito medico. L'aspra critica mossa da Galeno, a più riprese, nei confronti della filosofia nella sua accezione speculativa[14], deriva dall'impossibilità di decidere riguardo a questioni che sfuggono alla controprova sensibile e che, di conseguenza, hanno dato luogo alle divisioni settarie, alle *diaphoniai* tra scuole. Egli stesso ci racconta come, durante gli anni della sua formazione filosofica, era stato messo di fronte a questioni insolubili derivanti dalle indagini metafisiche e aveva rischiato di cadere nell'aporia dello scetticismo, se non fosse stato per gli insegnamenti paterni sulla geometria e la matematica[15]. D'altro canto, anche in ambito medico Galeno individua delle criticità ed accusa i medici empirici e metodici[16] di non considerare le cause nascoste che si trovano alla base dei fenomeni, ma di limitarsi a prendere atto dei loro effetti, considerati sufficienti alla pratica medica. In tal modo, venivano completamente escluse le indagini anatomiche e fisiologiche, volte alla conoscenza delle cause e degli equilibri che regolano l'alternarsi di salute e malattia, considerate fondamentali nel pensiero medico galenico.

Il programma per una medicina rifondata che Galeno aveva in mente, doveva avere come elemento fondamentale la dimostrazione, senza la quale non è possibile distinguere una conoscenza oggettiva da una solamente plausibile. Queste, dunque, le premesse per affrontare ogni possibile ricerca. Di conseguenza, come si può pensare di indagare intorno alla divinità, alla sua esistenza e alla sua sostanza? Si tratta di un'impresa necessariamente fallimentare, o esistono dei limiti entro i quali l'indagine può essere condotta?

Comprendere il ruolo svolto dalla divinità nella medicina galenica non è un'impresa agevole. In primo luogo si incontra il problema di come possano coesistere il modello di una medicina razionale, ispirata alla struttura epistemologica che abbiamo illustrato, e la presenza di elementi riconducibili all'ambito teologico e religioso. In secondo luogo, è necessario porre la distinzione tra una possibile teologia galenica e, invece, l'atteggiamento del

[13] Cfr. Hp., *Vet. Med.* IX; Aristot. *An. post.* I, 2 71 b9-17; I, 3 72 b18- 27; I, 30 87 b18-27; *Eth. Nic.* VI, 3 1139 b14-36.
[14] Cfr. *LS* XIV 3-6; *PP* 8; *PHP* VIII 1.
[15] Cfr. *LS* XIV.
[16] Cfr. *DS* III-VI.

medico di Pergamo nei confronti della divinità, ambito all'interno del quale egli stesso sembrerebbe avere opinioni diverse.

Uno dei grandi contributi apportati dal *De propriis placitis* è la maggiore chiarezza che il testo fornisce rispetto alla concezione galenica della divinità[17]. Galeno afferma:

> Se il cosmo sia generato o ingenerato, se c'è qualcosa al suo esterno oppure nulla, affermo di ignorarlo, e poiché affermo di ignorare tali questioni, lo stesso vale chiaramente anche a proposito dell'artefice di tutte le cose del cosmo: quale sia la sua natura, se sia corporeo o incorporeo, e tanto più in quale luogo

[17] Come accennato, (cfr. n. 8), fino al 2005, il testo del *PP* era noto unicamente attraverso la sua versione arabo-latina, sapientemente edita da Vivian Nutton nel 1999 per il *Corpus Medicorum Graecorum*. La scoperta del manoscritto greco, il *Vlatadon* 14, ha permesso di colmare le lacune presenti nelle versioni precedenti e, soprattutto, di eliminare i vizi derivanti da una duplice traduzione del testo originale. Nel caso specifico della concezione della divinità, il manoscritto arabo-latino presentava un'inserzione testuale, in cui veniva descritta una complessa struttura teologica che poneva una distinzione tra un dio creatore, il Demiurgo platonico; le molteplici divinità e la virtù divina. Prima del rinvenimento del testo greco, gli studiosi si dividevano in due scuole di pensiero. Da un lato, c'era chi, come Nutton, non accettava l'originalità di tale passo, indicandolo come un'espansione del testo e sottolineando come la distinzione tra *dio Creatore* e *poteri* 'divini' non sia rintracciabile in altri scritti galenici. Al contempo, la centralità occupata dal *dio Creatore*, continua Nutton, indica un'interpretazione volta a semplificare la transizione tra il galenismo e le confessioni monoteiste. Nutton non riteneva, perciò, di poter accettare come originali tali distinzioni e le attribuiva ad aggiunte inserite dai traduttori. Tuttavia, ammetteva come autenticamente galeniche le affermazioni circa l'esistenza di un dio Creatore (entità cui Galeno fa riferimento anche in altri scritti) e l'impossibilità di determinarne la localizzazione: cfr. V. Nutton, *Galen On my own opinions*, Edition, Translation and Commentary, CMG V 3.2, Akademie, Berlin 1999, pp. 134-35. Dall'altro lato, un'interpretazione diversa è stata fornita da Michael Frede, il quale vide in questo passo del *PP* la possibilità di individuare un disegno di una teologia galenica, improntato su un modello medioplatonico: cfr. M. Frede, *Galen's theology,* in J. Barnes e J. Jouanna, *Galien et la philosophie. Entretiens sur l'antiquité classique* XLIX, a Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 2003, pp. 74-129. Frede, infatti, pur riconoscendo la plausibilità della spiegazione di Nutton, riteneva che l'espunzione della frase da cui derivava la differenziazione tra creatore, divinità e virtù divina, avrebbe generato delle difficoltà linguistiche e sintattiche difficilmente sanabili (cfr. M. Frede, *art. cit.*, pp. 94-95). Di conseguenza, accettando come autentica la suddivisione tra *deus creator, deitas* e *virtus deitatis*, aveva proposto il disegno di un complesso sistema teologico che poneva al vertice l'esistenza di un dio creatore, il Demiurgo del *Timeo*, coadiuvato da altre divinità minori, tra le quali in particolare il dio della medicina Asclepio, che veniva a collocarsi come un 'inviato', uno strumento della virtù e del potere divino, il quale si fornisce di intermediari per mettere in atto il proprio disegno. Evidentemente Frede avvicina molto Galeno alla concezione teologica che caratterizzava molti filosofi medioplatonici. Per il dibattito sul medioplatonismo di Galeno cfr. P.L. Donini, *Motivi filosofici in Galeno*, in «La Parola del Passato», 194 (1980), pp. 333-370; cfr. anche Id., *Galeno e la filosofia*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II 36.5 (1992), pp. 3484-3504; F. Ferrari, *Galeno interprete del Timeo*, «Museum Helveticum», 55 (1998), pp. 14-34. Verso una smentita del medioplatonismo di Galeno cfr. M. Vegetti, *De caelo in terram, Il Timeo in Galeno* (De placitis, Quod animi), in A. Brancacci, *La filosofia in età imperiale*, Bibliopolis, Napoli 1999, pp. 69-84; R. Chiaradonna, *Galen and Middle Platonism,* in C. Gill-T. Whitmarsh-J. Wilikins (eds.), *Galen and the world of knowledge*, CUP, Cambridge-New York 2009, pp. 243-260.

risieda. Forse allora anche a proposito degli dèi dico di trovarmi nell'aporia di cui parlava Protagora, oppure anche nel loro caso sostengo di ignorare quale sia la loro sostanza, ma di sapere che esistono basandomi sulle loro opere? Penso in effetti che sia opera loro la costituzione degli esseri viventi, e anche tutto ciò che preannunciano mediante presagi, segni o sogni (*De propriis placitis*, 2)[18].

La cosiddetta *professione di agnosticismo* contenuta in questo brano permette di chiarire la posizione di Galeno. Per ammissione dello stesso autore, la sua visione non è paragonabile a quella sostenuta da Protagora. Il sofista, infatti, affermava l'impossibilità di esprimersi sia intorno all'esistenza o all'inesistenza degli dèi, sia intorno alla loro natura[19], tesi che gli procurò l'accusa di empietà. Il punto di vista di Galeno è nettamente diverso: non c'è spazio per il dubbio sull'esistenza degli dèi, poiché la natura stessa è la dimostrazione della loro esistenza.

Il brano, infatti, non riferisce una negazione di una dimensione divina, bensì una dichiarazione di ignoranza riguardo alla sua *ousia*, alla sua natura e alla sua localizzazione. Si tratta della medesima affermazione avanzata nel *De placitis Hippocratis et Platonis*[20], secondo cui bisogna ammettere l'esistenza di un'entità superiore all'uomo, ma non necessariamente dedicarsi alla conoscenza della sua natura, impresa impossibile in quanto non esperibile. Inoltre, in altre occasioni, Galeno ricorda l'inutilità di una simile indagine: di fatto, conoscere la sostanza degli dèi non fornirebbe alcun beneficio allo studio della medicina, né alla sua pratica clinica, di conseguenza, l'ignoranza della metafisica divina non è di alcun danno al medico. In altre parole, per Galeno non è possibile parlare di divinità in termini ontologici. Tuttavia, egli ammette l'esistenza di un'entità divina – certezza derivante dall'esperienza diretta delle opere naturali – e, inoltre, una dimensione di culto, secondo i costumi tradizionali dell'epoca. Infatti, tenendo in considerazione quanto detto finora sull'importanza della dimostrazione e sulla metodologia dell'indagine galenica, che prevede una collaborazione tra momento empirico e momento razionale, appare evidente come una qualsiasi affermazione circa la natura della divinità sfugga ai requisiti fondamentali di una proposizione epistemologicamente vera. Di conseguenza, la possibilità che rimane al medico di pronunciarsi in materia teologica non ha a che

[18] Tr. it. M. Vegetti, *Galeno. Nuovi scritti autobiografici*, Carocci, Roma 2012, p. 187.
[19] Cfr. DK 80 B 4.
[20] Cfr. *PHP* IX, 7, 13: «It is better for all of us to examine the statement that there is something in the universe superior to men in power and wisdom; but it is not necessary to consider the question what sort of substance the gods have, whether they are entirely bodiless or whether they have bodies, as we do. These matters and many others are completely useless for those virtues and actions that we call ethical and political, and no less for the cure of the soul's ills», tr. ing. P. De Lacy, CMG V 4,1,2.

fare con la sostanza degli dèi, bensì con la semplice constatazione del loro esistere. In questo senso, è evidente come la posizione di Galeno non possa essere avvicinata ad una visione scettica in senso accademico né pirroniano, ma si possa invece identificarla con un «ragionevole scetticismo»[21], esemplificato da una cautela ad esprimere giudizi ed opinioni intorno a posizioni o teorie non fondate sulla dimostrazione e, dunque, indecidibili.

Tuttavia, sebbene Galeno non si pronunci intorno alla natura o alla localizzazione della divinità, i riferimenti ad essa non sono completamente assenti nelle sue opere, anzi potremmo individuare due modalità principali attraverso cui essa si presenta: nel primo caso, abbiamo una concezione provvidenzialistica che si trova alla base della natura, intesa come ordine e armonia che regola la natura stessa; nel secondo caso, invece, ci sono le numerosissime testimonianze in cui Galeno narra di aver ricevuto sogni o apparizioni di Asclepio e di come queste lo abbiano indirizzato nella sua vita. Si ripresentano così le domande che ci eravamo posti all'inizio riguardo alla convivenza tra l'elemento divino e la medicina razionale, stavolta così articolate: si può parlare di una teologia galenica, sebbene nei suoi scritti non si incontri una trattazione sistematica dell'argomento? Se ciò fosse possibile, in che modo si integra il costante riferimento ad Asclepio con una visione finalistica della natura?

Per quanto riguarda il primo punto, il *De usu partium*[22], monumentale trattato di anatomo-fisiologia di Galeno e opera centrale di tutta la sua produzione medica, ci aiuta a comprendere in che termini si possa concepire una dottrina teologica in Galeno. Questo trattato, infatti, dedicato allo studio delle parti e all'identificazione della loro finalità nell'ottica di un finalismo provvidenzialistico di impronta stoica, è l'unico in tutto il *Corpus Galenicum* in cui ricorre il termine *theologia*[23]. L'intero trattato è costituito dalla descrizione del corpo umano, delle sue parti e delle loro funzioni, da cui emerge la concezione di un disegno intelligente sotteso alla natura stessa[24].

[21] Cfr. M. Vegetti, *Galeno, Nuovi scritti autobiografici*, cit., pp. 17 e ss. Vegetti sottolinea come «Questo equilibrato scetticismo risulta perfettamente compatibile con l'antidogmatico eclettismo di Galeno».

[22] Questo trattato galenico, concepito come un'integrazione e una correzione dello scritto aristotelico *De partibus animalium*, testimonia la concezione teleologica che è sottesa alla dottrina galenica intorno alla Natura. Un'interessante analisi del rapporto tra Galeno e l'eredità aristotelica del *De usu* è fornito da M. Schiefsky, *Galen's Teleology and Functional Explanation*, in D. Sedley, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 33, OUP, Oxford 2007, pp. 369-400.

[23] Cfr. Galeno, *UP*, 17, 1: «E ciò che prima ti sembrava piccola cosa, la trattazione sulla utilità delle parti, diventerà veramente principio di una rigorosa teologia, che è una cosa molto più grande e molto più nobile di tutta la medicina».

[24] Chiarissima la descrizione di M. Vegetti su questo punto: «Questa natura demiurgica non è altro, allora che la divinità ordinatrice stessa colta nella sua non-trascendenza rispetto al mondo che viene ordinato, presente e all'opera, pur nella sua unità, in qualsiasi

In particolare, il diciassettesimo e ultimo libro del *De usu* è concepito come un epodo, un inno alla divinità e alla sua azione nella costituzione del corpo umano. In questa sede, infatti, Galeno svela come lo studio dell'anatomia sia da considerarsi migliore delle stesse iniziazioni misteriche, in quanto rappresenta la via di accesso ad una realtà superiore. Ammirando le proporzioni che esistono tra le varie parti del corpo e soprattutto la funzionalità specifica che ogni parte anatomica svolge nella fisiologia dell'intero, agendo in direzione di uno scopo comune e interno alla natura stessa, Galeno ammette che la comprensione profonda di questa armonia, di questo finalismo insito nelle realtà naturali, rappresenti il primo passo per trascendere dall'indagine medica in senso stretto ed aprire il cammino ad uno studio utile «molto più che al medico, al filosofo che si sforza di acquistare la conoscenza di tutta la natura»[25].

Lo studio delle parti non sarebbe, così, che una delle vie di accesso alla comprensione di una teologia che si manifesta per mezzo delle opere naturali e dell'osservazione della loro armonia. Tale convinzione deriva dal fatto che l'osservazione empirica delle parti rappresenta uno strumento di analisi adeguato all'individuazione di verità indubitabili, che divengono così fondamenti dell'indagine scientifica, dai quali discendono delle inferenze a loro volta indubitabili. Purtroppo, Galeno non è molto chiaro intorno al meccanismo di queste inferenze, ma si limita ad affermare la certezza dell'esistenza degli dèi da un lato, e la plausibilità o ragionevolezza di altre proprie considerazioni in materia teologica dall'altro. Anche qui come nel *PP*, dunque, Galeno limita l'ambito della competenza dell'indagine medica, sostenendo come le sue osservazioni di carattere metafisico non siano necessarie, ma soltanto possibili e ragionevoli, facendo nuovamente riferimento alla struttura della sua epistemologia. Ciò che indubbiamente traspare nel resoconto sulla fisiologia e sull'anatomia in *UP* è una convinzione di ispirazione stoica che Galeno ritiene, di fatto, scientifica: l'esistenza della divinità che si esprime per mezzo di un finalismo provvidenzialistico sotteso all'ordine della natura. Tenendo conto della testimonianza del *PP* e dei brani dell'*UP* presi in esame, si può concludere che in Galeno esista una coincidenza tra il Demiurgo, responsabile per l'ordine nella natura, e la Natura stessa.

Rimane a questo punto l'interrogativo sul rapporto tra questo tipo di visione teologica e il ruolo svolto da Asclepio. Se, infatti, non è più possibile attribuire a Galeno una teologia di stampo medioplatonico in cui il potere

fenomeno in cui pulsi vita. Di fronte ad una tale natura, la funzione del medico galenico si sdoppia in due aspetti complementari. Come teorico egli riproduce nella sua scrittura, il linguaggio umano, il *logos* divino della natura […]. Come tecnico, il medico è a sua volta *demiourgos*, l'analogo su scala umana del divino artefice che è *physis*», I. Garofalo e M. Vegetti, *Galeno, Opere scelte*, cit., pp. 35-36.

[25] Cfr. *UP*, 17.1.

di divinità come Asclepio è rappresentato da un'azione dipendente da un'ente superiore[26], come si spiegano i numerosi riferimenti al dio della medicina e questa forma di finalismo, senza che vi sia tra essi contraddizione?

Nel brano del *PP* cui si è fatto riferimento finora e nelle righe immediatamente successive compaiono degli elementi che sembrano poter agevolare la risposta a questa domanda. Abbiamo compreso come Galeno sostenga l'evidenza dell'esistenza della divinità: «Penso in effetti che sia opera loro la costituzione degli esseri viventi, e anche tutto ciò che preannunciano mediante presagi, segni o sogni»[27]. Da questo passo, ricaviamo un'ulteriore informazione: il riferimento al rapporto che il dio stabilisce con l'individuo ci permette, infatti, di avvicinarci ad un aspetto peculiare del rapporto tra Galeno e il divino, vale a dire quell'insieme di segni e sogni le cui narrazioni ricorrono innumerevoli nelle pagine del *Corpus*. Presupposto fondamentale dell'indagine è quello enunciato da V. Boudon Millot nel suo contributo sul rapporto tra Galeno e il sacro[28]: non bisogna commettere l'errore di confondere la *pietas* galenica con i rituali magici che si praticavano all'epoca, ma al contrario riconoscere i contributi che il legame con il sacro apporta alla medicina.

I sogni che costellano le opere di Galeno rappresentano, infatti, un esempio assai chiaro di questa influenza[29]. La stessa carriera di Galeno vanta la sua origine in una indicazione di provenienza divina: fu proprio un sogno a spingere Nikon, padre del giovane Galeno, ad indirizzare il figlio verso lo studio della medicina grazie al consiglio ricevuto da Asclepio durante il sonno[30]. Un altro esempio, fornitoci dalla testimonianza autobiografica del *De libris suis*, ci informa di un sogno avuto da Galeno stesso, durante il quale Asclepio esprimeva il suo dissenso circa la partecipazione del medico alla spedizione promossa dall'imperatore contro i Germani[31]. Il rispetto di tale volontà divina da parte di Marco Aurelio e la conseguente decisione di lasciare Galeno a Roma, farebbe supporre quantomeno una certa abitudine e accettazione nei confronti della divinazione.

Recenti studi[32] sul ruolo della divinazione in Galeno hanno proposto un'interpretazione secondo la quale non esisterebbe una separazione net-

[26] Cfr. n. 17.

[27] Cfr. *PP*, 2.

[28] Cfr. V. Boudon-Millot, *Galien et le sacré*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité», 47, (décembre 1988), pp. 327-337.

[29] La contaminazione tra sacro e medicina era estremamente comune in epoca imperiale. Un'interessante riflessione in merito è contenuta in V. Nutton, *Ancient medicine*, Routledge, London 2005, pp. 273-291.

[30] Cfr. Praen. *CMG* V, 8,1, 211 e ss.

[31] Cfr. *LS*, III.

[32] Cfr. P. Van Nuffelen, *Galen, divination and the status of medicine*, «Classical Quarterly», 64 (2013), pp. 337-352.

ta o un'opposizione, bensì un parallelismo tra divinazione e medicina, tra *mantike* e *iatrike*[33]. Partendo dalla tesi del riconoscimento, da parte di Galeno, della divinazione in quanto *techne*, questa lettura porta a concludere che la divinazione si fondi su principi epistemologici affini a quelli della medicina, suggerendo una condivisione, da parte delle due discipline, del carattere razionale. In tal modo, la linea di demarcazione tra medicina e mantica diviene decisamente meno visibile, pur non conducendo alla loro identificazione o alla possibilità che la divinazione possa prendere il posto della medicina. Un'altra interpretazione è, invece, quella che aveva fornito Hankinson in *Prediction, prophétie, pronostic: la gnoséologie de l'avenir dans la divination et la médicine antique*[34] in cui al contrario, la distinzione tra le due arti risultava molto più marcata.

Sebbene seguendo la prima interpretazione non si arrivi all'identificazione tra medicina e divinazione, come abbiamo premesso, mi sembra che il loro accostamento in virtù del comune carattere stocastico, implichi alcune difficoltà. Questa visione, insieme all'affermazione secondo cui la vera conoscenza medica in Galeno si basa sulla tradizione e non su conoscenze nuove[35], sembrerebbe avvicinare il medico di Pergamo all'atteggiamento che egli stesso criticava a più riprese nei suoi avversari della sètta empirica. Se è vero che l'eredità ippocratica e platonica, la biologia aristotelica e le testimonianze dell'anatomia alessandrina costituiscono il bagaglio culturale del medico galenico, è altrettanto vero che questi non accetta mai acriticamente le conoscenze dei suoi predecessori. Al contrario egli interroga costantemente la realtà, anche a costo di modificare o contraddire teorie esposte da illustri personaggi[36]. L'elemento di novità, il non esperito, sono parte integrante della medicina galenica, così come lo sono la dimostrazione e la ricerca delle cause; di conseguenza, anche nell'ambito della prognosi, medicina e divinazione presentano caratteristiche piuttosto distinte.

Il ruolo svolto dalle apparizioni oniriche ricordate in precedenza, infatti,

[33] Ivi, p. 338.

[34] Cfr. R.J. Hankinson, *Prediction, prophétie, pronostic: la gnoséologie de l'avenir dans la divination et la médicine antique*, in R. Kany-Turpin, *Signes et prédictions dans l'antiquité*, Saint Etienne 2005, pp. 147-162.

[35] Cfr. P. Van Nuffelen, *op. cit.*, p. 343.

[36] Numerosi sono i casi in cui Galeno rivisita o critica le dottrine dei suoi maestri. Non allontanandoci troppo dal tema affrontato, possiamo ricordare come il finalismo già espresso nel *De partibus animalium* di Aristotele, opera che Galeno si proponeva di ampliare, risulti modificato in alcuni aspetti fondamentali, come notato da M. Schiefsky in *Galen's Teleology*, cit., pp. 23 e ss. Schiefsky sottolinea come per Aristotele il momento centrale sia quello di dimostrare come una determinata struttura si collochi all'interno della fisiologia e della finalità dell'intero. Per Galeno, invece, il discorso va ben oltre, ammettendo che la costituzione dei viventi è anche la migliore costituzione possibile, includendo nell'ottica finalistica una necessità di natura platonica: quella dell'ottima costituzione dell'opera del Demiurgo.

non deve far pensare ad un'accettazione *tout court* di questo tipo di manifestazioni da parte di Galeno. Anzi, numerosi sono i passi in cui il ricorso ai sogni nell'ambito della pratica medica, in particolar modo da parte dei medici empirici, viene condannato[37]. L'accusa che Galeno muove ai suoi avversari è quella di considerare i sogni come un mezzo per ottenere esperienza clinica e di metterli sullo stesso piano dei dati empirici. In realtà, secondo Galeno, le rivelazioni di Asclepio hanno la capacità di 'confermare', approvare una teoria o una diagnosi già avanzata dal medico per mezzo di un'indagine razionale, ma non possono in alcun modo sostituirsi al ragionamento logico che sta alla base del metodo della medicina, pena il rischio di perdere 'scientificità' e di allontanarsi dal *logos*.

L'atteggiamento di Galeno riguardo ai sogni è dunque duplice: non c'è un totale rifiuto del ruolo svolto dalle apparizioni oniriche di Asclepio, anzi egli riconosce la possibilità di un intervento miracoloso da parte della divinità[38]. Tuttavia, come suggerito da F. Kudlien[39], nell'ottica della medicina galenica, Asclepio conferma le intuizioni e le dimostrazioni del medico, rappresentando una garanzia del suo sistema medico e teorico, ma non imponendo un'azione contraria alla *ratio* della medicina.

Se ritorniamo a quanto detto in precedenza rispetto all'ordine provvidenzialistico della natura e lo accostiamo a quanto è stato detto finora sul ruolo di Asclepio, è interessante notare come, per mezzo di questa concezione, si spieghi la critica di Galeno nei confronti dell'onnipotenza divina, di cui Ebrei e Cristiani erano, all'epoca, tra i più grandi sostenitori. Se la natura è governata da un movimento, da un'armonia interna ad essa, in nessun modo sarà possibile per la divinità, sia essa Asclepio, Apollo o un altro dio del *pantheon* greco, intervenire sull'ordine proprio della natura. Galeno, infatti, non riconosce al dio la capacità di poter compiere azioni contrarie alle leggi di natura (*adynata physei*), a differenza di quanto sembrerebbe possibile per il dio di Mosè, la cui onnipotenza è criticata proprio all'interno del *De usu partium*[40]. Di conseguenza, è ancora l'aspetto razionale ad imporsi: sebbene Galeno non ponga una differenziazione netta tra il modo di operare della divinità[41] e quella derivante dal suo modello di medicina tanto da considerarsi un servitore di Asclepio (*therapeutes Asclepiou*) allo stesso tempo il riconoscimento dell'intervento del dio è rigidamente delimitato dai canoni dell'indagine razionale e della sua medicina scientifica. In tal senso, se agli occhi di un moderno la convivenza tra medicina razionale e sacro potrebbe

37 Cfr. *ThP* K. XIV, 220; *MM*, K. X, 164, *UP*, K. III, 237.
38 Cfr. *PP* 2.
39 Cfr. F. Kudlien, *Galen's religious belief*, in V. Nutton, *Galen: problems and prospects*, Wellcome Institute for the History of Medicine, London 1981, pp. 117-130.
40 Cfr. *UP*, XI, 14.
41 Cfr. P. Van Nuffelen, *op.cit.*

apparire come una contraddizione, essa non costituisce un problema agli occhi di Galeno: anzi, la medicina si arricchisce grazie all'apporto delle conferme provenienti dalla divinazione, nei limiti del discorso razionale.

Il secondo elemento che ci aiuta a rispondere alle domande iniziali, deriva dalla conclusione del secondo capitolo del *PP*, in cui Galeno afferma:

> Del resto, non credo che per gli uomini sia di alcun danno l'ignorare la sostanza degli dèi, ma ritengo di doverli venerare seguendo il costume tradizionale, come Socrate consigliava di accettare i precetti di Apollo Pizio (*De propriis placitis*, 2).

Ancora una volta, Galeno ribadisce come l'ignoranza della natura divina non comporti dei rischi o delle mancanze per il medico e per gli uomini in generale. La conoscenza della divinità, infatti, non comporterebbe dei vantaggi alla terapia. Allo stesso tempo, però, riconosciuta l'esistenza divina, Galeno dimostra di essere un uomo del suo tempo, per il quale il rispetto della tradizione religiosa è di fondamentale importanza nel contesto sociale e politico dell'età imperiale.

Galeno attribuisce a Socrate, proprio come a sé stesso, una certa avversione nei confronti dell'indagine teoretica[42]: abbiamo ricordato la diffidenza del medico di Pergamo nei confronti della metafisica e la condanna di quei filosofi che dissentono tra loro persino sulla logica e sulle nozioni naturali[43]. Così, l'accostamento di una professione agnostica con la possibilità di venerare le divinità del culto tradizionale (seguendo il suggerimento socratico) sembra aprire la strada ad un duplice atteggiamento nei confronti della divinità: da un lato, la certezza per così dire scientifica di un ordine che regola la natura e che porta in direzione di una identificazione tra la natura e la divinità; dall'altro, la possibilità di una religione, del rispetto per le divinità del culto tradizionale, tra le quali si trovano anche quelle della medicina, *in primis* Asclepio e Apollo.

Medicina razionale e tradizione religiosa non rappresentano dunque una contraddizione nella teoria galenica, proprio in virtù del fatto che le posizioni teorico-pratiche dell'indagine medica non vengono influenzate da diatribe di natura teoretica intorno all'ontologia divina, ma si arricchiscono unicamente di ciò che intorno alla divinità si può affermare con certezza: la sua esistenza e l'ordine che ha imposto alla natura.

[42] Posizione che viene ribadita nel commento galenico al *Timeo*, in cui Galeno sostiene come Platone faccia esporre ad altri personaggi e non a Socrate le tesi che rimangono nell'ambito del *pithanon*: cfr. F. Ferrari, *Galeno interprete del Timeo*, cit.; M. Vegetti, *De caelo in terram*, cit.

[43] Cfr. *LS*, XIV; *OLS*, I.9.

Freccia del tempo: il battesimo di un nome[1]

di *Giuseppe Giordano*

Abstract: This paper intends to analyse the lengthy evolution of western philosophical and scientific culture and give due recognition to the existence of historical time, walking in the steps of Arthur Stanley Eddington, who, not long ago, perceived the fundamental influence of the irreversible direction of time from the past to the future and named it "the arrow of time".

Keywords: Arrow of time, Arthur S. Eddington, Epistemology.

Nei primi mesi del 1927, l'astrofisico inglese Arthur Stanley Eddington traeva le conseguenze filosofiche delle grandi rivoluzioni scientifiche dei suoi anni in una serie di conferenze tenute, auspice la fondazione Gifford, presso l'Università di Edimburgo. Il testo di queste lezioni, rielaborato, è confluito in un memorabile libro, edito l'anno successivo, intitolato *La natura del mondo fisico*. In esso si può leggere la seguente affermazione: «Adopererò la frase "freccia del tempo" per esprimere questa proprietà del tempo di avere una sola direzione, che non ha l'analoga nello spazio»[2].

Questa dichiarazione di Eddington costituisce il vero e proprio "battesimo" di un fenomeno, il tempo storicamente e irreversibilmente orientato dal passato verso il futuro; fenomeno davanti agli occhi di tutti, ma negato di fatto con grande forza. Ripercorriamo rapidamente, allora, la vicenda che porta a questa vera e propria presa di coscienza.

Il problema "tempo" è antico, ed era stato posto nella sua profonda difficoltà da Sant'Agostino, quando, nelle *Confessioni*, aveva scritto: «Cos'è il tempo? Chi saprebbe spiegarlo in forma piena e breve? Chi saprebbe formarsene anche solo il concetto nella mente, per poi esprimerlo a parole? Eppure quale parola più familiare e nota del tempo ritorna nelle nostre conversazioni? Quando siamo noi a parlarne, certo intendiamo, e intendiamo anche quando ne udiamo parlare. Cos'è dunque il tempo? Se nessuno mi

[1] Il lavoro che qui viene proposto costituisce la rielaborazione di un testo inedito presentato alla VI edizione della "Settimana Internazionale della Ricerca" (Napoli-Matera-Rio de Janiero-São Paulo-Durham, 6-13 Ottobre 2012), il cui tema generale era "*La coscienza del tempo. Dialoghi sulla ricerca e l'innovazione*".

[2] A.S. Eddington, *La natura del mondo fisico* [1928], trad. di C. Cortese de Bosis e L. Gialanella [1935], revisione della traduzione e nota storico-critica di M. Mamiani, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 67-68.

interroga, lo so; se volessi spiegarlo a chi mi interroga, non lo so»[3].

Millecinquecento anni dopo, Eddington pone il problema nella stessa prospettiva. Scrive: «La nostra conoscenza delle relazioni-spazio è indiretta, come del resto quasi tutte le nostre conoscenze del mondo esterno: deduzione e interpretazione delle impressioni che ci raggiungono attraverso i nostri sensi. Possediamo una simile conoscenza indiretta delle relazioni-tempo esistenti fra gli eventi del mondo a noi esterno, mentre abbiamo esperienza diretta delle relazioni-tempo che noi stessi attraversiamo: è una conoscenza del tempo che non viene attraverso organi di senso esterni, ma che prende la via più corta della nostra coscienza. Quando chiudo gli occhi e mi ripiego nel mio io interiore, mi sento *durabile*; non mi sento *estensivo*. È questo il senso peculiare e caratteristico del tempo che ci penetra direttamente, e che non esiste semplicemente nelle relazioni tra eventi esterni; lo spazio è invece sempre percepito come qualcosa di esterno. /È per questo che il tempo ci sembra molto più misterioso dello spazio: non sappiamo nulla della natura intrinseca dello spazio, e così ci è abbastanza facile concepirlo in maniera soddisfacente; abbiamo un'intima conoscenza della natura del tempo, e così esso sfugge alla nostra comprensione»[4].

Il tempo costituisce, dunque, un problema perché in esso siamo immersi; è, per così dire, il tessuto di cui gli uomini sono fatti, e non riescono a distaccarsene e conoscerlo come qualcosa di radicalmente diverso da essi.

Eppure è proprio questo quello che è stato fatto, causando una rottura dell'immagine della realtà, del mondo, della natura. La soluzione al problema "tempo" è stata una sua "spazializzazione"[5]; una sua oggettivazione, che ne ha fatto qualcosa di profondamente estraneo a quell'essere che in esso vive e si percepisce, giusta l'espressione di Eddington, "*durevole*". "Spazializzando" il tempo si avvia quella separazione tra l'immagine del mondo vissuto nella storia e l'immagine (costruita, ad esempio, dalla scienza) ritenuta vera[6].

Un tale processo di "rimozione" della effettiva irreversibilità dello scorrere del tempo, per ragioni anche di *Weltanschauung* filosofica, per il prevalere cioè nella nostra cultura della prospettiva dell'*essere* su quella del *divenire*, della staticità sul mutamento; questo processo, dicevo, lo possiamo

[3] Agostino, *Confessioni*, a cura di C. Carena, Mondadori, Milano 1995, p. 326.

[4] A.S. Eddington, *La natura del mondo fisico*, cit., p. 54.

[5] L'espressione "tempo spazializzato" è stata resa famosa da Henri Bergson nella sua polemica con Albert Einstein. Si veda: H. Bergson, *Durata e simultaneità* [1922], a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2004.

[6] Sempre Eddington mette perfettamente a fuoco questo aspetto della questione, lo spezzarsi dell'immagine del mondo, esordendo, in *La natura del mondo fisico*, con l'esempio delle "due tavole": quella solida, dell'uomo comune, e quella fatta di vuoto e particelle in continuo movimento interattivo, dello scienziato. Cfr. A.S. Eddington, *La natura del mondo fisico*, cit., pp. 6-8.

constatare fin dall'antichità.

Per Platone, ad esempio, il tempo è "immagine mobile dell'eternità". Scrive nel *Timeo* (37d): «La natura del Vivente è eterna, e questa non era possibile adattarla perfettamente a ciò che è generato. Pertanto Egli pensò di produrre un'immagine mobile dell'eternità e, mentre costituisce l'ordine del cielo, dell'eternità che permane nell'unità, fa un'immagine eterna che procede secondo il numero che è appunto quella che noi abbiamo chiamato tempo»[7].

Verità è l'eternità; il tempo ne è appunto "immagine mobile". E al movimento collega il tempo anche Aristotele nella ben nota definizione della *Fisica*: «In effetti il tempo è questo: il numero del movimento secondo "prima" e "poi"»[8].

Già con i più grandi dei pensatori greci siamo, quindi, di fronte a una "esorcizzazione" della verità del tempo storico, e assistiamo a una sua riduzione a immagine di qualcosa che invece non muta oppure a semplice scansione del movimento. È stata data una soluzione al problema tempo e su questa falsariga si continuerà per millenni.

Non ho parlato a caso di "riduzione", perché questo termine ci ricollega – facendo un grande salto in avanti – alla modernità e, in special modo, alla Rivoluzione Scientifica del Seicento. Questo evento epocale, infatti, *riduce* il tempo a successione, confermando l'impostazione classica della filosofia (e sposando, ancora una volta, l'essere e non il divenire).

Nel momento in cui si riposizionano le gerarchie del sapere e la scienza conquista il vertice a discapito della filosofia, si scarta la storicità: l'immagine del mondo "vera" è quella della scienza, che ha scelto come sua caratteristica l'atemporalità, la definitività, l'eternità. Il mondo reale, il mondo della vita, del mutamento, delle differenze qualitative non misurabili secondo parametri rigidi e predefiniti, questo mondo è "falso", ingannevole. Gli uomini sono allora dei "sonnambuli" o delle vittime di una paradossale schizofrenia che li fa vivere in un orizzonte temporale orientato irreversibilmente dal passato verso il futuro, ma che sarebbe soltanto un'illusione[9].

[7] Platone, *Timeo*, introduzione, traduzione, note, apparati e appendice iconografica di G. Reale, appendice bibliografica di C. Marcellino, Rusconi, Milano 1994, p. 107.

[8] Aristotele, *Fisica*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di L. Ruggiu, testo greco a fronte, Rusconi, Milano 1995, p. 215; IV, 11, 219b.

[9] Cfr. A. Koestler, *I sonnambuli. Storia delle concezioni dell'Universo* [1959], con una introduzione di G. Giorello, trad. di M. Giacometti [1982], Jaca Book, Milano 1991[2]. Sul tema specifico mi permetto di rinviare a G. Giordano, *I "sonnambuli". Percorsi della ragione filosofico-scientifica tra riduzionismo e complessità*, «Humanities», 2, 4, (2013), pp. 52-67. È interessante notare che sul tema dell'illusorietà del tempo (e la sua messa in discussione) punta il traduttore spagnolo del libro di Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *La nouvelle alliance* (che verrà anche citato più avanti), intitolandolo *Soltanto un'illusione?* (*¿Tan sòlo una ilusiòn? Una exploraciòn del caos al orden* [1983], trad. di F. Martin, Tusquets, Barcelona

La Rivoluzione Scientifica, proprio per la sua prospettiva epistemologica, di produzione di una conoscenza vera e oggettiva, non può attribuire valore scientifico al tempo del sentirsi "durevoli", al tempo della storia e del mutamento; un tale tempo rientrerebbe infatti in quelle "qualità secondarie" dei corpi che non hanno nulla a che vedere con la scienza[10]. E infatti, Galilei, se può anche accettare una "relativizzazione" dello spazio, non può in alcun modo ammetterla per il tempo, che resta oggettivo e fonda questa oggettività sugli studi sulla isocronia del movimento del pendolo.

L'associazione è sempre quella tempo-movimento, che si era vista già in Aristotele; associazione ribadita da Cartesio, che, nei *Principi della filosofia*, scrive: «Di queste qualità o attributi ve n'ha alcuni che sono nelle cose medesime, ed altri che non sono che nel nostro pensiero. Così il tempo, per esempio, che noi distinguiamo dalla durata presa in generale, e che diciamo essere il numero del movimento, non è null'altro che un certo modo con cui pensiamo a questa durata, poiché non concepiamo che la durata delle cose che sono mosse sia diversa da quella delle cose che non lo sono: come è evidente da questo che, se due corpi sono mossi durante un'ora, l'uno presto e l'altro lentamente, noi non contiamo maggior tempo nell'uno che nell'altro, benché supponiamo più movimento in uno di questi corpi. Ma, per comprendere la durata di tutte le cose sotto una stessa misura, noi ci serviamo ordinariamente della durata di certi movimenti regolari, i quali fanno i giorni e gli anni, e la chiamiamo tempo, dopo averla così comparata; benché in effetti ciò che chiamiamo così non sia, fuori della vera durata delle cose, null'altro che un modo di pensare»[11].

Appare chiaro che Cartesio si colloca sulla linea della "spazializzazione" del tempo in relazione al movimento, facendo di esso un parametro appunto oggettivo.

