



Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 218 - maggio/agosto 2016

INDICE

XXXIX Congresso nazionale della Società Filosofica Italiana –
“migrAZIONI” p. 3

Studi e interventi

M. Erler, *Epicuro a Roma. Provocazione o punto di riferimento?* » 9

E. Simonetti, *L'ideale politico di Plutarco di Cheronea:
tra umano e (semi)divino* » 23

M. Leone, *Insegnare il vero in età medievale:
le riflessioni teologiche di Goffredo di Fontaines* » 43

A. Tumminelli, *Tra mito e memoria.
Hans Jonas a partire da due recenti interpretazioni* » 59

Didattica della filosofia

G. Gugliormella-B.M. Ventura, *I progetti della Società Filosofica Italiana
nell'esperienza marchigiana* » 77

Recensioni » 98

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. 218 – maggio/agosto 2015

Finito di stampare nel mese di ottobre 2016

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

Domingo Fernández Agis (univ. de La Laguna, 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 © 2016 - Gruppo Editoriale Bonanno s.r.l.

ACIREALE - ROMA

www.bonannoeditore.com - gebonanno@gmail.com

Stampa: Edibo - Catania

XXXIX Congresso nazionale della Società Filosofica Italiana

“migrAZIONI”

Responsabilità della filosofia e sfide globali

Roma, 3, 4 e 5 novembre 2016

Aula Magna Scuola di Lettere Filosofia Lingue
Università di Roma Tre – Via Ostiense 234

Programma

Giovedì 3 novembre 2016

Ore 15.00 Registrazione partecipanti

Ore 15.30 Saluti istituzionali

Prof. Francesco Coniglione, Presidente della Società Filosofica Italiana

Prof. Mario Panizza, Rettore Università degli Studi Roma Tre

Prof. Claudio Giovanardi, Direttore della Scuola di Lettere Filosofia Lingue

Prof. Paolo D'Angelo, Direttore del Dipartimento di Filosofia Università Roma Tre

Prof. Riccardo Pozzo, Direttore del Dipartimento Scienze Umane e Sociali -Patrimonio culturale del CNR

Prof.ssa Francesca Gambetti, Presidente della Società Filosofica Romana

I Sessione plenaria - Storie e linguaggi

Presiede: Francesco Coniglione – Presidente SFI/Università di Catania

Ore 16.00 – Giuseppe Cacciato, Università Federico II di Napoli

Prospettive di filosofia interculturale nell'era delle migrazioni planetarie

Ore 16.50 – Maria Eugenia Cadeddu – ILIESI-CNR

Per una cultura delle migrazioni: linee di ricerca e informazione

Ore 17.40 –Pausa/Coffee break

Ore 18.00 – Marcello Ghilardi, Università di Padova

L'inquietudine del pensiero. Per una filosofia migrante

Ore 19.00 Consiglio Direttivo della SFI (allargato ai Presidenti di Sezione)

Venerdì 4 novembre 2016

II Sessione plenaria - Confini economici e giuridici

Presiede: Giuseppe Giordano – Direttivo SFI/Università di Messina

Ore 9.00 – Andrea Graziosi, Università di Napoli Federico II

Lingua e politica in epoca contemporanea. Un'ipotesi interpretativa

Ore 9.50 – Giacomo Marramao, *Tempi di esodo e terre promesse*

Ore 10.40 – *Pausa/Coffee break*
Ore 11.00 – Elena Paciotti, Fondazione Basso
Le migrazioni e il diritto

Ore 12.00-13.00 – Assemblea dei soci
Ore 13.00 APERTURA DEL SEGGIO

LUNCH

Ore 15.00-16.30 Tavola rotonda a cura della Commissione Didattica della SFI
Presiede: Francesca Brezzi – Direttivo SFI/Università di Roma Tre

L'insegnamento della filosofia nella prospettiva della classe multiculturale: integrazioni contenutistiche, interventi per la trasposizione didattica

- Mariangela Ariotti, *Criteri per la costruzione dei curricoli di filosofia in chiave interculturale: Riflessioni sulla diversità*
- Gaspare Polizzi, *Compiti vecchi e nuovi del docente d'aula*
- Bianca Maria Ventura, *Criteri per la scelta delle strategie didattiche*
- Maurizio Villani, *Ipotesi per l'integrazione dei contenuti*

16.30- 17.00 – *Pausa/Coffee break*

Ore 17.00 – 19.00 Comunicazioni in Sessioni parallele
1. *Storie e linguaggi* - Presiede: Mariannina Failla
2. *Teorie dell'altro e politiche dell'inclusione* - Presiede: Maria Teresa Pansera
3. *Didattica della filosofia e sfide globali* - Presiede: Fiorenza Toccafondi

[*Cena sociale e proclamazione degli eletti*]

Sabato 5 novembre 2016

Ore 8.30 Consiglio Direttivo SFI (*elezione del Presidente e delle cariche sociali*)

III Sessione plenaria - Teorie dell'altro e politiche dell'inclusione

Presiede: Stefano Poggi – Università di Firenze

Ore 9.30 – Vinicio Ongini, MIUR

Le "utopie concrete" della scuola multiculturale

Ore 10.20 – Adriano Fabris, Università di Pisa

Etica della comunicazione Interculturale

Ore 11.10 – *Pausa/Coffee break*

Ore 11.30 – Elena Pulcini, Università di Firenze

L'altro come diverso: l'ospitalità nell'età globale

Ore 12.20 – Chiusura dei lavori e saluti

ASSEMBLEA ORDINARIA DEI SOCI

L'assemblea ordinaria dei soci della SFI è convocata in prima convocazione per le ore 24.00 di giovedì 3 novembre 2016 e **in seconda convocazione** per le ore 12.00 di venerdì 4 novembre 2016, presso l'Aula Magna Scuola di Lettere Filosofia Lingue, Università di Roma Tre – Via Ostiense 234, Roma, con il seguente ordine del giorno:

1. comunicazioni del Presidente;
2. approvazione della relazione morale e finanziaria al 31 dicembre 2015, presentata dal Consiglio Direttivo uscente;
3. candidature per il nuovo Consiglio Direttivo e nomina dei Revisori dei Conti;
4. varie ed eventuali.