L'atteggiamento di Cartesio è comune a molti filosofi moderni; anche a pensatori che non sono di solito ricordati in più o meno superficiali indagini sulle tematiche della temporalità fra scienza e filosofia. Un esempio ci può essere fornito da Thomas Hobbes. Il filosofo inglese scrive nel *De corpore* (VII, 3): «Dunque, la definizione del tempo nella sua interezza è la seguente: *il tempo è il fantasma del moto, in quanto nel moto immaginiamo il prima e il dopo, o la successione*; e questo si accorda con la definizione aristotelica: *il tempo è il numero del moto secondo il prima e il dopo*; e *il tempo è il fantasma del moto numerato*. Invece, la definizione: *il tempo è la misura del moto* non

1997[4]). Cfr. G. Giordano, *La filosofia di Ilya Prigogine*, Armando Siciliano, Messina 2005, pp. 69-70.

[10] Sulla distinzione tra qualità primarie e secondarie si veda G. Galilei, *Il Saggiatore* [1623], in Id., *Opere*, a cura di F. Brunetti, 2 voll., UTET, Torino 1980[2], vol. I, pp. 777-781.

[11] R. Descartes, *I principi della filosofia* [1644], in Id., *Opere filosofiche*, edizione a cura di E. Garin, trad. di A. Tilgher e M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 51.

è così esatta, poiché misuriamo il tempo con il moto e non il moto con il tempo»[12].

Con Hobbes abbiamo la "consacrazione" dell'appiattimento del tempo sul movimento e quindi della sua "spazializzazione", cioè della sua esteriorizzazione. Ma è con Isaac Newton che la concezione del tempo anti-storico, la concezione statica del tempo assume i connotati più netti. Per Newton, «il tempo assoluto, vero, matematico, in sé e per sua natura senza relazione con alcunché di esterno, scorre uniformemente, e con altro nome è chiamato durata»[13]. Ora, un tale tempo non è "struttura" portante dello svolgersi di fenomeni storici, ma un asettico *sensorium Dei*, al di fuori della vita umana: esso è però il tempo *vero*, quello della scienza. Come è stato rilevato, «il tempo in effetti compare nelle leggi di Newton, ma attraverso una derivata seconda, il che rende le leggi invarianti sotto la trasformazione $t \rightarrow -t$»[14]; ma si tratta, appunto, di uno sfondo, una grande scenografia cosmica, sulla quale i corpi possono muoversi, in maniera qualitativamente indifferente, in avanti o all'indietro: niente di più diverso da ciò che accade nella storia e nella vita.

Un breve passaggio anche su Immanuel Kant. Il filosofo tedesco riporta, da una parte, il tempo all'interno del soggetto (trascendentale) e ne fa la condizione necessaria di possibilità di realtà dei fenomeni[15]; ma, dall'altra, non attenua, sostanzialmente, la rigida meccanicità presente sin dalla definizione di tempo di Aristotele. Scrive ad esempio: «Ora nell'esperienza le percezioni si uniscono invero tra loro solo in maniera accidentale, cosicché dalle stesse percezioni non risulta né può risultare la necessità della loro connessione; poiché l'apprensione non è altro che una riunione del molteplice dell'intuizione empirica, ma in essa non si trova una rappresentazione della necessità dell'esistenza connessa dai vari fenomeni, che essa raccoglie insieme nello spazio e nel tempo. Se non che, essendo l'esperienza una conoscenza degli oggetti mediante percezioni, e quindi dovendo la relazione nell'esistenza del molteplice esservi rappresentato non come esso vien raccolto nel tempo, ma come oggettivamente è nel tempo, e non potendosi il

[12] T. Hobbes, *Il corpo* [1655], in Id., *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972, p. 148.

[13] I. Newton, *Principi matematici della Filosofia naturale* [1687], a cura di A. Pala, UTET, Torino 1965, pp. 101-102.

[14] I. Prigogine – D. Kondepudi, *Termodinamica. Dalle macchine termiche alle strutture dissipative* [1999], trad. di F. Ligabue, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. XVI.

[15] I. Kant, *Critica della ragion pura* [1781; 1789], trad. di G. Gentile e G. Lombardo Radice [1909/1910], Laterza, Roma-Bari 2005, p. 61, dove si può leggere: «Il tempo è una rappresentazione necessaria, che sta a base di tutte le intuizioni. Non si può, rispetto ai fenomeni in generale, sopprimere il tempo, quantunque sia del tutto possibile toglier via dal tempo tutti i fenomeni. Il tempo dunque è dato a priori. Soltanto in esso è possibile qualsiasi realtà dei fenomeni. Questi possono sparir tutti, ma il tempo stesso (come condizione universale della loro possibilità) non può essere soppresso».

tempo stesso percepire; così la determinazione dell'esistenza degli oggetti nel tempo può avvenire solo per via del loro collegamento nel tempo in generale, cioè solo per via di concetti che li connettano a priori. Or, poiché i concetti portano sempre in sé la necessità, così l'esperienza è possibile solo mediante una rappresentazione della connessione necessaria delle percezioni»[16].

Siamo di fronte alla rivendicazione del ruolo esclusivo di una "ragione scientifica" che può soltanto oggettivare il tempo, anche se facendo ciò erige una barriera invalicabile fra realtà scientifica conoscibile e mondo storico. La ragione scientifica può darci una verità in un tempo oggettivo e meccanico, ma non la "verità" dell'uomo; e questo proprio perché non vuole e, soprattutto, non può dare conto del tempo storico. Come sottolinea Hegel – siamo nel 1807 e non richiamo a caso la data - nella *Prefazione* alla *Fenomenologia dello spirito*, la logica matematica, quella dell'intelletto kantiano, «il principio della *grandezza*, la differenza senza concetto, il principio dell'*uguaglianza*, l'unità astratta e senza vita, non riescono ad occuparsi di quella pura inquietudine della vita e assoluta distinzione, che è il tempo»[17]. Le parole di Hegel presagiscono una svolta, non della filosofia, ma interna alla stessa scienza.

Avevo ricordato il 1807 perché può essere assunto come l'anno di avvio della Rivoluzione Termodinamica. È con questo particolare evento della storia della scienza che si gettano le basi per riunificare o quanto meno riavvicinare le due immagini del mondo, frutto e portato di due concezioni radicalmente diverse della temporalità. Soltanto unificando il tempo della scienza e quello della vita si può gettare un ponte tra le due realtà; lo ha icasticamente evidenziato Eddington, quando ha scritto che «tutte le volte che si cerca di gettare un ponte tra i due aspetti della nostra natura, l'esperienza fisica e quella spirituale, il Tempo costituisce la chiave di volta»[18].

Tutto inizia dalla scoperta di Fourier della legge di trasmissione del calore. Che dice questa legge? Essa dice che in un sistema di due corpi di temperatura diversa, il calore passerà sempre da quello più caldo a quello più freddo, con una velocità direttamente proporzionale alla differenza (gradiente) di temperatura tra i due[19]. Siamo di fronte a una vera e propria legge

[16] Ivi, p. 159.

[17] G.W.F. Hegel, *Prefazione*, a cura di G. Gembillo e D. Donato, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, p. 53.

[18] A.S. Eddington, *La natura del mondo fisico*, cit., p. 85.

[19] Sulla legge di Fourier, poi nota come Secondo principio della termodinamica, si vedano: J.J. Fourier, *Théorie analitique de la chaleur* [Firmin Didot, Paris 1822], Jacques Gabay, Sceux 1988; O. Costa de Beauregard, *Irreversibilità, Entropia, Informazione. Il secondo principio della scienza del tempo* [1963], trad. di S. Di Renzo e G. Arcidiacono, Di Renzo, Roma 1994; P. Atkins, *Il secondo principio* [1987], trad. di M. Silari, Zanichelli, Bologna 1988; M. Ageno, *Le origini dell'irreversibilità*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

di natura come quella di gravitazione. Scrivono in proposito Ilya Prigogine e Isabelle Stengers: «Ogni corpo ha una massa e per questo stesso fatto si trova in interazione gravitazionale con tutti gli altri corpi dell'Universo; ma ogni corpo è nello stesso tempo capace di ricevere, accumulare e trasmettere calore. È notevole il fatto che questa semplice legge si applica a corpi complessi, quali i solidi, i liquidi, i gas, formati da un grande numero di molecole. È, come abbiamo detto, una legge universale che rimane valida qualunque sia la composizione chimica del corpo, sia esso vile ferro o puro oro. Ciò che è specifico di ogni sostanza è soltanto il coefficiente di proporzionalità fra il flusso di calore e il gradiente di temperatura»[20].

Dalla legge di Fourier, il Secondo principio della termodinamica, discendono delle conseguenze di rilievo assoluto: in primo luogo, irrompe nella scienza fisica il tempo irreversibile (alla fine del processo di passaggio di calore non si può più distinguere quale fosse in precedenza il corpo più caldo e quello più freddo); questo implica, in secondo luogo, gettare il seme per mettere in discussione la validità universale della spiegazione causale (che noi facciamo ripercorrendo la catena dall'effetto alla causa); infine, il processo di trasmissione di calore deve tenere conto di una dispersione all'intorno, che di fatto opera la trasformazione anche dello spazio, da asettico contenitore in ambiente.

Lo "scandalo" della termodinamica è, però, innanzitutto avere fatto scienza del tempo irreversibile[21], avere fatto del tempo la struttura portante del fenomeno e non una semplice scenografia sullo sfondo. Scrivono Peter Coveney e Roger Highfield che «l'esistenza di una freccia del tempo è messa chiaramente in luce dal *Secondo principio della termodinamica*, il quale afferma che tutti i processi fisici sono irreversibili, perché una certa quantità di energia viene sempre dissipata in forma calore»[22]. Ancora non si parla di "freccia del tempo", ma lo scenario è chiaro: entra nella fisica il riconoscimento del tempo irreversibile, ma con una fisica "altra", diversa da quella di Newton. Come osserva Eddington, «vi è solo una legge della Natura – il secondo principio della termodinamica – che riconosce fra passato e futuro una distinzione più profonda della differenza fra più e meno»[23].

Il Secondo principio costituisce una scoperta eversiva, come del resto

[20] I. Prigogine – I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza* [1979], edizione italiana a cura di P.D. Napolitani [1981], Einaudi, Torino 1999[3], pp. 110-111.

[21] A dire di Prigogine e Stengers, il Secondo principio «fu effettivamente il primo processo irreversibile ad essere espresso quantitativamente, e fu causa di scandalo: l'identità tra formulazioni matematiche di leggi della natura e meccanica classica era stata spezzata per sempre» (ivi, p. 269).

[22] P. Coveney – R. Highfield, *La freccia del tempo* [1990], prefazione di I. Prigogine, trad. di A. Serafini, Rizzoli, Milano 1991, pp. 170-171.

[23] A.S. Eddington, *La natura del mondo fisico*, cit., p. 66.

dimostra la storia della sua ricezione[24]. Per lungo tempo esso «viene considerato più un fatto irritante che un principio inviolabile della natura»[25]; al punto che gli viene attribuito un nome solo dopo molti anni e dopo la "scoperta" del Primo Principio, quello di conservazione dell'energia. Durante tutto l'Ottocento si assiste al tentativo di "normalizzare" il Secondo Principio, di chiudere la porta al divenire, e tornare, placidamente, alla staticità dell'essere, immerso in un tempo immobile.

Anche l'approccio probabilistico di Ludwig Boltzmann[26], alla fine, va in questa direzione di "normalizzazione": ancora una volta il dogma riduzionista viene salvato – come ai tempi di Laplace – attribuendo a un limite umano l'impossibilità di una lettura meccanicista puntuale dei fenomeni fisici, in questo caso termodinamici. Che l'approccio di Boltzmann – che risolveva in comportamenti statisticamente probabili di moltitudini di molecole, ad esempio, in un dato volume di gas, l'impossibilità di dare conto dei comportamenti individuali delle molecole[27] - presentasse qualche difficoltà, era chiaro allo stesso scienziato, che infatti osservava in proposito a quanto sosteneva su questi temi: «Di quello che ho detto forse molto non corrisponde alla realtà, ma tutto corrisponde alla mia convinzione»[28].

Brevissimo inciso. In questo stesso giro di anni il tempo storico entra nella scienza anche per la via dello studio del vivente (in precedenza rigorosamente ai margini della scienza); per la via delle indagini geologiche di Lyell e Hutton, prodromi della vera e propria "storicizzazione" della struttura del pianeta operata da Wegener[29]. Darwin introduce allora il tempo storico come legge dell'evoluzione delle specie in lotta con uno spazio ormai definitivamente trasformato in ambiente[30].

[24] Per brevità rinvio soltanto a I. Prigogine – I. Stenger, *La nuova alleanza*, cit., pp. 109-169.

[25] P. Coveney – H. Highfield, *La freccia del tempo*, cit., p. 311. Cfr. anche D. Donato, *I fisici della Grande Vienna. Boltzmann, Mach, Schrödinger*, Le Lettere, Firenze 2011, ad esempio, p. 18.

[26] Su Boltzmann si vedano: D. Lindley, *Gli atomi di Boltzmann* [2001], trad. di T. Cannillo, Bollati Boringhieri, Torino 2002; e D. Donato, *I fisici della Grande Vienna*, cit.

[27] Si veda, per una esposizione divulgativa della posizione di Boltzmann, un discorso tenuto dallo scienziato nel 1886, intitolato *Il secondo principio della teoria meccanica del calore*, in L. Boltzmann, *Modelli matematici, fisica e filosofia. Scritti divulgativi* [1905], a cura di C. Cercignani, trad. di A. Cercignani, Bollati Boringhieri, Torino 1999 (in particolare p. 36).

[28] Ivi, p. 50.

[29] Cfr. A. Wegener, *La formazione dei continenti e degli oceani* [1929], trad. di C. Giua, introduzione di G. Charrier, Bollati Boringhieri, Torino 1976. Su ciò si veda G. Gembillo, *Le polilogiche della complessità. Mutamenti della ragione da Aristotele a Morin*, Le Lettere, Firenze 2008, in particolare pp. 234-245.

[30] Cfr. C. Darwin, *L'origine della specie* [1859; 1872[6]], introduzione di G. Montalenti, trad. di L. Fratini [1967], Bollati Boringhieri, Torino 2001. Si veda anche G. Gembillo, *Neostoricismo complesso*, ESI, Napoli 1999, pp. 51-53.

Ci si potrebbe chiedere se lo studio del vivente non diventi scientifico grazie all'irruzione in fisica dell'irreversibilità temporale: è probabile che ci si trovi di fronte a una circolarità vivificante. Chiuso l'inciso.

A conti fatti, dopo la scoperta del Secondo Principio – come osserva Eddington nelle lezioni del 1927 –, «grazie all'importante svolta che si è prodotta nel secolo scorso, il mondo scientifico non è più confinato in un'estensione statica intorno alla quale la mente può tessere un romanzo di attività e di evoluzione; esso rappresenta quella caratteristica dinamica del mondo familiare che non può venir separata da esso senza distruggerne il significato»[31].

Se questo riassume un po' gli eventi, però la storia, dopo Boltzmann ha ulteriori sviluppi prima di arrivare al punto dal quale siamo partiti.

Il tempo orientato comincia infatti, all'inizio del Novecento, a penetrare anche nella fisica "tradizionale"; e questo grazie allo sgretolarsi di uno dei cardini epistemologici della rivoluzione scientifica: la separazione tra soggetto e oggetto, postulata da Galilei e da tutta la tradizione della scienza moderna, e codificata da Cartesio[32]; separazione che aveva messo fuori dal mondo l'uomo, donandogli una poco invidiabile posizione di astrazione dalla realtà, un posizione fuori dal tempo reale.

Già con le teorie della relatività di Einstein il soggetto rientra nella scienza con il riconoscimento del collegamento essenziale tra la misurazione e il punto di vista (di un osservatore) dal quale detta misurazione viene effettuata[33].

Ma è con l'enunciazione – e siamo arrivati di nuovo al 1927 – da parte di Werner Heisenberg delle "relazioni di incertezza" o "principio di indeterminazione", che il cambiamento irrompe anche nella fisica di impianto tradizionale (ancorché estremamente rivoluzionaria, come è la fisica dei quanti).

Il principio di indeterminazione enuncia l'impossibilità di dare contezza precisa nello stesso istante di posizione e velocità di una particella. Per esemplificare, riguardo la "posizione" Heisenberg afferma: «Se si vuole venire in chiaro di ciò che si deve intendere con l'espressione "posizione dell'oggetto", per esempio dell'elettrone (relativamente a un sistema di riferimento dato), si devono indicare determinati esperimenti con l'aiuto dei quali si pensa di misurare la "posizione dell'elettrone"; altrimenti quest'espressione non ha alcun senso. Esperimenti tali da permettere in linea di principio di determinare con precisione arbitraria la "posizione dell'elettrone" non mancano;

31 A.S. Eddington, *La natura del mondo fisico*, cit., p. 100.

32 Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo* [1637], trad. di M. Garin, introduzione di T. Gregory, Laterza, Roma-Bari 1998. Sulla separazione soggetto-oggetto vista come strategia metodologica rinvio a E. Schrödinger, *La natura e i Greci* [1948], in Id., *L'immagine del mondo* [1963], presentazione di B. Bertotti, Bollati Boringhieri, Torino 1987, p. 237.

33 Cfr. A. Einstein, *Opere scelte*, a cura di E. Bellone, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

per esempio: si illumini l'elettrone e lo si osservi al microscopio. La più alta precisione conseguibile nella determinazione della posizione è data qui essenzialmente dalla lunghezza d'onda della luce impiegata. Tuttavia in linea di principio si può costruire un microscopio a raggi Γ e con questo eseguire la determinazione della posizione con la precisione desiderata. In questa determinazione è comunque essenziale una circostanza collaterale: l'effetto Compton. Ogni osservazione della luce diffusa proveniente dall'elettrone presuppone un effetto fotoelettrico (nell'occhio, sulla lastra fotografica, nella fotocellula) e può quindi anche essere interpretata nel senso che un quanto di luce colpisce l'elettrone, viene riflesso da questo o viene deviato e quindi, ancora rifratto dalle lenti del microscopio, provoca il foto effetto. Nell'istante della determinazione della posizione, dunque nell'istante in cui il quanto di luce è deviato dall'elettrone, l'elettrone cambia il suo impulso in maniera discontinua. Tale cambiamento è tanto più grande, quanto più piccola è la lunghezza d'onda della luce impiegata, cioè quanto più precisa è la determinazione della posizione. Nel momento in cui la posizione dell'elettrone è nota, il suo impulso può quindi essere conosciuto soltanto a meno di quantità che corrispondono a quel cambiamento discontinuo; di conseguenza quanto più precisamente è determinata la posizione, tanto più imprecisamente è conosciuto l'impulso e viceversa»[34].

Era opportuno presentare questo lungo brano per avere l'enunciazione diretta delle relazioni di incertezza: in microfisica, più è precisa la misurazione della posizione e più è imprecisa quella della velocità, e viceversa; questo a causa dell'effetto fotoelettrico prodotto dall'apparecchiatura di misurazione, cioè, se si riflette bene, a causa del soggetto che osserva.

Il principio di indeterminazione esprime per la prima volta con chiarezza come il soggetto (attraverso l'apparecchiatura di osservazione) sia parte attiva dell'osservazione[35], cioè interagisca con ciò che lo circonda e di cui è

[34] W. Heisenberg, *Sul contenuto intuitivo della cinematica e della meccanica quanto teoriche* [1927], in Id., *Indeterminazione e realtà*, a cura di G. Gembillo e G. Gregorio [1991], Guida, Napoli 2002[2], pp. 51-52.

[35] Heisenberg ribadirà questo concetto, riflettendo sull'idea classica di "orbita". Scrive infatti: «Ritengo che la genesi dell' "orbita" classica si possa formulare in modo pregnante come segue: *l'"orbita" trae origine solo da questo, che l'osserviamo*» (ivi, p. 63). Su Heisenberg e le conseguenze filosofiche ed epistemologiche della sua fisica rinvio al numero 2 del 2007 della rivista «Complessità» interamente dedicato al fisico tedesco (all'interno del quale è possibile reperire una vasta informazione bibliografica); al volume collettivo *Werner Heisenberg scienziato e filosofo*, a cura di G. Gembillo e C. Altavilla, Armando Siciliano, Messina 2002; e, infine, a C. Altavilla, *Fisica e filosofia in Werner Heisenberg*, Guida, Napoli 2006.

parte[36]. L'indeterminazione è un principio che si può definire "ontologico"[37], costitutivo della realtà microfisica, che «ci ricorda» – come sostiene Eddington, il *file rouge* del nostro percorso - «ancora una volta che il mondo della fisica è un mondo contemplato dal di dentro, misurato da apparecchi che sono parte di esso e soggetti alle sue leggi»[38].

Heisenberg porta a compimento, allora, quanto iniziato dal Secondo Principio: adesso salta la causalità come spiegazione universale perché manca il presupposto della conoscenza puntuale delle condizioni iniziali di un sistema microfisico[39]; lo spazio è della particella e dell'osservatore insieme; e, soprattutto, l'intervento dell'osservatore genera l'impossibilità di tornare indietro, di ripristinare "classicamente" lo stato iniziale.

Il cerchio si è chiuso: «Ovunque troviamo una "freccia del tempo"»[40]. È ora possibile riconoscerla e darle un nome. Ripetiamo le parole di Eddington: «Adopererò la frase "freccia del tempo" per esprimere questa proprietà del tempo di avere una sola direzione, che non ha l'analoga nello spazio»[41].

Eddington ha una particolare idea dello scopo della scienza: «La scienza mira alla costruzione di un mondo che sarà il simbolo del mondo dell'esperienza comune; né è affatto necessario che ogni simbolo individuale adoperato rappresenti qualche cosa nell'esperienza comune o anche qualche cosa spiegabile con i termini di tale esperienza. L'uomo comune domanda sempre una spiegazione concreta delle cose di cui si occupa la scienza; ma purtroppo egli deve necessariamente essere deluso. È come la nostra esperienza nell'imparare a leggere: quel che è scritto in un libro è il simbolo di una storia nella vita reale»[42].

Forse non si è sanato lo iato, ma la scoperta e il riconoscimento del tempo storico come tempo anche della scienza ha aperto le vie per una scienza nuova, a misura d'uomo; una scienza nella quale la descrizione non vada in rotta di collisione con la vita[43]; questo perché «il tempo rappresenta meglio

[36] Niels Bohr, di lì a breve, enuncerà questa interazione in termini di "postulato dei quanti", presupposto di base per il quale accettare la complementarità di spiegazioni apparentemente in contrasto sui fenomeni: cfr. N. Bohr, *Il postulato dei quanti e il recente sviluppo della teoria atomica* [1927], in Id., *Teoria dell'atomo e conoscenza umana*, trad. di P. Gulmanelli, Bollati Boringhieri, Torino 1961.

[37] Cfr. A.S. Eddington, *La natura del mondo fisico*, cit., p. 190; e G. Gembillo, *Werner Heisenberg. La filosofia di un fisico*, Giannini, Napoli 1987; G. Giordano, *Heisenberg scienziato e filosofo*, «Criterio», X (1992), pp. 225-231.

[38] Ivi, p. 193.

[39] Cfr. W. Heisenberg, *Sul contenuto intuitivo della cinematica e della meccanica quanto teoriche*, cit., p. 76.

[40] I. Prigogine, *Le leggi del caos* [1993], trad. di C. Brega e A. de Lachenal, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 6.

[41] A.S. Eddington, *La natura del mondo fisico*, cit., pp. 67-68.

[42] Ivi, p. 9.

[43] Cfr. ivi, p. 100. Si tratta del passo citato *infra*, poco sopra.

la realtà fisica che non la materia»[44].

D'altra parte, per usare ancora una bella immagine di Eddington, «noi tutti siamo orologi: i volti segnano gli anni che passano!»[45], e il battesimo della "freccia del tempo" mette la parola fine alla vicenda di una lunga rimozione[46] e a un dualismo pleonastico (se non dannoso) tra mondo vero per la scienza e mondo della vita degli uomini. Concludo allora con le parole che Coveney e Highfield pronunciano, dopo aver mostrato quanti fenomeni fondamentali siano incomprensibili senza la dinamica dei processi temporalmente irreversibili: «Se abbandonassimo la freccia del tempo considerandola un'illusione, dovremmo rinunciare a tutti gli elementi di conoscenza che abbiamo acquisito. Sarebbe indubbiamente un sacrificio enorme, e l'unico nostro guadagno sarebbe una visione del mondo del tutto assurda nella quale le scodelle di minestra si riscalderebbero da sole e le palle da biliardo salterebbero fuori misteriosamente dalle loro buche. L'esistenza obiettiva della freccia del tempo non può essere negata»[47].

44 Ivi, p. 230.
45 Ivi, p. 121.
46 Cfr. I. Prigogine – I. Stengers, *La nuova alleanza*, cit., p. 274.
47 P. Coveney – R. Highfield, *La freccia del tempo*, cit., p. 307.

La morale come esigenza esistenziale nei pensieri di Giuseppe Rensi e Giovanni Papini

di *Daniele Fulvi*

Abstract: This article explores the moral philosophies of Giuseppe Rensi and Giovanni Papini, focusing particularly on their existential features. In fact, both of them think that moral is not a rational product, but an irrational instinct; as such, the moral instinct is an existential exigency which impels human beings to act against the common sense's rationality and utilitarianism. In other words, because of its irrational nature, the moral instinct is a kind of madness and a virtue of genius.

Keywords: Rensi, Papini, Morality, Irrationality, Madness.

1. *Due pensatori "dinamici": qualche cenno generale sui pensieri di Rensi e Papini*

Giuseppe Rensi e Giovanni Papini possono senz'altro venir presentati come due pensatori "dinamici": in entrambi, infatti, l'attività speculativa risulta caratterizzata da una irregolarità di pensiero e da repentini mutamenti di orizzonte filosofico. Rensi, ad esempio, attraversa numerose stagioni, ognuna delle quali viene da lui vissuta con sincero entusiasmo e profondo coinvolgimento intellettuale: in gioventù è un convinto idealista ed afferma che l'universo è guidato da una forza trascendentale divina che lo spinge verso la perfezione razionale e morale[1]; successivamente aderisce allo scetticismo, rinnegando le sue idee giovanili e sostenendo che non esistono né una ragione universalmente valida cui fare affidamento né una verità assoluta ed indipendente dal giudizio soggettivo dell'uomo, facendo della realtà un caotico ed irrazionale insieme di eventi[2]. Ritenendo perciò la realtà essenzialmente irrazionale, Rensi afferma (rovesciando il celebre detto hegeliano) che «ciò che è reale è irrazionale; ciò che è razionale è irreale»[3], volendo con ciò significare che le strutture ultime della realtà sono del tutto difformi e perciò inaccessibili alla ragione umana.

[1] G. Rensi, *Le antinomie dello spirito*, Pontremolese, Piacenza 1910.
[2] Id., *Lineamenti di filosofia scettica*, Zanichelli, Bologna 1919.
[3] Id., *Le ragioni dell'irrazionalismo*, Guida, Napoli 1933, p. 35.

Dal canto suo, Papini in gioventù si caratterizza come un deciso avversario della filosofia accademica, considerata come una vuota forma di erudizione che si è estraniata dal mondo reale e che non si cura più di ricercare la verità fossilizzandosi su sistemi di idee vecchi ed obsoleti[4]. Infatti l'uomo necessita, più che di un sapere ideale, di un sapere pratico, teso cioè ad accrescere i suoi strumenti per modificare e dominare la realtà[5]; tali idee portano Papini ad aderire al pragmatismo, inteso come una metateoria dell'azione, ossia come teoria pratica che funga da guida per l'intero sistema dell'umano sapere ed agire, tesa cioè non alla mera contemplazione teorica del mondo, bensì alla sua trasformazione pratica[6]. Successivamente egli aderisce (seppur per un periodo limitato) al futurismo, sostenendo che l'auspicata trasformazione culturale e materiale del mondo rappresenta un atto rivoluzionario e coraggioso consistente nel rifiuto di ogni convenzione risalente al passato ed alla fondazione di nuovi modi di pensare ed agire[7].

Anche da un punto di vista più strettamente teologico e religioso i due pensieri sono caratterizzati da una forte instabilità. Nel caso di Rensi si ha il netto passaggio dalla credenza alla miscredenza: dapprima Dio viene affermato come Ragione Assoluta e principio dell'universo che racchiude in sé tanto il Bene quanto il Male[8], per poi successivamente venir negato e considerato alla stregua del non-Essere, in quanto non può esistere alcun Essere che cada al di fuori della sfera percettiva e dello spazio-tempo[9]. L'ateismo rensiano, tuttavia, racchiude in sé degli elementi riconducibili al misticismo, come l'esistenza di un Tutto di cui l'io non è che una minima parte e con cui l'io deve ricongiungersi e di un principio irrazionale del mondo (θεῖον) che si fa garante del Bene e che rende inaccessibile la comprensione della totalità del reale ad un tipo di conoscenza meramente logico-razionale. In altre parole, l'ateismo di Rensi consiste nell'accettazione della piccolezza dell'uomo di fronte alla realtà, della matrice essenzialmente assurda ed irrazionale di quest'ultima e dell'impossibilità di sovvertire tale ordine naturale o di pensare una divinità che possa sovvertirlo o stabilirne uno nuovo[10].

In Papini, invece, si verifica il passaggio opposto, cioè dalla miscredenza alla credenza: da giovane egli si definisce ateo ed anticlericale, anche se il suo ateismo è dovuto più ad un atteggiamento provocatorio che ad una reale

[4] G. Papini, *Filosofia e letteratura*, Mondadori, Milano 1961.
[5] Id., *Il crepuscolo dei filosofi*, Libreria Editrice Lombarda, Milano 1906.
[6] Id., *Sul pragmatismo: saggi e ricerche (1903-1911)*, Libreria Editrice Lombarda, Milano 1913.
[7] Id., *L'esperienza futurista*, Vallecchi, Firenze 1920.
[8] G. Rensi, *La trascendenza. Studio sul problema morale*, Fratelli Bocca, Torino 1914.
[9] Id., *Apologia dell'ateismo*, Formìggini, Roma 1925.
[10] Cfr. in particolare Id., *Frammenti d'una filosofia dell'Errore e del Dolore, del Male e della Morte*, Guanda, Modena 1937 e *Testamento filosofico*, in *Autobiografia intellettuale. La mia filosofia. Testamento filosofico*, Dall'Oglio, Milano 1989[2].

miscredenza ed il suo anticlericalismo non è altro che un critico distacco nei confronti dell'ipocrisia di quei credenti i quali si comportano contravvenendo ai precetti morali che essi stessi predicano[11]. In età matura, poi, avviene la conversione al cattolicesimo: a questo punto Papini si scaglia contro gli atei, i quali non si rendono conto che, nel tentativo di affermare l'inesistenza di Dio, finiscono invece con l'affermarne l'esistenza, in quanto è proprio perché essi avvertono tale esistenza che cercano di negarla[12]. Quindi, mentre in gioventù la figura di Dio viene da Papini considerata come un modello ideale cui l'uomo deve aspirare per raggiungere la perfezione, nella maturità egli riconosce Dio come Essere supremo, creatore e causa di tutte le cose.

Sia Rensi sia Papini, dunque, ritengono la ricerca della verità ben più importante della coerenza sistematica, ragion per cui la predisposizione al cambiamento e il duro scontro con la realtà sono le uniche vie per pervenire ad una forma accettabile di conoscenza. In entrambi i casi, di conseguenza, la speculazione filosofica non si stabilizza in delle categorie di pensiero sistematiche, bensì si plasma e si modifica a seconda del suo rapporto con la vita reale. Il pensiero del filosofo, dice Rensi, è in continua evoluzione, e non può essere mai fissato in maniera definitiva in alcun libro, né si può pretendere che si stabilizzi sui risultati raggiunti senza continuare ad interrogarsi ed a proseguire il suo cammino[13]. Anche in Papini è presente questo aspetto in difesa della legittimità della dinamicità di pensiero, che deve essere lasciato libero di spaziare e variare non curandosi delle accuse di incoerenza che si possono ricevere[14].

Questo breve sunto dei pensieri rensiano e papiniano si rende necessario come introduzione per poter poi trattare in maniera più diffusa l'ambito morale di essi, in quanto questo rappresenta (come vedremo meglio in seguito) la parte più importante della produzione filosofica sia di Rensi sia di Papini, dal momento che risulta una presenza pressoché costante nell'intero arco della loro opera. La questione del bene e del male ed il suo rapporto con la vita pratica dell'uomo rappresentano due questioni fondamentali nella filosofia rensiana, mentre Papini è convinto che uno dei compiti principali dello scrittore sia di tipo morale, in quanto questi dev'essere in grado, oltre che di trasmettere efficacemente la conoscenza, di educare il lettore, di svi-

[11] G. Papini, *Polemiche religiose*, Carabba, Lanciano 1917.

[12] Id., *Il Dio degli atei*, «Frontespizio», maggio 1929.

[13] Su questo argomento Rensi torna in diverse sue opere: tra le altre, cfr. in particolare *Le antinomie dello spirito*, cit., p. 3 e ss.; *Lineamenti di filosofia scettica*, cit., p. V e ss.; *Autobiografia intellettuale*, in *Autobiografia intellettuale. La mia filosofia. Testamento filosofico*, cit., p. 23 e segg.

[14] In Papini la difesa della dinamicità di pensiero è presente in gran parte dei suoi scritti. Tra gli altri, cfr. *L'altra metà. Saggio di filosofia mefistofelica*, in *Filosofia e letteratura*, cit., p. 185 e ss.; *Pragmatismo*, in *Filosofia e letteratura*, cit., p. 331 e ss.; *Un uomo finito,* a cura di A. Casini Paszkowski, Ponte alle Grazie, Firenze 1994.

luppare e stimolare il suo intelletto ed il suo spirito.

2. *La morale di Rensi*

2.1. *Altruismo disinteressato ed annientamento dell'io*

Rensi è convinto che in ogni sistema filosofico sia implicito un sistema morale e che sia piuttosto diffusa tra i filosofi l'idea che il nucleo della morale consista nel dover fare qualcosa di diverso da ciò che comunemente facciamo. Per questo l'esistenza di una legge morale consiste in una anormalità, in quanto crea nell'uomo un forte conflitto dualistico tra volontà e liceità: ciò che vogliamo fare non è lecito e ciò che è lecito fare non lo vogliamo. Su ciò si basano gli sforzi per giustificare il male ed il dolore, che vengono visti come necessari ai fini di una buona educazione «perché trionfando dell'uno diventiamo migliori, sopportando l'altro ci purifichiamo dal male compiuto»[15]. Per Rensi, tuttavia, bisogna non chiedersi cosa fare di fronte a tale dualismo ma scoprire il motivo per cui esso sorge.

La tesi stoica secondo cui bisogna volere solo ciò che si può avere è scorretta, poiché le passioni, pur essendo fuori dal controllo della nostra volontà, influenzano quest'ultima, che si sforza o di obbedir loro o di contrastarle. Dunque c'è un conflitto vitale che genera infelicità in quanto «la ragione umana è radicalmente incapace di distinguere il bene dal male»[16], dal momento che si può ragionevolmente sia assecondare gli impulsi sensibili sia resistervi: la ragione, cioè, è inaffidabile in quanto muta a seconda del suo rapporto con le passioni e la sfera sensibile. Quindi «l'impossibilità generica di distinguere il bene dal male si determina più specialmente […] come impossibilità di distinguere quale sia tra i vari doveri, che si presentano e si contraddicono, quello che bisogna seguire»[17]; ciò implica la relatività del dovere e che «ognuno ha un concetto proprio del sommo bene e quindi del dovere, un concetto che è molto spesso assolutamente incomunicabile ad altri e per gli altri incomprensibile»[18]; per cui «la moralità […], in quanto atto pratico e nella sua forma più solida, consiste nel fissarsi in istinto d'una determinata condotta considerata buona»[19].

Per poter perdurare la morale ha bisogno dell'ignoranza del fatto che altri individui ed altri popoli possano avere una diversa concezione della moralità; ossia «l'allargarsi della conoscenza dissolve la morale»[20], che finché

15 G. Rensi, *Le antinomie dello spirito*, cit., p. 140.
16 Ivi, p. 148.
17 Ivi, pp. 166-7.
18 Ivi, p. 174.
19 Ivi, p. 182.
20 Ivi, p. 189.

vive nell'ignoranza può perdurare identica a sé stessa senza paura di poter cadere in errore. Infatti spesso accade che le proprie concezioni morali non vengano acquisite criticamente ma siano accettate senza prendere in considerazione alternative; per Rensi ciò denota che «la morale è figlia dell'immoralità e per venire al mondo ha bisogno imprescindibile di questa»[21], e cioè che ogni morale, in quanto concezione personale e soggettiva del bene, è immorale se considerata in relazione ad un diverso soggetto.

Quindi la morale non può essere considerata come una scienza normativa in quanto non determina le azioni umane ma viene da queste determinata. Infatti non è possibile ridurre la morale ad un insieme di norme poiché essa «irrigidisce delle entità concettuali fuori della vita; solo la casuistica è la vita stessa»[22], ossia le azioni hanno senso non in quanto codificate in un trattato di morale ma in quanto facenti parte della vita reale dell'individuo. In altre parole, la morale universalizza casi particolari, che però hanno senso solo come entità materiali particolari e non come concetti generali; perciò essa non può considerarsi come una scienza normativa bensì come «una scienza che investiga uno stato di fatto»[23]. Inoltre è sempre la volontà ad originare l'agire umano, anche nel caso in cui si venisse obbligati a fare qualcosa, dal momento che tale forzatura agisce unicamente sulla volontà, distogliendola dal suo intento ed indirizzandola verso qualcos'altro.

Funzionale alla teoria morale di Rensi è, infine, il concetto di sostanza, che può venir definita in due modi: o come l'essenza di una certa cosa prescindendo dai suoi accidenti o come ciò che esiste senza bisogno di percezione. In entrambi i casi essa indica un *sub-stratum*, ossia ciò che sta sotto gli accidenti e rende una cosa ciò che essa è senza bisogno di venir percepito (pur essendo suscettibile di percezione). Per Rensi, però, ciò mette in luce una antitesi ineliminabile, e cioè «che le cose non *sono* se non in dipendenza dallo spirito, e lo spirito, alla sua volta, non *è* che in dipendenza dalle cose»[24]. In altre parole, le cose non sono se non oggetto di conoscenza da parte dello spirito; analogamente, lo spirito, senza il contenuto conoscitivo fornitogli dalle cose, non è.

In pratica ciò genera un conflitto ineliminabile che sottrae la possibilità di ogni presupposto su cui fondare una scienza morale; infatti «dall'*è* al *si deve*, dall'esistenza al valore, non c'è passaggio per via dell'esperienza»[25], quindi, ribadisce ancora Rensi, una morale prescrittiva sarebbe meramente arbitraria e non passibile di universalizzazione. D'altra parte, una mora-

[21] Ivi, p. 195.
[22] Id., *Introduzione alla scepsi etica*, Società anonima editrice F. Perrella, Firenze 1921, p. 10.
[23] Ivi, p. 16.
[24] Ivi, p. 302.
[25] Ivi, p. 305.

le fondata sul concetto di libertà è altrettanto problematica perché non è possibile escludere il fatto che l'uomo sia in balia del caso se non eliminando il suo presupposto fondamentale, ossia la libertà stessa. In conclusione, secondo Rensi «l'etica resta così dominata sin dall'inizio dall'impossibilità della risoluzione dei problemi che contengono e dovrebbero fornirle i dati essenziali su cui basarsi»[26].

Accanto alla *pars destruens* del suo pensiero morale, che rifiuta ogni universalità e normatività etica, Rensi pone una *pars construens* ben precisa: se gli impulsi sensibili entrano in conflitto con la liceità morale, è solo prescindendo da essi che si può pervenire alla virtù. La rinuncia al proprio io empirico, ossia il supremo sacrificio dell'io come mezzo per l'espiazione delle sofferenze, è da considerarsi come la somma virtù che permette di accedere all'originaria unità dell'io con il Tutto (che rende l'uomo una cosa tra le cose in quanto parte di una realtà più ampia che lo trascende). Il distacco dalle proprie passioni, tuttavia, provoca sofferenza nell'uomo, poiché la natura vuole che l'uomo sia schiavo di esse, mentre la perfezione morale si può raggiungere solo liberandosene. Perciò «nobile e meritorio è il dolore che provi per non riuscire a liberarti come vorresti dalle tue passioni e ad elevarti alla perfezione morale»[27] in quanto «ogni passione, buona o cattiva, se appena si comincia a contentarla, finisce col diventare una valanga divoratrice»[28].

In tal modo l'agire umano diviene disinteressato e spassionato e sfocia in un altruismo che consiste nel trovare appagamento nella felicità altrui, pervenendo ad una forma di piacere diversa rispetto a quello meramente personale. La massima virtù, dunque, consiste nell'annullamento del proprio io, ponendo lo scopo dell'esistenza fuori di sé, rinunciando alle proprie naturali pulsioni sensibili e trovando appagamento solo nell'altrui benessere. Pertanto è opportuno «agire senza riporre *alcuna* speranza nel frutto dell'azione, e rinunciando ad *ogni* attaccamento ai risultati di essa»[29], anziché comportarsi egoisticamente con la costante speranza in una ricompensa ultraterrena. Questo, secondo Rensi, è il paradosso costante dell'esistenza umana, e cioè che la sofferenza, la privazione ed il male siano l'unica forma per pervenire al benessere ed al Bene.

Proprio in tale paradosso sta il senso morale dell'esistenza stessa: l'uomo non può pensarsi se non come parte del Tutto, e proprio in quanto è parte del Tutto il suo agire, se egoistico ed orientato al soddisfacimento dei suoi bisogni personali, genera in lui sofferenza, mentre lo porta alla quiete ed al benessere se altruista e disinteressato rispetto ai propri scopi materiali. Non

[26] Ivi, p. 308.
[27] Id., *Lettere spirituali*, prefazione di L. Sciascia, Aldelphi, Milano 2009², p. 9.
[28] Ivi, p. 22.
[29] Ivi, p. 163.

esiste altro modo per raggiungere la felicità all'infuori dell'annullamento del proprio io e dell'altruismo spassionato; ossia, non nell'Essere e nel divenire, ma nel Nulla e nella quiete è il benessere dell'uomo. Del resto Dio non è Creatore (Essere) ma Redentore (Nulla), poiché «Dio non lo puoi pensare che come non spaziale […], come non posto davanti a ciò che, soltanto, per noi è Essere […], a tutto ciò che noi possiamo pensare come realtà. Ossia Dio non lo puoi pensare che come Non-Essere, Nulla»[30]. Propriamente in questo consiste il *theion* (θεῖον) di cui parla Rensi, e cioè nel Nulla della situazione divina e nella quiete assoluta la quale solamente può essere fonte del Bene.

Infine un'ultima ma importante osservazione, che meriterebbe una trattazione ben più ampia, riguarda il rapporto del pensiero rensiano con le *Upanisad* e il buddismo (egli infatti è un profondo ed appassionato conoscitore del pensiero orientale). Per quanto riguarda le prime, Rensi ne apprezza particolarmente il concetto di *brahman*, il quale indica la mistica unità del Tutto che ordina il cosmo; «questo eterno albero di *asvattha* [l'albero della vita] ha in alto la sua radice e in basso i suoi rami: esso è la vera luce, esso è il *brahman* […]. Tutti i mondi sono in esso radicati, niuno lo supera»[31]. Detto altrimenti, «dall'unico *brahman* si effonde il molteplice universo. Ma l'albero del *brahman*, a differenza delle piante mortali, è capovolto; ha in alto le radici e in basso i rami, cioè le sue multiformi manifestazioni»[32]. Da ciò deriva la rinuncia alle proprie pulsioni sensibili e dalle sofferenze che ne derivano; infatti «il saggio, avendo compreso la diversa natura dei sensi e quello che è il sorgere e il tramontare di essi separatamente originati, si affranca dal dolore»[33]. Come abbiamo visto, questi aspetti sono fortemente presenti nella filosofia rensiana, che ne individua la somiglianza con il cristianesimo ed il francescanesimo[34].

Fortemente radicata nel pensiero di Rensi è anche la presenza del buddismo, secondo cui bisogna liberarsi dalle passioni perché ingannevoli e vane, mentre l'essenza della vita sta nel raggiungere il *nirvâna*, «la più alta delle beatitudini»[35]: cioè attraverso l'ascetismo bisogna abbandonare il mondo materiale e purificare il pensiero dalle influenze sensibili. Il vero saggio è colui che sa distinguere tra il vero piacere (*nirvâna*) e il piacere materiale ed effimero, scegliendo il primo e rinunciando alle sofferenze ed illusioni portate dal secondo; infatti per chi sa vivere «senza più dolore, libero per

[30] Ivi, pp. 88-9.
[31] F. Belloni-Filippi (a cura di), *Due Upanisad. La dottrina arcana del bianco e del nero Yajurveda*, Carabba, Lanciano 1912, p. 147.
[32] *Ibidem*, nota 3.
[33] Ivi, p. 148.
[34] Cfr. G. Rensi, *Le antinomie*, cit., pp. 80 ss.
[35] P.E. Pavolini (a cura di) *Testi di morale buddistica. 1. Dhammapada; 2. Suttanipâta; 3. Itivuttaka*, Carabba, Lanciano 1912, p. 19.

ogni verso, sciolto da ogni legame, non v'è più sofferenza»[36]. Analogamente Rensi crede che ogni singolo uomo sia una piccola parte del Tutto, dell'Uno, dell'Assoluto, estesa in un piccolo e determinato frangente spazio-temporale. Infatti «spazio e tempo sono i mezzi mediante cui l'Uno, quell'Uno la ricerca del quale si può dire costituisca tutta la storia della filosofia, quell'Uno, che è il fondo essenziale delle cose, diventa i più»[37]; ossia l'idea di uomo collocata nello spazio diventa tanti uomini e collocata nel tempo diventa tante generazioni di uomini, ma tutti, nella loro essenza ultima, appartengono all'Uno e ne sono una parte costituente.

2.2. *La* Morale come pazzia*: estetica e morale*

Rensi rifiuta ogni tipo di razionalismo ed utilitarismo in ambito morale, poiché questa non può in alcun modo venir ridotta alla ricerca di un utile o di uno scopo personale, né può venir praticata dalla sola ragione, in quanto questa tende per sua natura alla ricerca dell'utile. Al contrario, in virtù del suo carattere antirazionalista ed antiutilitarista, la morale autentica, il vero e proprio sentimento morale, non può che essere una pazzia, poiché si contrappone fortemente ed insanabilmente al senso comune ed al comune modo di pensare degli uomini. La pazzia, in tal senso, è una virtù propria del genio, che agisce intuitivamente e disinteressatamente e, come tutte le virtù, non è posseduta da tutti bensì soltanto da pochi eletti; sono pochi, infatti, coloro i quali avvertono quell'impulso irresistibile che li spinge ad agire rompendo le convenzioni e seguendo incondizionatamente e disinteressatamente ciò che gli appare come bene.

«Rensi afferma che "operari sequitur esse", che non si può insegnare ad essere morali, perché si è morali o immorali a seconda di che tipo di uomini si è»[38]. Infatti «gli uomini agiscono secondo il loro impulso fondamentale. Il generoso è generoso e trova soddisfazione in questo suo modo di essere a cui non potrebbe sottrarsi»[39]; in altre parole l'istinto dell'uomo, impostogli dalla sua natura e dal suo modo di essere, è invincibile ed è nettamente più forte dei precetti razionali. Proprio in virtù di questo fatto esso appare come irrazionale, ossia come pazzo, agli occhi degli altri; ciononostante è questo stesso istinto, di cui non si può rendere conto ed a cui non si può resistere, «principio o esigenza spirituale, cioè Dio»[40], che rende l'uomo un essere morale.

[36] Ivi, p. 29.
[37] G. Rensi, *Lettere*, cit., pp. 181-2.
[38] G. Morra, *La morale di Giuseppe Rensi*, in AA. VV., *Giuseppe Rensi. Atti della «Giornata rensiana»: 30 aprile 1966*, a cura di F.M. Sciacca, Marzorati, Milano 1967, p. 41.
[39] G. Rensi, *Morale come pazzia*, cit., p. 239.
[40] Ivi, p. 238.

Quello morale è un istinto di tipo mistico, inspiegabile e dannoso agli occhi della mera ragione ma irrefutabile per chi è in grado di avvertirlo, perciò si è pronti ad agire anche contro i propri interessi, dal momento che questi vengono completamente sovrastati dall'istinto morale stesso. Infatti «nessuna teoria morale può essere valida e […] tutto è da lasciarsi a quel tatto e istinto che è una dote, e in quanto tale, non può essere procurata o insegnata (*Genio etico*)»[41]. Inoltre, come non si può render conto del perché una cosa è ritenuta bella, così non si può render conto del perché compiamo una certa azione; «quell'azione è *bella*, questa è *brutta*. […] Faccio ciò che il mio istinto cieco mi dice di fare (bello). Come in estetica. Potrei sbagliare. Le forze ultime del cosmo lo sapranno»[42]. La morale, dunque, diviene una facoltà estetica, dal momento che in essa si asseconda un istinto anziché seguire coerentemente (ed utilitaristicamente) la propria ragione.

Queste considerazioni rappresentano la *summa* del pensiero morale rensiano, in quanto ne racchiudono tutti gli aspetti: da buon irrazionalista scettico, infatti, Rensi non può che respingere ogni tentativo di universalizzazione della morale, dal momento che, come più volte detto, la ragione varia da individuo a individuo fino a giustificare contemporaneamente in due soggetti distinti idee diametralmente opposte tra loro. Perciò la morale è pazzia, non-ragione, inconoscibilità, dal momento che l'individuo agisce per via istintuale e la ragione, si sa, è sempre pronta a giustificare ogni impulso per legittimare l'attività di un soggetto preda dell'irrazionalità. Tutto ciò, agli occhi di Rensi, emerge dopo un'attenta ed accurata analisi del reale, ossia è una genuina conseguenza del realismo più puro: se i nostri concetti di bene e male, di vero e falso, di giusto e sbagliato, appunto perché nostri, sono parziali ed inadeguati a rendere conto della totalità del reale, allora in ogni caso, anche in quelli apparentemente più rigorosamente razionali, la morale agisce per istinto, agisce esteticamente. È la ragione umana che successivamente cade nell'errore di voler teorizzare e rendere oggettiva la condotta che l'istinto morale le impone.

In tal senso, e cioè in quanto istinto estetico ed irrazionale, la morale rensiana è un'esigenza esistenziale, in quanto l'istinto morale è irrefutabilmente avvertito come una innata virtù che ha necessariamente ed indiscutibilmente da compiersi prescindendo da ogni altra cosa. In più, lungi dal «coincidere con l'esistenza», la morale di Rensi è uno «strumento di liberazione dall'ex-sistentia, dato che l'umano trascende sempre l'umano»[43]. Se le cose stanno così, la morale non può che essere un'esigenza esistenziale che racchiude in sé il paradosso e l'assurdità dell'essere umano; ossia essa è

41 *Ibidem*.
42 Ivi, p. 244.
43 G. Morra, *op. cit.*, p. 43.

un'esigenza esistenziale che spinge l'uomo a trascendere sé stesso, a liberarsi del suo essere umano ed a scegliere il Nulla, ad abbandonare il divenire e scegliere la quiete della condizione divina. In tal senso vanno lette le parole conclusive del *Testamento filosofico* di Rensi: «Atomi e vuoto», che indicano la situazione esistenziale dell'uomo, che è assurda ed irrazionale, «e Il Divino in me»[44], che indica la presenza nell'uomo di quella forza metafisica, di quell'istinto irrazionale, di quella tendenza divina che è la sola fonte del Bene, e che pertanto è la sola a poter indicare all'uomo cosa sia Bene ed aprirgli le porte della salvezza.

3. *La morale di Papini*

3.1. *L'Uomo-Dio come demiurgo morale*

La questione morale rappresenta un problema cruciale fin dall'età giovanile per Papini, il quale è convinto che la filosofia deve fungere da strumento di cambiamento, ossia deve essere essenzialmente e primariamente un qualcosa di pratico, una metateoria dell'azione. È perciò necessario «che agli uomini delle parole e agli uomini del fatto succeda colui che, simile a Dio, del verbo faccia cosa»[45], in modo da rendere reale ciò che per l'uomo è ideale, in quanto nell'ideale umano risiede un livello di perfezione ben più alto rispetto a quello della realtà. Sottolineando l'importanza dell'esercizio della volontà in vista del miglioramento della possibilità di agire sulle cose, Papini afferma la possibilità «che la volontà possa unire e disgiungere le cose nella realtà, come noi le uniamo e separiamo nella nostra mente»[46].

Per tali motivi l'uomo tende ad essere come Dio, in modo cioè da poter adattare alle sue esigenze ed ai suoi desideri una realtà che lo delude, così che «il mondo sarà come un corpo più grande di cui l'uomo sarà l'anima e le cose gli obbediranno come ora obbediscono all'anima le membra»[47]. Per Papini tale possibilità è tutt'altro che chimerica, dal momento che «questa potenza […] esiste già negli uomini e s'è manifestata in tempi vicini e lontani ed è possibile aumentarla e disciplinarla»[48]. Per poter far ciò, tuttavia, è necessario rifiutare *in toto* la realtà isolandosi, meditando e sopprimendo ogni pulsione sensibile; infatti «la *solitudine*, il *silenzio*, la *castità*, il *digiuno* sono le preparazioni necessarie dei poteri straordinari», e per poter liberare

[44] G. Rensi, *Testamento filosofico*, in *Autobiografia*, cit., p. 225.
[45] G. Papini, *Marta e Maria (Dalla contemplazione all'azione)*, in *Filosofia e letteratura*, cit., p. 1361.
[46] Ivi, p. 1363.
[47] Id., *Pragmatismo*, cit., pp. 378-9.
[48] Ivi, p. 380.

questi ultimi «occorrono stati di esaltazione speciali di queste forze interne – gli stati di preghiera, di estasi, di *trance*, di rapimento, di comando in cui la fede crea la realtà, in cui l'amore ci fa unir colle cose, in cui la volontà concentrata e potente plasma direttamente l'universo»[49].

Questi gli aspetti che caratterizzano l'Uomo-Dio, creatore del suo mondo secondo la propria volontà e tramite il proprio agire; perciò tale figura indica un vero e proprio demiurgo morale in grado di far sì che il mondo in cui vive venga modificato in base alla sua volontà. Chiaramente un ruolo di primo piano spetta alla sfera pratica, essendo questa il tramite imprescindibile attraverso cui si concretizzano la volontà ed i pensieri; dunque, la morale dell'Uomo-Dio è una morale del tutto autonoma, creata dall'Uomo-Dio per gli Uomini-Dei e che perciò pone l'Uomo-Dio stesso al vertice dell'universo. In altre parole, l'Uomo-Dio non ha alcun bisogno di una morale prestabilita in quanto è egli stesso il creatore della sua morale; il senso del suo essere non è fuori di esso, ma è in lui stesso in quanto è lui che dà senso al mondo perché crea il suo mondo.

L'uomo, insomma, non ha bisogno di alcuna rivelazione né di alcun sistema morale trascendentale, poiché in lui vi è una scintilla divina in grado di innalzarlo al ruolo di demiurgo di un mondo che lo soddisfi e che sia conforme alla sua volontà ed ai suoi valori. Infatti per Papini la morale non dev'essere né prescrittiva né restrittiva, bensì essa serve «per svegliare delle anime, per eccitare delle forze, per suscitare sentimenti, per tonificare degli uomini»[50]; è necessario, dunque, «*fare qualcosa d'importante* perché la nostra vita abbia un senso e qualche bellezza»[51], in contrapposizione ad ogni mediocrità mondana moderna. Serve, perciò, essere audaci e temerari, in quanto grandi imprese (come quella che si prefigge l'Uomo-Dio, e cioè di cambiare il mondo) necessitano di una forte dose di coraggio per essere compiute, abbandonando ogni gioco retorico e mettendo in primo piano la sfera pratica.

In virtù di ciò «l'uomo forte deve cercare di trasformare ciò che l'attornia senza troppo preoccuparsi delle tendenze, delle correnti e di altre simili generalità», e cioè non «essere *interprete* bensì *manipolatore*»[52] della realtà. «Bisogna divenire ciò che gli altri non sono e non sanno essere»[53], e per far ciò è necessaria una certa dose di pazzia, intesa come modo di pensare diverso da quello comune e teso verso obiettivi nuovi e diversi. Ciò per indicare il netto rifiuto del presente, il non riconoscersi nelle istituzioni politiche

[49] Ivi, p. 383.
[50] Id., *Campagna per il forzato risveglio*, in *Prose morali*, Mondadori, Milano 1959, pp. 33-4.
[51] Ivi, p. 35.
[52] Id., *In quante maniere non ha capito l'Italia*, in *Prose morali*, cit., pp. 43-4.
[53] Ivi, p. 46.

e culturali e, soprattutto, disprezzo della modernità. Il proposito di lavorare per il rinnovamento culturale dell'Italia e del mondo fa sì che Papini non possa che essere sempre orientato verso il futuro, verso la novità, rifiutando nel presente ogni convenzione tradizionale; tale rinnovamento, inoltre, non può che essere morale, in quanto esso, per essere effettivamente realizzabile, deve necessariamente passare attraverso un nuovo modo di agire, e cioè attraverso nuovi valori ed una nuova idea di morale.

Questo atteggiamento è tipico, secondo Papini, della figura del genio, il quale «è, in senso assoluto, il redentore degli uomini, colui che li salva e l'illumina a prezzo di dolori e tormenti tutti suoi»[54]; infatti «il genio crea più degli altri ma *vede* ancora più che non crei»[55], e ciò genera in lui un senso di angoscia e sconforto di fronte alla realtà. Tuttavia, prosegue Papini, in ogni uomo esiste la possibilità di diventare un genio, consistente proprio nella scintilla divina che rende l'uomo un demiurgo e nell'esercizio intellettuale e spirituale che innalza l'uomo ad un livello di coscienza superiore; inoltre non bisogna mai illudersi a riguardo, dal momento che «creder di essere [un genio] è il più grande ostacolo per diventar[lo] veramente», poiché «chi crede d'esser giunto non cammina»[56]. Perciò è necessario muoversi in tale direzione e con la ferma e costante speranza che il genio soppianti l'uomo comune ed innalzi l'umanità verso una situazione divina.

Anche in *Un uomo finito* Papini mostra una tendenza all'azione legata ad una forte esigenza di cambiamento; infatti, egli si chiede, «a che pro esser venuti sulla terra? A che fine aver rinnegato crudamente il passato? O rifar tutto e ricominciar tutto e sublimar tutto con uno sforzo colossale d'amore e di volontà sì da rendere abitabile la realtà anche ai più delicati e più grandi oppure rinunciare a ogni cosa»[57]. Non esiste, cioè, alcuna via di mezzo: o si cambia o si rinuncia a tutto, o l'Uomo-Dio o l'uomo mediocre. Questo irrefrenabile desiderio d'azione e di cambiamento fa della morale una esigenza pressante ed incombente, che spinge l'uomo a volersi parificare con la divinità per poter «inaugurare una nuova era, un periodo assolutamente distinto, un terzo regno»[58].

Papini continua a seguire questa falsariga anche nel suo periodo futurista, proponendo un costante rinnovamento morale ed intellettuale che rompa con la tradizione. Perciò «soltanto gli immoralisti posson commettere di tanto in tanto delle azioni virtuose – per provare, per capriccio, per desiderio del nuovo e del proibito»[59], ossia è soltanto contrapponendosi alle vecchie

[54] Id., *Diventar genio*, in *Prose morali*, cit., p. 77.
[55] Ivi, p. 76.
[56] Ivi, p. 78.
[57] Id., *Un uomo finito*, cit., p. 112.
[58] Ivi, p. 113.
[59] Id., *Frammenti*, in *Prose morali*, cit., p. 164.

concezioni morali che si può apportare un reale cambiamento nel mondo. In più «se la morale consiste nel fare a tutti i costi il proprio dovere e il dovere consiste nel far bene quello a cui siamo più adatti anche l'immoralista, il quale non sa far di meglio che distruggere e compie la sua opera senza paura dell'odio, è un uomo morale»[60], e quindi in tal senso il rinnovamento si impone come un dovere morale per chi ne sente il bisogno.

Per poter pensare un tale cambiamento è necessaria quella «gioia immanifestabile di concepire, di sapere, di realizzare, di veder chiaro» e quella «estasi suprema dell'INVENTARE e dello SCOPRIRE»[61]; in altri termini, stimolando il proprio ingegno si rende il cambiamento pensabile, sfruttando tutte le energie del proprio spirito e della propria volontà lo si rende realizzabile. Tutto ciò, però, è possibile soltanto mettendo da parte ogni certezza e cercando una nuova affermazione di verità, la quale non si dia più passivamente all'umanità ma sia attivamente generata dagli spiriti più audaci e virtuosi. Infatti, come già detto, alla forza intellettuale deve accompagnarsi la forza di volontà per attuare il cambiamento, e cioè per rendere reale l'ideale.

Per questo Papini torna sul tema del coraggio, ritenuto indispensabile per far sì che un qualsivoglia cambiamento avvenga; è necessario, infatti, il coraggio di cambiare, di abbandonare il vecchio in virtù del nuovo, di accettare l'onere che tale compito comporta, e così via. «Chi non ha coraggio non farà nulla di grande. Chi non ha coraggio non sarà mai veramente sé stesso. Chi non ha coraggio non potrà liberarsi dal passato, dagli altri, dagli esempi e dalle tradizioni»[62]; avere coraggio, dunque, per Papini vuol dire uscire dagli schemi convenzionali ed apparire folle, proiettarsi verso l'avvenire per plasmare un nuovo avvenire, abbandonare la tranquillità quotidiana e sfidare la paura del cambiamento. Ossia il coraggio diviene un mezzo indispensabile per poter eliminare «le superstizioni invincibili», per superare «le vecchie forme filosofiche, letterarie, pittoriche, musicali», e per creare «una nuova atmosfera, un'arte nuova, una vita nuova»[63].

Papini non avrebbe potuto scegliere una figura migliore di quella dell'Uomo-Dio come metafora ed emblema di queste sue concezioni; esso, infatti, nasce dalla tendenza e dal desiderio che ha l'uomo di trascendere sé stesso elevandosi alla posizione divina. Come già detto, è l'insoddisfazione del reale che spinge l'uomo a compiere tale passo, al fine di rendere la realtà più consona ai suoi bisogni ed ai suoi ideali; perciò l'Uomo-Dio non può che porsi come demiurgo del mondo nuovo e come creatore di un futuro che sia

60 Ivi, p. 165.
61 Id., *Inno all'intelligenza*, in *Prose morali*, cit. p. 176.
62 Id., *Marcia del coraggio*, in *Prose morali*, cit., p. 171.
63 Ivi, p. 174.

degno della sua grandezza e ad essa adeguato. Tuttavia per far ciò, oltre ad abbandonare il passato e le sue convenzioni, è necessario creare un nuovo modo di pensare ed un nuovo sistema di valori, ragion per cui è in ambito morale che bisogna primariamente agire; quindi l'Uomo-Dio è, prima di qualsiasi altra cosa, un demiurgo morale.

3.2. *La conversione e il ritorno alla morale rivelata*

La conversione religiosa imprime nel pensiero di Papini una svolta anche e soprattutto dal punto di vista morale, in quanto comporta una netta e radicale inversione di tendenza a cui consegue il rinnegamento di tutte le idee precedenti. L'approdo al cattolicesimo di Papini è il punto di arrivo di una angosciosa ricerca esistenziale della verità, le cui tappe precedenti non ne placano l'ardore; l'Uomo-Dio si rivela un'illusione, una chimera, poiché inadatto ad apportare un rinnovamento ed una verità nuova. In altre parole, il fallimento dell'Uomo-Dio consiste nell'ennesimo effimero tentativo di ricerca del vero; ragion per cui, se la modernità è portatrice di valori falsi e mediocri e non vi è alcun Uomo-Dio in grado di creare da sé un nuovo tipo di verità, non resta che il ritorno alla rivelazione divina, purificata nella sua essenza morale da ogni tendenza razionalizzante tipicamente moderna.

Non più il bisogno di un nuovo ordine etico, ma quello di risalire al principio della rivelazione divina guida la nuova attività morale di Papini; del resto per lui il compito dello scrittore è rimasto invariato, e cioè egli deve smuovere le coscienze, educare i lettori e fornir loro esempi da seguire. Di questi ultimi la tradizione cristiana è piena, perciò il credente non deve fare altro che rendersi simile ad essi, e cioè a Cristo ed ai santi: infatti «l'intento del Papini convertito è quello di far conoscere la figura di Cristo nella sua massima umanità, affinché il germe della conversione possa cadere, con maggiore possibilità d'attecchimento, nel lettore»[64]. Le figure di Cristo e di alcuni santi (come Sant'Agostino e Sant'Ignazio) vengono da Papini presentate come estremamente affini all'uomo comune, in modo che questi possa sentirle più vicine ed agire conformemente al loro esempio.

Per Papini la funzione primaria dell'insegnamento religioso è proprio quella morale, dal momento che l'uomo ha bisogno di una guida che gli indichi la strada per la felicità e la beatitudine. Il fallimento dell'Uomo-Dio, infatti, ha inesorabilmente messo in evidenza tale aspetto, e cioè che l'uomo, da solo, non è in grado di orientarsi nel mondo né di trovare un senso alla propria esistenza, ragion per cui necessita irrimediabilmente di un faro divino che illumini la sua via. Non per niente nella sua *Storia di Cristo* Papini

[64] G. Tuccini, *Voce del silenzio, luce del sentiero. Di altre pagine mistiche tra Italia e Spagna*, QuattroVenti, Urbino 2008, p. 140.

afferma che noi «viviamo nell'èra cristiana. E non è finita. Per comprendere il nostro mondo, la nostra vita, noi stessi, bisogna rifarsi da lui [Cristo]»[65]; Papini vuole cioè sottolineare la situazione ontologica umana, nella quale l'uomo, del tutto incapace di pervenire al vero, non ha che da rifarsi alla figura di Cristo.

Vale la pena sottolineare ulteriormente questo brusco passaggio dall'Uomo-Dio all'uomo religioso, dal demiurgo morale al soldato della fede, in quanto rappresenta una presa di coscienza forte ed amara da parte di Papini riguardo al ruolo dell'uomo nel mondo: infatti quando tenta di cambiare la realtà e di mettervi al centro i suoi pensieri e valori, l'uomo si scopre radicalmente incapace di una simile impresa. Ossia, nel tentativo di sviluppare al massimo la sua forza spirituale e la sua volontà, l'uomo scopre la sua debolezza ed impotenza. Tuttavia è proprio in ciò che consiste la massima espressione della potenza umana, e cioè nel riconoscersi debole ed impotente di fronte alla creazione di Dio. Perciò, in virtù di questo ineliminabile paradosso che attanaglia l'essenza di ogni uomo, questi non può che riconoscere l'onnipotenza divina ed accettare di sottostare ad essa.

Infatti, afferma Papini, «l'unica sua [dell'uomo] speranza di grandezza sta nel riconoscersi nulla e che non per giuoco Gesù ha detto: Chi s'umilia sarà esaltato»[66]; l'uomo, d'altronde, non è che un essere ambiguo, nel senso che è capace allo stesso tempo di commettere i crimini peggiori e le gesta più nobili. «Nessun altro essere dell'universo racchiude in sé queste due possibilità estreme, queste due vocazioni contrarie, questi abissi di vergogna e questi vertici di splendore spirituale»[67]; ciò denota, una volta di più, l'incertezza della natura umana e la fragilità dell'uomo, la cui unica speranza consiste nel seguire fedelmente l'esempio di Cristo. Quest'ultimo, infatti, è l'incarnazione di Dio e perciò nulla vi è di corrotto od impuro nella sua natura e nelle sue azioni, e quindi è solo seguendo il suo esempio che si perviene alla verità ed alla salvezza; non è più l'uomo che si fa Dio per salvare il mondo, ma è Dio che si è fatto uomo per redimere e salvare l'umanità.

Riscontrati il suo fallimento e la sua incompletezza, l'uomo non può che amare Dio ed i suoi fratelli tutti; l'uomo che non ama è un uomo solo, tuttavia «l'uomo non può amare l'uomo in modo così perfetto se Dio non è intermediario»[68], ossia egli è in grado di amare solo se ama Dio, ne accetta la volontà e ne segue gli insegnamenti. Invece «la massima parte degli uomini sono irrimediabilmente sordi alle voci superiori, alle voci che meritano

[65] G. Papini, *L'autore a chi legge*, in *Storia di Cristo*, Vallecchi, Firenze 1985, p. 4.
[66] Id., *Lezioni ed esperienze di vita*, in *Prose morali*, cit., p. 856.
[67] Ivi, p. 860.
[68] Ivi, p. 862.

d'essere ascoltate»[69], perciò coloro i quali predicano e seguono la parola di Dio sono messi in cattiva luce; tuttavia, dice Papini, sono «favoriti da Dio coloro che non sono intesi e compresi dai più perché son compresi e intesi dai meno, cioè, quasi sempre, i migliori»[70]. Perciò «felice più di ogni altra creatura è colui che sembra un mostro agli occhi dei belli, perché ispira il timore che l'affratella ai forti o suscita la pietà che l'avvicina ai santi»[71].

La felicità umana, infatti, non consiste nella gloria terrena o nei beni materiali, poiché la vita materiale è effimera e destinata ad essere presto abbandonata; la vera ed autentica felicità per l'uomo sta nella beatitudine della contemplazione di Dio, ossia nel ricongiungimento della sua anima con la sostanza divina. Per cui tutti gli uomini che inseguono i piaceri terreni in cerca di autentica felicità ignorano che in tal modo se ne allontanano sempre più, in quanto ignorano anche che la vera essenza della felicità consiste in tutt'altro. L'uomo in quanto tale non può essere felice poiché esso è pascalianamente «due volte penultimo. Quasi ultimo nella scala discendente verso il Nulla; quasi ultimo in quella che sale verso Dio. Un quasi lo divide dalla cenere morta ed un quasi lo separa dalla luce eterna»[72]; solo rinunciando al proprio sé e ricongiungendosi con il divino, ossia solo non essendo più uomo, questi può raggiungere la vera felicità.

«L'uomo, dunque, a vivere si annoia e di morire si spaventa»[73]: in altre parole, egli rincorre vanamente il piacere e la felicità nella sua vita terrena pur sapendo che per essere realmente felice deve annullarsi, non essere più, gettarsi nel mistero della morte. Tuttavia è proprio quest'ultima possibilità che lo spaventa ancor più del tedio della vita medesima, come a voler ulteriormente rimarcare quell'eterno paradosso che accompagna l'essere umano e che può essere superato soltanto nella morte, ossia nel non essere più. *Aut pati aut mori*: l'uomo è intrappolato in questa inesorabile morsa che solo la Grazia divina può allentare. Ciò, inoltre, rafforza ancora di più la necessità della fede e l'imprescindibilità dell'insegnamento morale di Cristo.

Questo angoscioso dolore che fa parte dell'esistenza umana, tuttavia, ha un valore positivo, dal momento che «un dolore può essere prima di tutto stimolo all'azione, aiuto alla conoscenza, pagamento del peccato o della superiorità, principio della catarsi o, nel suo stadio più divino, materia prima della gioia»[74]. Esso, inoltre, è uno stimolo ad interrogarsi sul senso delle cose: infatti «senza il sentimento di angoscia che ci invade dinanzi ai misteri del firmamento e dell'universo non esisterebbe né l'astronomia né la

[69] Ivi, p. 904.
[70] Ivi, p. 925.
[71] *Ibidem*.
[72] Ivi, p. 870.
[73] Ivi, p. 939.
[74] Ivi, p. 1284.

metafisica»[75]. Infine esso è la via che porta alla gioia, in quanto la sofferenza terrena serve unicamente per mettere in evidenza la caducità della carne e la beatitudine dello spirito.

In conclusione, è soltanto tramite un rinnovamento morale che l'uomo può salvarsi; tuttavia tale rinnovamento consiste non più nel guardare avanti e nel cercare nuovi valori e nuove verità, bensì nel riscoprire le verità antiche e nel conformarsi all'insegnamento di Cristo e dei santi tutti, in quanto guidati da Dio. Ciò consiste in un'impresa alla portata di tutti, ragion per cui Papini, per assolvere alla sua funzione di educatore morale e spirituale, tenta di mettere in luce gli aspetti più umani di figure divine quali Cristo e Sant'Agostino. Perciò anche in tal senso è possibile parlare di morale come esigenza esistenziale, dal momento che il suo ruolo risulta di fondamentale importanza in entrambe le fasi morali del pensiero papiniano: nella prima essa è un'esigenza di rinnovamento e di scoperta di nuovi valori; nella seconda, invece, essa è un'esigenza di salvezza spirituale.

4. *Conclusioni*

4.1. *Fonti dei pensieri di Rensi e Papini*

È opportuno, in chiusura, ricordare brevemente le fonti da cui traggono ispirazione Rensi e Papini. Nel primo caso, tra i tanti nomi che potrebbero esser citati, spiccano quelli di Giacomo Leopardi e Blaise Pascal, i quali risultano determinanti nello sviluppo della filosofia rensiana[76]. Di Leopardi, infatti, Rensi condivide l'antirazionalismo, secondo cui il mondo esiste in maniera del tutto indipendente dalla ragione umana ed è perciò non conforme ad essa, ed il conseguente pessimismo ontologico, scaturente dal fatto che l'uomo cerca la felicità nella falsificazione della realtà anziché nella sua accettazione. Da Pascal, invece, Rensi riprende l'idea che l'uomo sia incapace di conoscere tanto il Vero quanto il Bene, e perciò è necessario l'intervento della Grazia divina per distoglierlo dal male e dalla concupiscenza.

Per quanto riguarda Papini, senza dubbio le figure che più influenzano il suo pensiero sono quelle di William James e Sant'Agostino. Dal primo Papini estrapola quegli elementi che contraddistinguono il suo pragmatismo, ossia il fatto che la volontà debba essere utilizzata come principale strumento teso ad accrescere il potere dell'uomo sulle cose del mondo, in quanto essa non fa che dare il via all'azione, stimolando e provocando un cambiamento della

[75] Ivi, p. 1285.

[76] Cfr. A. Del Noce, *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal ovvero l'autocritica dell'ateismo negativo in Giuseppe Rensi*, in AA. VV., *Atti della «Giornata rensiana»*, cit., pp. 61-140.

realtà ad opera dell'agente[77]. La figura di Sant'Agostino, invece, è considerata da Papini come il massimo esempio di virtù che ogni uomo dovrebbe seguire, poiché dimostra inequivocabilmente come anche il più misero degli uomini possa raggiungere la santità e rendersi degno della beatitudine eterna, in virtù dell'universalità della Grazia e della Bontà divine[78].

4.2. *La morale come esigenza esistenziale*

In che senso, dunque, si può parlare di morale come esigenza esistenziale nei pensieri di Rensi e Papini? Entrambi i filosofi considerano la morale come derivante dal sentimento e non dalla ragione: in tal modo non è la ragione, in quanto morale, che sovrasta il sentimento, bensì è il sentimento, in quanto morale, che sovrasta la ragione. Quindi la morale è da considerarsi come un'esigenza esistenziale dal momento che essa è un istinto primordiale ed irresistibile che scaturisce dal profondo e che impone all'uomo virtuoso di venir seguito anche a discapito della ragione (ossia di ciò che pare razionalmente preferibile). Pertanto sia Rensi sia Papini sfruttano il concetto di pazzia (inteso come sinonimo di genio, ispirazione, intuizione, difformità rispetto alla ragione ed al senso comune, unicità, dinamicità, rifiuto di ogni convenzione) per formulare le rispettive teorie morali, in quanto per tutti e due la morale è essenzialmente in contrapposizione con la razionalità e l'utilitarismo propri dell'egoismo del senso comune. Perciò assecondare l'istinto morale è pazzia pura, dal momento che si agisce contravvenendo a quanto la ragione suggerisce; tuttavia non c'è altro modo per essere virtuosi e felici.

Da ciò emerge l'importanza che entrambi i pensatori conferiscono alla sfera attiva e pratica dell'esistenza: infatti Rensi è profondamente convinto del fatto che «la filosofia […] si deve nutrire del legame naturale e immediato con la vita, anzi quasi dell'identificazione con essa»[79], ed infatti «l'ambizione di Rensi – e contemporaneamente la sua proposta filosofica *positiva* – è proprio quella di sviluppare un pensiero che rimanga pur sempre legato al vissuto, ma non più nel tentativo di ricomporne i frammenti, secondo le classiche prevaricazioni sistematiche, bensì nell'atto di accettarne e riprodurne l'instabile morfologia»[80]. Anche Papini, come già visto, crede fermamente che la sfera pratica sia preponderante rispetto alla speculazione teorica in ambito filosofico e morale.

In altre parole, sia Rensi sia Papini sostengono che la filosofia non possa prescindere dal suo immediato rapporto con la vita reale e con le dinamiche

[77] G. Papini, *Pragmatismo*, cit.
[78] Id., *Sant'Agostino*, Vallecchi, Firenze 1930.
[79] F. Meroi, *Giuseppe Rensi: filosofia e religione nel primo Novecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009, p. 22.
[80] Ivi, p. 29.

dell'umana esistenza, dal momento che l'attività speculativa è sempre preceduta da quella pratica, essendo quest'ultima più vicina alle dinamiche esistenziali. Ossia: la filosofia è vita prima di essere pensiero. Di conseguenza la morale non può che considerarsi come la primaria e fondamentale esigenza esistenziale dell'uomo, in quanto è alla base della sfera pratica, che a sua volta riveste un ruolo di primaria importanza nell'esistenza umana stessa.

Ernst Mach nella cultura filosofica italiana
Alcune note per una ricostruzione storica

di *Paolo Bucci*

Abstract: The comparison with Mach and its epistemology is characteristic for several important exponents of Italian philosophical culture of the twentieth century. The reference, even polemical, to empiricism and phenomenalism of the Austrian physicist is part of the reflections of philosophers such as Ardigò, Enriques, Croce, Vailati, Martinetti, and, since the thirties, of Geymonat's historical-epistemological research. The essay aims to provide some general remarks on the "presence" of Mach in the Italian philosophical culture, from positivism of the late nineteenth century to the debates of the seventies and eighties about limits and "crisis" of scientific use of reason.

Keywords: Mach, Enriques, Croce, Vailati, Martinetti, Geymonat, "Crisis of reason" debate.

1. *Il Mach di Enriques e di Vailati*

Figura centrale della scienza e della epistemologia nella Vienna asburgica di fine Ottocento e dei primi anni del Novecento, Ernst Mach ha esercitato una influenza determinante sulla cultura novecentesca, soprattutto in ragione della poliedricità dei suoi interessi di ricerca, che hanno spaziato dalla fisica, alla fisiologia e psicologia, alla storia della scienza, fino alla stessa filosofia. Richiami alle idee scientifiche e filosofiche di Mach sono rinvenibili, come è noto, in molti esponenti non soltanto della cultura austriaca (a cominciare da letterati come Robert Musil e Hugo von Hofmannsthal), ma anche di altri paesi europei[1]. L'autore di opere quali *La Meccanica nel suo sviluppo storico-critico* e *L'analisi delle sensazioni* è protagonista di quella grande "stagione" della epistemologia europea, che annovera anche altri esempi di filosofi-scienziati come Henry Poincaré e Pierre Duhem e che anche in Italia ha trovato ascolto, sia pure fra ritardi e incertezze.