Catania, 30 settembre 2016
Il Presidente Prof. Francesco Coniglione

INFORMAZIONI UTILI

Venerdì 4 novembre, a partire dalle ore 9.00 si aprirà la verifica dei poteri di tutti i soci, che si chiuderà alle ore 16.00. Il seggio elettorale verrà aperto lo stesso giorno, immediatamente dopo la fine dell'Assemblea dei Soci, alle ore 13.00. Le votazioni per l'elezione del nuovo Consiglio Direttivo della SFI avranno termine alle ore 17.00 e subito comincerà lo spoglio.

Elezione del Consiglio Direttivo

Art. 10: "L'assemblea è costituita dai soci che siano in regola con gli obblighi sociali (...). Non hanno diritto al voto i soci che risultino iscritti per la prima volta nel medesimo anno per il quale l'assemblea è convocata".

[N.B.: i soci rechino con sé le tessere degli anni 2015, **per la cui iscrizione si deve tassativamente aver provveduto entro e non oltre il 31 dicembre 2015**, e 2016, **per la cui iscrizione si può provvedere entro e non oltre la chiusura della verifica dei poteri, in sede congressuale**].

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

[N.B.: Vedi il facsimile della delega a p. 7]

Elenco alberghi

Hotel Pulitzer € 105-120, Viale G. Marconi 905, 00146 Roma – Tel: 06/598591, Fax 06/598598 – e-mail: info@hotelpulitzer.it

Oly Hotel € 105, Via Santuario Regina degli Apostoli 36, 00145 Roma – Tel: 06/594441, Fax 06/59444444 – e-mail: info@olyhotel.it

San Paolo Guest House € 75, viale Giustiniano Imperatore 7, Via Ostiense 263/E

00146 Roma – Tel: 06/5410290, 06 5940208, Fax: 06/59606369 – e-mail:
info@royalhome.it
Hotel Saint Paul € 94, Via Vito Volterra 43, 00146 Roma – Tel: 06/5591911, Fax
06/55300232 – e-mail: info@hotelsaintpaul.net
Villa Benedetta (Suore Benedettine della Provvidenza) € 45, Via della Maletta 10
00154 Roma – Tel: 06/57069111, Fax: 06/57069719 – e-mail: benedettine@
villabenedetta.it, sito: www.villabenedetta.it
Hotel Area Roma € 82, Via del Forte Ostiense 21, 00146 Roma – Tel. 06/594 3183 –
e-mail: info@hotelarearoma.it

Prima di prenotare si consiglia di effettuare una ricerca attraverso i maggiori siti di prenotazione alberghiera che spesso offrono gli stessi hotel a tariffe scontate. Nella zona inoltre si trovano diversi Bed & breakfast; si suggerisce di utilizzare come filtro e punto di riferimento la fermata della metropolitana LINEA B – MARCONI.

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

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

FAC-SIMILE DELEGA

Io sottoscritto _____
_____ in regola con gli obblighi sociali (n. tess.
2015: _____; n. tess. 2016 _____), delego a rappresentarmi
nell'Assemblea generale della Società Filosofica Italiana, che si
terrà a Roma, venerdì 4 novembre 2016, alle ore 12.00 (in seconda
convocazione) il socio _____
_____, approvandone
sin d'ora incondizionatamente l'operato.

In fede

(Firma) _____

Data _____

STUDI E INTERVENTI

EPICURO A ROMA. PROVOCAZIONE O PUNTO DI RIFERIMENTO?¹

di Michael Erler²

Abstract: Basic theses of the Epicurean school do not seem to fit well into the frame of Roman values. One wonders why Epicureanism nevertheless cropped up in Roman contexts in the first century B.C.. What perhaps contributed to the dissemination was the fact that the Epicureans signalled that they were well prepared to adapt their teachings to Roman expectations. In my paper I wish to draw attention to the Epicurean concept of *oconomia* and especially to the concept of making progress in gaining moral values (*prokope*), which might even help to understand better some aspects of Vergil's Aeneas.

Keywords: Progress, *Oconomia*, Epicurus, Epicureanism, *Mores* interpretation.

1. Introduzione: la filosofia come provocazione a Roma

«*But, for mine own part, it was Greek to me*». La perplessità di Casca nel *Giulio Cesare* di Shakespeare può descrivere anche la reazione di alcuni Romani che si sono confrontati con la dottrina di Epicuro. Proprio questa scuola, infatti, doveva sembrare addirittura una provocazione a causa delle sue tesi di fondo. Il deismo, la dottrina atomistica della natura, la svalutazione della *paideia*, il primato del piacere come scopo della vita, l'aspirazione illuministica, non sembrano adattarsi a quelle condizioni che valevano per la ricezione della filosofia a Roma e che sono messe in luce dall'elogio che Seneca fa di Sestio come filosofo autenticamente romano (Sen. *Ep.* 59, 7): *graecis verbis, latinis moribus philosophari*. È importante soprattutto il riferimento ai *mores* come condizione per la ricezione della filosofia greca in generale e di quella epicurea in particolare. Quest'ultima, infatti, concede alla filosofia greca una funzione piuttosto chia-

¹ Testo della *Lectio magistralis* tenuta il 30 aprile 2016 ad Ascea (SA) in occasione dell'iniziativa "V Agone Eleatico" e "III Certamen Velinum", *I percorsi delle eccellenze per la valorizzazione dei giovani talenti*, organizzata dall'Associazione "Achille e la Tartaruga" con la collaborazione scientifica della SFI.