Ai primi anni del Novecento un interesse per Mach e, particolarmente

[1] Per un quadro sintetico della influenza machiana si veda F. Stadler, *Ernst Mach. Zu Leben, Werk und Wirkung*, in R. Haller-F. Stadler (a cura di), *Ernst Mach. Werk und Wirkung*, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien 1988, pp. 34-57.

per l'autore de *L'analisi delle sensazioni*, è riscontrabile in chi, come Roberto Ardigò, si presentava come l'esponente di una cultura positivistica che, a ragione o a torto, era ritenuta ormai superata, tanto da subire, dopo i severi giudizi di Croce[2], le aspre critiche provenienti da alcuni fra i «pragmatisti fiorentini» riuniti attorno a riviste come «Leonardo»[3]. In un testo del 1907, intitolato *Il quadruplice problema della Gnostica*, il fondatore del positivismo italiano, riferendosi alla quinta edizione dell'opera machiana uscita l'anno precedente, riconosceva apertamente alcuni elementi di affinità esistenti fra il monismo delineato dal fisico e fisiologo austriaco e analoghi risultati cui egli era pervenuto, molti anni prima, con il libro *Psicologia come scienza positiva* del 1870[4]. In esso Ardigò proponeva una concezione delle sensazioni, che non soltanto ne sottolineava il carattere originario e fondante nella conoscenza umana ma, in termini non dissimili da quanto avrebbe sostenuto Mach con la sua «teoria degli elementi», presentava i dati sensoriali come dati "neutrali", antecedenti alla distinzione fra fisico e psichico. In altri termini, anche con Ardigò «ci troviamo […] di fronte a una concezione monistica, che non contrappone dualisticamente lo spirito alla materia né riduce uno dei termini all'altro, ma li presuppone uniti nella realtà psicofisica e riesce successivamente a distinguerli mentalmente, salvandone le caratteristiche»[5].

Proprio in quegli stessi anni tuttavia, la presenza di Mach e della sua riflessione epistemologica all'interno della cultura filosofica e scientifica italiana era dovuta soprattutto alla personalità, di rilievo centrale nel clima culturale del primo quindicennio del Novecento, di Federigo Enriques. Quale che sia la lettura complessiva che si intenda offrire dell'opera del matematico e filosofo livornese, anche al di là della immagine - sulla quale forse si è talvolta fin troppo insistito - di un Enriques difensore dell'ideale di una "filosofia scientifica", destinato alla "sconfitta" di fronte alla crescente egemonia del neoidealismo crociano e gentiliano[6], appare innegabile che la

[2] Cfr. ad esempio B. Croce, *A proposito del positivismo italiano. Ricordi personali*, in Id., *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, Laterza, Bari 1914, p. 46 e *Conversazioni critiche*, Laterza, Bari 1924, pp. 20-23, ove l'esponente dell'idealismo italiano polemizzava aspramente contro l'interpretazione positivistica, dovuta allo stesso Ardigò, della «formola vichiana *Verum ipsum factum*».

[3] Cfr. A. Santucci, *Positivismo dei filosofi e positivismo degli scienziati: Roberto Ardigò*, «Rivista di storia della filosofia», 46 (1991), pp. 16-17.

[4] Cfr. W. Büttemeyer, *Ardigò e Mach*, «Rivista di storia della filosofia», 46 (1991), pp. 122-123. Si veda anche A. Santucci, *Positivismo dei filosofi e positivismo degli scienziati: Roberto Ardigò*, cit., p. 59.

[5] Cfr. W. Büttemeyer, *art. cit.*, p. 116.

[6] Un illuminante contributo per una contestualizzazione più 'europea' della figura di Enriques, che vada «oltre il mito della 'sconfitta' ad opera di Croce e Gentile», è offerto da M. Ferrari, *Ancora sul 'caso' Enriques. La discussione italiana ed europea sui «Problemi della scienza»*, in Id., *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*,

sua attività di epistemologo, affidata soprattutto a testi come *Problemi della scienza* del 1906 e *Scienza e razionalismo* del 1912, si è avvalsa di proficui stimoli e suggestioni provenienti dai più illustri esponenti della cultura scientifica e filosofica europea di fine Ottocento. È sufficiente scorrere le pagine delle due opere menzionate, per incontrarvi più volte non soltanto il nome di Mach, ma anche quello di altre grandi figure del periodo come Poincaré e Duhem[7]. Nel caso di Mach poi, le suggestioni e gli stimoli si fanno particolarmente evidenti, se è vero che un testo come *Problemi della scienza*, nel proporre fra l'altro una indagine intorno allo «sviluppo storico» dei principi della meccanica, assume consapevolmente come termine di riferimento il metodo «storico-critico» adottato dal fisico austriaco nella *Meccanica*[8].

Il riconoscimento del proprio debito nei confronti di Mach non impediva a Enriques di sottolineare alcuni motivi di dissenso dall'autore della *Meccanica*, soprattutto per quanto riguardava la componente convenzionalistico-strumentalistica della sua epistemologia. Muovendosi nell'ambito di un «positivismo critico» che si avvaleva non poco di motivi di ispirazione kantiana e neokantiana[9], Enriques, scienziato di professione, non intendeva certo avvalorare l'immagine di una scienza che, guidata da criteri come quelli riconducibili al principio di economia, assumeva ai suoi occhi una pericolosa connotazione utilitaristico-pragmatica, comportando in definitiva una rinunzia all'idea di verità. Per il matematico e filosofo livornese, che si impegnò in una aperta polemica contro il pragmatismo[10], l'idea di una approssimazione progressiva alla verità costituisce uno dei tratti distintivi della impresa scientifica[11]. Per questo motivo, il suo confronto con l'epistemologia machiana non fu privo di elementi polemici, anche se, per altri versi, l'interpretazione enriquesiana di Mach conserva tuttora motivi di interesse, soprattutto per aver posto l'accento sulla forte presenza in essa di una

Le Lettere, Firenze 2006, pp. 205-252. Per un quadro di insieme del lavoro storiografico intorno alla figura di Enriques cfr. L. Gallo, *La figura di Federigo Enriques fra rivalutazione e deformazione*, «Rivista di filosofia», 86 (1995), pp. 145-166.

[7] Il Duhem de *L'évolution de la Mécanique* del 1903, è più volte citato nell'opera enriquesiana del 1906: cfr. ad esempio F. Enriques, *Problemi della scienza*, Zanichelli, Bologna rist. anastatica della seconda edizione (1909), 1985, pp. 262, 266.

[8] Cfr. F. Enriques, *Problemi della scienza*, (1909), cit., p. 214.

[9] Sul positivismo enriquesiano si vedano le osservazioni di Ferrari in *Ancora sul 'caso' Enriques. La discussione italiana ed europea sui «Problemi della scienza»,* cit., pp. 208-215. Cfr. inoltre G. Israel, *Il 'positivismo critico' di Federigo Enriques nella filosofia scientifica del Novecento*, in O. Pompeo Faracovi-F. Speranza (a cura di), *Federigo Enriques: filosofia e storia del pensiero scientifico*, Belforte Editore Librario, Livorno 1998, pp. 19-43.

[10] Cfr. ad esempio F. Enriques, *Scienza e razionalismo*, Zanichelli, Bologna 1912, pp. 18-21.

[11] Cfr. P. Rossi, *Federigo Enriques e la sua immagine della scienza*, in R. Simili (a cura di), *Federigo Enriques. Filosofo e scienziato*, Nuova Universale Cappelli, Bologna 1989, pp. 159-176.

componente riconducibile all'evoluzionismo darwiniano e lamarckiano. Su questo punto, la prospettiva della epistemologia di Enriques mostrava probabilmente una qualche affinità con quella di Mach: entrambe, sia pure in modi in parte differenti, erano interessate a cogliere e a sottolineare il ruolo svolto dai presupposti "extralogici" (e cioè psicologici nel caso di Enriques, soprattutto biologico-evolutivi in quello di Mach) della impresa scientifica, che quindi non può essere studiata soltanto con gli strumenti dell'analisi logica delle teorie[12]. La visione epistemologica enriquesiana si rivelava debitrice non soltanto nei confronti di Mach, del quale aveva ben presenti gli studi sulla genesi della rappresentazione spaziale[13], ma, più in generale, verso una indagine gnoseologica, sviluppatasi soprattutto nell'ambito del «positivismo critico» tedesco di fine Ottocento, che attribuiva una importanza centrale alla chiarificazione psicologico-genetica delle formazioni conoscitive[14]. In ogni caso, al di là dei giudizi formulati in alcune delle sue opere, ma anche in alcune recensioni dedicate ai lavori del fisico austriaco, il rapporto di Enriques con Mach non escluse momenti di proficuo scambio, soprattutto allorché quest'ultimo acconsentì a collaborare a «Scientia», la rivista che Enriques fondò assieme a Ernesto Rignano nel 1907, e con la quale intendeva dare attuazione al programma delineato nell'opera del 1906 e impostare una "politica culturale" che, per più di un motivo, si contrapponeva a quella della «Critica» crociana[15]. Fra Croce ed Enriques, ma più in generale fra il positivismo enriquesiano e il neoidealismo crociano-gentiliano, si sviluppò una tanto nota quanto aspra polemica che ebbe al centro soprattutto le tesi contenute nei *Problemi della scienza*[16] e che culminò in occasione del Congresso internazionale di filosofia organizzato da Enriques a Bologna nel 1911[17].

[12] Per una discussione di questo aspetto della concezione enriquesiana della scienza cfr. P. Rossi, *Federigo Enriques storico della scienza*, in O. Pompeo Faracovi (a cura di), *Federigo Enriques. Approssimazione e verità*, Belforte Editore Libraio, Livorno 1982, pp. 61-64.

[13] Cfr. F. Enriques, *Problemi della scienza,* cit., soprattutto il capitolo su «L'acquisto psicologico dei concetti geometrici» (pp. 174-201).

[14] Si veda in proposito S. Poggi, *Storia naturale della conoscenza ed economia del pensiero: la psicologia contemporanea e i 'Problemi della scienza' di F. Enriques*, in R. Simili (a cura di), *Federigo Enriques. Filosofo e scienziato,* cit., pp. 145-157.

[15] Cfr. M. Ciliberto, *Scienza, filosofia e politica: Federigo Enriques e il neoidealismo italiano*, in O. Pompeo Faracovi (a cura di), *Federigo Enriques. Approssimazione e verità,* cit., pp. 133-134.

[16] Come è noto, fu Gentile ad assumersi il compito di esaminare l'opera enriquesiana, dedicando a essa un'ampia recensione, dai toni assai critici. Cfr. *La filosofia di un matematico (F. Enriques)*, «La Critica», 6 (1908), pp. 430-446. Sulla critica gentiliana a Enriques, condotta sul terreno strettamente filosofico e finalizzata innanzitutto a una radicale messa in questione della nozione stessa di «filosofia scientifica», cfr. M. Ferrari, *Ancora sul 'caso' Enriques. La discussione italiana ed europea sui «Problemi della scienza»,* cit., pp. 216-220.

[17] Sul ruolo di Enriques in quanto «organizzatore di cultura», soprattutto negli anni dell'insegnamento bolognese, cfr. G. Ferrandi, *La filosofia a Bologna*, «Rivista di filosofia»,

Quali che siano il significato e l'importanza che si intendano attribuire a tale "scontro", appare non privo di rilievo il fatto che proprio il differente giudizio su Mach costituì uno dei punti di dissenso fra Croce e Enriques, quasi che la valutazione critica della visione machiana della scienza rappresentasse una sorta di "banco di prova" delle rispettive concezioni epistemologiche. Se infatti la sottolineatura della componente utilitaristico-pragmatica dell'economicismo machiano si accompagnava in Croce a un atteggiamento fortemente simpatetico, la stessa cosa non poteva certo dirsi a proposito della lettura enriquesiana di Mach. L'enfasi posta su tale aspetto della epistemologia di Mach, ricondotta, non senza forzature, a una prospettiva generale che la accomunava a quelle di Poincaré e di Le Roy, serviva, al Croce de *La logica come scienza del concetto puro*[18], ad avvalorare la ben nota tesi riguardante le scienze come «edifizi di pseudoconcetti», la cui finalità non sarebbe teoretica, ma appunto «pratica economica»[19]. Al contrario, il progetto enriquesiano di una «gnoseologia critica» non poteva certo trovarsi a proprio agio con i possibili esiti convenzionalistici dell'economicismo machiano e quindi da un lato ne prendeva decisamente le distanze polemizzando contro la interpretazione crociana[20], dall'altro opponeva ad essa una propria interpretazione dell'economicismo che, sottolineandone il retroterra biologico-evolutivo, intendeva renderlo immune da una possibile lettura in chiave puramente strumentale[21].

Negli stessi anni, quelli iniziali del Novecento, in cui si andava configurando lo scontro fra l'imperante idealismo crociano-gentiliano e la resistenza opposta alla filosofia ormai egemone da uno dei maggiori esponenti di un positivismo che non si attardava nella stanca ripetizione di formule ancora ottocentesche, ma che si caratterizzava per un intenso confronto con alcune delle espressioni più avanzate della cultura e della scienza europee, anche

94 (2003), pp. 185-189 e L. Lombardo Radice, *Federigo Enriques nella cultura italiana del Novecento*, in O. Pompeo Faracovi (a cura di), *Federigo Enriques. Approssimazione e verità,* cit., pp. 13-23.

[18] Cfr. B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari 1909², pp. 384-388.

[19] Ivi, p. 229.

[20] Cfr. F. Enriques, *Esiste un sistema filosofico di B. Croce?*, «Rassegna contemporanea», 1911/II, p. 412: «Rappresentazione economica della realtà vuol dire – in Mach – sintesi di conoscenze sperimentali ottenuta col minimo sforzo intellettuale; ma – per Croce – economico vale quanto utilitario e pratico, e però la legge di Mach è interpretata nel senso che i concetti scientifici hanno un valore pratico [...]. C'è da scommetter che in tutto ciò l'ha fermato soltanto il suono della parola 'economico'».

[21] Cfr. F. Enriques, *Scienza e razionalismo,* cit., pp.13-16. Per un confronto fra l'interpretazione crociana e quella enriquesiana di Mach si veda P. Parrini, *Sulle vedute epistemologiche di Enriques (e di Croce)*, in Id., *Filosofia e scienza nell'Italia del Novecento. Figure, correnti, battaglie*, Guerini e Associati, Milano 2004, pp. 57-62 e P. Gori, *Il darwinismo di Ernst Mach. Riflessioni sul principio di economia della scienza*, «Annali dell'Istituto Italiano di Studi Storici», 22 (2006/2007), pp. 223-252.

Giovanni Vailati, figura per certi versi isolata ed "eccentrica" nel panorama filosofico del tempo[22], si richiamava ai testi machiani, a cominciare dalla *Meccanica*. Quello di Vailati costituisce forse l'esempio più significativo di una cultura italiana che, dialogando con quanto di meglio si andava elaborando in Europa, non si limitava a richiami più o meno fugaci ai principali rappresentanti della "filosofia scientifica", ma recepiva, dall'incontro con le opere di Mach, come con quelle di Poincaré, di Duhem (e dello stesso Enriques), motivi e suggestioni per impostare un proprio originale programma di lavoro, fortemente influenzato dal pragmatismo[23]. Vailati non soltanto fu lettore di prima mano e attento recensore delle principali opere machiane[24] e intrattenne con il fisico austriaco un importante carteggio[25], ma, soprattutto, fece propri alcuni motivi della epistemologia machiana, a cominciare dalla consapevole valorizzazione della storia della scienza sia come disciplina autonoma, sia come apporto disciplinare indispensabile per la stessa indagine epistemologica[26]. Basta ricordare, in proposito, che il progetto vailatiano di tenere una serie di corsi sulla storia della meccanica, delineatosi fin dagli anni torinesi dell'assistentato universitario, risente in modo evidente dell'esempio machiano e dei molti esempi di opere, a cominciare dalla *Meccanica*, impostate secondo il metodo «storico-critico»[27].

Ma non si trattò soltanto di questo: il costante dialogo di Vailati con la grande stagione della epistemologia europea fra i due secoli e con coloro che

[22] Sul significato da attribuire alla «solitudine intellettuale» di Vailati, che, come attestato dal ricco *Epistolario*, fu in realtà in contatto con alcuni dei più importanti esponenti della nostra cultura, si vedano le considerazioni di G. Lanaro, *Per una rilettura del rapporto tra Vailati e la filosofia italiana*, in M. De Zan (a cura di), *I mondi di carta di Giovanni Vailati*, Angeli, Milano 2000, pp. 31-36.

[23] Cfr. M. Ferrari, *Giovanni Vailati e l'epistemologia europea del primo Novecento*, in Id., *Non solo idealismo,* cit., pp. 141-144. Sul pragmatismo vailatiano si veda P. Parrini, *Dal pragmatismo logico di Vailati al probabilismo radicale di de Finetti*, in Id., *Filosofia e scienza nell'Italia del Novecento. Figure, correnti, battaglie*, cit., pp. 36-42.

[24] Cfr. ad esempio la recensione alle *Populär-wissenschaftliche Vorlesungen*, a *Die Analyse der Empfindungen* e a *Erkenntnis und Irrtum*. Le recensioni sono reperibili in G. Vailati, *Scritti (1863-1909)*, a cura di M. Calderoni-U. Ricci-G. Vacca, Barth-Seeber, Leipzig-Firenze 1911, rispettivamente alle pp. 43-45, 346-350 e 667-670.

[25] Il *Carteggio Mach (1896-1907)*, comprendente undici lettere, è pubblicato in G. Vailati, *Epistolario (1891-1909)*, a cura di G. Lanaro, Einaudi, Torino 1971, pp. 111-130.

[26] Si veda in proposito M.P. Negri, *La storia delle scienze nelle ricerche di Giovanni Vailati*, in M. De Zan (a cura di), *I mondi di carta di Giovanni Vailati,* cit., pp. 192-222 e C. Rizza, *La storia della scienza in Giovanni Vailati*, «Annali della Facoltà di Scienze della Formazione», Università degli Studi di Catania, 5 (2005), pp. 59-86.

[27] Lo stesso Vailati, nella Lettera a Mach del 26 novembre 1896, comunicava l'intenzione di tenere un corso di «storia della meccanica», dichiarando voler prendere a modello «l'opera magistrale» machiana (cfr. G. Vailati, *Epistolario,* cit., p. 113). Nella prima prolusione ai corsi torinesi, Vailati richiamava inoltre l'esempio costituito dalle lezioni tenute da Mach a Vienna sulla «storia della teoria meccanica del calore» (G. Vailati, *Sull'importanza delle ricerche relative alla storia delle scienze*, in Id., *Scritti,* cit., p. 70).

di quella stagione furono i principali rappresentanti assunse un ben preciso significato culturale, si configurò come una ben individuabile scelta di campo da parte di chi intendeva affermare la fecondità e la imprescindibilità del nesso fra scienza e filosofia. Guardare all'esempio di grandi scienziati-filosofi come Mach e Poincaré significava per Vailati affermare la piena validità culturale di una filosofia che, ben lungi dal ridurre le scienze a elaborazioni di «pseudoconcetti», ne riconosceva la piena portata teoretico-conoscitiva e, allo stesso tempo, guardava a esse come a universi concettuali dei quali anche la riflessione filosofica deve tenere conto, se non vuole ridursi a forme sterilmente autoreferenziali. In uno scritto del 1902, proponendosi di indicare le ragioni del generale «discredito» nel quale erano caduti in Italia «gli studi filosofici», Vailati non aveva esitazioni nel sottolineare che «l'aver tagliato ogni rapporto tra lo studio delle discipline filosofiche e quello delle scienze positive […] è quanto vi può essere di più contrario alle esigenze della cultura filosofica moderna» e che «alla mancanza di solida educazione scientifica […] va attribuita quella caratteristica verbosità e quella singolare imprecisione del linguaggio e di pensiero che tanto spesso i critici stranieri rimproverano ai nostri scrittori di filosofia […]»[28]. E, in quello stesso saggio, proprio il Mach della *Storia della meccanica* era citato ad esempio, assieme al chimico Wilhelm Ostwald, fondatore delle «Annalen der Naturphilosophie», di una scienza che non resta confinata al proprio ambito di ricerca, ma si apre a una considerazione delle implicazioni filosofiche del lavoro scientifico, con crescente consapevolezza «"della portata e della natura dei propri metodi e dei propri principi"»[29].

D'altra parte, tutto ciò non esclude che anche l'interpretazione vailatiana di Mach sia stata esente da esitazioni o equivoci, come una propensione ad accentuare forse in modo eccessivo la componente strumentalista della epistemologia machiana, propensione nella quale non è difficile ravvisare una conseguenza del pragmatismo vailatiano che però, almeno in questo caso, mostrava inattese convergenze con la stessa lettura che proprio Croce aveva fornito della epistemologia dell'autore della *Meccanica*[30]. Così, nel presentare la traduzione italiana della *Mechanik*, Vailati poneva particolare enfasi sull'economicismo machiano, cogliendo in esso l'esempio di una «concezione [...] pragmatistica del significato e del compito delle teorie e dei principii della meccanica»[31]. Rimane tuttavia il fatto che Vailati rappresenta forse il riferimento più significativo e anche di maggiore rilevanza teorica

[28] G. Vailati, *Scienza e filosofia*, in Id., *Scritti,* cit., p. 417.
[29] Ivi, p. 419.
[30] Cfr. M. Ferrari, *Giovanni Vailati e l'epistemologia europea del primo Novecento,* cit., pp. 163-164.
[31] G. Vailati, *Scritti,* cit., p. 913.

per chi intenda ricostruire la storia della "fortuna" di Mach nella cultura italiana del primo Novecento, anche in considerazione di alcuni spunti di carattere interpretativo che l'opera vailatiana ancora oggi sembra poterci offrire, a cominciare da una valorizzazione dei richiami, in effetti presenti nei testi machiani, ai processi di idealizzazione coinvolti nella indagine scientifica della natura. Le analisi vailatiane, che tengono conto anche di *Erkenntnis und Irrtum* del 1905, ci offrono, sia pure nel quadro di una lettura fortemente influenzata dal pragmatismo, una immagine più complessa della epistemologia di Mach, richiamando il particolare rilievo assunto, proprio nell'opera del 1905, dalla nozione di «esperimento mentale» e quindi di un procedimento che non è riconducibile a una idea della attività mentale come «semplice apparato registratore o tutt'al più classificatore, discriminatore, digerente, dei dati che l'esperienza ci offre»[32]. «Affermare […] l'importanza e la necessità dell'"esperimento mentale" per le ricerche scientifiche» equivale, al contrario, a riconoscere la funzione primaria assunta, nella indagine scientifica della natura, dalla elaborazione teorica, cioè da procedimenti di natura ipotetico-deduttiva, che comportano anche un ampio ricorso alla «immaginazione»[33].

2. *Mach, l'empiriocriticismo e la scuola di Martinetti*

Nella cultura filosofica italiana del primo quindicennio del Novecento sono tuttavia individuabili altre figure, anch'esse certo eccentriche rispetto al paradigma crociano-gentiliano, nella cui riflessione è ben presente il richiamo a Mach e ad altri protagonisti del dibattito filosofico tedesco del secondo Ottocento. È questo il caso di Piero Martinetti e della sua scuola, con particolare riferimento a un allievo del filosofo torinese, Aurelio Pelazza, al quale Martinetti consigliò lo studio di Mach e, innanzitutto, quello di Avenarius, altro esponente dell'empiriocriticismo[34]. All'autore della *Critica della esperienza pura* il giovane allievo di Martinetti dedicò una breve ma impegnativa monografia che era rivelatrice di un interesse per un autore certo non molto frequentato dalla cultura italiana del tempo[35]. La monogra-

[32] Ivi, p. 668.

[33] *Ibidem* e cfr. anche *La teoria del Definire e del Classificare in Platone e i rapporti di essa colla Teoria delle Idee*, in G. Vailati, *Scritti,* cit., p. 677.

[34] Si veda la Lettera di Pelazza a Martinetti del 25 aprile 1908, in *Lettere di Aurelio Pelazza a Piero Martinetti e a Ernst Mach*, a cura di L. Guzzardi, «Rivista di storia della filosofia», 60 (2005), p. 116, che testimonia anche delle difficoltà incontrate da Pelazza nell'affrontare il «lavoro da prima terribile», rappresentato dalla lettura dei testi di Avenarius. Cfr. inoltre L. Guzzardi, *Presentazione* a *Lettere di Aurelio Pelazza a Piero Martinetti e a Ernst Mach,* cit., p. 110.

[35] A. Pelazza, *Riccardo Avenarius e l'Empiriocriticismo*, Bocca, Torino 1909.

fia pubblicata nel 1909, che tentava anche un'analisi più generale del «valore dell'empiriocriticismo»[36], fu per Pelazza un primo risultato, al quale quasi *naturaliter* far seguire una immersione nello studio della epistemologia machiana, che condusse il giovane filosofo ad assumersi il gravoso impegno di dare una prima traduzione italiana di *Erkenntnis und Irrtum*. Il lavoro di traduzione, ancorché segnato da un esito sfortunato dal momento che il manoscritto, consegnato all'editore nel 1911, non sarà mai pubblicato, fu tuttavia l'occasione per Pelazza di divenire per breve tempo corrispondente dello stesso Mach[37] e, soprattutto, di acquisire una maggiore familiarità con i temi epistemologici. Terminato il lavoro di traduzione, l'allievo di Martinetti ebbe infatti modo di impegnarsi in un confronto con alcune questioni che ancora si trovavano al centro del dibattito epistemologico europeo, come l'analisi del paradigma meccanicista. Ne risultò un breve contributo nel quale, accanto a una prospettiva filosofica generale influenzata in larga misura dall'idealismo martinettiano, erano riproposti alcuni motivi della critica machiana del meccanicismo, già presenti nella *Meccanica* del 1883[38].

Ma, al di là della figura di Pelazza, era lo stesso Martinetti - e in misura primaria quello di un'opera come la *Introduzione alla metafisica*, alla quale lo stesso giovane allievo si era ampiamente ispirato - a stabilire un dialogo con la filosofia di Mach, dialogo che aveva peraltro motivazioni differenti da quelle di un Enriques o di un Vailati. Ciò che interessava la personalità di Martinetti, nella cui impostazione filosofica trovava larga eco la discussione kantiana intorno alla possibilità della metafisica, era soprattutto il Mach studioso di psicologia e fisiologia, l'autore de *L'analisi delle sensazioni* che, muovendo dal terreno della concreta ricerca scientifico-sperimentale, aveva offerto spunti di grande interesse per una comprensione della natura della soggettività e per l'impostazione del problema della conoscenza. Alla psicologia di Mach, oltreché, beninteso, di altri esponenti della filosofia tedesca dell'Ottocento quali Schopenhauer, Hermann Lotze, fino al neokantiano

[36] Cfr. soprattutto A. Pelazza, *op. cit*., pp. 76-115.

[37] In una Lettera a Mach del 22 marzo 1911, Pelazza dava notizia della consegna del manoscritto della traduzione all'editore Sandron, chiedendo allo stesso Mach di sollecitarne la stampa; cfr. *Lettere di Aurelio Pelazza a Piero Martinetti e a Ernst Mach* cit., p. 121.

[38] Cfr. A. Pelazza, *La Reazione odierna contro la concezione meccanica della natura*, Sandron, Palermo 1911. Si veda in proposito L. Guzzardi, *Presentazione,* cit., pp. 111-113. Pelazza fu anche autore di un lavoro, assai apprezzato da Martinetti, dedicato al filosofo neokantiano Wilhelm Schuppe (*Guglielmo Schuppe e la filosofia dell'immanenza*, Libreria editrice milanese, Milano 1914). Sulla figura intellettuale e sulla vicenda umana di Pelazza, morto prematuramente sul fronte austriaco nel 1915, si veda il testo della rievocazione, fattane da Piero Martinetti e da Giuseppe Zuccante, a pochi giorni dalla scomparsa: P. Martinetti-G. Zuccante, *L'opera filosofica di Aurelio Pelazza*, «Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere», 48 (1915), pp. 973-979. Cfr. anche A. Vigorelli, *Pietro Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, Bruno Mondadori, Milano 1998, pp. 183-185.

Julius Bergmann[39], Martinetti guardava con l'interesse di chi intendeva riaffermare innanzitutto la piena validità della indagine metafisica, come indagine che deve assumersi il compito di una «armonizzazione […] di tutti i dati dell'esperienza»[40]. Nella riflessione metafisica di Martinetti, che sembrava approdare a una forma di "panpsichismo" non privo di influenze leibniziane[41], il nome di Mach ricorreva più volte e non soltanto come referente polemico, quale rappresentante degli esiti più recenti e più radicali raggiunti dall'«*idealismo fenomenistico*»[42] o come sostenitore di una interpretazione della causalità in termini di «dipendenza funzionale» che, a giudizio di Martinetti, occulterebbe il senso più profondo - metafisico appunto - del nesso causale[43]. L'autore della *Introduzione alla metafisica* sottolineava anche alcuni importanti risultati della riflessione epistemologica machiana, riconoscendo all'«insigne fisico» il merito di avere definito il significato e i limiti della spiegazione meccanica dei fenomeni naturali, prendendo le distanze da impostazioni di tipo "riduzionistico"[44].

3. *L'interesse per Mach fra le due guerre e nel secondo dopoguerra: fra neopositivismo e impegno storiografico*

Dopo il primo quindicennio del Novecento, la presenza di Mach nella cultura filosofica italiana si è legata, in modo prevalente, allo sviluppo degli studi in ambito epistemologico, accompagnando la non sempre facile diffusione in Italia dei temi e delle teorie del neopositivismo logico. Non è certo un caso, a questo proposito, che un'attenzione alla figura di Mach sia rinvenibile nell'opera di Ludovico Geymonat, il quale, come è noto, a partire dagli anni Trenta si era fortemente impegnato per un rinnovamento della cultura filosofica italiana, soprattutto favorendo la conoscenza del movimento neopositivistico e della sua storia. Già nei primi scritti, l'interesse geymonatiano per Mach appare soprattutto finalizzato a una comprensione della genesi storica del neopositivismo, con particolare riguardo alla scuola viennese sorta attorno alla personalità di Moritz Schlick. Così, fin dalle prime pagine del libro su *La nuova filosofia della natura in Germania*, pub-

[39] Si veda in proposito S. Poggi, *Martinetti e i suoi «autori» tedeschi*, «Rivista di filosofia», 84 (1993), pp. 395-426.

[40] P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica.* Vol. I: *Teoria della conoscenza*, Clausen, Torino 1904, p. 11.

[41] Cfr. ivi, pp. 410-417 e pp. 477-478. Cfr. inoltre S. Poggi, *Martinetti e i suoi «autori» tedeschi*, cit., pp. 425-426.

[42] P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 84-90.

[43] Cfr. ivi, pp. 180-182 e pp. 186-194.

[44] Ivi, pp. 54-56.

blicato nel 1934, il nome di Mach ricorreva come quello del «grande scienziato-filosofo», le cui riflessioni sui metodi della scienza «restarono fondamentali negli ulteriori studi di epistemologia fra i due secoli», anche se Geymonat, a ben vedere, insisteva soprattutto sugli elementi di distinzione fra il neopositivismo e i principi fondamentali della epistemologia machiana, fatti coincidere con l'affermazione del carattere «descrittivo e economico» della impresa scientifica[45]. La tesi di fondo del breve saggio del 1934 era che la «nuova filosofia della natura» non avrebbe accolto in realtà né la prima né la seconda delle tesi machiane, privilegiando una interpretazione logica (e non biologico-evolutiva) del principio di economia e concependo la ricerca scientifica, in termini semmai più vicini a certe istanze comtiane, come una progressiva approssimazione alla verità, intesa come relazione di corrispondenza ai «fatti naturali» e ai loro rapporti[46].

L'interesse di Geymonat e della scuola milanese da lui fondata per il pensiero di Mach non era tuttavia circoscritto alla discussione intorno alla genesi e alle fonti dell'empirismo logico; esso era testimoniato anche dalla scelta di dedicare alla figura del fisico austriaco un capitolo specifico della celebre *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, che costituisce il maggior lascito della scuola di Geymonat e la più emblematica testimonianza del suo programma di ricerca. Sia pure nella forma inevitabilmente sintetica di un contributo facente parte di un'opera di storia generale della filosofia e della scienza, il saggio dedicato a Mach aveva il merito di presentare la figura del filosofo e dello scienziato austriaco non soltanto come esempio paradigmatico di una determinata posizione epistemologica o come "autore" di riferimento degli esponenti del *Wiener Kreis*, ma come figura da indagare nella sua autonoma ed effettiva complessità. Pur risultando necessariamente "scarno" nei riferimenti al contesto storico, il saggio delineava la figura di Mach con precisione, attraverso un opportuno richiamo non soltanto ai ben noti contributi di storia e di epistemologia della fisica, ma anche all'intensa attività di ricerca in ambito fisiologico e psicologico, mostrandone l'importanza per una adeguata comprensione del processo che, dopo una iniziale adesione, condusse Mach ad assumere un atteggiamento apertamente critico nei confronti del meccanicismo atomistico. Non mancava peraltro, alla fine del saggio, una valutazione, non del tutto positiva, del fenomenismo machiano, accusato non soltanto di reintrodurre, più o meno tacitamente, presupposti di carattere metafisico nella indagine della realtà fisica, ma, soprattutto, di accreditare una posizione epistemologica, nella quale la critica, in sé pienamente legittima, della «metafisica materialistica del meccanici-

[45] L. Geymonat, *La nuova filosofia della natura in Germania*, Bocca, Torino 1934, pp. 8-9.

[46] Ivi, pp. 24-26.

smo», poteva essere «interpretata come polemica generale contro tutto il materialismo»[47]. Non è difficile cogliere, in questa preoccupazione di difendere le ragioni del materialismo e del realismo scientifici di fronte ai possibili esiti soggettivistici del fenomenismo machiano, gli echi della ben nota polemica che il Lenin di *Materialismo e empiriocriticismo* aveva sviluppato contro la epistemologia machiana, accusata appunto di indulgere ancora a forme di idealismo. In effetti, l'opera coordinata da Geymonat, risalendo agli inizi degli anni Settanta, risentiva inevitabilmente delle posizioni teoriche assunte nel tempo dal filosofo milanese il quale, già a partire dagli anni Sessanta, stava maturando una svolta verso una concezione materialistico-dialettica della razionalità scientifica e dei processi storici che ne determinano la crescita e lo sviluppo[48].

Se nel lavoro di Geymonat l'attenzione a Mach nasceva soprattutto da motivazioni teoriche e se i richiami alla riflessione epistemologica dell'autore della *Meccanica* facevano parte di saggi che affrontavano problemi come la definizione dei criteri di scientificità delle discipline oppure discutevano intorno alla «storicità della scienza»[49], la scuola, anch'essa milanese, di Dal Pra ha per la prima volta affrontato la figura di Mach secondo una prospettiva storiografica, tenendo conto della molteplicità degli interessi e degli ambiti di ricerca dello scienziato austriaco e ponendoli al centro di un lavoro di analisi testuale e di inquadramento storico-critico. I frutti di questo lavoro storiografico sono rappresentati principalmente dalla importante monografia dovuta a Alfonsina D'Elia, che ha, fra gli altri, il merito di avere tentato una prima ricostruzione complessiva del pensiero machiano, a partire da una attenta e meditata lettura delle opere fondamentali dell'esponente dell'empiriocriticismo. Il libro della D'Elia si presentava soprattutto, per esplicita dichiarazione dell'autrice, come una «proposta di rilettura degli scritti machiani»[50], compresi alcuni fra quelli meno noti come il *Compendium der Physik für Mediziner*, che testimonia fra l'altro l'iniziale adesione di Mach al meccanicismo, e i primi lavori degli anni 1863-1868, dedicati alla

[47] Cfr. L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. V, *Dall'Ottocento al Novecento*, Garzanti, Milano 1971, p. 246.

[48] Si veda in proposito la discussione di *Materialismo ed empiriocriticismo* nel capitolo dedicato a Lenin, in L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. VI, *Il Novecento,* cit., pp. 104-111. L'adesione al materialismo dialettico, già testimoniata da *Filosofia e filosofia della scienza* del 1960, si farà ancora più chiara con *Scienza e realismo* del 1977. Per una discussione critica della "svolta" geymonatiana, con particolare riferimento all'opera del 1977, si veda il contributo di M. Mugnai-P. Parrini, *Materialismo e dialettica in Ludovico Geymonat*, «Rivista di filosofia», 69 (1978), pp. 292-310, poi in P. Parrini, *Filosofia e scienza nell'Italia del Novecento,* cit., pp. 119-135. Cfr. inoltre P. Parrini, *Filosofia italiana e neopositivismo*, «Rivista di filosofia», 79 (1988), pp. 319-325.

[49] Cfr. ad esempio L. Geymonat, *Filosofia e filosofia della scienza*, Feltrinelli, Milano 1960, pp. 18-19 e pp. 90-91.

[50] A. D'Elia, *Ernst Mach*, La Nuova Italia, Firenze 1971, p. VII.

fisiologia della sensazione. Da questa ampia discussione dei testi machiani, che comprendeva anche le fondamentali opere storico-critiche sulla meccanica, sulla termologia e sull'ottica[51], emergeva il tentativo di offrire una lettura unitaria della ricerca dello scienziato e del filosofo austriaco, soprattutto insistendo sulla lotta, da lui condotta a più livelli, contro l'affermarsi della «metafisica meccanicistica», cioè della tendenza, ben presente nella scienza del suo tempo, a fare del meccanicismo «una concezione definitiva, completa e unitaria dell'universo»[52].

4. *L'economicismo machiano e il dibattito sulla "crisi della ragione"*

Il libro della D'Elia, pubblicato nella prima metà degli anni Settanta, resta a tutt'oggi l'unica monografia in lingua italiana che si sia proposta di offrire un esame complessivo della figura e dell'opera di Mach. Per quanto questa circostanza non induca certo a parlare di un interesse particolarmente vivo della cultura italiana per il fisico austriaco, sarebbe tuttavia ingeneroso qualificare la presenza di Mach nella cultura filosofica italiana come semplicemente "marginale". Al contrario, ci sembra di poter affermare che tale presenza risulta tutt'altro che ininfluente, a condizione che essa sia valutata non soltanto in riferimento a contributi di carattere strettamente storiografico. Al di là delle (invero non molte) traduzioni o edizioni delle sue opere, il nome di Mach, variamente interpretato e utilizzato, è stato presente, anche in anni più recenti, nei più diversi contesti e non soltanto in quelli più connotati in senso epistemologico. L'autore della *Meccanica*, assunto come uno degli esempi più rappresentativi di una posizione che, dall'interno della stessa comunità scientifica, attraverso la critica di alcune nozioni fondamentali della fisica classica, ha contribuito in misura determinante alla revisione del paradigma positivistico, è diventato un punto di riferimento non solo, come è ovvio, per la ricerca epistemologica, ma anche per discussioni più generali sulla natura e i limiti della razionalità.

È accaduto così che negli anni Settanta e Ottanta, quando una parte della comunità filosofica nazionale si è confrontata sui temi legati all'uso della razionalità, al rapporto fra scienza e filosofia, alla relazione fra forme della razionalità e forme del potere, quello di Mach sia diventato uno dei nomi ricorrenti, non di rado richiamato quale esempio di una «crisi della ragio-

[51] Cfr., rispettivamente, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt* (1883), *Die Principien der Wärmalehre Historisch-kritisch entwickelt* (1896) e *Die Principien der physikalischen Optik. Historisch und erkenntnispsychologisch entwickelt* (1921).