² Universität Würzburg (michael.erler@uni-wuerzburg.de).

rificatrice, quale emerge ad esempio dalle parole del padre di Orazio al figlio: «Un filosofo ti spiegherà le profonde ragioni per cui questo va evitato e quello cercato; a me basta di poter conservare i costumi degli avi e, finché hai bisogno di guida, di mantenere intatta la tua vita e la tua fama» (Or. *Sat.* I 4, 115 ss.). La filosofia deve quindi aiutare a fondare ciò che l'*auctoritas* della tradizione già raccomanda in maniera diversa; deve giustificare ciò che la tradizione ci obbliga a fare; deve fornire una concettualità con cui si possano porre nei termini giusti le questioni di questa tradizione e si possano formulare i problemi in maniera più semplice; deve servire come un aiuto per la vita. Ancora in età imperiale, Tacito riferisce di Elvidio Prisco e di come egli, grazie alla dottrina stoica, fosse nel giusto e senza alcuna paura facesse il suo dovere come cittadino, senatore, marito, genero e amico (Tac. *Hist.* 4, 5).

Muovendo da questi presupposti, bisogna comprendere se Cicerone in fin dei conti avesse più fiducia nell'autorità dell'interpretazione tradizionale che nella *ratio* della dimostrazione astratta. Lo dimostra un passo del *De natura deorum*, in cui Cotta, pur detenendo la carica di pontefice, sostiene la posizione dell'accademia scettica. I suoi interlocutori vedono in ciò una discrepanza (3, 5), mentre lo stesso Cotta non vi trova alcuna contraddizione. Ammette di seguire nelle questioni religiose non il filosofo, ma il *pontifex maximus*. In caso di dubbi, è quindi a favore dell'*auctoritas* e del *mos maiorum* e contro la *ratio* filosofica! In questo contesto è ancora più significativo che la scuola di Epicuro nel I sec. a.C. avesse un influsso non irrilevante, che fosse inoltre l'unica scuola a godere di una tradizione ininterrotta dal III sec. a.C. al III sec. d.C. e che avesse numerosi seguaci anche nelle classi sociali elevate.

I motivi di ciò sono molteplici. Uno va probabilmente cercato nel fatto che il filosofare epicureo è finalizzato all'utilità. La filosofia di Epicuro si presenta come un aiuto per l'uomo a vivere in modo tale da raggiungere la felicità (*eudaimonia*). L'indagine sulla natura (*physiologia*), le riflessioni sulla teoria della conoscenza e i principi etici fondamentali devono liberarci dalle fonti di turbamento rendendo comprensibile l'ignoto, irrilevante l'irraggiungibile e accettabile l'inevitabile (KD XI). La filosofia deve far sì che si venga in aiuto a se stessi (Epic. *Hdt.* 35) aspirando a una vita felice attraverso la riflessione e la discussione dei problemi (fr. 219 Us.). "Illuminismo" e "terapia dell'anima" sono due tratti essenziali della dottrina di Epicuro intesa come arte della vita (*ars vitae*) e *philosophia medicans*. Proprio a questo scopo Epicuro svaluta tutta l'eredità culturale che non sembri immediatamente necessaria per raggiungere l'*eudaimonia* (8, 181 ss.), strumentalizza la tripartizione della filosofia in logica, fisica ed etica e subordina la logica e la fisica all'etica. La teoria, quindi, viene certamente sottomessa alla prassi, ma continua ad avere grande importanza, dal momento che la felicità è impossibile senza l'indagine sulla natura (KD XII).

È plausibile supporre che con questa concezione terapeutica della filosofia – che vuole assicurare all'uomo un suo posto nella vita e un orientamento fra le numerose fonti di turbamento – Epicuro reagisca a quella globalizzazione che nel primo ellenismo, dopo che Alessandro Magno ebbe conquistato il mondo, portò a un crescente disorientamento, alla ricerca di una chiara forma di vita, alla moderazione nei confronti dell'ignoto, alla ricerca di tecniche per l'anima mortale, alla preoccupazione per l'identità e l'autoaffermazione. «Dio ha creato l'uomo affinché contemplates Lui e le sue opere, e non solo per contemplarle, ma anche per interpretarle»: questa rivendicazione dello stoico Epitteto (*Diss.* I, 6) è anche un motto di Epicuro. La dottrina della natura (*physiologia*) di Epicuro, spiegando dei processi naturali sconosciuti, ha il compito di eliminare la paura della morte, degli dei e dei fenomeni che causano incertezza e assicurare così tranquillità e felicità, ossia quel piacere al quale tutti gli uomini tendono per natura. Solo a questo scopo servono i principi di Epicuro secondo cui nulla nasce dal nulla e nulla finisce nel nulla (*Epic. Hdt.* 38, 8 ss.), il “tutto” non può mutare (*Hdt.* 39), il tutto è costituito di “corpi” indivisibili e di “spazio vuoto”, l'anima è mortale e gli dei esistono, ma in virtù della loro esistenza beata non si occupano degli uomini – non si può quindi parlare di un ateismo di Epicuro. A questo scopo serve anche la sua religiosità, che vuole adorare la natura beata degli dei senza alcuna aspettativa, ma solo nella forma di un mero rammemorare l'eccellenza degli dei, basandosi sull'attitudine interiore. Proprio in virtù di quest'ultima Epicuro è in contrasto non solo con la comprensione omerica della religione, caratterizzata dal *do ut des*, ma anche con l'interpretazione romana del valore puro dell'osservanza delle prescrizioni rituali.

Ad uno sguardo d'insieme sui testi epicurei scritti all'epoca dell'introduzione dell'epicureismo in ambito romano – come molti scritti di Filodemo – colpisce la particolare rilevanza assunta dall'aspetto dell'etica pratica. La *physiologia*, il fondamento della filosofia epicurea, gioca solo un ruolo secondario. È possibile constatare qui una convergenza con quel disinteresse generale nei confronti della filosofia della natura riscontrabile a Roma. Già Cicerone costata come la *physiologia* – la filosofia della natura – non fosse affare dei Romani. Non soltanto il *De rerum natura* di Lucrezio, ma anche analoghi tentativi precedenti da parte di Cazio o Amafinio – a quest'ultimo Cicerone, anche se con disprezzo, riconosce autorevolezza – in cui viene trattata la *physiologia* di Epicuro, sembrano contraddire questo giudizio. Ma la storia della ricezione dell'opera di Lucrezio mostra come essa, in primo luogo, sia stata considerata palesemente un'opera di poesia piuttosto che l'esposizione della *physiologia* epicurea. D'altra parte, lo spiccato orientamento pratico dell'etica che si riscontra nell'epicureismo di un Filodemo corrisponde all'atteggiamento dei Romani nei confronti della cultura greca, caratterizzato dall'aspetto dell'utile. Cicerone

lo sottolinea nella sua lode della filosofia. Quando Orazio si rivolge alla filosofia, si aspetta da essa un aiuto per la vita e la felicità (1, 1, 10 ss.); espressioni come *recte vivere, nil admirari* o *aequus animus* caratterizzano le sue *Epistulae*. Lo mostra in particolare la lettera al giovane Lollio (*Ep.* 1, 2). Lo studio ripetuto dei *libella* filosofici, il ricordo delle sentenze o la lettura dei classici, da cui si aspetta *exempla vitiorum et virtutum* (1, 2, 1-30) e quindi stimoli per la riflessione morale, gli servono a ricreare (*recreare*) se stesso, con l'aiuto degli elementi fondamentali (*elementa*) della dottrina filosofica come con delle formule votive (*piacula, kaqarmata*). Lo scopo e i mezzi di questa assimilazione della dottrina filosofica erano evidentemente ben noti al destinatario della lettera, Lollio, a partire dall'insegnamento etico della scuola. La storia che Orazio narra nel suo "*iter Brundisinum*" mostra che la dottrina di Epicuro e i Romani che la receperono furono intesi nello stesso modo: quando arrivò in un piccolo luogo, gli si volle far credere che lì si dovesse bruciare l'incenso sull'altare senza fiamma. Ma Orazio non si lascia intimidire. Non crede nei miracoli. È convinto che ci sia una spiegazione naturale per tutto. Infatti lo scolaro di Epicuro Lucrezio gli ha insegnato che l'insolito in natura non proviene da dèi di cattivo umore – e cita al riguardo un verso dal *De rerum natura*. Lo scopo è evidentemente il *nil mirari* – il rimedio è un insegnamento di Epicuro diventato sentenza – cioè la *philosophia medicans* in azione.

Entrambi gli elementi, la riduzione della filosofia a questioni prioritariamente etiche e l'accentuazione dell'utilità, hanno fatto sì che Epicuro, quasi come un *Epicurus dimidiatus*, appartenesse a quel patrimonio filosofico tramandato nella scuola, dal quale si potesse attingere per il proprio progetto di vita anche a Roma, e che lasciasse in eredità delle tracce nella letteratura fino all'*epos* nazionale romano, l'*Eneide* di Virgilio – su cui ritorneremo. Anche dal punto di vista contenutistico, infatti, c'erano punti di convergenza nonostante i dissensi, come illustrano i due esempi seguenti. Il primo esempio riguarda la questione dell'*oikonomia*, il secondo la possibilità di un progresso spirituale nell'uomo, che si rispecchia particolarmente in quell'immagine di progresso conoscitivo che Virgilio ha delineato con il personaggio di Enea. In entrambi i casi è chiaro che i *mores* romani e le concezioni epicuree non sono affatto lontane fra loro.

2. Convergenze fra dottrina epicurea e mores romani

2.1. Oikonomia e otium

Un esempio di un simile spostamento del punto di vista – che poteva rendere più semplice per i Romani accettare le posizioni epicuree – riguarda la valu-

tazione e il giudizio del profitto nell'ambito della questione relativa a come condurre correttamente – filosoficamente – la propria vita. Questa questione viene trattata nello scritto di Filodemo *De oeconomia*. In questo testo si tratta della corretta gestione della casa e della questione di come si possa vivere bene in una casa, come vadano regolati i profitti e come vada utilizzata la ricchezza dal punto di vista del filosofo. Filodemo si colloca in una tradizione che risale principalmente a uno scritto di Senofonte dallo stesso titolo. Confrontandosi con esso e con altri predecessori, egli giunge a notevoli conclusioni, secondo cui ad esempio avere una donna in casa non sarebbe necessario per una vita felice. È particolarmente interessante l'ultima parte dello scritto in cui l'autore manifesta espressamente la sua opinione (col. 22. 6 ss.), specialmente riguardo alla questione di quali tipi di guadagno debba accettare il filosofo e quali no. Di conseguenza, per un uomo contemplativo e alla ricerca della verità la guerra non è una buona fonte di guadagno; né lo è una vita basata sul lavoro manuale. È piuttosto di prim'ordine la vita del filosofo e la vita trascorsa a dialogare di filosofia con gli amici; la seconda, tra le migliori vite possibili, è quella del contadino, certamente di un contadino capace di far lavorare gli altri e quindi capace di condurre una vita adeguata per gli Epicurei. Filodemo trova infine delle caratteristiche positive anche nella vita del commerciante.