[52] A. D'Elia, *Ernst Mach*, cit., p. 91. D'Elia era inoltre curatrice di una rassegna di studi machiani, apparsa sulla rivista diretta da Dal Pra (*Recente bibliografia machiana*, «Rivista critica di storia della filosofia», 30 (1975), pp. 189-203).

ne» che si sarebbe manifestata anche nell'ambito della comunità scientifica, attraverso le riflessioni metodologiche di uno dei suoi più autorevoli rappresentanti. Proprio con il titolo di *Crisi della ragione* usciva alla fine degli anni Settanta una fortunata raccolta di saggi, a cura di Aldo Gargani, che ha influenzato non poco il dibattito filosofico in Italia, in anni ormai caratterizzati dalla crisi del marxismo e della «egemonia» da esso esercitata, per oltre un ventennio, sulla cultura italiana del secondo dopoguerra[53]. Già nell'ampio saggio introduttivo del curatore, il nome di Mach compariva, ripetutamente accostato a quello di Einstein, come l'esempio di una figura di scienziato che, attraverso l'analisi critica di alcuni concetti fondamentali della fisica newtoniana quali quelli di massa, di inerzia e di spazio e tempo assoluti, ha contribuito alla crisi della fisica classica e, su questa base, alla crisi del «modello classico di razionalità». Quest'ultimo era presentato come una forma di razionalità caratterizzata da una «sorta di assolutismo ontologico», cioè da una tendenza ad assumere i «costrutti concettuali e i linguaggi» impiegati nella indagine scientifica della realtà non già come semplici tecniche o procedure operative sempre rivedibili, ma come strutture della realtà stessa, come se il «repertorio di tecniche di una forma di razionalità […] fosse l'inventario completo delle cose stesse e di tutte le possibilità che ad esse competono»[54]. Se dunque il «modello classico di razionalità» è stato definitivamente messo in crisi con la teoria della relatività e con «le rappresentazioni relativistiche delle proprietà meccaniche», l'opera di Mach, con particolare riferimento alla *Meccanica*, riveste una importanza primaria come quella di colui che non soltanto ha sottoposto a critica i fondamenti concettuali della dinamica newtoniana, ma ha anche sostenuto una concezione operativo-strumentale dell'indagine scientifica, sottolineando il ruolo in essa assunto da fattori di natura extralogica. «Con Mach e Einstein hanno fatto irruzione nell'analisi del sapere scientifico fattori di natura non razionale, non suscettibili di essere organizzati secondo una metodologia prescrittiva»[55].

Il nome di Mach ricorreva anche nel contributo conclusivo della raccolta, dovuto a Carlo Augusto Viano che, nell'offrire un'ampia disamina storico-critica dei mutamenti intervenuti, nell'arco della cultura novecentesca, nei modi e nelle forme della razionalità, prendeva le mosse da quella che,

[53] Per una discussione del volume einaudiano e per un suo inquadramento nel dibattito filosofico degli anni Settanta e Ottanta, cfr. P. Rossi, *Avventure e disavventure della filosofia italiana. Saggi sul pensiero italiano del Novecento*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 319-324. Sul rapporto fra marxismo e cultura italiana, cfr. G. Bedeschi, *La fine di un'egemonia: il marxismo italiano negli anni ottanta*, «Rivista di filosofia», 85 (1994), pp. 331-354.

[54] A. Gargani, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Einaudi, Torino 1979, p. 15.

[55] Ivi, p. 24.

parafrasando il titolo di un celebre saggio di Horkheimer, veniva chiamata l'«eclissi della ragione nella *cultura filosofica*» e che era presentata come una diretta conseguenza della «crisi dell'interpretazione positivistica della scienza»[56]. Quest'ultima si configura in Mach, oltre che nei casi altrettanto paradigmatici rappresentati dal pragmatismo di James e di Peirce e dallo storicismo di Dilthey, come una «regressione degli aspetti puramente conoscitivi dell'esperienza». L'epistemologia machiana, che guarda alla scienza come a un momento peculiare della relazione adattiva fra l'uomo e l'ambiente, ha contribuito all'«inserimento della conoscenza scientifica in un contesto in cui essa non rappresenta più un elemento primario»; l'impresa scientifica non è più considerata come una pura costruzione teorica, da investigare con i soli strumenti della logica formale, ma diventa parte di un processo evolutivo che include anche tutte le forme, non di rado inconsapevoli, attraverso le quali ha luogo, nell'esperienza prescientifica, l'adattamento dell'uomo al contesto ambientale[57].

In quegli stessi anni, la crisi del paradigma della fisica classica era al centro anche del primo libro di Massimo Cacciari, pubblicato nel 1976, nel quale il motivo del superamento del quadro concettuale della fisica newtoniana si inseriva in una ricostruzione e valutazione più generale del «pensiero negativo», cioè di quelle differenti forme della cultura filosofica, scientifica, letteraria (ma anche musicale), che hanno contribuito in vario modo alla crisi del «sistema classico, sia economico che "fisico"» e a quella del «pensiero dialettico»[58]. Ne scaturiva un ampio quadro storico-critico che, muovendo dalla considerazione di alcuni momenti fondamentali della polemica contro la tradizione hegelo-marxista e contro la fisica classica, procedeva a esaminare i contributi recati da Nietzsche, da Wittgenstein, ma anche da alcuni esponenti della cultura letteraria e musicale della «grande Vienna» di inizio secolo, alla dissoluzione del modello classico di razionalità. Nella ricostruzione del «pensiero negativo» delineata da Cacciari trovava posto, accanto al Nietzsche critico della epistemologia classica e teorico della «volontà di potenza», il Wittgenstein che, procedendo a una «*resa dei conti* con il *Tractatus* e l'intero ambiente filosofico del quale l'opera era elemento determinante»[59], era approdato a una concezione funzionalistico-pragmatica del significato, che si definisce soltanto in riferimento a particolari "regole del gioco" convenzionalmente istituite. In questa ricostruzione del «pensiero negativo» che intendeva mostrarne allo stesso tempo la «effettualità»,

[56] C.A. Viano, *La ragione, l'abbondanza e la credenza*, in A. Gargani (a cura di), *Crisi della ragione,* cit., pp. 308-309.

[57] Ivi, pp. 310-311.

[58] M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976, p. 8.

[59] Ivi, p. 69.

la capacità di offrire, sia pure in forme diverse dalla epistemologia classica, una nuova "fondazione", anche l'economicismo machiano costituiva un importante punto di riferimento. Il Mach del principio di economia, ma anche, e soprattutto, quello della critica del meccanicismo newtoniano divenivano parte della crisi generale della razionalità classica, e la concezione machiana di una scienza che si limita alla descrizione delle relazioni funzionali fra i fenomeni mostrava convergenze con la critica nietzscheana del meccanicismo newtoniano e dell'apriorismo kantiano. Ferme restando le profonde differenze, che lo stesso Cacciari teneva a sottolineare[60], fra la prospettiva machiana, ancora legata a una concezione "classica" del rapporto soggetto-oggetto, e quella nietzscheana, la figura di Mach era inserita a pieno titolo all'interno di una storia del «pensiero negativo», come storia che procede dalla crisi della razionalità trascendentale kantiana e dalla presa d'atto della inadeguatezza dell'a priori kantiano di fronte al compito della razionalizzazione del dato. Il nome dell'autore della *Meccanica* era così accostato non soltanto a quelli di Nietzsche e di Wittgenstein, ma anche a quello di un esponente della "scuola austriaca" come Eugen von Böhm-Bawerk, che aveva contribuito in modo determinante al dibattito su alcune nozioni-chiave della economia classica e, su questa base, Cacciari poteva affermare che «la critica di Böhm-Bawerk al carattere metafisico dell'economia classica fa tutt'uno con la critica machiana del meccanicismo»[61].

Il dibattito filosofico degli anni Settanta, profondamente segnato dalla crisi del marxismo e mosso in misura primaria dall'urgenza di sottoporre a critica quelle che erano chiamate le "grandi narrazioni" della modernità, ha quindi utilizzato ampiamente alcuni aspetti della epistemologia machiana, insistendo soprattutto sulla concezione economica della scienza e sulla critica del meccanicismo. Appare però legittimo chiedersi se i richiami a Mach presenti all'interno di posizioni teoriche che in vario modo intendono sviluppare una critica della modernità siano del tutto rispondenti al senso della proposta epistemologica machiana o se, invece, l'inserimento dell'autore della *Meccanica* nel dibattito sulla "crisi della ragione" non sia avvenuto al prezzo di, sia pure parziali, distorsioni e, soprattutto, abbia comportato la mancata considerazione di altri aspetti della complessa personalità del filosofo-scienziato. Ci riferiamo non soltanto alla particolare enfasi posta sul tratto economicistico di una epistemologia nella quale rimane comunque ben ferma la fiducia nella "oggettività" e "invarianza" delle relazioni fra fenomeni formulate attraverso il linguaggio matematico, ma anche al fatto che l'intera riflessione epistemologica machiana, indubbiamente segnata dal fenomenismo, si situa sullo sfondo di una concezione biologico-evoluti-

[60] Cfr. soprattutto ivi, pp. 60-63.
[61] Ivi, p. 34.

va della conoscenza. Ciò implica che il fenomenismo machiano risulti almeno in parte mitigato nei suoi possibili esiti convenzionalistico-pragmatici, venendo a collocarsi entro la cornice "oggettiva" rappresentata dall'insieme delle relazioni adattive che legano l'uomo e l'ambiente. D'altronde, la stessa nozione di fenomenismo, che pure tanta parte ha avuto nella immagine neopositivistica di Mach, diventa assai più problematica se viene adeguatamente contestualizzata e posta in relazione con quella "teoria degli elementi" che, certo non senza incertezze e ambiguità, voleva essere, nelle intenzioni dello scienziato austriaco, la proposta di un "monismo neutrale"[62], tale cioè da superare la distinzione tradizionale fra oggettivo e soggettivo, fra fisico e psichico.

La comprensione del fenomenismo e di altri aspetti fra i più noti della epistemologia machiana si è fatta più profonda e meditata in anni più recenti grazie a un intenso lavoro storiografico che ha interessato innanzitutto studiosi di area tedesca e americana[63], ma ha visto contributi anche da parte italiana[64]. Sono state così indagate le correlazioni del pensiero epistemologico di Mach con i molteplici ambiti della sua ricerca scientifico-sperimentale, a cominciare soprattutto dai contributi recati dall'autore di un'opera come *L'analisi delle sensazioni* allo sviluppo della fisiologia e della psicologia, e si è iniziato a esaminare il complesso legame che la riflessione epistemologica machiana intrattiene non soltanto con la scienza del tempo, ma anche con alcune "eredità", innanzitutto kantiane e herbartiane, ancora ben presenti nel dibattito filosofico tedesco di fine Ottocento.

[62] Cfr. E.C. Banks, *Neutral monism reconsidered*, «Philosophical Psychology», 23 (2010), pp. 173-187.

[63] Ricordiamo, oltre al già citato contributo di Haller-Stadler (1988), i lavori di G. Wolters (soprattutto *Mach I, Mach II, Einstein und die Relativitätstheorie: Eine Fälschung und ihre Folgen*, deGruyter, Berlin 1987), di J.T. Blackmore, *Ernst Mach. A deeper Look: Documents and new Perspectives*, Kluwer, Dordrecht 1992 e di E.C. Banks, *Ernst Mach's World Elements. A Study in Natural Philosophy*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 2010.

[64] Cfr. ad esempio S. Poggi, *Herbart, Mach, Ehrenfels*, in Id. (a cura di), *Gestalt Psychology: Its Origins, Foundations and Influence*, Olschki, Firenze 1994, pp. 3-19 e S. Guli, *Elementi, sensazioni e connessioni funzionali. La filosofia naturale di Ernst Mach*, Unicopli, Milano 2007.

The theory of subjectivity and the legal-political profiles of *confession* and *alethurgy* in the thought of Michel Foucault

di *Domingo Fernández Agis*

Abstract: Throughout his intellectual career and not only in the final stages of his life, Foucault sought to construct a theory of subjectivity that would highlight the possibility of individuals to think and produce themselves. He has shown us that the elements that intervene in the configuration of subjectivity have extremely diverse origins, as is the case of *alethurgy* and confession. These elements offer a paradigmatic example of how subjectivity is simultaneously submission to the established order and the possibility of conquering a certain level of autonomy and freedom from it. After exploring different angles of this question, the conclusion of this work is that it is impossible to decipher the core of Foucault's political thought without taking into consideration the importance of the procedures by which society forces individuals to continuously undertake the task of interpreting themselves, constructing the truth about themselves and expressing it to certain instances of power.

Keywords: Foucault, subject, confession, alethurgy, ethics, politics, justice

Legal-political profiles of confession.

In a letter sent to Hannah Arendt, written on May 29 1925, Martin Heidegger expressed certain ideas that could greatly illuminate the issue that I would like to focus on in this work. In this letter Heidegger says to his then furtive love: "The secret of your message is your genuine self-liberation. That is also the source of the tremendous existential opportunity afforded by the Catholic institution of confession –although it is, of course, subject to equally great misuse" (Arendt and Heidegger 2000, 33-4). When reading this letter Heidegger's allusion to confession is certainly surprising and even more so his description of it as a procedure that liberates through the enunciation of truth. What he then writes is, paradoxically, equally as enigmatic as it is revealing: "for the other such communication is a gift – not that he has any knowledge of it –that is precisely what he doesn't have. He will preserve it in such a way that he does not 'know' about it – 'think about it' –but

preserve it in protective love. Not what happened, but rather that something became one's fate –and with it the other who was secretly given –is what such knowledge knows.

> So that now the shyness before the other's soul does not vanish –but is heightened. To belong in the life of the other –this is genuine union. And only such a union can be the source and guiding light for a truly joyous closeness" (Arendt and Heidegger 2000, 33-4).

It is true that this is a letter of a man in love who wants to show his beloved how much he values the confession –the content of which we do not know– she has made to him. However, the elements to which Heidegger alludes are at the heart of all Christian confession, since by doing so the person who confesses confers power over himself, which the receiver of the confession must never use to hurt the person who has confided in them. This power can serve, in any case, to redirect that person toward a closer union with the Christian community. In the case of Heidegger's letter, the confession is understood as a turning point that strengthens an emotional bond, which never would have occurred if the other person had not conveyed a secret truth through confession. Heidegger's references to the *guiding light* and *joyous closeness* can easily be found in the writing of the *Fathers of the Church* who have reflected on confession. As I will discuss in this work, Michel Foucault analysed in particular detail the most significant of these writings. And it should be mentioned that he did so, in the final courses he taught in the Collège de France, with an extraordinary display of erudition and remarkable attention to detail.

In his lecture on 30 January 1980, given as part of his course entitled *Du gouvernement des vivants,* Foucault explains the essential content of his conception of the "subject", a topic that will be necessary to consider at length over the following pages. The philosopher asks with admirable concision: "What is this double meaning of the term 'subject', subject in a power relation, subject in a manifestation of truth?" (Foucault 2012a, 79). Therefore, as the first line of demarcation of the discursive operations that I will try to explain, it is necessary to establish what is the double meaning of the French term *sujet*. With good reason, because it is through these discursive operations that Foucault studies the *regimes of truth* that affect the subject in the spheres of justice, law and politics. Moreover, it must be pointed out that he believes these *regimes of truth* are constructed through the efficient articulation of a set of *games of truth* (Foucault 2012a, 79). This expression, unquestionably reminiscent of Wittgenstein, suggests the existence of a dynamic substrate in the conformation of what is accepted as true.

For reasons that cannot be developed here in the depth they require, over

time Christianity established a *regime of truth* that, as Foucault explains throughout the lectures of the course I just referred to, has shaped "the act of truth as the act of confession" (Foucault 2012a, 82). In his opinion, Christianity had gradually been converted into the "religion of confession (Foucault 2012a, 82), as over time within its doctrines and power deep relationships have been structured between the *regime* of faith and the *regime* of confession, strictly speaking (Foucault 2012a, 83). The result is that the faithful are subjected to a permanent constraint, in which they must continuously construct and express the truth about themselves. As a consequence, procedures of veridiction have come to occupy a fundamental place in the religion. This does not mean, however, that truth acquires a power in and of itself, independent of the power relations in which individuals index their existences. Indeed, the production and expression of the truth about an individual is never produced outside of certain power relations.

To clarify his point of view, Foucault discussed that crucial kind of truth whose force does not depend on anything external and which is self-sustained. These are, of course, logical truths. As we know, the validity of these formal truths are established outside of the power relations in which the individuals who eventually articulate them are enveloped. These are truths due to the formal solidity of their own construction and whose fundaments and derivations must be unconditionally accepted by all (Foucault 2012a, 96). In more general terms, Foucault tells us that science is one of the possible regimes of truth and that it is constructed through the integration of a certain number of games of truth, which when articulated result in the manifestation of a certain kind of knowledge whose "power is organised in a way that the obligation is (…) assured by the truth itself (Foucault 2012a, 97).

In the case of other regimes of truth, it is possible to observe how what is true is established in connection with certain kinds of regimes of power related to politics, law, etc. According to Foucault, the main occupation of those who investigate these kinds of truths is to study the relations produced between these different spheres, trying to ascertain the connections that occur within them between the epistemological and the political (Foucault 2012a, 99). This is the context in which the French thinker speaks about his project to construct a history of subjectivity, whose object of study would be "the relations of the subject with itself, understood not only as relations of self-knowledge, but as exercise of self over self, elaboration of self for self, transformation of self by self; that is, the relations between truth and that which is referred to as spirituality or even more: act of truth and ascesis, act of truth and experience, in its fullest and strongest sense, that is, experience that simultaneously qualifies the self, illuminating it and the world and, at

the same time, transforming it" (Foucault 2012a, 111-2).

All Foucault's theoretical work and research during the final years of his life cannot be understood without considering his declared objective to construct a history of subjectivity using the parameters he articulates in the citation above. This is why throughout his studies his focus on certain aspects of Christianity, such as baptism, for example, acquired various depths of field. Indeed, Foucault frequently turns back to Clement of Alexandria and Tertullian to analyse the different elements that come together in the Christian sacrament, concluding that the work that a subject exercises on himself, before and after baptism, becomes essential for him to remain within the Christian community and become by his own existence a living example of approximation and appropriation of the truth (Foucault 2012a, 123). Specifically, he turns to Tertullian to underscore a highly significant aspect: that despite being baptised, the Christian can never escape the dread of once again being infected by evil. This fear obligates him to remain vigilant over himself throughout his entire life, to continuously examine his thoughts and desires, since he cannot know for certain from where they originate.

In the lectures he gave in Berkeley and Dartmouth College, in October and November of 1980, Foucault tries to elucidate the peculiar relationship that arises between Christians and the truth. Indeed, not only do Christians have to accept the truth of certain dogmas of faith, but they also have to demonstrate through their behaviour that their acceptance of these religious doctrines is genuine. Moreover, as noted earlier, they are obligated to know the truth about themselves, to search their interior and confess what they discover there in the bosom of the Christian community (Foucault 2012c, 64-5). In these same lectures Foucault further explains that for Christians to gain access to the truths of their faith they must also purify their souls. In order to understand the content of Christian doctrine, which was elaborated during the earliest centuries of our era, it must be considered within the context of this approach to life. The doctrine of penitence was developed in this context, a procedure that was implemented as a way to avoid having to definitively expel an individual from the bosom of the Church if they committed a serious sin. Foucault explains that originally penitence was not simply an action, correlative to committing a sin, but rather a general status to which an individual had to accommodate his entire existence. Furthermore, he insists that among the requirements of this status, the obligation to express the truth about oneself was essential. This included *exomologesis,* a rite requiring the penitent to publicly acknowledge and confess his sins. Without *exomologesis* it was impossible to grant the penitent reconciliation with the Christian community (Foucault 2012c, 68). Therefore, Foucault insists that "self-castigation and voluntarily expressing

the truth about oneself are closely connected" (Foucault 2012c, 71). This is how the connection between these two elements developed in the Christian tradition, a connection that has been maintained in contemporary society.

Examining the questions of the establishment and expression of the truth from a different angle, in his course in the Collège de France of the same year Foucault establishes a relation between Christian penitence and Greek *metanoia*. Both cases involve rising from the shadows into the light, from the darkness of ignorance to knowledge. Both cases are a rectification or correction of the path that an individual is taking in their life. However, the techniques to work on oneself, which began to be developed in the 7th and 8th Centuries in monastic institutions, were elaborated in the context of penitence and have a specific orientation that distinguishes them from those of *metanoia* (Foucault 2012a, 221). Hence, during the lecture he taught on 26 March 1980, he spoke about how Christians became convinced that they possess truth within their souls and assumed the obligation to find that truth, so that they could show it to others. This is a constant obligation for Christians, one that everyone continues to be subjected to in today's society, regardless of any religious stricture. For Foucault, it is "one of the basic forms of our obedience" (Foucault 2012a, 307).

The course he taught in the University of Louvain in 1981, called *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, offers us the chance to examine in depth the implications of confession from a legal-political perspective. In this context, whoever desires to direct the progress of human beings toward *the truth* and has the necessary power to have an influence in this respect, will adopt the attitude of a doctor, who in order to successfully find a cure needs the patient to elaborate a truthful discourse about himself (Foucault 2012b, 4). The discourse has to be expressed by the individual who is to be reconfigured or who is reconstructing his subjectivity from other parameters. In this sense, confession ties the subject to that which he confesses, but "he is judged differently than what he says" (Foucault 2012b, 6-7), because even if the confession reveals that he is ill, maladjusted, a criminal, etc., at the same time it gives rise to the possibility of a transformation from what the individual is toward the constitution and expression of a different truth about him. Therefore Foucault affirms, "confession is a verbal act through which the subject expresses what he is, he ties himself to this truth, he situates himself in a dependent relation with the other person and at the same time modifies the relation he has with himself" (Foucault 2012b, 6-7).

This process of manifesting the truth about oneself to another and the consequent transformation of self the act engenders can be analysed from an "intra-institutional" perspective, observing the persistence today, although with a different appearance, of Christian "technologies of self" such

as penitence, self-examination or moral guidance. But the process can also be the object of an "institutional" study, which would lead us to examine the functions of confession and its related technologies of self (Foucault 2012b, 13) in areas such as justice and medicine, particularly psychiatry (Foucault 2012b, 7). Both lines of study would try to "understand why there has been such an intense attempt to link the individual to his truth, by his truth and by the enunciation of his own truth" (Foucault 2012b, 8).

Investigation into the first of these two dimensions provides eloquent results when Foucault examines to the work of Gregory of Nazianzus, Christian Archbishop of Constantinople in the 4th Century. This *Father of the Church* used the same expression that in Sophocles' work, *Oedipus the King*, served to define political knowledge. I am referring to the knowledge to guide men or *tekhné tekhnés*, an expression he uses to refer to spiritual guidance that when provided to a human being, allows them to transcend their animal condition. For Gregory of Nazianzus, this was the *episteme epistemés* or the knowledge of knowledge (Foucault 2012b, 174). This Church ideologue addressed the entire Christian community and not just a specific monastic order. He proposed that the "pastoral role" could be exercised by any minister of the Church, who would perform this function for any Christian in need of spiritual direction. In this way the requirements of *exomologesis* and the practice of penitence changed, as according to Foucault they became "contaminated by legal and administrative procedures" (Foucault 2012b, 175). This contamination would also occur in the opposite direction, as the Catholic Church eventually assumed many jurisdictional functions during the Middle Ages. Moreover, it should be noted on this point that, although Foucault does not refer to it, in the 12th Century Peter Abelard built a philosophy around sin based on an "ontology of the fall, which would compare sin to a behaviour of omission, rather than linking it to a substantial foundation" (Fernández Agis 2006, 3) permanently tied to the essence of human beings. Despite its official condemnation by the Church, Foucault notes that this doctrine had an influence that transcended the religious, facilitating the connection between the religious and the legal-administrative spheres.

In any case, Foucault contemplates the evolution of the forms of jurisdiction from the perspective of establishing the truth. When feudalism definitively declined and the monarchy began to fully perform the role of imparting justice, the monarch attempted above all to establish the truth behind an event that had led to a dispute he was judging, instead of focusing primarily on discovering whether or not any laws had been infringed, as would have occurred had the trial been simply concerned with ascertaining if the law had been respected (Foucault 2012b, 202). From there "the enunciation of

the truth by the accused himself" became of crucial importance in legal proceedings (Foucault 2012b, 203). The connection that Foucault establishes between the Christian roots of confession and its secular versions in the legal-administrative sphere, which crystallised in the 19th Century, has been highlighted from different angles (Chevalier 2013, 8).

It is through confession that the accused acknowledges, in the most complete and certain way possible, the rule of law and the authority of the court through which it is applied. "Confession is, in this sense, a reminder and reconstruction of the social contract, it is its restoration" (Foucault 2012b, 207) after being broken by the crime committed. Therefore, it should not surprise us that the same tendency has been reinforced over time and that the "confession of guilt" has become a "fundamental necessity of the system" (Foucault 2012b, 209). Incidentally, it is also true that in any state that presumes to be governed by laws, an individual accused of a crime has the right to not testify against himself and to decline to answer the questions of police officers, judges or prosecutors. While this implicitly acknowledges that the defendant has the right not to confess, it does not mean that confession is of secondary importance in an investigation or trial of a crime; on the contrary, it constitutes the ideal outcome for them.

Along these lines, Foucault studies a series of paradigmatic cases in the literature of criminology from the turn of the 19th Century in order to highlight that the fundamental objective pursued by the legal system of that era was no longer for the accused to acknowledge their guilt –which would have been somewhat superfluous in the cases the philosopher uses as examples, given the amount of evidence against the accused– but rather that they publicly manifest the truth about themselves (Foucault 2012b, 215). This explains why psychiatry began to grow in importance, a prominence that led to the emergence of two ideas that would become highly relevant as of that moment: the criminal as a *degenerate* and the need to defend society from the homicidal monomania of certain individuals (Foucault 2012b, 215). It should not surprise us then that according to Foucault psychiatry began to be employed as a "function of public hygiene" (Foucault 2012b, 217). In general, he believes that medicine as a whole began to assume such functions, converting the doctor into a kind of " civil service technician" (Foucault 2012b, 217). He argues that these transformations occurred in parallel to the development of a system which sought a more complete knowledge, both of individuals considered to be demented and those considered socially normal. This is the only explanation for the emergence in the middle of the 19th Century of the now well-known concept and image of the "public enemy" (Foucault 2012b, 221).

Moreover, in *Mal faire, dire vrai* Foucault speaks of how, following the

gradual deployment of the techniques of veridiction that I have mentioned, a new "hermeneutics of the self" develops, whose "instruments" and "method" are the elements used to analyse and interpret a text. "This hermeneutics of the self, in the form of deciphering of a text, must allow the behaviours of a subject to be rooted in a meaningful whole" (Foucault 2012b, 224). Although he does not mention it explicitly, with this Foucault is pondering the role of psychoanalysis in the explanation of the criminal psychology and interpreting the results of this intervention from the perspective of Lacan. That is why Anthony Giddens could not be more mistaken when he reproaches Foucault for the limitations of his interpretation of psychoanalysis, considering that the French philosopher only concerned himself with highlighting the role played by the Freudian doctrine in the interpretation of sexual repression and placing sexuality at the forefront of social interest. In reality, he also carries out exactly what Giddens considers he failed to do: he highlights the constitution of a psychoanalytical knowledge that employs "a rich fund of theoretical and conceptual resources, for the creation of a reflexively ordered narrative of self" (Giddens 1998, 38). On the contrary to Giddens' criticism, throughout Foucault's intellectual career and not just in the late stages of his life, his main objective was to construct a theory of subjectivity which reveals the possibility that subjects have to think and produce themselves. In this sense it must be emphasised that in the first of the conferences he gave in Rio de Janeiro on 21 May 1973, Foucault already strongly criticises those who made the mistake of assuming that the human subject is somehow given "beforehand and definitively, and that economic, social and political conditions of existence merely laid or imprinted on this definitely given subject" (Foucault 1983, 14). This affirmation, made in a period in which his interest was shifting toward the study of the functional and institutional aspects of justice, demonstrates how important he felt it was to understand the function of subjectivity.

In any case, it is significant that his work in *Mal faire, dire vrai*, highlights how today the philosophy of law underscores the need to provide an explanation for the actions of the subject, starting with the subject's enunciation of his truth, in a context and with some keys that allow its meaning to be clarified. Here the emphasis is on the meaning of the behaviour, as the ultimate reality to decipher. It is in this sense that he speaks of the relation that exists "between the responsibility for an act and its intelligibility" (Foucault 2012b, 224). The intelligibility of an act is never independent from its truth, nor can the truth be independent from the relations of power that configure the context in which said truth appears and is recognised as such.

Alethurgy and power

Now let us turn to what, along with confession, is the other focus of this work: the relation between *alethurgy* and power. In *Du gouvernement des vivants*, speaking about the kind of relation that is established between the exercise of power and the enunciation of truth in the Roman world, Michel Foucault alludes to the figure of Septimus Severus, specifically during the lecture he gave on 9 January. In his judgement, "it is not about (…) establishing the accuracy of the true by opposition to a falsehood, which would be refuted or eliminated. It is essentially about making the truth itself emerge, over the background of the unknown, over the backdrop of the hidden, over the backdrop of the invisible, over the backdrop of the unpredictable" (Foucault 2012a, 7). With this he insists on the emergence of truth, a flicker of certainty standing out against the indefinable expanse of the unknown, of that which remains hidden from our perceptive resources, wrapped in darkness, and whose presence and manifestation to our perception occurs in a way that is impossible to determine. In contrast to the not-true, the true is known, manifested, visible and predictable. But even so, the not-true is not eliminated or excluded; the possibility that in the future the not-true evolves into veridiction cannot be discarded.

Foucault also adds that, when analysing the question of the production of truth from the perspective of the established power, it can be observed that for those who govern society "in reality it is not about organising a knowledge, it is not a question of organising a utilitarian system of knowledges that is necessary and adequate for the exercise of government. It is a question of a ritual manifestation of truth that establishes a certain number of connections with the exercise of power that cannot be reduced to pure and simple unity, even if calculation is not absent, and", the philosopher continues, " what I want to try to recapture somewhat is the nature of the connections between this ritual of manifestation of truth and the exercise of power" (Foucault 2012a, 7).

Foucault uses in this context the highly evocative expression "ritual manifestation of truth (Foucault 2012a, 7-8), with which he tries to make clear that he is not referring to a series of rational operations whose objective is to construct a truth or to confirm the veracity of what is constructed and that happens to be present in the conscience. Far from it, he gives absolute priority, particularly in the 1979-1980 academic year, to the study of a set of "verbal or nonverbal" processes (Foucault 2012a, 8), which result in a public manifestation of the truth. At the same time, he was already well aware of the need to ask why "the exercise of power is quite assiduously accompanied by a manifestation of truth" (Foucault 2012a, 8). Therefore, the processes by

which truth is constructed and the forms of manifestation of truth constitute two sides of the same coin.

In this context, Foucault's use of the concept of *alethurgy* is essential; he references this notion, which originated in the 4th Century BC, from the Greek grammarian Heraclides. Foucault explains in great detail how he derived the term *alethurgy* from the adjective *alethourgés,* used by Heraclides, and which the French thinker employs to refer to "the set of possible procedures, verbal or otherwise, by which one brings to light what is posited as true" (Foucault 2012a, 8). To his mind, this concept is highly relevant because "there is no exercise of power without something like an *alethurgy*" (Foucault 2012a, 8).

In any case, using the implications of the notion of *alethurgy,* Foucault proposed to carefully draw a functional map of the notion of the "government of men through truth" (Foucault 2012a, 12). Evidently, the latter notion is unquestionably based on the former, although the implications of the latter are much greater. This is clearly reflected in earlier courses that Michel Foucault had imparted in the Collège de France, which touch upon the notion of the government of men through truth. Moreover, the political ideas of Foucault, particularly near the end of his life, would be unintelligible without the coordinated, joint use of these two intimately bound notions (Foucault 2012a, 74-77).

In his exploration of the relations between justice and processes of veridiction, Foucault looks to Homer to interpret how this correlation functioned between *alêthes* and *dikaion* in Book XXIII of the *Iliad*, a text he considers to be paradigmatic (Foucault 2012b, 19). An episode in this book illustrates how justice has to re-establish a truth that the act being judged had previously obscured. In face of an accusation put forth by Menelaus, who believes that an irregularity had been committed to his detriment during a chariot race, it is proposed that the accused swear an oath defending his innocence. However, the oath is never given, as the transgressor, Antilochus, confronted with the possibility that such an oath could anger the gods, ends up confessing to the offense, thereby reinstating the rule of truth. In this way the episode of the race narrated in this book of the *Iliad* demonstrates how re-establishing truth is the main objective pursued in this dialectic battle (Foucault 2012b, 28). At the last moment Antilochus' acknowledgement of the trickery he used during the race to pass Menelaus, made evident a truth that was already known regarding the superiority of Menelaus. Thus, in the end *alêthes* and *dikaion* once again coincide. Although Foucault does not mention them explicitly, it is enough to read the *Iliad* from verse 585 on to be fully convinced that this is the case (Homero 2004, 951). This section of the *Iliad* reveals the Homeric conception of justice, understood as human

action corresponding to divine intentions.

Another relevant reference can be found in Hesiod's most well-known work, *Works and days*. Here Foucault discovers a significant distinction between "bad justice", or *dikazein*, exercised by those who allow themselves to be bribed with gifts and perks in exchange for false testimony in a judicial process, and *krinein*, in which the judge swears to serve the law and to abide by the truth (Foucault 2012b, 35). In this way, in a good use of justice, the truth must emerge in the course of a judicial process and the judge himself has to guarantee it is respected by all those involved.

Other key elements of the judicial process, as it was conducted in Classical Greece, are revealed by Foucault through a detailed analysis of Sophocles' work, *Oedipus the King*. In his judgement, the central theme of the work is the power of truth (Foucault 2012b, 47). But he adds to that the relation between truth and the art of governance, which is defined in this Greek tragedy as *tekhné tekhnés*, or skill of skills (Foucault 2012b, 62). He also adds the use of coercion by the power to force the truth to appear through the confession of the slave that disobeyed the orders of King Laius and did not kill Oedipus when he was an infant, in order to avoid the ominous prophecy that had been made about him when he was born. Indeed, Foucault emphasises that the power that Oedipus has as King is used to obtain that confession (Foucault 2012b, 69). With this, Sophocles is echoing a judicial process, novel to the era, in which confession is the central point of the proceedings (Foucault 2012b, 72).

Affirming these conclusions, Foucault continues his investigation by jumping forward in history to analyse the different processes related to revealing the truth in the Christian era. He refers, in particular, to *exagoreusis*, defined as a "permanent confession of oneself" (Foucault 2012b, 161). The Christian has to examine every thought, not just in relation to its truth, but also and especially, in consideration of the genuine function of said thought (Davidson 2012, 100-101). This is due to the fact that a single thought can have various effects, sometimes good and on other occasions sinful. For this reason examining one's conscience is so important among Christians, because doing so can reveal the power of deception or illusion underlying thoughts (Foucault 2012b, 146). As Philippe Chevalier points out, the central theme of Foucault's lecture on 27 February 1980 of his course, *Du gouvernement des vivants*, is not that Christianity is the religion of confession, but rather the religion of possible salvation, despite the imperfection of individuals (Chevalier 2013, 4). The core of the contribution that Christian doctrine has made to posterity is not in the obligation to confess or in the individual's total submission to religious authorities, but rather in the liberating effort that the Christian can place at the centre of his behaviour.

Whether Chevalier's point is accepted or not, it has to be acknowledged that his observation highlights the presence and vigour of an anthropological conception that above all recognises human complexity.

The analysis of the complexity of the inner conscience is the starting point for the development of a series of techniques, perfected by Christianity in monastic settings during the 4th and 5th Centuries, which led to the creation of an authentic "hermeneutics of self" (Foucault 2012b,164), which would continue to be employed in the following centuries in contexts far removed from religious institutions. In any case, Foucault has emphasised on various occasions that, to his understanding, modern technologies of subjectivation owe more to Christian technologies of care of the self than those that were developed during Classical Antiquity.

Unless we have a clear vision of all of this, it is impossible to understand why in the contemporary world, psychiatry –a science that seeks profound knowledge of the psychological origins of the *abnormal* behaviour of certain subjects– has acquired a growing importance in the legal sphere, as judges rely on it to require that the accused not only confess to their crime, but also to publicly manifest *his* truth as an individual (Foucault 2012b, 215). In this regard Foucault underscores the presence of two lines of analysis of criminal conduct: the criminal as a degenerate and the "criminal as the object of social defence" (Foucault 2012b, 215). All of this highlights that medicine, and in particular psychiatry, serves as "a function of public hygiene" (Foucault 2012b, 217). That is why Foucault concludes that, after the 19th Century, psychiatry began to operate "much less as a medicine for the individual soul than as a medicine for the collective body" (Foucault 2012b, 217).

All things considered, Foucault's studies show us that *alethurgy* or the subject's expression of the truth about himself, is one of today's most relevant ethical and political questions, with serious repercussions in other areas, in particular Law. In my opinion, it is impossible to decipher the core of Foucault's political thought without taking into consideration the importance the processes through which today's society obligates individuals to ceaselessly confront the task of interpreting themselves, constructing their truth and expressing it before certain instances of power. Furthermore, Foucault's approach allows us to look beyond the humanist perspective which until now has distorted the interpretation of the question of truth and its repercussions on all areas of society (Fernández Agis 2007, 40-1).

In the conferences given in Berkeley and Dartmouth College, in October and November of 1980, after showing himself to be convinced of the importance of carrying out a genealogical study of knowledge of the subject, he analyses the processes that lead to self-knowledge, as well as the social functionality of knowledge of oneself constructed by the subject itself. As

made clear by the lecture he gave that same year in the course given in the Collège de France, *Du gouvernement des vivants*, during this period of his intellectual inquiry Foucault was elaborating a history of the acts through which a truth is instituted and studying the link between such acts and the construction of subjectivity.

It is clear that in this period Foucault's main focus was on developing a philosophical knowledge that establishes the conditions that make it possible for subjects to know and transform themselves, placing his work quite far from that of other philosophies, whose priorities were to determine the conditions valid for the representation of objects. This shift undeniably has an ethical and political background, since it necessarily leads to the study of the technologies of domination that are exercised on the individual and whose ultimate goal, beyond carrying out certain actions, is for the subject to transform itself.

His frequent insistence that the way power functions should not be exclusively understood from the perspective of exercising violence and coercion must be understood within this theoretical framework. Foucault feels that today's world had produced an efficient integration between technologies of coercion and technologies of the self (Foucault 2012c, 40) and the "hermeneutics of the self" (Foucault 2012c, 41-2) is a fundamental part of the "technologies of the self". Despite its modest religious origin, the importance it has gained in our society is so great that, in my opinion, today it has become the keystone of social power. Today, the lines along which both established power and what can be characterised as the counter-powers that confront it, have an essential point in common in the self-reflexive subject. The work carried out by Foucault in the Collège de France throughout the 1981-1982 academic year corroborates this idea (Foucault 2001).

In the lecture given on 30 January 1980 in his course, *Du gouvernement des vivants,* the philosopher concisely expressed his objective, which continues to be one of the great challenges of political philosophy in our time. Indeed, one of the tasks that remains uncompleted is to answer the question: "what is the relation between the fact of being a subject in a relation of power and a subject through which, for which and because of which the truth is manifested?" (Foucault 2012a, 79).