Questa classificazione di Filodemo, che egli presenta come la propria posizione, è degna di nota se guardiamo alla tradizione epicurea. Lo stesso Epicuro, infatti, per quanto ne sappiamo, ha accettato solo la prima categoria. Solo grazie al suo sapere il filosofo può guadagnare del denaro, se esso gli è assolutamente indispensabile (Diog. Laert. X, 120); della vita di un proprietario terriero che guadagni denaro per assicurarsi la libertà necessaria anche per fare filosofia Epicuro non parla.

Possiamo quindi constatare come Filodemo sia palesemente impegnato a mitigare la posizione piuttosto rigorosa del maestro. Sui motivi di ciò è possibile avanzare delle congetture. In primo luogo, questa modifica può essere conseguenza delle discussioni tra diverse scuole. Uno sguardo allo scritto di Cicerone *De officiis* (1, 150 s.) mostra altresì un elenco di attività di cui sono interessanti l'ordine e le differenti motivazioni. Cicerone conclude così: «Fra tutte le occupazioni, da cui si può trarre qualche profitto, nessuna è migliore dell'agricoltura». Va sottolineato che Cicerone, qui e altrove, si serve probabilmente di Panezio il quale mitiga il rigorismo stoico, ad esempio attribuendo un valore ai beni esteriori e approvando contestualmente il profitto, se lo si insegue con un'attività adeguata. Il fatto che si stimi così tanto la vita del proprietario terriero può forse riflettere i valori dell'aristocrazia di Rodi, da dove proveniva Panezio³.

³ Cfr. T. Schleich, *Überlegungen zum Problem senatorischer Handelsaktivitäten*, «MBAH»,

Tuttavia, si è notato da molto tempo che questo diverso atteggiamento si adatta alla ripartizione delle attività nella società romana in base al rango di Panezio e al circolo da lui frequentato. Ma se Filodemo mostra come vadano connesse filosofia ed *oikonomia* e come convergono gli ideali del filosofo e del contadino, è ovvio intendere la diversa concezione dell'Epicureo anche come un adattamento a dottrine che potevano risultare interessanti per l'ambiente romano. Si pensi ad Orazio e al suo podere, ad Attico, ma anche a Pisone, il cui mentore filosofico era proprio Filodemo. I Romani vengono infatti menzionati nello scritto *De oeconomia* (col. 25, 38 Jensen). Inoltre, si può ricordare la discussione del ruolo di *negotium*, *otium* e *otium cum dignitate* in Cicerone: proprio di quest'ultimo concetto fa parte lo stare insieme agli amici. Seneca testimonia come il concetto di *otium* abbia senz'altro delle sfumature epicuree: in una sua lettera (*Ep.* 68, 10), al suo consiglio di dedicarsi all'*otium* si controbatte con la seguente risposta: *otium, inquis, Seneca, commendas mihi? Ad Epicureas voces deliberis?*, a cui segue una descrizione dell'*otium* (fr. 426 Us.). Si ricordi anche l'ode a Grosso di Orazio (2, 16: *otium divos rogat in patenti prensus Aegaeo*), in cui il tempo libero viene elogiato con sfumature epicuree in termini di interiorizzazione dell'*otium* come condizione di quiete interiore (*atarassia*; Lucr. *De rer. nat.* 2, 1 ss.). Si può presumere che in questa discussione anche Filodemo abbia cercato di dare il suo contributo. Oltre a motivi di natura filosofica può averlo guidato anche il desiderio di consentire al suo ambiente romano – intendendo la filosofia come un'*ancilla traditi moris* – di riaffermare, anche nell'ambito dell'etica pratica, quanto si riteneva giusto per tradizione.

2.2. L'interpretazione epicurea

Un secondo esempio che mostra come queste convergenze siano possibili riguarda i loro rapporti con i beni culturali, in particolare con la letteratura. Ciò può sorprendere, se si considera la posizione critica di Epicuro nei confronti della *paideia* della tradizione. Si osserva però uno spostamento di accento interessante oltretutto per la comprensione di opere importanti della letteratura latina. Ciò vale per una generale apertura all'uso della letteratura nel discorso filosofico, che troviamo ad esempio in Filodemo, e vale anche per la discussione di questa questione all'interno dell'epicureismo. Oltre a motivi di natura filosofica possono aver inciso su questa apertura anche degli stimoli provenienti dall'ambiente romano. L'ostilità nei confronti della cul-

2/2 (1983), pp. 65 ss., specialmente 82 ss.; P. Brunt, *Aspect of the social thought of Dio Chrysostomos and of the Stoics*, «PCPhS», 29 (1973), pp. 9-34.

tura è infatti uno degli argomenti preferiti nella polemica antiepicurea, ad esempio negli scritti di Cicerone. Nel *De finibus* Torquato deve far cadere il rimprovero secondo cui egli si interesserebbe – in maniera tipica per un romano – di storia, poesia e in generale di letteratura, mettendosi però in contrasto con la dottrina di Epicuro. Torquato non contesta neanche che ci sia un problema, ma si scusa del fatto che Epicuro non si sia occupato delle *artes*, perché esse non contribuiscono al raggiungimento della felicità (*Fin.* 1, 71-72). Cicerone sembra quindi dirci che Torquato ammette uno scostamento dall'ortodossia, presentando questa situazione come una specie di dilemma per un epicureo romano. Nello stesso senso Balbo, nel *De natura deorum*, attribuisce senz'altro all'epicureo Velleio istruzione e urbanità, spiegandole però con la sua romanità e la sua provenienza da una buona famiglia (*Cic. De nat. deor.* II 74). Probabilmente Filodemo aveva presente tutto questo quando sottolineava il valore della *paideia* anche per gli Epicurei e risolveva il problema – sorprendentemente ancora discusso – di come si fosse arrivati ad esporre in forma poetica la *physiologia* di Epicuro.