Bibliography

Arendt, Hannah and Heidegger, Martin. 1999. *are 1925 bis 1975 and andere Zeugnisse*, Frankfurt am Main: Viottorio Klostermann GmbH. Versión española,

Arendt, Hannah and Heidegger, Martin. 2000. *Correspondencia 1925 – 1975 y otros documentos de los legados*. Barcelona: Herder.
Chevalier, Philippe. 2013. "Michel Foucault et le 'soi' chrétien". Astérion11: 1-12.
Davidson, Arnold I. 2012. "Sulla fine dell'ermeneutica del sé", in Foucault, Michel. 2012. *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*. Napoli: Cronopio.
Fernández Agis, Domingo. 2006. "Pedro Abelardo y la ética del conocimiento de sí". A Parte Rei 46 (julio): http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/agis46.pdf.
Fernández Agis, Domingo. 2007. "Foucault, ¿una teoría política?" Eikasía III, no 14: http://www.revistadefilosofia.com/14-02.pdf.
Foucault, Michel. 1978. *A verdade e as formas juridicas*. Rio de Janeiro: Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Versión española, Foucault, Michel. 1983. *La verdad y las formas jurídicas*. México: Gedisa.
Foucault, Michel. 2001. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Paris : Gallimard/Seuil.
Foucault, Michel. 2012a. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979 – 1980*. Paris : Gallimard/Seuil.
Foucault, Michel. 2012b. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*. Louvain : Presses Universitaires de Louvain/University of Chicago Press.
Foucault, Michel. 1993. "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth". Political Theory21-2 : 198-227. Versión italiana, Foucault, Michel. 2012c. *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*. Napoli: Cronopio.
Lorenzini, Daniele. 2013. "Dall'Ermeneutica del sé alla política di noi stessi". Noema 4, no 1: http://riviste.unimi.it/index.php/noema.
Giddens, Anthony. 1992. *The Transformation of Intimacy*. Versión española, Giddens, Anthony. 1998. *La transformación de la intimidad*. Madrid: Cátedra.
Homero. 2004. *Ilíada*. Trad. Antonio López Eire. Madrid: Cátedra.

DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

Insegnare la filosofia o fare filosofia? Una risposta nell'esperienza filosofica con i bambini

di *Giuseppe Limone*

La filosofia con i bambini non è un modo particolare di insegnare la filosofia né è un modo particolare di occuparsi della filosofia. La filosofia con i bambini, piuttosto, è un'occasione privilegiata che la filosofia può cogliere per tornare a essere filosofia. Essa ci permette, innanzitutto, di capire che altro è insegnare la filosofia, altro è fare filosofia.

La filosofia è diventata un sapere raffinato, storicamente sedimentato, che ha accumulato nel corso dei secoli un patrimonio concettuale di grande forza e di elevata definizione. Ma, proprio per questo, un tale sapere si è trasformato quasi solo in un patrimonio concettuale da consegnare, che rischia di dimenticare la pratica da cui è nato, la quale continua a costituire, invece, la sua vera e profonda identità.

La filosofia con i bambini, in tale contesto, è l'occasione privilegiata per tornare allo statuto originario della filosofia, che non consiste nel sapere, ma nel desiderio di sapere e nella pratica quotidiana di questo desiderio, che vive ogni esperienza concreta alla propria luce, animata dall'umiltà del non sapere e dalla passione metodica di conquistare, con accorgimenti ragionati, qualche briciola di verità all'interno di un mondo della vita immenso, rispetto a cui ogni preteso sapere è miseria. In questo senso, la filosofia è figlia non solo di povertà e di ricchezza, ma di rigore, di esperienza quotidiana e di umiltà.

Nel rapporto tra maestro e allievo, specie quando l'allievo è un bambino, si costituisce una duplice asimmetria: da un lato, il maestro è più esperto del bambino, mentre, dall'altro lato, il bambino è, in termini di apertura al possibile, molto più ricco del suo maestro. In questa duplice asimmetria la filosofia può scavare, riuscendo a ritrovare se stessa. Troverà, su questa strada, molte occasioni di scoperta, in cui potrà rinnovarsi alla radice, tornando a quelle origini che ne custodiscono il senso.

Vediamo alcune di queste occasioni, nella misura in cui permettono di

criticare a fondo alcune cattive abitudini contemporanee.

Fare filosofia non è insegnare la filosofia. Ciò non significa che insegnare la filosofia sia cosa errata. Insegnare la filosofia è esercitare il patrimonio concettuale già realizzato e trasmetterne i risultati. Ma, quale che sia la ricchezza di questo patrimonio, esso non è nulla rispetto al possibile che deve essere ancora pensato e che, grazie alla fantasia teoretica e a ogni esperienza quotidiana, deve essere messo in moto per criticare, rimodellare, riprospettare e rivoluzionare l'assetto concettuale consolidato. Davanti al possibile della vita, il maestro e il bambino sono, con patrimoni conoscitivi diversi, entrambi allievi. Il problema culturale della filosofia è nel fatto che essa, avendo trasformato in una divisa retorica il suo socratico «saper di non sapere» finge di non sapere semplicemente per trasformare questa finzione in una funzione del potere, più subdola e più sottile, che si costituisce di fatto come impermeabile alla possibilità di mettersi in discussione. Fare filosofia, e non insegnare la filosofia, significa affrontare sempre di nuovo, alla luce dell'esperienza e del pensiero, il problema di ciò che si ignora, non avendo paura di ripartire sempre daccapo e da sé, in dialogo con l'altro. Purtroppo, però, troppo spesso la filosofia è diventata *sophia*, ossia il suo contrario, mentre i filosofi sono diventati *sophoi*, ossia la loro caricatura. Ciò non significa rinunciare al patrimonio concettuale accumulato nei secoli, ma riviverlo sempre daccapo alla frontiera di quel possibile nuovo che l'esperienza ci sottopone e che la fantasia scopre.

Nel rapporto tra il maestro e il bambino si vive un'occasione preziosa in cui non s'insegna filosofia, ma si fa filosofia. Diremmo di più. Nel rapporto fra maestro e bambino non c'è un maestro che esercita la maieutica nei confronti di un bambino, ma c'è un duplice esercizio di maieutica: consapevole, da parte del maestro nei confronti del bambino, e inconsapevole, da parte del bambino nei confronti del maestro. Di questa maieutica inconsapevole del bambino nei propri confronti il maestro deve, in una sorta di maieutica alla seconda potenza, esercitata nei confronti di se stesso, farsi consapevole. Si tratta, in ogni caso, di una maieutica in cui nessuno deve convincere nessuno, ma in cui ognuno, a partire dal suo luogo specifico, può imparare qualcosa.

Ciò può farci riscoprire l'antico metodo socratico del dialogo condotto attraverso la maieutica e l'ironia. C'è però forse, nel metodo socratico, qualche ulteriore cosa da capire, di cui non si dice. Qui, la filosofia con i bambini può provare, forse, a insegnare qualcosa anche al metodo di Socrate. L'ironia e la maieutica, già in Socrate, non sono soltanto la *pars destruens* e la *pars construens* di un metodo del dialogare. C'è di più. L'ironia è quel lavoro distruttivo che può comprendersi soltanto capendo che il suo togliere serve a far emergere ciò che già c'è. Non si tratta, perciò, di *costruire*, ma di *far*

emergere. E, d'altra parte, l'attività che toglie, cioè l'ironia, non solo serve a far emergere, ma fa emergere nello stesso momento in cui toglie. Il negare è già un'affermare, perlomeno in quanto apre la strada a una diversa direzione. Accade come nell'azione dello scultore: nello stesso momento in cui si sottrae il superfluo, si fa emergere ciò che già esisteva e che il superfluo semplicemente nascondeva. Si tratta di ciò che, più radicalmente, fa l'ostetrica: agevolare la strada a ciò che non è costruito dall'ostetrica, ma operosamente fatto emergere alla luce. Socrate stesso chiama la sua azione dialogica arte maieutica, cioè ostetricia.

In realtà, il significato dell'arte di cui Socrate parla sembra andare oltre ciò che a volte lo stesso dialogo socratico di Platone effettivamente ci mostra. Più volte, infatti, il dialogo socratico, per il modo in cui effettivamente si svolge, appare incentrarsi su un Socrate che domanda presentando soluzioni e su un interlocutore che si limita a rispondere con un sì o con un no, in una situazione di pressoché passiva inermità. Ma l'arte maieutica di cui Socrate parla significa, in realtà, qualcosa che intende andare ben oltre il suo stesso modello di dialogo, almeno per come è presentato. Il fine del maieuta non è quello di mostrare all'interlocutore un oggetto già costruito allo scopo di guadagnarne progressivamente l'approvazione, ma è quello di provocare dall'interlocutore risposte, allo scopo di lavorare sui presupposti celati in quelle risposte e di fare emergere ciò che in quei presupposti si mostra alla luce. Si tratta di presupposti che, analizzati, possono rivelare una loro intrinseca contraddittorietà o una loro consistente verità. Il maieuta non inventa, ma scopre, e il suo interlocutore non è semplice termine di approvazione o rifiuto, ma luogo vivo ed effettivo di scavo. Se Socrate stesse presentando un "già costruito" al solo scopo di prevalere sull'interlocutore, sarebbe un sofista come gli altri. Né lo renderebbe meno sofista – anzi lo renderebbe più sofista – il presentare il già costruito sotto le mentite spoglie di qualcosa da cercare insieme. Solo se c'è qualcosa da cercare insieme, esiste una verità indipendente dai due interlocutori che discutono. Se Socrate veramente vuole l'arte maieutica e se il metodo dialogico non è semplicemente la maschera per far trionfare ciò che uno degli interlocutori ha già arbitrariamente costruito, spesso il dialogo socratico effettivo ci mostra molto meno di ciò che esso intende metodologicamente mostrare e valorialmente implicare. Appare qui, in realtà, una discrepanza, almeno ideale, fra ciò che il metodo socratico filologicamente mostra e ciò che il metodo socratico sembra, almeno alla luce di una certa filologia, voler realizzare. Questa cosa può essere ancor meglio capita a partire dall'esperienza concreta della filosofia con i bambini. Dovremmo aggiungere: a partire dall'esperienza concreta di una pratica filosofica realizzata non solo in dialogo con i bambini, ma anche in dialogo con tutti coloro che sono deboli, inesperti, imperiti,

profani rispetto al sapere di chi sa. Ogni esperto sa che dal gruppo degli inesperti può arrivare la domanda che, come uno *shock* improvviso, cambia la prospettiva e illumina la scena, spingendo il "sapiente" a pensare.

A guardar bene, l'ironia si realizza decontestualizzando ciò che l'altro dice: spaesandone il significato, lo si espone a quella caricatura che lo nega. Ma questa ironia, decontestualizzando l'oggetto della discussione, apre a quanto l'altro ha detto la possibilità di un diverso percorso: fa emergere dal suo seno stesso ciò che la vita dei due interlocutori accomunati nel dialogo stimola a pensare. Così, l'ironia è la maieutica stessa *al negativo*, mentre la maieutica è l'ironia stessa *al positivo*. Ciò, in una condizione in cui la maieutica non serve affatto a convincere l'interlocutore, ma a trovare insieme con lui una strada verso la verità, che non dipende né dall'uno né dall'altro. Forse, sotto il Socrate dei dialoghi scritti c'è un Socrate dei dialoghi non scritti che occorrerebbe disoccultare.

Questa prospettiva ci apre ad una distinzione fondamentale: quella fra concetto e idea. Il problema di questa distinzione non è filologico, ma speculativo e stipulativo. Si tratta, cioè, di istituire una distinzione *strutturale*, oggi più che mai necessaria alla vita del *pensare*. Il concetto è un modello mentale che si riferisce a un contenuto interamente definito; l'idea è un modello mentale che si riferisce a un contenuto costitutivamente prospettico e parziale. Il concetto è modello chiuso; l'idea è modello aperto. Il concetto è modello che realizza una classificazione rigida ed esaustiva; l'idea presenta una prospettazione, che sa di costituire solo un punto di vista su oggetti che mantengono confini elasticamente sfumati. L'idea costituisce modello mentale elastico, provvisorio, prospettante, sempre *in itinere,* aperto al possibile; il concetto, invece, è modello anelastico, concluso, classificatorio, istituente confini netti, chiuso al possibile. Il concetto opera per *assimilazione* di dati nello schema; l'idea opera per *accomodamento* dello schema. Il concetto si blinda rispetto a ogni forma di vita; l'idea permanentemente da una forma di vita attinge, assumendola a suo presupposto. Il concetto è chiuso alla novità del qui e ora; l'idea ne prende vita. Il concetto è strumento concluso in ogni suo punto; l'idea è modello bucato all'origine, che in questa sua strutturale lacuna vive, al tempo stesso, la sua ricchezza e la sua umiltà. A ben rifletterci, nella struttura lacunosa ed elastica dell'idea si presenta lo stesso problema contenuto nei teoremi di incompletezza di Kurt Gödel.

In realtà, quando Platone scriveva che nessun sapere filosofico sarebbe da lui mai stato scritto, sapeva di questo problema. Bene ha fatto la scuola di Tubinga a sottolineare l'importanza delle dottrine platoniche non scritte. Ma la stessa posizione della scuola di Tubinga è insufficiente. La resistenza di Platone a pensare che il sapere filosofico potesse essere scritto non derivava tanto dal fatto che quel sapere – sapere matematico – era inaccessibile

ai profani, ma dal fatto che nessun sapere può ridursi in concetti (nemmeno quello matematico!), dal momento che ogni concetto è strutturalmente esposto alla crisi di cui solo l'idea può essere l'inoggettivabile e informulabile espressione.

Il pensare filosofico, collocato sulla frontiera tra il possibile che preme e il patrimonio concettuale che vi risponde, deve essere capace di ripensare sempre daccapo questo patrimonio a contatto con le esperienze della vita e della mente, per definizione sempre nuove. Il bambino, portatore delle sue prime emozioni a contatto con l'essere, è la persona sempre nuova che ricorda alla filosofia il compito della sua ricerca originaria. Ogni concetto, nel suo confrontarsi col possibile della vita concreta, deve diventare capace di rompere la sua ingessatura e di aprirsi maieuticamente al possibile che ogni giorno può sprofondarlo in una crisi salutare.

Esiste, nei tempi d'oggi, anche nei percorsi più virtuosi, un fenomeno paradossale che va messo urgentemente allo scoperto, per affrontarlo con le necessarie contro-misure critiche. I valori etici e filosofici più profondi, consegnati nelle mani delle istituzioni e delle leggi, possono trasformarsi, concettualizzandosi, in modelli rigidi che snaturano gli stessi valori di partenza. Non c'è valore che non possa essere trasformato dal suo avversario in un concetto che, ripetendolo, lo snatura. Parole come "dialogo", "spontaneità", "comunicazione", "democrazia", "persona", trasformandosi in concetti, si proceduralizzano, negandosi di fatto alla novità di ogni qui e ora e realizzando lo snaturamento più clamoroso dei valori di cui si dichiarano portatrici. In questo modo, l'erba verde viene trasformata nel suo simulacro, ridotta a pura copia artificiale, in un percorso che, proclamando i valori, li sfigura, se non li rovescia addirittura. Qui la filosofia, diventando insegnamento di concetti, dimentica di essere ricerca di idee. Il dialogo si trasforma nella proceduralizzazione del dialogo; la spontaneità, nella amministrativizzazione della spontaneità; la democrazia, nella algoritmizzazione del consenso; la persona, nella imbalsamazione delle persone vive.

Certo, pensare di poter realizzare un modello che sia consapevole di non potersi costituire come modello è un procedimento paradossale: ma è su questo paradosso che vive e deve vivere la verità verde della filosofia, della filosofia come pratica di riflessione viva.

La filosofia non è insegnare la filosofia, ma praticarla. Per praticarla, occorre mantenere ogni giorno un contatto originario con la fonte, collocata sulla frontiera tra l'infinito possibile che preme e l'idea che gli risponde, pur consapevole – quest'ultima – del modello concettuale che fino a quel momento aveva consolidato soluzioni. Ciò non significa che il concetto, in quanto fattore d'ordine, sia disabilitato nella sua funzione. Il concetto resta necessario, ma va ricondotto alla sua strutturale e fragile provvisorietà. Ciò

significa che ogni concettualizzazione classificatoria deve prendere consapevolezza di essere soltanto *prospettazione* classificatoria, aperta alla novità di ogni esperienza, di ogni possibile, di ogni qui e ora e di ogni persona, in dialogo con le altre. Solo a queste condizioni il *potere* concettualmente inscritto nel *sapere* storicamente sedimentato può trasformarsi in *servizio*, sperimentabile alla scala di ogni esperienza e di ogni persona. Questo bambino che è qui di fronte, insieme con gli altri bambini, è finalmente l'occasione forte – la *nostra* occasione forte – per dare alla filosofia la possibilità vera di ritornare ogni giorno, a contatto con ogni semplice esperienza concreta, alla fonte originaria del pensare. Come il mondo salvato dai ragazzini di Elsa Morante, la filosofia, senza enfasi, sarà salvata dai bambini.

CONVEGNI E INFORMAZIONI

Percezione, logica, mente, significato in Edmund Husserl

I giorni 2 e 3 ottobre 2013 presso il Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo dell'Università di Roma Tre, con il patrocinio della Società Filosofica Romana, si è svolto un convegno su *Percezione, logica, mente, significato* in Edmund Husserl.

Nella sua introduzione, Mauro Dorato ha messo in rilievo gli stretti rapporti tra Husserl e la filosofia della matematica del suo tempo, come anche l'incidenza del pensiero husserliano sulla filosofia analitica, almeno quella più attenta ai risvolti storici.

Nella prima relazione (*Un esternalismo fenomenologico? La percezione e il suo oggetto*), Paolo Spinicci, dell'Università statale di Milano, si è interrogato su quanto sia legittimo parlare di "esternalismo semantico" nella prospettiva di Husserl, seguendo la scia di Hilary Putnam.

Per Spinicci, il fondatore della fenomenologia può essere accreditato di una forma debole di esternalismo, che ruota intorno a tre domande fondamentali: 1) Nelle *Analisi sulla sintesi passiva*, Husserl rileva che l'esperienza conseguente alla percezione corrisponde a una promessa che non può mai essere interamente mantenuta; il significato dell'esperienza non è quindi mai esauribile? 2) L'individualizzazione di un oggetto è costituita dal modo in cui materialmente lo indichiamo? 3) Il *significato* all'interno della prospettiva husserliana dipende da una relazione che si dà anteriormente alla mia coscienza appercettiva dell'oggetto stesso? La risposta di Spinicci vuole condurci a osservare come in Husserl tutti i significati rimandino sempre a una base empirica o quanto meno a un'esperienza intersoggettivamente determinata. In questo contesto, il relatore si è soffermato soprattutto sul problema della percezione a partire dall'esperienza antepredicativa, nell'ambito della quale il significato dei concetti empirici diventa una sorta di contrattazione aperta tra ciò che intendo e ciò che viene inteso; Spinicci ha concluso che si può a questo punto parlare di "esternalismo moderato" come cifra del pensiero di Husserl.

Michela Summa, della *Klinik für allgemeine Psychiatrie* di Heidelberg (*La percezione come attività di scoperta. Riflessioni sulla datità prospettica e la dinamica della costituzione percettiva*), ha affrontato il tema della percezione da un punto di vista non solo fenomenologico, bensì anche in rapporto a varie correnti della psicologia contemporanea. Dal suo punto di vista, la nozione di percezione è per molti versi paradigmatica al fine della comprensione della struttura del vissuto intuitivo, permettendoci di mettere in evidenza la correlazione tra la soggettività e il mondo come qualcosa di determinabile *a priori*. La relatrice ha poi sottolineato alcune analogie tra l'approccio fenomenologico e quello che in psicologia si chiama *enattivismo*, concetto introdotto da F. J. Varela, E. Thompson, E. Rosch nel volume *The Embodied Mind* (1991): secondo quest'approccio, le strutture cognitive della mente sarebbero strettamente correlate con le dinamiche senso-motorie dell'agente "incarnato" (*embodied*) e inserito in un ambiente naturale (*embedded*). Le esperienze coscienti verrebbero così connesse con le interazioni senso-motorie fra soggetto e ambiente esterno.

La relatrice non ha mancato comunque di rilevare un'importante divergenza metodologica tra l'enattivismo e la fenomenologia: mentre nella prima il punto di partenza è costituito dallo studio della coscienza intenzionale e delle strutture trascendentali che rendono possibile l'esperienza, nel secondo il *focus* fondamentale si sposta sull'analisi degli schemi di interazione tra l'organismo e l'ambiente. Tuttavia, la teoria enattivista può trovare una

feconda integrazione con l'analisi fenomenologica grazie soprattutto al concetto di intenzionalità della percezione.

La successiva relazione di Claudio Majolino, dell'Università di Lille 3 (*Husserl e il ruolo della percezione nell'ideazione*), si prefigge due scopi essenziali: quello di collocare la cosiddetta "variazione eidetica" di Husserl nella complessa geografia di atti che rientrano nel concetto ampio di "visione d'essenza" (*Wesenserschauung*), e quello di precisare i molteplici modi in cui la percezione interviene nell'apprensione o nella costituzione di diverse forme di astrazione, fino ad arrivare al concetto di variazione eidetica. Il passaggio dalle diverse forme di "visione d'essenza" a quella specifica forma di intuizione implicita nella variazione eidetica segna un accento nuovo nel ruolo della percezione, unitamente a un rilievo crescente attribuito al ruolo di immaginazione e fantasia. Si potrà così chiarire il significato e la portata della fenomenologia e il suo *status* di scienza *a priori*.

Roberta Lanfredini, dell'Università di Firenze, ha trattato il tema di *Husserl filosofo della mente*, esordendo con una domanda di carattere squisitamente "fenomenologico": "un albero che cade in una foresta fa rumore quando non vi è nessuno nei dintorni che possa ascoltarlo"?

La risposta "ingenua", per cui è naturale che l'albero produca comunque un suono, anche se non vi è nessuno ad ascoltarlo, è del tutto comprensibile dal punto di vista del cosiddetto "atteggiamento naturale". Tuttavia, ad essa potrebbe essere sostituita una risposta meno ingenua e ovvia, per quanto non meno plausibile: la caduta di un albero emette onde sonore che si irradiano da un punto centrale verso l'esterno, alla stessa stregua dei cerchi concentrici nell'acqua. Se le onde vengono intercettate da un orecchio umano, esse verranno poi udite come un rumore di un corpo che cade. Se le onde sonore non vengono intercettate, il suono non viene semplicemente percepito.

In realtà, quando si parla del suono in questo secondo senso, non facciamo altro che riferirci al suono fisico; il suono nel primo senso è invece definibile come "suono esperito". Quest'ultimo presenta tre caratteristiche: 1) dipende in modo necessario dall'osservatore, che vi perviene mediante una forma di accesso privato (Searle); 2) ha un carattere essenzialmente e non occasionalmente qualitativo o fenomenico (Chalmers); 3) è di per sé non misurabile.

Tutti i problemi che oggi vengono studiati da quella che si chiama filosofia della mente cominciano da queste tre constatazioni, che hanno dato origine al cosiddetto "problema difficile" della filosofia della mente: il problema dei *qualia*. Si tratta sostanzialmente di spiegare come gli stati mentali soggettivi, qualitativi ed essenzialmente vincolati alla prima persona (per questo sono distinti dai *quanta*, misurabili ed esprimibili in terza persona), possano scaturire da qualcosa che non è più per sua stessa natura qualitativo, bensì quantitativo, ossia materiale.

Per la relatrice, la prospettiva fenomenologica (quella di Husserl e ancor più quella di Merleau-Ponty) ci consentirebbe un superamento del riduzionismo in filosofia della mente, ossia della tesi per cui le esperienze coscienti sono totalmente riducibili a oggetti materiali.

Applicando infatti il metodo fenomenologico, gli oggetti dell'esperienza intesi nel loro complesso costituiscono una sintesi, ossia un polo unitario di tutte le possibili determinazioni motivate dall'esperienza attuale. Il problema dei *qualia* diventa, in fenomenologia, il problema del sentire e della cosa sentita, che riconduce il carattere qualitativo e fenomenico alle operazioni vitali e corporee della percezione, senza operare quella sorta di livellamento e di appiattimento della nozione di coscienza, da un lato, e della nozione di cosa d'esperienza, dall'altro. Il che permette di superare la rigida distinzione fra interiorità ed esteriorità, che caratterizza la filosofia della mente contemporanea.

La relazione di Arianna Bernardi (*Intenzionalità e significato nel primo Husserl*) si è soffermata sugli sviluppi del concetto di intenzionalità negli scritti husserliani che anticipano le *Ricerche logiche*, in particolare lo scritto del 1894 *Intentionale Gegenstände*, che marca con decisione la svolta antipsicologista conseguente all'abbandono dell'impostazione del suo maestro, Franz Brentano: si scorgono già i prodromi del passaggio dalla psicologia descrittiva alla fenomenologia, intesa come indagine sui significati che costituiscono il riferimento ideale degli atti con cui conosciamo gli oggetti. Il perno intorno a cui ruota questo scritto di Husserl è costituito dalla nozione di riferimento intenzionale, che viene analizzato da una prospettiva puramente logico-semantica. La relatrice non solo ha messo in rilievo il congedo dalla prospettiva brentaniana, ma ha altresì sottolineato il confronto con il pensiero del logico polacco Kazimierz Twardowski, e in particolare con la sua monografia *Sulla teoria del contenuto e dell'oggetto delle rappresentazioni* (1894), nella quale viene distinto nettamente tra contenuto e oggetto, che nella prospettiva di Brentano venivano invece unificati nel cosiddetto oggetto immanente.

Husserl trasformerà il concetto di intenzionalità attraverso la nozione di significato ideale e l'eliminazione dell'oggetto immanente. L'intenzionalità viene allora intesa come una sorta di funzione logica delle rappresentazioni, che permette di spiegare il modo in cui qualcosa giunge a darsi alla coscienza; essa funziona come una relazione per cui all'identità dell'elemento oggettuale preso di mira corrisponde, sul versante soggettivo, una molteplicità di configurazioni, ovvero di modi (o di sensi) in grado di cogliere lo stesso oggetto, prodotti direttamente dalla coscienza. Husserl chiama il senso contenuto logico-ideale, per distinguerlo dalle componenti reali dell'atto intenzionale.

Ci troviamo quindi di fronte a una tripartizione: il contenuto logico-ideale o senso (e anche significato, *Bedeutung*), la rappresentazione soggettiva (l'atto) e il riferimento oggettivo (l'oggetto).

Per queste ragioni il confronto con Twardowski si rivelerà particolarmente fecondo: condurrà Husserl a riconoscere l'elemento logico come realtà autonoma e a separare ciò che nelle rappresentazioni sembrava indivisibile, ossia il contenuto e l'oggetto, isolando l'elemento del significato come il polo identico che si sottrae alla mutabilità della realtà psichica.

Non possiamo qui soffermarci su tutte le altre relazioni del convegno, comunque di notevole rigore esegetico. Ci limiteremo a evidenziare quella di Andrea Carroccio, che ha affrontato il problema del rapporto tra oggetto individuale, oggetto specifico e oggetto generale nelle *Ricerche logiche*. Quella di Emanuela Carta, che ha messo in rilievo le peculiarità del metodo fenomenologico nella prima edizione delle *Logische Untersuchungen*, anteriore alla cosiddetta svolta trascendentale. Quella di Thomas Vongehr, che ha sottolineato il rapporto tra la teoria husserliana della percezione e l'analisi degli organi di senso, con particolare riferimento al tatto. Infine, Andrea Di Maio ha presentato un'originale interpretazione in chiave husserliana del cosiddetto "metodo lessicografico" di padre Roberto Busa, uno dei pionieri, con il suo *Index Thomisticus,* dell'uso dei mezzi informatici per l'analisi dei testi filosofici.

Teodosio Orlando

* * *

Un Premio "G. Vico" agli studenti liceali

La terza edizione del Premio Filosofico "Giambattista Vico in Italia e nel Mondo" è stata organizzata dalla sezione di Filosofia del Dipartimento di Studi umanistici dell'Università degli Studi di Napoli e dal Comune di Bacoli, finanziata dal Consorzio Interuniversitario

"Civiltà del Mediterraneo" e dalla Società Filosofica Italiana anche a nome delle tre sezioni campane (di Avellino, Napoli e Salerno) che hanno direttamente partecipato ai lavori del Premio. Esso è la naturale e coerente prosecuzione dell'iniziativa del *Certame filosofico vichiano* degli scorsi anni. Abbiamo voluto enfatizzare l'espressione *certame* non per rinnegare le precedenti iniziative ma per dare maggiore risalto al contributo di studenti e delle loro rispettive scuole da *premiare* in un momento molto difficile della nostra città e dell'Italia intera, quasi a voler sottolineare gli aspetti positivi del nostro fare scuola.

L'iniziativa si è articolata in varie fasi essenzialmente rivolte: 1) all'aggiornamento professionale dei docenti intervenuti; 2) agli studenti con lezioni tenute da esperti nazionali ed internazionali: G. Cacciatore (Univ. Napoli Federico II), *Poesia e storia nella Scienza nuova prima*; F. Lomonaco (Univ. Napoli Federico II), *Dal Diritto universale alla Scienza nuova del 1725*; C. Megale (Univ. Napoli Federico II), *L' «impossibile credibile»: primo principio della poesia divina*; C. Cantillo (Univ. Salerno), *Verso la boria delle nazioni e la boria dei dotti*; R. Diana (CNR – ISPF), *Attingere il primitivo: tra riflessione e ostensione di una possibile complicità tra Vico e Stravinsky*; S. Roic (Univ. Zagabria-Croazia), *L'idea di un dizionario di voci mentali comune a tutte le nazioni*; S. Sini (Univ. del Piemonte Orientale), *Vico "cognitivista"*; R. Bassi (Univ. Padova), *"Dura necessità" della lingua e virtù dell'eroe: le verità eterne della natura divina*; M. G. De Ruggiero, *La funzione delle immagini*; S. Knauss (Unv. di Halle-Germania), *Cosmopolitismo vichiano? La discussione contemporanea*.

Dal 20 al 22 marzo 2014 la Casina Vanvitelliana del Fusaro, a Bacoli, ha ospitato 300 studenti e 10 docenti dei seguenti Istituti: Liceo scientifico statale "G. Bruno" di Arzano (Napoli), Liceo classico statale "Vittorio Emanuele" di Napoli, Liceo classico statale "A. Genovesi" di Napoli, Liceo classico statale "G. Vico" di Napoli, Liceo classico statale "G. Carducci" di Nola, Liceo scientifico statale "L.B. Alberti" di Napoli, Liceo scientifico statale "V. Cuoco" di Napoli, Liceo scientifico statale "E. Vittorini" di Napoli, la Scuola militare "Nunziatella" di Napoli. La prova finale si è svolta presso l'Ateneo fridericiano nei giorni 9 e 16 aprile con il commento scritto di brani della *Scienza nuova* del 1725 (libro III, capp. I e XII), nella nuova edizione pubblicata a cura e con introduzione di F. Lomonaco (Diogene, Napoli 2014), distribuita in tutte le scuole partecipanti.

Il "Premio Vico" è stato assegnato a due giovani alunni del Liceo Scientifico "G. Bruno" di Arzano e del Liceo Classico "A. Genovesi" di Napoli (rispettivamente del IV e V anno di corso). Alla cerimonia di premiazione, presieduta dal professor Fabrizio Lomonaco, hanno partecipato il Prorettore dell'Università Federico II di Napoli Gaetano Manfredi, il Direttore del Dipartimento di studi umanistici professor Arturo De Vivo, il Sindaco di Bacoli, dott. Ermanno Schiano, l'assessore alla Cultura del comune di Bacoli Flavia Guardascione e lo staff dell'ufficio Cultura diretto dalla dottoressa Cristina di Colandrea. Nel primo pomeriggio nell'aula Piovani dell'Università di Napoli Federico II, l'allenatore del "Napoli calcio", dott. Rafa Benitez ha incontrato gli studenti, sottolineando i valori della sana competizione e della disciplina nel perseguire i propri fini, raccontando di sé come educatore ancor prima che allenatore. La cerimonia si è conclusa con la premiazione degli studenti:

- PISCOPO VINCENZO, LICEO GIORDANO BRUNO DI ARZANO (NA)
- FRANCESCO VELOTTO, LICEO GENOVESI DI NAPOLI
- MARIA CATERINA LOMBARDO, LICEO VITTORIO EMANUELE DI NAPOLI
- FABIANA TROSINO, LICEO ALBERTI DI NAPOLI

Gli alunni Piscopo e Velotto, primi due classificati, hanno partecipato al Convegno internazionale di studi a Zagabria (dal 13 al 17 luglio) anche grazie al contributo finanziario della Società Filosofica Italiana. L'iniziativa è nata dalla collaborazione della Facoltà di Lettere e Filosofia di Zagabria con il Dipartimento di Studi umanistici dell'Università "Federico II" di Napoli. Hanno partecipato studiosi dalla Russia, dal Brasile, dall'Italia e

dalla Croazia. Coordinato da Fabrizio Lomonaco, professore ordinario dell'Università degli studi di Napoli "Federico II" e da Sanja Roić, titolare di cattedra di Letteratura italiana presso il Dipartimento d'Italianistica, il Convegno è stata un'occasione per consolidare la rete internazionale di studi sul filosofo napoletano e la cultura moderna. I relativi interventi si sono distribuiti in varie sezioni, proponendo temi linguistici e poetici accanto a quelli riguardanti la storia, l'antropologia, il diritto e la retorica, la filosofia pratica e la filologia, la metafisica e la religione. Non senza prudenziali e interessanti confronti con la cultura contemporanea è stato sviluppato il richiamo alla letteratura e alle relazioni tra storia e poesia negli studi sull'etnografia, sulle implicazioni del "sublime poetico" nella cultura brasiliana e sulla filologia contemporanea, rinnovando l'ispirazione del nesso vichiano tra filosofia-filologia.

Nella giornata di apertura Lino Veljak e Marija Selak dell'Università di Zagabria si sono soffermati sulla nozione vichiana di *mondo* coniata in antitesi al razionalismo di Cartesio; Romana Bassi (Università di Padova) si è occupata de "La nuova scienza delle virtù". Una nuova prospettiva di lettura della *Scienza nuova* può essere sviluppata focalizzando l'attenzione sulla definizione di storia dell'umanità come *historia* delle virtù e dei vizi. Di *antropodicea* ha trattato la sottoscritta, analizzando i termini di *animus* e *anima* e le varianti dei lemma, imputando a Vico una teoria che rivaluta senso, memoria, fantasia e ingegno, facoltà proprie dell'*animus immortale* ed estranee alla concezione cartesiana, convinta dell'inferiorità di tali facoltà rispetto alla *res cogitans*. Nadežda Čačinovič (Università di Zagabria) si è soffermata su "L'integrazione di Vico sulla storia della storia culturale", mentre Ljudevit Fran Ježić (Università di Zagabria) ha esaminato "La visualizzazione di Vico all'interno dell'idealismo tedesco: sul confronto di Jacobi su Vico con Kant e il sistema dell'identità di Schelling". "La filosofia politica di Vico quale teologia politica" è stato il tema affrontato da Goran Sunajko (Istituto lessicografico "Miroslav Krleža" di Zagabria). Tonko Maroević (Accademia croata delle Scienze e delle Arti di Zagabria) ha presentato il pensiero e l'opera di Giulio Bajamonti (1744-1800), musicista, medico, filosofo, letterato e traduttore. Con riferimenti alla cultura dalmata e particolarmente a quella spalatina e ragusea le personalità di Vico e di Bajamonti sono state confrontate alla luce di alcuni comuni interessi culturali e scientifici, tenendo conto degli interessi per la medicina e la poesia di ispirazione sentimentale. Fabrizio Lomonaco (Università "Federico II" di Napoli) ha offerto "Appunti su metafisica e diritto prima delle *Scienze Nuove*". Ispirato alla tradizione religiosa cristiana del *verbum*, l'incontro di metafisica e linguaggio apre e chiude il *De antiquissima*, confermandosi nucleo fondamentale di tutta la filosofia vichiana, al centro della quale si colloca la nuova *metafisica del genere umano* "acconciamente alla cristiana religione" e "commisurata alla debolezza del pensiero umano. Connesso all'influenza di Dante nell'opera vichiana", è stato il tema affrontato da Stefania Sini (Università del Piemonte orientale "Amedeo Avogadro"): "*Il magnanimo storico*: lo stile e il pensiero di Dante nel pensiero e nello stile di Vico". L'intervento si è soffermato su alcuni rilevanti testi, dalla *Lettera a Gherardo degli Angioli* al *Giudizio sopra Dante*, passando per le tre edizioni della *Scienza nuova*. Sertório de Amorim e Silva Neto (Università Federale dell'Uberlandia di Brasile) è intervenuto su "Vico e la lingua di Giove: tra poesia e legge", analizzando luoghi e temi specifici del pensiero di Vico sul linguaggio. Al convegno non sono mancati interventi di carattere etico-politico come quello di Robert Blagoni (Università "Juraj Dobrila" di Pola) a proposito delle "Dicotomie e teleologie nella *Scienza Nuova* di ieri e nella vecchia Europa oggi". L'A. ha svolto considerazioni sul potere euristico della teologia alla luce dell'esasperazione del particolarismo che caratterizza la cultura contemporanea. Sanja Roić (Università di Zagabria) si è occupata de "L'Europa vista da Napoli: Vico e Jelena Zrinski", quest'ultima ricordata nella biografia di Antonio Carafa (il *De rebus gestis Antonii Caraphaei* del 1716) quale eroina della storia

magiara in quanto figlia di Petar e Katarina Zrinski, nata Frankopan."Vico e il pessimismo storico" è stato il tema di cui si è occupato Nino Raspudić dell'Università di Zagabria. I lavori si sono, infine, conclusi con gli interventi di Julia Ivanova, professore associato presso l'Istituto di storia e teoria del sapere umanistico (Università Nazionale nella Scuola superiore delle scienze economiche di Mosca) e Pavel Sokolov (Università di Mosca) che hanno analizzato "Alcune fonti esegetiche della *Scienza Nuova*".

Nell'insieme un ventaglio di temi e di problematiche assai vasto, come si vede, che incoraggia all'approfondimento teorico-storiografico dell'opera del grande filosofo napoletano, della sua fortuna che si estende ben oltre i confini italiani ed europei, catturando ancor oggi l'interesse di studenti e studiosi nel mondo delle lettere e delle scienze.

Claudia Megale

* * *

Teologia e Antropologia

Nella bella cornice di Villa Mirafiori, sede del Dipartimento di Filosofia della Università *La Sapienza* di Roma, il 5 e 6 settembre scorsi, dodici relatori e quaranta corsisti, docenti di scuola secondaria e studenti universitari, hanno dato vita alla consueta *Summer School*, una due giorni di lavoro e riflessione comune organizzata, come già da alcuni anni, dalla Sezione Romana della Società Filosofica Italiana. Il tema di quest'anno era: "Teologia e Antropologia". La discussione si è incentrata attorno ad alcune coppie di termini: "Sacro/Santo", "Caso/Provvidenza", "Spirito/Impulso".

Come ha sottolineato il presidente della Sezione Romana della SFI, prof. Emidio Spinelli, la *Summer School* vuole offrire l'occasione di uno scambio proficuo fra il mondo accademico e il mondo della scuola, per una circolazione virtuosa di idee, di metodologie e di conoscenze, con l'obiettivo anche di creare o consolidare rapporti che stimolino l'innovazione didattica, la ricerca ed il lavoro comune.

Il tema di quest'anno è stato affrontato da molteplici punti di vista, e approfondito sulla scorta dei grandi maestri del passato. Particolare attenzione metodologica è stata rivolta all'analisi diretta dei testi, che i corsisti hanno potuto leggere e studiare con la guida dei relatori, in una vera ricerca comune. Il dibattito è stato vivace, stimolato dalle domande poste tanto dai docenti quanto dagli studenti universitari presenti.

Venerdì, 5 settembre 2014

Il primo binomio, "sacro/santo", pone a confronto due termini non sempre facilmente definiti e chiaramente distinti.