Nel contesto di questo adeguamento culturale è particolarmente interessante un trattato di Filodemo: il *De bono rege*. In questo scritto, infatti, Filodemo vuole far conoscere al suo destinatario il comportamento del buon sovrano, richiamando l'attenzione – come chiarisce alla fine in maniera programmatica – sui punti di partenza (*aphormai*) nella poesia di Omero, che quest'ultimo – secondo Filodemo – offre al sovrano affinché migliori. Presenta quindi al suo lettore un'interpretazione della poesia a scopo psicagogico. L'invito di Filodemo in questo scritto, «Che Telemaco sia un esempio per noi» (col. 22, 36 Dorandi), è programmatica e mostra in effetti che cosa sia in gioco per Filodemo nella sua proposta di leggere Omero e nel suo uso della letteratura: Filodemo esplora i poemi di Omero alla ricerca di *exempla* di comportamento morale in senso positivo e negativo, per portarli all'attenzione del lettore e offrirli alla riflessione e al giudizio del proprio comportamento. Non si tratta affatto di interpretare Omero allegoricamente e trovare in lui una dottrina filosofica. Le concezioni filosofiche corrette non vanno ricavate da Omero o dalla letteratura. È anzi il lettore che deve mostrare di averle. Per Filodemo si tratta di attingere da Omero del materiale di cui il destinatario del suo scritto possa servirsi per controllare il modo di comportarsi degli uomini o per fare deduzioni sui provvedimenti adeguati. A tal proposito si rivela utile proprio ciò che per Platone era motivo di rifiuto di una poesia come quella di Omero. Proprio perché un'opera come quella di Omero è un ricco inventario di passioni e illustra dei modi di comportarsi – condizionati da queste passioni –, essa può avere un ruolo nel *curriculum* filosofico del lettore. Visualizzare passioni e comportamenti nella condotta degli agenti, ad esempio in Omero, aiuta infatti il lettore a chiarire la qualità

delle passioni che determinano il comportamento umano. In una simile interpretazione della letteratura non è in gioco un aumento di conoscenza, ma il consolidamento di ciò che il discorso filosofico ha già conseguito intorno alla valutazione e alla relazione con le passioni. L'utilità della poesia omerica e di ogni forma di letteratura non risulta dalla poesia stessa, ma dal giusto rapporto con essa. Ci ricordiamo delle indicazioni di Filodemo, ma anche del fatto che queste corrispondono precisamente all'interpretazione riscontrabile nelle scuole romane e di cui riferisce ad esempio Orazio nell'epistola a Lollio, rispetto all'interpretazione che di Omero diede a Preneste (*Ep.* 1, 2, 18 ss.). Egli ha quindi letto Omero con lo scopo di trarne degli *exempla* di giusto comportamento nella vita. Ritroviamo qui una convergenza tra il punto di vista epicureo e la prassi scolastica e interpretativa romana, per la quale vale il punto di vista della psicagogia e dell'“utile”.

2.3. *Il prokopton epicureo nella letteratura*

Questa convergenza diventa ancora più chiara se consideriamo una nuova interpretazione di una parte importante del *De bono rege*⁴. È infatti chiaro che Filodemo nel *De bono rege* interpreta l'*Odissea*, in particolare la *Telemachia*, in una maniera che non è solo interessante, ma che fa per così dire da sfondo ad alcune riflessioni nell'*Eneide* di Virgilio. L'esegesi omerica di Filodemo nel *De bono rege* riconosce in eroi omerici come Ulisse o specialmente Telemaco un'evoluzione che fondamentalmente non riguarda il carattere – la *dispositio* – ma le conoscenze, l'esperienza e il giudizio sugli eventi. L'interpretazione che Filodemo dà di Omero nel *De bono rege* mostra come egli vedesse nella *Telemachia* la descrizione dell'istruzione di Telemaco. Se Telemaco fosse rimasto ad Itaca – così si legge – non avrebbe né visto né sentito molte cose, non avrebbe fatto nessuna esperienza discutendo con i suoi pari e sarebbe rimasto incolto (col. 23, 15-19). Anche Ulisse, in questo contesto, viene presentato come uno che impara (col. 36, 28-32 Dorandi). È chiaro che in questo tipo di istruzione non si tratta tanto di cambiare il carattere o le proprie predisposizioni, quanto di accrescere le proprie esperienze e informazioni. Dato che però Telemaco ha lasciato Itaca e ha affrontato i problemi del viaggio alla ricerca del padre, ha acquisito delle capacità che lo hanno predestinato a diventare un buon re.