Ha dato il via alla riflessione Francesco Valerio Tommasi (Sapienza-Università di Roma), che nella sua relazione *Dal sacro al santo: un'opzione etica del pensiero religioso dopo Kant* ha mostrato il filo rosso che da Kant, attraverso Fichte, fino al "primato dell'etica" del pensiero contemporaneo lega la religione con la morale, dapprima nel tentativo di "moralizzazione della religione" in ambito illuministico, poi nell'"etica come filosofia prima" di Lévinas, e infine nel tentativo di dialogo con le posizioni religiose che Habermas intraprende rinnovando il pensiero kantiano in termini linguistici e interpretativi.

All'opposto, Mariannina Failla (Università Roma Tre) ha portato l'attenzione su *La sacralità della contraddizione in Lutero: credere e giustificare,* sottolineando quindi la centralità della nozione di contraddizione e di svuotamento nella lettura luterana dell'*Epistola ai Romani,* per cui è proprio la contraddizione il luogo dove Dio si manifesta, *sub specie con-*

traria, ed è proprio nell'essere peccatore che avviene la rivelazione divina senza cui l'uomo non potrebbe mai porsi al cospetto di Dio.

Stefano Bancalari (Sapienza-Università di Roma) nella sua relazione *L'invenzione del "sacro": genesi e antinomie di un concetto contemporaneo* ha richiamato i diversi significati dei termini "sacro" e "santo" nelle lingue indoeuropee e, a partire dall'opera di Rudolf Otto *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto al razionale*, ha proposto la lettura di testi di Lévinas e Heidegger, per mostrare come i due, pur entrambi debitori delle analisi e del lessico di Otto, pervengano a posizioni diverse proprio riguardo a concetti come "Natura", "sacro" e "Totalmente altro". Per Lévinas porsi di fronte all'assoluto da atei significa accogliere l'assoluto depurato dalla violenza del sacro: «L'infinito non brucia agli occhi che si posano su di lui».

Già una delle primissime opere della tradizione filosofica occidentale, il poema *Sulla natura* di Parmenide, si presenta come intrisa di sacralità. Ma che cosa vuole veramente dire l'Eleate, col suo linguaggio allegorico, nella famosa descrizione del suo viaggio e del suo comparire al cospetto della dea? Francesca Gambetti, Segretaria Nazionale della SFI, ha offerto con la sua relazione *Poemi filosofici e proemi sacri: Parmenide fr. 1* una convincente spiegazione, alla luce delle più recenti e innovative interpretazioni dei frammenti eleatici: il Proemio da un lato si colloca nell'alveo della tradizione poetica, e come tale può essere messo a confronto con altri proemi, ma dall'altro se ne distacca per la sua genuina valenza filosofica. Può essere letto perciò non solo in chiave letteraria, ma anche ontologica, o, secondo interpreti più recenti, addirittura mistica. Il poema allora sarebbe non solo una descrizione poetica ispirata alla tradizione olimpica, ma il richiamo a una vera e propria esperienza mistica, straniante e perturbante, espressa in un linguaggio vivo, dal valore performativo e trasformativo.

Il secondo binomio oggetto di riflessione, "Caso/provvidenza" pone una domanda cruciale sia per l'antropologia sia per la teologia, poiché riguarda tanto il senso dell'agire umano quanto la domanda sulla natura di Dio e del suo rapporto col mondo. Nella sessione pomeridiana la questione è stata affrontata con Emidio Spinelli (Sapienza-Università di Roma), che ha trattato de *Il kosmos ellenistico: fra provvidenza, caso e scelte pragmatiche,* offrendo una sintesi delle diverse soluzioni date a questo problema da stoicismo, epicureismo e scetticismo: dalla difesa forte di una *pronoia* inserita nel più generale quadro del determinismo stoico alla critica radicale di tale concetto da parte degli epicurei, preoccupati di dipingere una divinità che non ha né procura affanni, per finire con la demolizione teorica delle tesi provvidenzialistiche in Sesto Empirico, pronto tuttavia a recuperare una valenza pragmatica tanto alla venerazione degli dèi quanto alla loro azione provvidenziale. Con un'attenta analisi dei testi, nei contenuti ma anche nel loro stile, Spinelli ha fatto emergere la viva polemica tra scuole, e attraverso rimandi lessicali ha mostrato le profonde tracce di queste teorie antiche anche in autori contemporanei.

Luisa Valente (Sapienza-Università di Roma), trattando di *Bene sommo, Provvidenza e libertà: Severino Boezio e Pietro Abelardo* ha illustrato in che modo questi autori, nel tentativo di sottrarre l'ottimismo metafisico al suo esito deterministico, pervengano a due raffinate soluzioni al problema del rapporto fra provvidenza divina e libertà umana.

Pierluigi Valenza (Sapienza-Università di Roma), con la relazione *L'astuzia della ragione e il legno storto dell'umanità: alle origini della filosofa della storia attraverso Herder, Kant e Hegel* ha individuato il punto di partenza della visione della storia nei tre autori, richiamandosi alle *Idee per una storia dell'umanità* di Herder, a Kant e in particolare alla *Idea di un storia universale dal punto di vista cosmopolitico,* e infine alle *Lezioni sulla filosofia della storia* di Hegel.

Infine Giulietta Ottaviano, del Liceo Classico "Dante Alighieri", ha proposto il tema *Ele-*

zione, redenzione, vocazione: teologia e antropologia nella Riforma protestante attraverso Max Weber e Karl Barth, mostrando la diversa concezione del rapporto fra antropologia e teologia nei due autori.

Sabato, 6 settembre 2014

È sabato mattina, in una Roma ancora semideserta il giardino di Villa Mirafiori è inondato dalla luce calda settembrina. L'istinto ci direbbe di andare al mare a distenderci sulla spiaggia, ma la ragione ci guida nella sala dei lavori, dove potremo nutrire il nostro spirito, assetato di conoscenza. Forse è per la sottile ironia degli organizzatori che oggi la *Summer School* prosegue mettendo a tema proprio la dialettica tra "impulso" e "spirito"? Secondo la visione prevalente, essi si oppongono in un contrasto che spesso è stato visto come dicotomia irriducibile, ma Irene Kajon (Sapienza-Università di Roma) mette alla prova tale concezione dualista, a partire dalla formulazione che ne dà Scheler, che con la sua distinzione fra *Geist* e *Drang* sembra istituire un rapporto inverso tra l'intelligenza ideatrice e la potenza vitale. Nel suo intervento *Amor Dei intellectualis, sentimento morale, compassione: l'unità di spirito e impulso in Spinoza, Kant, Cohen,* Kajon ci mostra come invece già a partire da Platone il rapporto fra "spirito" e "impulso" sia più complesso e si lasci aperta la via di una interazione dialettica che superi la contrapposizione. Anzi, proprio ciò che sembra più ideale, più astratto è ciò che è in grado di dare una maggiore spinta emotiva ed affettiva nella vita, come dice Hoelderlin: «Chi pensa più profondamente, tanto più ama la vita». Osservando i testi con occhio più attento, possiamo cogliere un diverso rapporto dinamico fra i due termini proprio in autori insospettabili: in Spinoza (Kajon contesta in modo argomentato l'immagine corrente che viene data di questo autore, e riprende proprio la nozione di *amor Dei intellectualis*, come nozione che supera la dicotomia fra mente, attiva, e affetti corporei, passivi), in Kant (di cui viene analizzata la pagina sul sentimento di rispetto per la legge morale) e in H. Cohen (il quale, lettore appassionato sia di Spinoza che di Kant, riflette sulla vita affettiva dell'uomo e affida un ruolo centrale alla compassione, cioè all'amore del prossimo che è prodotto di un amore che l'uomo ha per una nozione puramente ideale come Dio). Dall'attenta analisi dei testi emerge insomma la possibilità di pensare lo spirito non solo come dotato di capacità ideativa, ma anche come molla dell'agire umano, di quell'uomo fatto di anima e di corpo.

E. Canone (ILIESI-CNR Roma) con la sua relazione *Giordano Bruno: il furore oltre lo Spirito* ha proposto una serrata analisi di alcuni passi dei dialoghi italiani, delineando la novità dell'opera bruniana, in cui si registra la crisi del paradigma classico di contemplazione. Il furore intellettuale si distingue da quello demonico, religioso, in cui l'uomo è semplicemente "vaso". Il "furioso eroico" di cui parla Bruno deve essere interpretato anche sullo sfondo del dibattito cinquecentesco sul poema eroico.

Riallacciandosi alle osservazioni della prof.ssa Kajon, Maria Teresa Pansera (Università Roma Tre), con la sua relazione *Max Scheler e la dialettica tra Geist e Drang,* ha dato un efficace quadro dell'evoluzione del pensiero scheleriano, da *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* fino a *La posizione dell'uomo nel cosmo*. Dopo aver mostrato la novità introdotta in ambito etico dalla nozione di materialità dei valori, la prof.ssa Pansera ha illustrato il tentativo di Scheler di superare il dualismo cartesiano pensando a una sintesi nell'uomo, di cui ogni atto è al contempo spirituale e istintivo, sintesi che pone l'uomo in una posizione unica nel cosmo.

Infine Anna Stoppa, Segretaria della Società Filosofica Romana, ha tratteggiato un'ampia sintesi della teologia e della filosofia della religione nei maggiori teologi del Novecento, da Barth a Gogarten a von Balthasar: di fronte alla secolarizzazione divengono centrali le nozioni di soggettività e di libertà. La "verità sinfonica" di Balthasar si collega a un nuovo

modo di annunciare il Vangelo nell'era contemporanea, legato al linguaggio dell'esperienza estetica.

La conclusione dei lavori, affidata al prof. Spinelli, è una domanda aperta: antropologia e teologia nel loro reciproco scambio dialogico costituiscono un terreno fecondo di indagine, in cui si incontrano le domande inesauribili del pensiero e della vita.

Maria Teresa Tosetto

Recensioni

M. Ruggeri, *Apollonio di Tiana. Il Gesù pagano*, Prefazione di L. Canfora, Mursia, Milano 2014, 226 pp.

Il libro di Miska Ruggeri si propone un obiettivo impegnativo: ricostruire il personaggio storico di Apollonio di Tiana (I secolo d. C.). Compito arduo, e di cui va senza dubbio riconosciuto il merito, dal momento che Apollonio viene fin da subito avvolto da un'aura mitica e leggendaria che, originatasi in Oriente e importata presto anche in Occidente, causa non poche difficoltà allo studioso che decida di incamminarsi per il sentiero della ricostruzione storica. Lo sconfinato mondo delle informazioni che riguardano Apollonio e la persistenza del culto a lui dedicato, non risalgono infatti al periodo della sua vita (curiosa somiglianza con Pitagora), ma proliferano solo più tardi e vengono utilizzati strumentalmente secondo gli interessi personali degli autori che decidano di rifarsi a tale personaggio. La sua figura aleggia così nel mistero e si colora delle più differenti sfaccettature che contribuiscono a fare di lui prima un Pitagora *redivivus*, un filosofo, poi un ciarlatano e addirittura un mago, o un *alter Christus*. Senza dubbio egli è riuscito a lasciare un segno profondo tra i suoi contemporanei, ma ciò che è più importante, si è imposto come personaggio estremamente prismatico, che si offre tanto all'ammirazione quanto all'ostilità, e i cui tratti confusi hanno giocato un ruolo fondamentale nella ricezione a lui posteriore (seconda curiosa somiglianza con la figura di Pitagora).

Fin dalla prima pagina il lettore è preso per mano e accompagnato a varcare la soglia di quell'affascinante e complicato mondo che riguarda l'interesse per l'irrazionale, la pratica magica e le scienze occulte, tratteggiato a partire dall'epoca ellenistica ed essenziale al fine di comprendere il tessuto culturale del periodo della vita Apollonio, nel quale i tratti distintivi di scientificità, progresso e occultismo si cancellano reciprocamente. L'introduzione di Canfora, essenzialmente rivolta a tracciare un profilo storico del III secolo d. C. e la poesia del poeta greco Kavafis, citata in apertura del libro, non fanno altro che contribuire alla costruzione di questo clima particolarissimo in cui il lettore è invitato ad immaginare Apollonio. Ed ecco che la figura di Apollonio viene a ri-comporsi un capitolo alla volta, attraverso la sovrapposizione delle ricezioni posteriori che lo hanno riguardato, ordinate cronologicamente e divise tematicamente. Apollonio viene dunque guardato attraverso lenti sempre differenti, che permettono di spaziare dalla percezione di lui avuta prima dagli autori pagani, poi da quelli cristiani, infine da quelli bizantini, tracciata dall'antichità fino alle ultime ricezioni dell'attualità. Questo approccio, pur esplorando un intervallo cronologico molto vasto e arrivando a trattare l'impiego di questo personaggio da parte della contemporaneità nella musica, nei fumetti e nelle serie televisive, contribuisce in ogni modo ad una visione d'insieme variopinta che compone piani differenti, ognuno trattato singolarmente e con attenzione, ed ha il pregio di conservarli tutti, senza perdersi nell'unilateralità. Apollonio, allora, iscrivibile nella tradizione neopitagorica e descritto da alcuni (forse proprio per volontà personale) come nuovo Pitagora, sembra essere stato non un pensatore sistematico, ma un taumaturgo e un predicatore religioso votato alle discussioni filosofiche e dotato di un'ottima capacità di eloquio che gli permette di raggruppare un discreto numero di discepoli. La più antica menzione di lui già ne parla come un seducente ciarlatano riuscito nella missione di confondere i propri contemporanei, ma è Filostrato nella *Vita di Apollonio* a contribuire enormemente alla costruzione dell'immagine di Apollonio come uomo divino, capace di azioni prodigiose e avente il potere di controllare la natura. Un'ampia sezione è infatti dedicata a questo romanzo biografico, richiesto a Filostrato dall'imperatrice Giulia Domna, che segna una svolta nella ricezione del filosofo, innalzandolo a uomo divino ed esempio morale e anticipando quindi il suo accostamento a Gesù, inizialmente funzionale, nelle opere degli autori pagani, a negarne la divinità. Apollonio rimane così inevitabilmente coinvolto nella polemica tra pagani e cristia-

ni, dove anche questi ultimi spesso vacillano nell'esprimere un giudizio esclusivamente negativo, mostrando una certa indulgenza e riconoscendo l'ammirabile purezza morale del Tianeo. Non è infatti possibile scardinare completamente la credenza ormai ampiamente diffusa nelle capacità soprannaturali di Apollonio, nelle sue previsioni, nel potere dei suoi talismani, e la percezione del filosofo slitta durante il periodo bizantino da figura alternativa a Cristo a suo profeta e protettore di Costantinopoli. Apollonio non riceve giudizi altrettanto positivi in Occidente, dove invece finisce vittima di una polemica che oppone i Cristiani, dai quali è reputato un demonio pagano, agli anticristiani che gli attribuiscono arbitrariamente pensieri e idee per innalzarlo a baluardo della loro polemica contro la Chiesa, non venendo risparmiato nemmeno dalle correnti occultistiche, per le quali diviene imprescindibile punto di riferimento.

Sorge a questo punto spontanea la domanda su chi sia stato il "vero" Apollonio. Per tentare una ricostruzione più vicina al suo pensiero, Ruggeri dedica un intero capitolo all'*Epistolario* di Apollonio, precisando per ogni lettera la posizione dei critici e cercando di stabilire che tipo di rapporto ci sia tra lo scritto di Filostrato e le epistole. Stabilire l'autenticità dei brani con certezza è molto difficile: gran parte del corpo delle epistole sembra essere stato composto dopo la morte di Apollonio ad opera dei suoi discepoli, e la critica non è concorde nell'identificare testi autentici. Ad ogni modo l'autore tempera lo scetticismo e ritiene invece possibile isolare un nucleo autobiografico che presenta alcune costanti linguistiche e riscontri con l'opera filostratea. La conclusione tratteggia un filosofo prettamente pratico la cui vita, aspetto forse poco calcato, ripropone molti caratteri comuni a quelli riportati a proposito di Pitagora, come ad esempio la descrizione dei viaggi in Oriente, la conoscenza di popoli esotici, le capacità taumaturgiche e soprannaturali, la vita divisa in una prima fase impegnata nella predicazione pubblica e una seconda votata all'insegnamento rivolto ad una cerchia più stretta di discepoli, ricalcandone addirittura la descrizione dell'aspetto fisico.

Il libro è accompagnato da un notevole apparato critico e contiene, per ogni tematica trattata, un altissimo numero di rimandi bibliografici che, benché non facili per la scorrevolezza della lettura, sicuramente permettono ad un lettore interessato all'approfondimento un confronto puntuale con testi autorevoli.

Più che una ricostruzione dell'Apollonio storico, in conclusione, è utile tratteggiare la storia della sua ricezione. È proprio a partire da questa, infatti, che tale personaggio acquisisce importanza capitale come soggetto vivo, fatto proprio dalla posterità, e che la sua eredità viene conservata. In questo luogo Apollonio cambia forma attraverso i secoli ed arriva ad assumere i confini confusi, ma estremamente sfaccettati con cui lo conosciamo.

Giulia De Cesaris

* * *

A. Montano, *Methodos. Aspetti dei metodi e dei processi cognitivi nella Grecia Antica*, presentazione di G. Casertano, Loffredo, Napoli 2014, 300 pp.

Quando alcuni vecchi saggi che un autore ha composto nel corso del tempo vengono raccolti in un volume, può capitare che essi vadano a costituire un'opera del tutto nuova, che porta avanti un discorso serrato su un tema di grande attualità. Questo è certamente il caso del libro *Methodos. Aspetti dei metodi e dei processi cognitivi nella Grecia Antica* di Aniello Montano. Esso raduna sia articoli che scritti di occasione pubblicati tra il 1972 e il 2014, ma che oggi hanno in più la virtù di sottolineare - come rileva Giovanni Casertano nella sua presentazione (p. 7) - «il problema del metodo della conoscenza», cioè di come si possa costruire una conoscenza del mondo naturale e umano.

Il carattere "militante" dell'opera di Montano emerge con nettezza se la si legge cominciando dalla fine, ossia dal terzo contributo dell'appendice (pp. 267-284), intitolato *In difesa del "classico"*. Come i volumi *La tribù degli antichisti* di Andrea Cozzo (Carocci, Roma 2006) e *Perché leggere i classici* di Giuseppe Cambiano (Il Mulino, Bologna 2010), esso si inserisce nella letteratura critica che difende il valore della cultura classica, descrivendola come qualcosa di essenziale per la crescita della persona e la maturazione della sua co-

scienza critica. Montano lo afferma chiaramente quando scrive che lo studio dei classici permette di acquisire una «personalità libera e duttile, autonoma e disponibile al confronto», da cui discende la capacità «di sottrarsi al caotico e magmatico mondo dell'esperienza non filtrata attraverso l'uso sistematico di una ragione educata al rigore logico e metodologico» (pp. 270-271). L'elemento più originale del suo discorso sta, però, nel fatto di aggiungere che il confronto con l'«Antico» non è un obiettivo a cui si tende solo di propria volontà, ma piuttosto un'esigenza che nasce in modo spontaneo e ciclico nei periodi di crisi o di transizione culturale (cfr. p. 269), quali sono appunto i nostri. Infatti, Montano argomenta che il bisogno di studiare i classici riprende vigore laddove si «avverte l'insufficienza dei modelli esistenti a sanare una rottura verificatasi nella situazione presente o a comprendere il nuovo che preme»: e fornisce una serie di esempi tratti dalla tradizione umanistica per sostenere questa sua forte affermazione (pp. 274-281).

Ciò non significa che gli uomini siano trascinati nello studio dei classici in modo cieco, né che sia lecito piegare il passato a fini consolatori e rendere gli antichi troppo simili ai contemporanei - cosa che in un certo senso fa Antonio Capizzi, a cui è dedicato il contributo di apertura della raccolta (*Una proposta metodologica per lo studio di Parmenide*, pp. 9-14). In più parti del saggio (pp. 269, 271-273, 282-284), Montano è attento a evidenziare che tale bisogno inevitabile diventa produttivo se lo studioso ricostruisce le dottrine antiche in modo filologicamente accurato, permettendo così di tutelarne l'«alterità» e di risignificarle con un'attività ermeneutica, che aiuta a ritrovare delle «consonanze» o «correlazioni» tra noi e gli antichi, utili al superamento del periodo di crisi. Gli antichi risulterebbero allora attuali proprio perché sono enormemente diversi da noi, offrono un "bacino di alternative" a cui attingere per rinvenire soluzioni inconsuete ai problemi attuali. Montano mette in chiaro il punto impiegando, nella p. 272, il nobile concetto di «straniamento», che in sostanza consiste nella tecnica di ricorrere al pensiero antico per mettere in discussione ciò che si dà oggi per naturale-scontato e non risulta più efficace a rispondere alle rinnovate esigenze intellettuali.

Ora, questa raffinata esposizione ha a mio avviso il merito di dare retrospettivamente un senso inedito ai saggi della raccolta. Gli antichi filosofi che vengono analizzati da Montano diventano degli interlocutori che offrono al lettore diverse proposte di definizione di quel metodo razionale che dà ordine all'«esperienza non filtrata», dunque degli stimoli che gli permettono di osservare o addirittura domare la realtà in maniera consapevole e di inserirsi felicemente in essa. Cerco adesso di mostrare le conclusioni dello studioso su questo versante sintetizzando i contenuti dei saggi non ancora esaminati, escludendo però dalla lista *Magia Astrologia Filosofia nel V sec. a.C.. Aspetti di una polemica* (pp. 215-235) e *La filosofia nella Calabria della Magna Grecia* (pp. 247-266), perché offrono una panoramica vasta di autori e problemi, che non può essere riassunta bene nello spazio di una recensione.

Da *Máthesis e Nóos in Eraclito* (pp. 15-24), emerge la figura di un pensatore che identifica la conoscenza in un metodo che sottopone le informazioni apprese per mezzo della «collaborazione di tutti i sensi» alla critica dell'intelletto e rivela come le distinte esperienze sensibili accadano in conformità a una legge che tutto governa (il *logos* di 22 B 1 DK). Eraclito risulta così essere un intellettuale che non privilegia né i fenomeni, né la razionalità, ma cerca di mediare gli uni con l'altra. In controtendenza a questo atteggiamento, sembra soprattutto porsi il profilo di Gorgia che Montano riporta in *Λόγος ed αἴσθησις nel discorso gorgiano sulla realtà* (pp. 151-170). Lungi dal cercare un incontro tra la ragione e i sensi, il sofista pare articolare un metodo che mette le procedure logiche al servizio dell'esperienza sensibile, facendo loro assolvere il compito di confutare le teorie che cercano di screditare o negare le apparenze, come l'Eleatismo, e di dare un'interpretazione di ciò che non è empiricamente constatabile che sia compatibile con le realtà osservabili, che costituiscono la «verità fattuale» in cui crede il sofista.

Senso e ragione nella gnoseologia di Empedocle di Agrigento (pp. 25-65) costituisce l'unico saggio della raccolta ad essere pubblicato per la prima volta. Dopo aver individuato nelle testimonianze sull'epistemologia empedoclea i genuini assunti del Presocratico, in cui fondamentale è l'«omogeneità tra uomo e

cosmo», che rende possibile alla mente umana di cogliere in parte e "per parentela" l'ineffabile mente divina che anima la realtà in ogni sua parte, Montano sostiene che in Empedocle viene delineato un metodo che consente di avvicinarsi il più possibile al vero. Esso consiste in un'opera di continua tensione su ciascun oggetto, che ne individua la struttura interna, e di vigilanza contro tutte quelle forze che possono indebolire l'intelletto dell'uomo, quali i mali della vita, la debolezza degli organi di senso, la tendenza all'eccessiva sicurezza di sé.

I tre densissimi contributi su Democrito (*Il metodo induttivo in Democrito?*, *Il fenomeno e il discorso: il modello epistemologico di Democrito*, *La genesi della credenza religiosa secondo Democrito*, pp. 67-150) offrono l'immagine di un pensatore che ricorre a una raffinata metodologia che salva i fenomeni inducendo direttamente da loro una teoria esplicativa, ossia che giustifica la varietà, la mutevolezza, l'infinità di ogni apparenza riconducendola a un fondamento razionale, stabile e oggettivo: gli atomi e il vuoto. Ne deriva che tra «esperienza» e «ragione», tra «fenomeno» e «discorso», tra la «conoscenza oscura (*skotie gnome*)» fornita dai sensi e la «conoscenza genuina (*gnesie gnome*)» offerta dall'intelletto non vi sia un salto netto, bensì una continuità forte e un chiarimento reciproco. Infatti, la teoria inserisce le apparenze in un quadro logico-ontologico unitario, permettendo di andare oltre la loro problematica immediatezza (non va dimenticato che le nude sensazioni mostrano una realtà mutevole secondo le impressioni di ciascuno), mentre le apparenze incentivano la teoria a non accontentarsi di una definitiva interpretazione del reale e a trovare ogni volta l'esplicazione migliore dell'evento o dell'oggetto preso in esame. Un tale metodo ha la sua applicazione sia in campo scientifico che in campo morale. Del resto, il terzo contributo mostra che Democrito sottopone i fenomeni che generano le credenze religiose a un rendiconto razionale, che rivela come nessuno di essi è causato dagli dèi e che gli uomini attribuiscono loro un'origine sovrannaturale per l'incapacità di comprendere la *physis*. Ma l'applicazione del metodo in ambito morale si rinviene, cambiando autore, anche nel saggio *Ἁρμονία e ὁμολογία nei «Coniugalia praecepta» di Plutarco* (pp. 239-246), dove Montano spiega che per il filosofo di Cheronea il *bios* in comune degli sposi si deve improntare agli ideali di armonia e concordia, che aiutano l'uomo e la donna a gestire la casa, a godere dei rapporti sessuali, ecc., secondo una ragione filosofica.

In ultimo, va considerato il saggio *Il metodo ἐξ ὑποθέσεως nel «Menone» platonico* (pp. 171-214). Montano sostiene che il metodo ipotetico descritto nel dialogo è per Platone di tipo analitico-regressivo, perché dimostra una tesi giungendo da un'ipotesi-base ritenuta in parte vera a un'ipotesi sufficiente a esplicarla del tutto. Il passaggio dalla prima alla seconda si compie per mezzo di una catena intermedia, composta da altre ipotesi, della quale viene verificata la legittimità attraverso altri due metodi: quello confutatorio, tipico dei dialoghi giovanili, che rivela quali ipotesi sono sbagliate, e quello diairetico, che ricerca la connessione tra le suddette ipotesi. Il metodo ipotetico potrebbe essere in tal modo considerato un "metodo dei metodi", ossia un metodo che invera e sviluppa i metodi che - presi singolarmente - non possono attingere ad alcuna conoscenza certa.

In conclusione, l'originalità del libro di Montano sta nel fatto di sottolineare come uno storico della filosofia antica sia prima di tutto un filosofo, che trova nei Greci e nei Latini gli interlocutori più adatti per risolvere i propri problemi esistenziali o speculativi, nel pieno rispetto della loro diversità; o in altre parole ancora, di evidenziare come il metodo storiografico sia filosofico perché individua nei classici più prospettive di definizione del metodo che aiuta l'uomo a conoscere il mondo e a vivere bene.

Enrico Piergiacomi

* * *

B. Bolzano, *Dottrina fondamentale dalla Dottrina della scienza* [§§ 1-45], a cura di Gianni Rigamonti e Lorenzo Fossati, testo tedesco a fronte, Bompiani, Milano 2014, pp. 564.

Bernard Bolzano (Praga 1781-1848) è una conquista piuttosto nuova – e forse non ancora del tutto compiuta – della storia della filosofia. Con buona pace per pensatori ben più noti al grande pubblico (Frege, Wittgenstein, Russell solo per citarne alcuni), la più recente storio-

grafia filosofica ha finalmente riconosciuto il ruolo inaugurale che il pensiero di Bolzano ha svolto nei confronti della filosofia analitica.

Le due cifre distintive della riflessione bolzaniana, il rigore argomentativo e la vicinanza al pensiero scientifico, sono anche (e inevitabilmente) l'elemento che ne caratterizza l'opera principale, ovvero la *Wissenschaftslehre* (*Dottrina della scienza*), pubblicata nel 1837. Dopo oltre un secolo di oblio, si è giunti negli anni più recenti a riconoscere in essa non solo il capolavoro della logica bolzaniana, ma anche «uno dei più organici, sistematici e articolati tentativi di dar corpo ad una teoria generale della conoscenza umana» (così E. Casari, *L'universo logico bolzaniano*, «Rivista di Filosofia», 76, 1985, p. 339). Il perché lo si può intuire già solo gettando un rapido sguardo alla partizione dell'opera, divisa in quattro volumi. Di questi, i primi due e parte del terzo hanno un ruolo più propriamente descrittivo, e mettono a punto il sistema logico di Bolzano, articolato in tre momenti:

a) una dottrina fondamentale (*Fundamentallehre*, vol. I), che si occupa delle nozioni logiche basilari;

b) una dottrina elementare (*Elementarlehre*, voll. I-II), che corrisponde alla logica formale;

c) una dottrina della conoscenza (*Erkenntnislehre*, vol. III), che si occupa della possibilità di riconoscere le verità.

La restante parte del terzo volume, unitamente al quarto, costituiscono invece il momento normativo dell'opera, a sua volta suddiviso in:

a) arte della scoperta o euristica (*Erfindungskunst*, vol. III), che fornisce le regole attraverso cui si acquisiscono le conoscenze;

b) dottrina della scienza in senso proprio (*eigentliche Wissenschaftslehre*, vol. IV), che dà le regole che devono sovrintendere all'articolazione delle conoscenze in scienze.

Il testo qui presentato è la traduzione italiana dei primi 45 paragrafi della *Wissenschaftslehre*: i primi sedici, che costituiscono l'introduzione generale (*Einleitung*), chiariscono il significato che l'autore attribuisce alla dottrina della scienza, ne giustificano il concetto e la definizione, ne mostrano l'utilità e presentano il piano dell'opera; i restanti paragrafi (17-45) sono quelli in cui è esposta la *Fundamentallehre*.

Finora le uniche versioni della *Wissenschaftslehre* disponibili in una lingua diversa dal tedesco erano le due in inglese, curate rispettivamente da Rolf George e Jan Berg, e quella in francese curata da Jacques English; in tutti i casi, però, si tratta della traduzione di alcune parti scelte dell'opera (cfr. B. Bolzano, *Theory of Science*, a cura di R. George, Oxford University Press, Oxford e University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1972; *Theory of Science*, a cura di J. Berg, D. Reidel, Dordrecht 1973; *Théorie de la science*, a cura di J. English, Gallimard, Paris 1978). Col lavoro di Gianni Rigamonti e Lorenzo Fossati, l'italiano diventa dunque la terza lingua (se si eccettua quella originale), in cui – per quanto anche in questo caso solo parzialmente – la logica bolzaniana diventa fruibile.

Se è vero che ogni traduzione è sempre un lavoro di mediazione che deve conciliare le esigenze di attendibilità filologica con la necessità di rendere accessibile il testo ad un pubblico più vasto possibile, allora questa traduzione della *Dottrina fondamentale* centra in pieno l'obiettivo, offrendo una versione snellita e fluidificata dello stile bolzaniano, spesso articolato e ridondante. L'introduzione e il profilo bio-bibliografico dell'autore che corredano il volume sono inoltre un utilissimo strumento informativo per il lettore di ogni livello e colmano in tal senso anche le lacune dei libri di testo maggiormente utilizzati nei corsi istituzionali di Storia della filosofia, carenti del tutto (o quasi) di riferimenti al pensatore praghese. Focalizzandosi sugli aspetti chiave della logica di Bolzano e ripercorrendo storicamente le tappe principali dello sviluppo del suo pensiero, i suddetti apparati infratestuali consentono di coglierne il valore scientifico e di comprendere le ragioni della sua fortuna tardiva. Si tratta dunque di un gran bel passo in avanti verso la diffusione di un pensiero per molti aspetti innovativo, ma (o forse proprio per questo) ingiustamente relegato ai margini della riflessione filosofica contemporanea. È però un passo che non dovrebbe arrestarsi qui. La ricchezza di analisi e contenuti della *Dottrina della scienza*, e la sua mole importante di oltre duemila pagine – che, coniugata al tedesco ostico dell'autore, spesso scoraggia persino gli studiosi a continuarne la lettura sino alla fine – rende auspicabile il proseguimento

del lavoro di traduzione.

Va però detto che, sebbene sia solo una delle cinque parti dell'opera, la *Fundamentallehre* contiene già la quintessenza del gesto rivoluzionario compiuto da Bolzano: la completa separazione degli oggetti della logica dagli atti mentali e linguistici. Così, in aperto contrasto rispetto agli orientamenti filosofici dominanti – Kant, il "nemico giurato" e poi l'Idealismo tedesco – Bolzano concepisce la logica non come una teoria delle idee e dei giudizi nella nostra mente, bensì come la teoria delle relazioni sussistenti tra oggetti extra-mentali ed extra-linguistici, le cosiddette proposizioni in sé (*Sätze an sich*): «In altre parole, per *proposizione in sé* intendo qualsiasi asserzione che qualcosa è o non è, che tale asserzione sia vera o falsa, che sia proferita verbalmente o no, pensata o non pensata da qualcuno» (B. Bolzano, *Dottrina fondamentale*, § 19, p. 205).

La proposizione in sé è un'asserzione che semplicemente "si dà" senza esistere, ovvero senza sussistere in un qualunque luogo o tempo, e senza presupporre l'esistenza di un essere che l'abbia pensata, proferita o giudicata. Come fa notare Rigamonti nell'*Introduzione* al volume, avendo posto il complesso nodo concettuale del darsi di oggetti non esistenti, Bolzano può considerarsi l'antesignano della nozione fregeana di oggettività irreale (cfr. G. Rigamonti, *Introduzione* a B. Bolzano, *Dottrina fondamentale*, pp. 13-15).

Pur non esistendo, le proposizioni in sé hanno tuttavia sempre un valore di verità, esse sono cioè sempre vere o false. Alla definizione delle verità in sé (*Wahrheiten an sich*) e alla dimostrazione del loro "darsi", sono dedicati i §§ 25-33 della *Dottrina fondamentale*. Al pari di tutte le altre proposizioni in sé, anche le verità in sé – ovvero quelle proposizioni che enunciano qualcosa come di fatto è – si danno in modo oggettivo e antipsicologistico: il poter-essere-pensata di una verità non costituisce affatto, secondo Bolzano, il fondamento della sua possibilità (a ben guardare, noi siamo in grado di pensare anche l'impossibile!), ma questa si dà in modo indipendente da qualunque essere pensante. Dio incluso.

Provare che le verità "si danno" è l'obiettivo dei §§ 31-33. Facendo leva sull'auto-contraddittorietà della tesi secondo cui non è possibile che si diano delle verità, Bolzano dimostra che c'è almeno una verità (§ 31): se infatti non vi fossero proposizioni vere, allora la proposizione non-A ="Non si danno verità" sarebbe, in virtù di ciò che essa stessa asserisce, falsa. C'è dunque almeno una proposizione vera, ossia non-non-A (che equivale ad A, poiché la doppia negazione corrisponde ad una affermazione). Ma se si dà almeno una verità, allora se ne danno anche infinite (§32). La proposizione A_1 ="A è vera" è infatti una seconda verità differente dalla prima perché ha un diverso soggetto ed un diverso predicato, così come la proposizione A_2 ="A_1 è vera" è una terza verità, e così via all'infinito.

Confutato in tal modo lo scetticismo logico, l'ultima parte della *Dottrina fondamentale* (§§ 34-45) è dedicata alla confutazione dello scetticismo gnoseologico. Adesso il tema è quello della conoscibilità della verità. Se dunque fino a questo momento Bolzano si era concentrato su quel mondo dell'in-sé che è garanzia del darsi oggettivo della verità, ora chiama in causa la coscienza, la quale – afferrando e giudicando la verità – ne permette l'accadere nella realtà sotto forma di conoscenza. È forse questa una rinuncia all'oggettività del vero? Tutt'altro. Secondo la prospettiva bolzaniana, infatti, il significato delle cose è conoscibile e comunicabile intersoggettivamente proprio perché tutte le proposizioni espresse hanno un significato determinato universalmente e non in modo psicologistico o linguistico.

La *Wissenschaftslehre* reca come sottotitolo: "Tentativo di un'esposizione dettagliata e in massima parte nuova della logica, con costante riferimento a coloro che se ne sono finora occupati". Se la novità consiste nel rifiuto della visione mentalistica degli oggetti logici, e dunque nella rottura con la propria epoca, è altrettanto vero che lo scritto bolzaniano è ricchissimo di riferimenti alle opere dei suoi predecessori, molti dei quali oggi del tutto dimenticati. La versione italiana della *Fundamentallehre* non trascura questo aspetto: le ampie note al testo curate da Fossati forniscono i riferimenti dettagliati delle opere citate da Bolzano, mostrando come la *Wissenschaftslehre* sia anche una fonte straordinariamente ricca per la storia della logica.

Donatella Colantuono

* * *

C. Esposito, *Heidegger*, il Mulino, Bologna 2013, pp. 242.

Il primo libro di Esposito su Heidegger, di trent'anni fa, presupponeva già ulteriori precedenti studi: *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger* (Dedalo, Bari 1984). Premesse ne erano una ricerca guidata dai problemi, non dalla condivisione delle risposte, e una certa distanza dalla "scolastica" heideggeriana. Ritroviamo un'analoga impostazione in questa densa ma più agile presentazione: Heidegger si è auto-interpretato come il nostro "destino" filosofico, ma non lo è; occorre ricostruire piuttosto le scelte da lui compiute. Il che non significa affatto sminuire la portata delle sue domande. Il secondo libro (*Libertà dell'uomo e necessità dell'essere. Heidegger interpreta Schelling*, Ecumenica Editrice, Bari 1988) riguardò l'interpretazione compiuta da Heidegger delle *Ricerche* schellinghiane del 1809 sulla libertà umana; lo stesso tema è stato poi ripreso nel contributo *Heidegger, Schelling e il volere dell'essere*, che si trova nel volume curato da A. Ardovino: *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica* (Guerini, Milano 2003). A distanza di pochi anni uscì infine un terzo volume, intitolato: *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile* (Levante, Bari 1992, 2003[2]). Questi solo i risultati più "voluminosi" di uno studio che ha prodotto interventi in varie riviste italiane e straniere, tra cui naturalmente gli "Heidegger-Studies", l'annuario che conta tra i suoi editors l'ottuagenario Friedrich-Wilhelm von Hermann, che fu a Friburgo assistente privato di Heidegger negli ultimi anni di vita. Esposito gli scrive una dedica, a lui che – si legge dietro l'occhietto – "ci ha aiutato a vedere dove vedeva e cosa vedeva Heidegger". In copertina, invece, campeggia una foto del filosofo coi capelli già non più neri e con indosso una "Trachtenjacke", una di quelle giacche tradizionali della Germania meridionale. Al di là del dato "pittoresco", la foto ci fa ricordare una testimonianza di Hans Jonas. In un'intervista radiofonica del 1987, l'ex allievo di Heidegger a Marburgo interpretava come ideologia la passione del filosofo per la montagna, collegandola al suo particolare modo di vestire: «Portava calzoni alla zuava con calzettoni, e sopra il gilè; credo che fosse un costume alemanno, per metà ideato da lui e per metà copiato dal contadino della Foresta Nera, che lui indossava anche a lezione».