Questa interpretazione è significativa per diversi motivi. In primo luogo, essa attesta un modo di vivere che finora era noto solo attraverso uno scolio

⁴ Cfr. S. Fish, *Philodemus on the education of the good prince*, in G. Abbamonte-A. Rescigno (a cura di), *Satura*, Arte Tipografica, Napoli 1999, pp. 71-77.

e solo al filosofo platonico Porfirio; ora invece è attestato già prima di Virgilio. Telemaco e Ulisse vengono presentati come *prokoptontes* epicurei. Ciò corrisponde in generale alla concezione epicurea del *prokopton*, vale a dire di un uomo che gode di un progresso morale – una concezione che gli Epicurei hanno diffuso fin dall'apertura della loro scuola e che gli Stoici hanno invece sviluppato solo nel corso della loro storia, specialmente tenendo in considerazione nuovi ambienti culturali (a tal riguardo va menzionato Panezio).

L'umana "predisposizione", il giudizio – dettato dalle circostanze – sulle sfide esterne, l'accettazione, ma anche il controllo delle passioni – nella misura in cui sono naturali –, per l'epicureismo sono invece da sempre le coordinate per il progresso morale dell'uomo comune e le condizioni per la *prokope* morale, riflesse e metodicamente elaborate nei trattati. Gli Epicurei, infatti, condividono l'avversione di Aristotele e di numerosi interpreti moderni nei confronti di un modello basato sul conflitto tra ragione e passione, come quello sostenuto dagli Stoici. Diversamente dagli Stoici antichi, gli Epicurei sono pronti a considerare naturali passioni come la tristezza o l'ira anche in un uomo saggio. Il saggio di Epicuro sarà triste (Diog. Laert. X, 119), anzi in un certo senso lo sarà perfino più di un uomo normale (Diog. Laert. X, 117): Lucrezio è addirittura convinto del fatto che tali passioni non siano eliminabili (*De rer. nat.* 3, 310, cfr. 3, 320 s.). Lo stesso Epicuro ammette che, «ricordandosi le parole del fratello Neocle, si consumò nel singolare piacere accompagnato da lacrime» (fr. 186 Us.). Di conseguenza, gli Epicurei si oppongono a quanti vogliono sopprimere la tristezza per la morte degli amici e considerano la mancanza di tristezza come una mancanza di sensibilità.

Epicuro accetta dunque le passioni. La passione come *caecus cordis stimulus* – per dirla con Lucrezio – fa parte della natura dell'uomo e va quindi accettata. Se le passioni vengono trattate nella maniera giusta – questa è la convinzione degli Epicurei –, non rappresentano affatto un ostacolo per una vita felice e degna degli dei. Le passioni naturali non impediranno al saggio di condurre una vita in certo qual modo felice (*De rer. nat.* 3, 322). Di certo lo saranno solo se sono naturali e necessarie a ottenere la felicità. Il criterio determinante per trattare correttamente le passioni è però quella misura (1, 74-77; 3, 944 ss.) che si ottiene tramite la considerazione razionale e l'analisi della natura (6, 64-66), e aiuta anche ad affrontare le proprie passioni (cfr. *KD* 15, Us. 468, 469, 471). L'epicureismo sviluppa quindi delle tecniche per questa cura di sé, sulla quale siamo informati sempre meglio attraverso nuove interpretazioni dei papiri. La qualità delle passioni accettate razionalmente, come la tristezza o l'ira, è determinata dalle rispettive cause e dalla "predisposizione" di chi ne è affetto, se si tratta ad esempio di un uomo saggio (*nounechon: De mort.* 25, 9). Proprio perché Epicuro lo era e praticava questo metodo, ha portato il suo Sé a uno stato di perfezione e ha raggiunto

lo *status* di un *deus mortalis*, una possibilità secondo lui alla portata di ogni uomo. Seneca conferma che il progresso morale è essenziale e praticabile. Egli distingue quindi tra coloro che trovano da sé la strada per la verità, senza nessun aiuto; coloro che necessitano di aiuto, seguono soltanto, non precedono, ma si fanno guidare volentieri – *velle servari* (52, 3) – e una terza classe che deve essere costretta e spinta verso la retta via, necessita di aiuto e per così dire di un aiutante o – come dice Seneca – un esattore (*coactor*).

Constatiamo quindi che c'è un *prokopton* epicureo che si avvicina con diverse intensità all'ideale del saggio. Da questa prospettiva, il personaggio di Telemaco, per come lo interpreta Filodemo, assume un profilo rafforzato. Si dovrà chiarire l'accentuazione di questa evoluzione tenendo presente il concetto stoico in concorrenza con essa. Tuttavia si dovranno forse almeno prendere in considerazione anche dei motivi extrafilosofici nel contesto romano. Con gli scritti di Filodemo siamo infatti nella metà del I sec. a.C. e quindi in un'epoca in cui il viaggio d'istruzione dei giovani Romani di buona famiglia rappresentava lo standard educativo in base al quale questi giovani – tra cui Cicerone, Cassio, Bruto – partivano per la Grecia avendo come mete ad esempio Atene o Rodi (*Rep.* 1, 3, 6).

2.4. Esempi di *prokoptontes epicurei*

Si è avuto già modo di rilevare che il giudizio sulle sfide esterne, ma anche il controllo delle passioni – nella misura in cui sono naturali –, rappresentano per l'epicureismo le coordinate per il progresso morale dell'uomo comune e le condizioni per l'evoluzione morale (*prokope*) – riflesse e metodicamente elaborate nei trattati di Filodemo. Si tratta di condizioni che sono in concorrenza con concetti simili, come si osserva in Panezio, che in questo modo ha forzato la dicotomia stoica tra saggio e non saggio, si è avvicinato alle concezioni epicuree e ha aumentato la sua influenza anche sulla letteratura. Anche la *prokope* epicurea ha un ruolo nei testi filosofici della letteratura romana, come mostra ad esempio il *De rerum natura* di Lucrezio. Il concetto, nell'interpretazione della letteratura romana, può costituire perfino uno strumento ermeneutico, come insegna l'*Eneide* di Virgilio. Vorrei provare a mostrare tutto ciò in riferimento al poema didascalico di Lucrezio, *De rerum natura*, e poi al grande poema epico di Virgilio, l'*Eneide*.