Il volume di Esposito ricostruisce l'intero percorso di Heidegger a partire dalle tre "matrici" originarie che avviarono, con i concetti di motilità, fenomeno, temporalità, problematicità dell'esistenza etc., il suo itinerario di ricerca sull'essere: l'aristotelica, la fenomenologico-husserliana e la protocristiana (Paolo e Agostino). Subito dopo prese piede l'ultimo "corpo a corpo con Husserl", che finì con lo sguardo gettato «nell'abisso senza fondo che è il nostro esserci» (così scrive Esposito a proposito di *Essere e tempo*). Dopo essersi soffermato sulla via "ontologico-storica" e sulla "svolta" (con presa di distanza dall'esistenzialismo), Esposito si dedica al nesso stabilito tra metafisica e tecnica, al nichilismo legato all'interpretazione di Nietzsche, alla meditazione su linguaggio, poesia, sacro, e infine al pensiero ormai post-filosofico. Il merito principale di questa ricostruzione si trova nella chiarezza dell'esposizione anche rispetto ai passaggi più ostici dei testi heideggeriani. Dato il rilievo e la varietà dei singoli scritti e dei corsi di lezione (Heidegger fece in tempo ad avviare la pubblicazione delle sue opere complete con *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cioè proprio con un corso universitario del 1927 pensato come la parte inedita di *Essere e tempo*), Esposito non poteva non fare delle scelte. Queste mi pare che mettano in particolare evidenza *Essere e tempo* (1927), i *Contributi alla filosofia* (inedito redatto tra il 1936 e il 1938 e pubblicato solo nel 1989), *La questione della tecnica* (conferenza del 1953), *Scienza e meditazione* (discorso dello stesso anno), il *Nietzsche* (in volume nel 1961), in un intreccio continuo con tutti gli altri.

La parte biografica del libro si apre con una dichiarazione che merita di essere riletta: «La vita di Heidegger è forse il romanzo filosofico più noto e più controverso dell'intero pensiero del Novecento»! E quando in nota Esposito chiarisce che quella biografia è sempre stata un «campo minato», si riferisce anche e soprattutto alla «questione ambigua e irrisolta (irrisolta da Heidegger e spesso anche dai suoi interpreti) del rapporto con il Nazionalsocialismo negli anni Trenta». Quando, nel 1987, su

questo problema uscì in Francia il libro di Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, si credeva venissero a galla grosse novità, ma in realtà (come ebbe a precisare E. Kettering) si trattava solo della settima "ondata" di quella discussione! Come si può ora sottacere quella nuova, suscitata dai tre volumi di *Schwarze Hefte (*pubblicati in marzo da Klostermann per la cura di P. Trawny), cioè dai diari del periodo 1931-41? Il pubblico è stato questa volta scosso dalle affermazioni antisemite che si leggono in alcune pagine di essi e che hanno fatto "vergognare" anche i vertici della "Heidegger-Gesellschaft". Al di là del rapporto tra la filosofia di Heidegger e la sua scelta temporanea (i *Quaderni neri* prolungano questa temporaneità) a favore della rivoluzione nazionalsocialista, di cui probabilmente il filosofo voleva farsi guida (Pöggeler – come anche Esposito ricorda – coniò non a caso l'espressione: "*Den Führer führen?*"), le frasi leggibili nei diari toglierebbero ogni margine di dubbio sulla posizione ostile nei confronti degli ebrei, almeno in quegli anni Trenta, che si tende anche filosoficamente a distinguere dai precedenti. Nella biografia di Heidegger del periodo appena precedente di Marburgo (1923-28) spicca l'amore per l'ebrea Hannah Arendt, allora giovane studentessa, amore che forse va considerato – avanza Esposito – come una delle ispirazioni segrete del pensiero heideggeriano, proprio nella sua impossibilità, o nel suo donarsi «nella forma del rifiuto». Anche il rapporto con Jaspers, la cui moglie era ebrea, si raffreddò dopo il *Discorso di rettorato* del 1933 e le successive affermazioni «francamente insostenibili» (Esposito) contenute in un *Appello agli studenti*, in cui il filosofo affermava che dopo l'avvento di Hitler al potere ogni cosa esigeva ormai una "decisione". Proprio la "decisione", cioè la "risolutezza" come segno di autenticità dell'Esserci, convinse Jonas – e non lui soltanto – a mettere in relazione anche il capolavoro di Heidegger, *Essere e tempo*, con quella scelta politica. È curioso il fatto che, una volta dimessosi dal rettorato (pagandone poi comunque il prezzo con l'interdizione per qualche anno dall'insegnamento), tra gli avversari nazisti di Heidegger vi fosse chi denunciava il fascino che il suo pensiero esercitava proprio sugli ebrei (Esposito ricorda questo giudizio di E. Jaensch a p. 25). Comunque, «uno dei più bei libri della storia della filosofia» – così *Essere e tempo* venne definito da Emmanuel Lévinas, un altro filosofo ebreo che nella sua formazione incontrò Heidegger – sembra resistere anche a quest'ultimo "veleno" instillato nell'eredità del filosofo dai *Quaderni neri*. Infatti – ha dichiarato in una recente intervista Günther Figal, presidente della "Società heideggeriana" – l'Esserci di cui parla Heidegger fino alla fine degli anni Venti è individuale, mentre quello comunitario del *Volk* accompagnerà la cosiddetta "storia dell'essere" degli anni Trenta, e dunque *Essere e tempo* potrà continuare ad essere interpretato com'è stato finora, restando "una sfida filosofica produttiva" e un presupposto per la comprensione della filosofia del XX secolo. Ma si noti che, al di là dell'interesse filosofico, Heidegger si presenta agli occhi dello stesso Figal anche come «una delle figure chiave per capire le patologie del XX secolo».

Il dibattito sui *Quaderni neri* influenzerà in futuro il modo di accostarsi al pensiero heideggeriano, mentre il libro di Esposito è uscito esattamente un anno prima che essa s'accendesse. È tuttavia intrigante andare almeno a spulciare nel testo di Esposito la ricostruzione del pensiero heideggeriano degli anni Trenta, che vien fatta nei centrali capitoli quarto e quinto dei nove che costituiscono il libro. Un'utilità particolare offre peraltro la trattazione dei *Contributi alla filosofia*, il cui linguaggio sperimentale davvero ha bisogno di una guida "esperta" per essere afferrato.

Valore di premesse hanno la concezione dell'essere come un "darsi", un accadere storico, e la tematizzazione della differenza ontologica tra l'essere e l'ente sulla base della temporalità. Di qui la natura metafisica della nostra finitezza, il fatto cioè che l'esserci è caratterizzato da una comprensione pre-ontologica dell'essere, e la "finitezza" dello stesso essere, proprio perché esso non può essere compreso come alcunché, ma solo come "differenza". La metafisica indica quindi ciò che è "essenzialmente storico", l'accadimento fondamentale nell'esserci, o l'esserci stesso: ecco cosa costituisce per Heidegger «la radice nascosta dell'accadere della storia». «Per questo – scrive Esposito a proposito del *Discorso di rettorato* – non deve meravigliare la stretta, inquietante continuità tra la riflessione di Heidegger sulla metafisica e la sua presa di posizione sul popo-

lo tedesco e – al cuore stesso di questo popolo – sull'Università tedesca» (p. 102). Heidegger parla di «missione spirituale del popolo tedesco», insiste appunto sui concetti di destino, spirito, scienza e popolo, in una miscela che accosta il popolo tedesco direttamente a quello greco, presso cui la scienza ha avuto inizio come filosofia, un inizio che è, dice Heidegger, «iscritto nel nostro futuro». Esposito osserva: «Tra le righe … si legge in realtà la grande pretesa che fosse proprio un filosofo a segnare il destino della rivoluzione propugnata dal regime. Una pretesa che sarà smentita clamorosamente dopo pochi mesi» (p. 103). La denuncia dello spirito decaduto a semplice "cultura" e intelligenza astratta, anziché «decisione per la domanda sull'essenza dell'essere», di lì a poco verrà ribadita nella *Introduzione alla metafisica* del 1935, dove Heidegger chiarirà che per cogliere tutta la decadenza dell'epoca era necessario immedesimarsi nel destino stesso dell'essere, che si è occultato. Nel percorso della "svolta", dalla questione sul senso dell'essere a quella sulla verità dell'essere, si trovano due scritti del 1930-31, *Dell'essenza della verità* e *La dottrina platonica della verità* (pubblicati negli anni Quaranta), il cui punto più alto è la tesi in cui Heidegger stabilisce che l'essenza della verità è la libertà, intesa nel senso del "lasciar-essere l'ente", ma a tale essenza della verità spetta un gioco di svelamento e di velamento. Proprio su questa concezione della verità («svelamento *dal* velamento e insieme svelamento *dello stesso* velamento *in quanto tale*») si basano i *Contributi alla filosofia*, di cui Esposito sottolinea il carattere esoterico e di "azzardo", un azzardo consistente «non solo nel mirare a ciò che la metafisica non avrebbe permesso di pensare con il suo modo di rappresentarsi la verità, ma nel considerare tale impedimento o impossibilità della metafisica come il modo più originario con cui la stessa verità dell'essere può esser serbata e custodita nel suo mistero» (p. 117). Com'è noto, la parola centrale dei *Contributi* è *Ereignis*, che Heidegger scrive anche *Er-eignis*, con il significato non di semplice "evento" (l'essere come evento) ma – a partire dal verbo *eignen* che vuol dire esser proprio a … o di…, appropriarsi – "evento di appropriazione". Nell'epoca della fine del "primo inizio", cioè della metafisica, l'appropriazione è dell'uomo da parte dell'essere, cioè l'essere riprende la sua forma verbale (essenziarsi: *wesen*), l'uomo non è più animale razionale, ma esserci, e la filosofia *a-venire* si trasforma in «pensiero della storia dell'Essere». Esso è colorato non più dallo stato d'animo dell'antico stupore, bensì da ritegno, sgomento, timore. La decisione di corrispondere all'evento fa sì che la storia diventi storia del singolo e del popolo (*Volk*). È "l'ultimo Dio" a occupare la conclusione dei *Contributi* : non più il Dio della metafisica, ma il Dio che "passa via", che non si fa afferrare dagli uomini, il «totalmente altro rispetto agli dèi già stati, specie rispetto al Dio cristiano». Esposito in proposito osserva non a caso che Heidegger utilizza in funzione anticristiana tracce della tradizione ebraico-cristiana coniugandole con l'immagine pagana della Divinità. Anziché far-essere l'essere, l'«ultimo Dio» manca dell'essere, ma al tempo stesso ne ha bisogno, anzi è questo stesso bisogno: mancanza come silenziosa presenza dell'essere!

Carlo Tatasciore

* * *

G. Cacciatore, *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, il Mulino, Bologna 2013, pp. 206.

L'opera – suddivisa in sei capitoli, più un'*Appendice* dedicata al testo pubblicato nel 2011 da José Manuel Sevilla Férnandez, *Prolégomenos para una crítica de la razón problemática: motivos en Vico y Ortega* – costituisce una lucida analisi filosofico-storiografica di alcuni tra i momenti più paradigmatici nel pensiero spagnolo del Novecento. Si concentra soprattutto sulle filosofie di Ortega y Gasset e María Zambrano, senza trascurare Miguel de Unamuno, più volte citato e Xavier Zubiri, a cui è dedicato l'ultimo capitolo: *Vita e storia tra Zubiri e Dilthey*.

Nel *Prologo* l'autore sottolinea la funzione «chiave» del primo capitolo, intitolato *Di alcuni pensieri filosofici sul Chisciotte*: «Attraverso le pagine che al grande romanzo hanno dedicato Unamuno, Ortega e Zambrano (con sullo sfondo le straordinarie analisi che a Cervantes hanno dedicato Menéndez y Pelayo e Américo Castro) vengono al centro gli elementi di una originale ed autonoma filosofia dell'ingegno e della fantasia, dell'ambiguità come forma

espressiva del moderno, della capacità di tenere insieme la finzione romanzesca e la storicità dei tempi vissuti, della riforma critica e poetica della razionalità astratta e della metafisica» (p. 23).

In Ortega, la critica della ragione problematica come «progetto di integrazione di ragione, vita e storia» (p. 47) diviene *critica della ragione vitale* o «razio-vitalismo» (p. 48), che non coincide – sottolinea Cacciatore nel secondo capitolo – con una *ratio vitae*, «ma è quell'abito del ragionare che sa e vuole volgersi all'individualità concreta nel suo farsi, alla vita dell'essere nel suo circostanziarsi, alla struttura storica essenziale della realtà umana» (p. 50). La verità stessa non è rintracciabile nell'astrazione universalizzante, ma nel multiforme e cangiante universo della vita reale. Sul piano storico, alla maniera di Vico, Ortega individua fasi di decadenza e fasi di ripresa. Un ruolo centrale è giocato dal concetto di *crisi*, da intendersi non nel senso della rivoluzione, ma del «disorientamento».

All'indagine sulla filosofia spagnola fa da sfondo teorico l'approccio storicistico dello studioso, che si manifesta in frequenti e opportuni collegamenti con le idee di Vico e di Dilthey. Molti anche i riferimenti al pensiero di Croce, indagato soprattutto nel quarto capitolo per i suoi rapporti con la speculazione di Ortega e Zambrano. A differenza di Unamuno, «Ortega non fu mai particolarmente attratto da Croce» (p. 125), come Croce non lo fu da lui, tanto da criticarlo apertamente nel saggio del 1943 *Gli studi sull'amore di Ortega y Gasset*. Cacciatore riconduce questa incompatibilità alla «differenza di stili filosofici», per cui alla crociana «ricerca del sistema» si contrappone l'«*ensayismo*» particolarizzante di Ortega (p. 127) – che polemizza con Croce anche sull'esistenza dei generi letterari (negata dal filosofo italiano) e sul problema dei valori morali, ridefinendoli in senso fenomenologico. Nonostante le profonde divergenze, i due intellettuali si incontrano a livello delle loro «riflessioni sulla crisi europea» (p. 143) e del comune liberalismo filosofico. Invece María Zambrano – filosofa e scrittrice, che durante l'esilio romano è in contatto con Elena Croce e nel 1967 pubblica *Algunas reflexiones sobre la figura di Benedetto Croce* – si avvicina al filosofo napoletano per la concezione della libertà, che ricorda la crociana idea della libertà «religiosa» (p. 149) e per la critica del comunismo e, allo stesso tempo, dell'economia liberista, incapace di realizzare nella prassi i pur validi principi teorici del liberalismo.

Nelle pagine della Zambrano, la critica storicistica alla razionalità astratta diviene riflessione sul significato filosofico della narrazione e del racconto di sé, in cui la storia del proprio vissuto si fa esperienza filosofica a tutti gli effetti. In questa filosofia – definita «insulare» nel quinto capitolo; l'opera di Zambrano pubblicata a Madrid nel 2007 è stata non a caso intitolata *Islas* –, alla Realtà trascendente e universale, indagata dai metafisici con la *Ratio* astratta, si contrappone la realtà delle cose e degli accadimenti, che attraverso il racconto e la *ragione poetica* vanno riscoperti (sguardo rivolto al passato), sperimentati (sguardo sul presente) e attesi e immaginati (sguardo verso al futuro); considerando il mondo e, nel mondo, gli uomini con le loro speranze e paure, con «amore e ansia di orizzonti incogniti (le isole, appunto)» (p. 162). Che cosa rappresenta l'isola? È il simbolo delle origini e della storia primordiale dell'umanità. Così «l'isola si presenta al cuore e alla ragione dell'individuo come la traccia (*el rastro*) di un mondo migliore, che ha una impronta che viene dal passato – l'innocenza originaria smarrita, i segni di una natura incorrotta, che permangono lì per essere nuovamente trovati e scoperti – e un'altra che si volge al futuro – l'improvviso prodigio (*prodigio*) di una vita dominata dalla pace e dall'armonia» (pp. 163-164).

Cacciatore rileva (nel terzo capitolo) come anche la concezione zambraniana della storia, come «forma di conoscenza» e «forma di vita», si inquadra nel rapporto tra filosofia e poesia e nella tensione tra assoluto e relativo; si spiega cioè attraverso la *ragione poetica*, che delinea e fonda una nuova filosofia: una filosofia delle cose e del rapporto dell'uomo con le cose, un rapporto di amore e di dolore. In questo modo, si configura «uno storicismo, per così dire, delle tracce e dei residui, delle scintille e delle eccedenze», cioè «delle individualità e non delle strutture» (p. 86). La storia si muove fra l'essere e il poter essere, fra la tragicità degli

eventi storici e la salvifica capacità di immaginare un mondo migliore; oscilla fra necessità e sogno, fra delirio e destino.

Raffaella Santi

* * *

L. Candiotto-L.V. Tarca (a cura di), Primum philosophari. *Verità di tutti i tempi per la vita di tutti i giorni*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 382.

Il libro presenta il lavoro di un gruppo di (prevalentemente) giovani studiosi legati dal rapporto di amicizia scaturito dall'esperienza del Seminario Aperto di Pratiche Filosofiche (SAPF), attivo presso l'Università Ca' Foscari di Venezia dalla fine del Novecento. Già dal titolo, che inverte il detto tradizionale apparentemente più consono alla presentazione di pratiche filosofiche (se il filosofare è una prassi che suppone il praticante-vivente), i curatori intendono evidenziare la consapevolezza che, sì, «un filosofare avulso dalla vita concreta è incoerente e inadeguato»; ma anche che, nelle pratiche esistenziali, «il pensiero, in particolare quello filosofico, se autenticamente compreso, appartiene alla dimensione di ciò che è *primo* all'interno dell'esperienza della vita vissuta nella sua pienezza» (14). E ritengo che, nel cercare di mostrare ciò, il volume sia in grado di conseguire l'obiettivo.

Come scrive la Candiotto, «il volume raccoglie una serie di contributi dedicati ad autori della tradizione occidentale e orientale [da Socrate a Irigaray, da Platone a Heidegger e Foucault, da Marc'Aurelio a Severino e a Panikkar ecc..., incrociando maestri taoisti, buddhisti, zen...], portatori di interessanti prospettive per le pratiche filosofiche contemporanee, ...selezione di brani antologici, presentati come pratica filosofica di lettura solitaria o collettiva… contenuti scelti in base alle pratiche che possono ispirare…esercizi spirituali su uno sfondo comune di tensione al miglioramento di sé e del mondo grazie alla pratica…La pratica filosofica è l'amore per il sapere e l'ascolto della differenza che trova la sua piena espressione in uno stile di vita», caratterizzato dalla «relazione integrale». (pp. 17-18), e la relazione integrale «diviene viva nella spinta trasformativa della filosofia» (p. 22).

Lo «sfondo filosofico degli incontri» [già delineato dai due "iniziatori", L.V. Tarca e R. Màdera, nel volume *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche,* Milano, 2003] è richiamato da Tarca, ed è incentrato su tre principi fondamentali: a) il carattere integrale della comunicazione («il contenuto del discorso fa tutt'uno con l'esperienza esistenziale»); b) il principio della non-violenza o del non dogmatismo (che evita l'aggressione e la polemica diretta, perché si libera dalla presunzione che la verità si possa affermare negando altre presunte verità); c) il compimento positivo della relazione con gli altri (pp. 24-26). La possibilità che si offre nelle pratiche filosofiche comunitarie, nelle quali il dialogo – come la Candiotto scrive presentando Socrate e Platone (pp. 47-74) – è luogo privilegiato di ricerca della verità e "farmaco", è quella di poter cambiare il proprio punto di vista, di considerare in modo diverso lo stesso problema (offerta "anamorfica" al posto della interpretazione sostitutiva) là dove se ne rilevi l'inadeguatezza, senza sentirsi minacciati nella propria individualità-identità: la ricerca del libero accordo o della concorde divisione (con-divisione) è sempre nello spirito segnato dalla capacità di distinguere la logica contrappositiva ('negativa') da quella accogliente ('positiva', cfr. Tarca, p. 45). Consapevolezza, comprensione, compassione, condivisione, composizione sono le cinque parole che compendiano lo spirito di queste pratiche sperimentate nel SAPF (pp. 28-29). Il fine che orienta e dà senso a tutte e a ciascuna «è il rinnovamento puramente positivo del nostro modo di vedere la realtà nel suo insieme» (p. 38).

Il volume si lascia particolarmente apprezzare per lo sforzo di realizzare una reale "apertura" alle differenze delle pratiche classificabili come filosofiche, senza però rinunciare alla riflessione sui fondamenti teoretici delle stesse. L'ombra lunga della formidabile teoresi di Emanuele Severino si stende su molti dei (non solo) giovani propositori di letture e di pratiche e suscita problemi non indifferenti, anche perché il recensore non è del tutto convinto, come asseriscono Candiotto e Sangiorgio (p. 353), che sia solo «ad una lettura superficiale», che la filosofia di Severino «possa apparire … come la più radicale negazione della possibilità di un'etica», se è vero che sia Brianese

(nella neonata rivista «La filosofia futura», n. 1/2013), sia soprattutto Tarca si sono altrove impegnati a fondo, per pensare un «agire senza contraddizione».

Ciò impone (e lo fa Tarca commentando Panikkar) che ci si domandi sul senso di una possibile «giusta visione del mondo», ossia «di un'esperienza che costituisca nello stesso tempo la conoscenza *vera* della realtà e il *corretto* modo di vivere»; la conoscenza "sapienziale" presenta, infatti, tratti propriamente paradossali: essa «da un lato si definisce per differenza rispetto a qualsiasi posizione teorica; ma dall'altro lato, e proprio per questo, resta definita, sia pure in negativo, come una determinata concezione della realtà» (p. 287). Di qui la necessità di andare oltre quella che, con felice formula, Tarca chiama la «trappola del negativo» (il negativo risulterebbe l'unico innegabile, l'unico vero), alla quale si può sfuggire solo distinguendo la differenza (e quindi la determinazione) dalla negazione, andando oltre la formula spinoziana "*omnis determinatio est negatio*". Solo in questo modo, infatti, risulta possibile distinguere il positivo (in quanto *differente* dal negativo) dal suo essere *non* negativo (e per ciò a sua volta negativo). Altrimenti, l'azione e la prassi (che la differenza comunque implicano), implicando la contraddizione, ricadrebbero nella nichilistica volontà di isolamento e di dominio degli enti, vanificando il senso liberatorio di ogni pratica sedicente filosofica, fosse anche solo quella del denunciare l'errore e la follia dell'Occidente. Solo affermando che «verità è relazione, nel senso che una determinazione si dà solo nelle sue molteplici connessioni con il resto della realtà» (p. 292) si può pensare la realtà come totalità e come «a-dualità» (la induistica *a-dvaita*, di cui parla Panikkar), ossia composta da aspetti distinti che però è impossibile separare.

Ora, le pratiche filosofiche che qui vengono suggerite ed esemplificate, dovrebbero portare a quella «trasformazione dello sguardo e della percezione del mondo» che non concepisce più la parte nel suo isolamento, ma nella sua costitutiva connessione con la totalità e, dunque, concepisce lo stesso errore come esso stesso – e a suo modo - «positivo»: solo tale «trasfigurazione dell'errore», resa possibile dalla «confutazione del nichilismo», permette di pensare «un agire secondo verità», o agire cosciente (p. 355, note).

Al termine della stimolante e densa lettura, pur nella diversa stratificazione e maturità dei contributi offerti, resta solo una perplessità: tale trasfigurazione è comunque il risultato di un operare dei mortali e di pratiche filosofiche intenzionate e perseguite, o «sopraggiunge spontaneamente» come il «sopraggiungere della pioggia»? (p. 355, nota)

O ancora, come già diceva Platone nella *Lettera VII* (341d), «come fiamma s'accende da fuoco che balza: nasce d'improvviso nell'anima dopo un lungo periodo di discussioni sull'argomento e una vita vissuta in comune, e poi si nutre di se medesima»?

Piergiorgio Sensi

* * *

M. Rocca, *U(ma)nità a due. Differenze e identità di genere*, If Press, Roma 2014, pp. 110.

Nel vasto panorama degli studi dedicati alla questione del genere e alla peculiarità delle differenze di genere rispetto ad altre forme di differenze: economiche, sociali e culturali, l'agile testo di Miriam Rocca si caratterizza per l'originalità dell'approccio. Rocca trae ispirazione di fondo dalle posizioni espresse dalla filosofa e psicanalista belga Luce Irigaray, in particolare dalla tesi che «l'umanità è a due e bisogna divinizzare questa condizione, coltivare il nostro essere in relazione con il prossimo».

L'Autrice, in sintonia con questa tesi, nega che l'eguaglianza dei diritti fra i sessi debba derivare dalla tesi dell'eguaglianza naturale e sostiene invece la irriducibilità del femminile alla dimensione del maschile, proponendo di considerare queste due sfere come originariamente investite da una relazione di unità nel mantenimento della pluralità.

Per dare fondamento alla sua tesi di fondo della "complementarietà" fra il maschile e il femminile, l'Autrice, in maniera originale, premette una breve ricostruzione del concetto di *sostanza* nella storia della filosofia, a partire dalle classiche definizioni aristoteliche. Ricorda la Rocca che per Aristotele «l'idea…è una immanente struttura ontologica della cosa, esiste nella cosa e l'astrazione di essa avviene per un esercizio della mente che rendendola

concetto la "isola mentalmente" dalla materia» (p. 26). È proprio a partire da questo concetto di forma che Aristotele definisce la sostanza come sinolo di materia e forma e l'Autrice, riprendendo l'impostazione aristotelica, può sostenere con Edith Stein che «se l'anima è la forma del corpo, un corpo maschile avrà un'anima maschile e un corpo femminile un'anima femminile» (p. 36). In particolare, sempre seguendo la Stein, Rocca ritiene che sia l'animo femminile ad essere intimamente legato al corpo.

Obiettivo della Rocca è infatti sottolineare la specificità "naturale" del soggetto femminile, contrapponendosi alle recenti teorie cosiddette del *gender*, che invece, sostenendo che le differenze di genere hanno radici culturali e sociali, non riconducono tali differenze al livello ontologico. A precorrere questa tendenza è stata una pensatrice fra le più citate nei dibattiti sulle questioni di genere, Simone De Beauvoir, la cui lettura del femminile, insieme a molti meriti, condurrebbe però ad «estraniare la donna dalla sua stessa natura femminile» (p. 63).

L'Autrice, dopo una sintetica ricostruzione del "dualismo di genere" nella filosofia moderna, giunge infine a soffermarsi sulla differenza di genere così come viene discussa nel dibattito contemporaneo. Particolarmente rilevante nel Novecento appare la posizione espressa da E. Lévinas (*Il Tempo e l'Altro*, Il melangolo, Genova 1987) il quale «non si sofferma sulla divisione logico-aristotelica in generi ed in specie, ma preferisce considerare il femminile come alterità del maschile» (p. 59). Lo stesso Lévinas (in *Totalità e Infinito*, Il melangolo, Genova 1999, p. 158) però, nell'interessante tentativo di svelare il mistero della donna, finisce per rinchiuderla in una nuova dicotomia: «essa è interiorità e come tale si contrappone all'essere esteriorità dell'uomo» (p. 60).

Sviluppando appunto il concetto di alterità in Levinas, Rocca approda al tema, centrale per la sua impostazione, della complementarietà fra i generi, tema al quale dedica una puntuale analisi a partire dalle suggestioni che le provengono dalla lettura di *Essere due* (Bollati-Boringhieri, Torino 1994) di L. Irigaray: «Fermarsi alla percezione dell'altro, all'affezione dell'altro, è semplicemente coglierlo come oggetto "diverso da me"; al contrario dare attenzione alle parole, ai gesti, con l'intenzione di *guardare* l'altro nella sua interiorità, sovente ce lo rivela come soggetto "rapportato a me"» (p. 77).

Se la consapevolezza della differenza è data nello stesso presentarsi al mondo come differenti sessualmente, tale polarità significa necessità dell'esistenza dell'altro. L'appartenenza sessuale nella sua ovvietà farebbe infatti naufragare l'individuo nella genericità dell'esistenza, laddove il marchio della specificità di genere è capace di restituire l'alterità nella sua duplice dimensione di soggetto (il medesimo) e di oggetto (l'altro).

La relazione uomo/donna risulta quindi strumento fondamentale per la conoscenza del sé, riuscendo a superare la pretesa universalità del mondo maschile, e disvelando quanto in esso sia possibile grazie alla presenza del femminile. Scrive la Rocca: «La conoscenza della differenza sessuale oppone l'uomo alla donna, ma contemporaneamente la polarità fa sì che essi abbiamo bisogno l'uno dell'altra, perché privi delle caratteristiche naturali di genere di cui l'altro è portatore. Preso da solo ogni genere è un mondo a sé stante, eppure non riesce a bastare a se stesso: per la sua stessa riproduzione ha bisogno dell'altro; e questo bisogno non è solamente di unione corporale quanto di unione psichica, spirituale, morale» (pp. 74-75).

Le conclusioni del saggio della Rocca, in cui non mancano felici incursioni nella linguistica, nella psicoanalisi e nell'economia, tendono però ad assumere un carattere più militante rispetto al corpo del saggio, evidenziando la forte motivazione dell'autrice a restare in perfetta coerenza con la dottrina della Chiesa Cattolica. È la stessa Rocca a premetterlo: «Si è cercata la spiegazione del dualismo dei generi non soltanto attraverso i numerosi spunti dei grandi pensatori del passato, ma attraverso l'analisi della Genesi e l'interpretazione che di essa è stata fatta dal Catechismo della Chiesa Cattolica, secondo cui l'uomo e la donna sono ad «imago Dei» (p. 13). Non mancano poi i riferimenti alla *Mulieris dignitatem* in cui papa Giovanni Paolo II scriveva: «è soltanto grazie alla dualità del "maschile" e del "femminile" che l'umano si realizza appieno» e alla lettera *Sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo* scritta nel 2004 dal

cardinale Ratzinger, allora prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede. Ratzinger, mostrandosi erede della tradizione aristotelico-tomista, ribadiva a suo modo l'unione fondamentale della materia e della forma nella persona, sostenendo che «la sessualità non può essere ridotta a puro e insignificante dato biologico, ma è una componente fondamentale della personalità, un suo modo di essere, di manifestarsi, di comunicare con gli altri».

A partire da questa tesi di fondo Ratzinger auspicava allora un proficuo dialogo col neo-femminismo «dell'uguaglianza differenziata» e una netta distanza dal femminismo radicale, sostenitore della teoria del *gender*. Miriam Rocca ha inteso appunto prendere sul serio tali indicazioni e confrontare fino in fondo il proprio cattolicesimo con le filosofie della differenza di genere. L'autrice conclude infatti ribadendo la propria convinzione di fondo che «se l'individuo ha un fine da portare a compimento, è nel genere che è inscritto tale destino; se la quotidianità è fatta da relazioni interpersonali, la Storia è fatta da "interazioni di genere"» (p. 99).

Paola Scarpelli

Ricordo di Anna Sgherri

Bianca Maria Ventura

Anna Sgherri ci ha lasciato il 17 settembre 2014. Nel corso della sua breve malattia, il pensiero dei suoi tanti amici andava ad Albissola Marina a cercare, nella dolcezza dei suoi ultimi messaggi, un conforto a ciò che stava per accadere. Ora il grande vuoto. C'eravamo abituati a vederla affrontare le molte difficoltà della vita, sempre coraggiosa, forte, sorridente: è molto difficile accettare che non ci sia più. Chi ha condiviso con lei, anche solo per breve tempo, progetti, obiettivi, passioni, sente forte dentro di sé la responsabilità di dare loro vita ulteriore attraverso azioni concrete. Questo sentimento della continuità accompagna i grandi maestri e Anna Sgherri merita di essere ricordata come maestra per le tante cose che ha saputo insegnare nel corso della sua intensa vita professionale. La grande passione che ne ha segnato lo svolgersi, fin dall'esperienza giovanile dell'insegnamento liceale, era legata all'ipotesi di una scuola capace di interpretare i bisogni dei giovani, di fornire loro metodi di ricerca per discutere, comprendere, valutare e scegliere. Fedele a questa idea di scuola, lasciato l'insegnamento per assumere il compito di Dirigente superiore per i servizi ispettivi del Ministero della Pubblica Istruzione, si è rivolta con entusiasmo e grande determinazione alla formazione dei docenti, ritenendo la vita d'aula il cuore pulsante di ogni rinnovamento intenzionalmente volto a conferire dignità alla professione docente. Non temeva di affermare, in ogni circostanza, che il processo riformatore non è solo quello di cui si discute nelle sedi politiche, ma soprattutto quello che investe la vita quotidiana delle realtà scolastiche e accademiche. Di qui le numerose ardite avventure intellettuali da lei promosse, coordinate e condotte nell'ambito della formazione dei docenti in servizio che ripeteva essere non solo destinatari di aggiornamento contenutistico, ma veri e propri ricercatori e sperimentatori. Credeva negli insegnanti, li sapeva motivare, dare loro fiducia e, con severità e rigore estremo ma anche con amorevole accoglienza, sapeva trarre da ciascuno il meglio. Considerava il decreto delegato 419/1974, potente strumento di trasformazione per aver introdotto la sperimentazione all'interno delle istituzioni scolastiche e si adoperava affinché non andasse disperso il grande patrimonio di esperienze che ne era scaturito. Ne vedeva altresì un elemento di continuità con l'art.6 del DPR 275/99 che restituiva al docente il ruolo di ricercatore e innovatore. Per chi l'ha conosciuta, non è difficile riconoscere nella forza di queste idee e nella chiarezza della direzione intrapresa il motore della sua instancabile attività. Solo pochi flash, assunti a indizio della vastità degli ambiti istituzionali, culturali e didattici in cui Anna Sgherri ha sostenuto la delicata, importantissima funzione docente, il mestiere più bello del mondo ed anche il più difficile, come le piaceva ripetere: il progetto Prometeo, percorso pluriennale e multidisciplinare di produzione e somministrazione di prove di accertamento dei profili in uscita dal biennio della scuola secondaria di secondo grado, concluso nel 1998 con l'omonimo convegno nazionale ad Ascoli Piceno; progetto nazionale I giovani

e la memoria, percorso di riflessione per gli studenti sui temi della discriminazione razziale (1996) e successiva partecipazione alla Task Force Internationale Holocaust education; la revisione dei curricoli di Storia, Filosofia, Scienze umane (1996 - 2010); Sperimentazione del Liceo delle Scienze sociali (1997-2010); Rete Passaggi, dieci anni di buone pratiche di autonomia scolastica nei Licei delle Scienze Sociali (2004-2013); il progetto La "Città dei filosofi" (Ferrara, Liceo Ariosto, 1994 -2000), corsi residenziali di formazione dedicati ai docenti di filosofia in servizio, con l'obiettivo di sostenere il rinnovamento nella scuola attraverso l'approfondimento culturale, la ricerca sul campo, la cooperazione professionale degli insegnanti sui temi specifici del sapere filosofico, del dialogo tra filosofia e gli altri saperi e della trasposizione didattica, ivi incluso l'utilizzo delle tecnologie; ancora, nell'ambito del progetto La "Città dei filosofi" (Ferrara, Liceo Ariosto, (1999 - 2004), la ricerca Moduli per l'insegnamento della filosofia nel biennio, concreta proposta di alfabetizzazione filosofica, nata dall'idea di filosofia come sapere essenziale per la formazione della persona. Alla filosofia, sua antica passione fin dai tempi degli studi universitari e dell'insegnamento nei licei, Anna Sgherri ha dedicato un impegno intenso e appassionato soprattutto da quando, nel 1992, le sue azioni d'ispettrice centrale del MPI si sono intrecciate con quelle del Direttivo della Società Filosofica italiana per essere stata chiamata a farne parte. La sinergia tra Ministero della Pubblica Istruzione e Società Filosofica Italiana, suggellata dal protocollo d'intesa sottoscritto tra le due istituzioni il 21 aprile 1997 e reiterato negli anni successivi, era per lei garanzia di condivisione della responsabilità educativa sui temi della formazione filosofica. All'interno e oltre questa cornice istituzionale, anche dopo aver lasciato nel 2013 il servizio attivo al Ministero, non c'è stata sperimentazione, progetto, attività di formazione a tonalità filosofica che non l'abbia vista ideatrice o coordinatrice o appassionata sostenitrice (Esercitiamo il pensiero, 1998-2010; Portale filosofico.com, le sessioni didattiche dei convegni SFI di Treviso, 1993, Ischia 1997; Urbino, 2001; Ancona, 2003; Bari, 2004; Sulmona, 2010; Foggia, 2011; Catania, 2013; il Forum, il Campionato, le Olimpiadi di filosofia). L'audacia della ricerca disciplinare e didattica l'affascinava; non sapeva resistere alle sue sfide, che, però, accoglieva sempre con cautela, rigore estremo e forte realismo. Una grande serietà caratterizzava il suo lavoro, anche quando il suo dire e il suo fare erano punteggiati da note autobiografiche in cui la forza tragica delle sue spietate analisi si intrecciava con la battuta divertita e l'ironia sottile. Questo suo rigore metodologico ed etico, accompagnato sempre dalla levità di un sorriso, ha trasmesso ai suoi studenti della SISS di Genova e della Facoltà di Scienze della formazione di Urbino, ma soprattutto ai tanti insegnanti che ora la ricordano con gratitudine. Per coloro che, come me, hanno condiviso con lei l'appartenenza attiva alla Commissione didattica della SFI, le fatiche, le responsabilità e le soddisfazioni di molti suoi progetti, per chi ha ricevuto i suoi ultimi pensieri, espressi con flebile voce ma con la consueta forte vitalità interiore, forse la gratitudine non basta. E così, se è pur vero che la morte rende tutti infedeli perché a tutti impone il distacco, non so immaginare altro modo per ricordarla che l'impegno a non disperdere il suo lavoro ed il suo stile.

Comunicazione Filosofica, n. 33, aprile 2014

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

Anna Bianchi, *Editoriale*	
Appello per la filosofia: nuovi contributi al dibattito	Bianca Maria Ventura, *Presentazione* Paola Mancinelli, Sapere aude: *un invito alla responsabilità del pensare* Michele Della Puppa, *L'arte ha in se stessa un limite? Dall'Estetica di Hegel* Luca Brunelli, *Nietzsche e l'idea di filosofia*
Percorsi e attività per la scuola secondaria	Paolo Giannitrapani, *Quinto Festival della Filosofia del Progetto dei Giovani Pensatori* Tomaso Invernizzi, *Von Hayek: una proposta didattica di Filosofia per il Liceo delle Scienze Umane ad opzione economico-sociale* Walter Bernardi, *Pratiche filosofiche e CLIL*
Saggi	Werner Busch, *Philosophieren lernen – ein realistisches Weltprogramm? (Imparare a filosofare – un realistico programma mondiale?,* traduzione di Valentina Galimberti) Introduzione di Riccardo Sirello Augusto Cavadi, *L'ana-teismo: domande da una nuova prospettiva* Sergio A. Dagradi, *Unità e differenza: materiali per la ricostruzione della concettualizzazione della sessualità in Hegel*
INtersezioni	Cristina Boracchi, Filosofarti 2014: un'agora del pensiero sulla comunicazione Stefania Barile, *Diventa ciò che sei* Fabio Fineschi, *La relazione d'aiuto e filosofia tra medicina e filosofia* Saro Mirone, *Il problema della fondazione della conoscenza* Carla Poncina Dalla Palma, *La cerimonia degli addii. "Ed ebbe un funerale che nemmeno un re avrà mai". Mario Rigoni Stern tra memoria e poesia*
Interviste	Michela Beatrice Ferri, *Martinetti, un filosofo da non dimenticare*
Recensioni	Augusto Cavadi, *La rivoluzione, ma a partire da sé. Un sogno ancora praticabile* (Francesco Dipalo) — Armando Girotti, *Essere e volere. L'io tra volontà, emozioni e felicità* (Mario Simonato) — Allen Frances, *La diagnosi in psichiatria. Ripensare il DSM-5* (Roberto Berlato) — Christopher G. Fairburn, *Vincere le abbuffate* (Cristina Boracchi)

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

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

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