In primo luogo veniamo a Lucrezio. Nel suo poema *De rerum natura* Lucrezio intende aiutare il lettore – insegnandogli la filosofia epicurea, in particolare la *physiologia* – a ottenere una disposizione spirituale che gli permetta di analizzare, classificare correttamente e respingere, le passioni – come ad esempio l'amore –, ma anche gli eventi che possono atterrire l'uomo. Secondo

l'epicureismo, infatti, le passioni come l'amore devono essere fondamentalmente naturali e non possono né devono essere eliminate, bensì controllate. Dobbiamo quindi ascoltare la natura e riconoscere ciò che nelle passioni è naturale e ciò che è contro natura. A tal fine, è necessaria una disposizione da parte dell'uomo ad analizzare, giudicare e poi controllare passioni come l'ira o l'amore. Lucrezio vuole aiutare a raggiungere questa disposizione col suo poema. In esso offre perfino del materiale con cui esercitarsi – come nella sezione sull'amore nel IV libro – e indica come si possa distinguere l'amore naturale da quello innaturale; oppure mostra come non ci si debba comportare in situazioni estreme, ad esempio in caso di peste. Obiettivo di questo insegnamento è sempre il desiderio di non lasciarsi turbare. Lucrezio introduce inoltre nel suo poema, con il suo scolaro implicito Memmio, un dedicatario del quale auspica un'evoluzione nel senso del *proficiens* epicureo. Presuppone quindi che possa esserci un progresso conoscitivo. Il vero dedicatario di questo insegnamento e aspirante *proficiens* è però il lettore del poema.

Tuttavia, non si incontrano solo in ambito filosofico dei personaggi letterari che nel quadro della *prokope* epicurea migliorano la propria immagine. Li troviamo anche in ambito letterario e perfino – come vorrei suggerire – nell'epica romana, nell'*Eneide* e – in quest'ultima – nel personaggio stesso di Enea. Senza voler affermare che l'Enea di Virgilio vada interpretato in senso epicureo, vorrei però segnalare che il concetto epicureo di *prokope* può essere utile come modello ermeneutico per farci comprendere meglio il personaggio di Enea nell'*Eneide* di Virgilio; anzi, per alcuni aspetti, è perfino più adatto del concetto – suggerito spesso dagli interpreti – del *prokopton* stoico. Alcune particolarità nel comportamento dell'eroe Enea sembrano infatti divenire più chiare se le si interpreta nella prospettiva del concetto epicureo di *proficiens*. Bastino qui alcuni riferimenti. Enea viene presentato come un personaggio che compie una specie di evoluzione, certo un'evoluzione che non riguarda le sue “inclinazioni fondamentali” – egli è e rimane *pius*. Riguarda invece la *paideusis*, così come nel caso di Telemaco riguarda le informazioni sul suo compito, il suo atteggiamento nei confronti delle disposizioni divine e la certezza della sua missione. La *pietas* di Enea, da una tradizionale *pietas erga patrem*, diventa una *pietas* nei confronti del fato. Il viaggio raccontato a Didone dallo stesso Enea a Cartagine dimostra non solo dal punto di vista letterario di riprodurre le peregrinazioni di Ulisse nell'*Odissea*, ma corrisponde sotto vari aspetti a quell'interpretazione che Filodemo nel *De bono rege* dà dell'*Odissea* e del viaggio di formazione di Telemaco. Il racconto che Enea fa a Cartagine mostra infatti come egli porti a termine un processo di apprendimento. Della sua missione ha infatti una conoscenza molto nebulosa, che gli è stata trasmessa da Giove. Solo occasionalmente fa tesoro degli insegnamenti ricevuti, dimentica di nuovo alcune informazioni

o si comporta diversamente da come ci si aspetti che faccia. Solo dopo lungo tempo, separandosi da Didone a Cartagine, accetta per così dire il suo compito, e lo persegue assumendone tutte le conseguenze. Nel caso di Enea, quindi, si tratta di un'evoluzione che dall'ignoranza porta alla conoscenza (*incertus qua fata ferant*: 3, 57, 216 ss.). Virgilio fa sì che Enea porti in sostanza a termine la sua istruzione nel senso che Filodemo riscontra nell'*Odissea* di Omero. Questo vale anche per singoli aspetti del comportamento di Enea. Basti qui richiamare la circostanza per cui mentre Enea viene delineato come un eroe positivo, reagisce talvolta in maniera molto emotiva – si pensi alla conclusione del poema con l'uccisione di Turno. Questo comportamento di Enea è stato considerato spesso dagli interpreti moderni come uno scandalo. Le passioni, fin da Omero, appartengono essenzialmente al genere epico, ma ci si chiede come ad esempio l'ira possa conciliarsi con la *pietas* di Enea. C'è in effetti una contraddizione se si interpreta Enea con gli occhi di uno stoico – come fanno molti interpreti moderni – e si vede in lui un *prokopton* stoico che evolve gradualmente fino a diventare un saggio o un “buon re”. La predisposizione all'ira non corrisponde infatti all'ideale del saggio stoico. Abbiamo visto, però, che una tale predisposizione all'ira nel caso del saggio epicureo non porta a una contraddizione, ma può essere accettata se questo saggio affronta le sue passioni in maniera adeguata. È proprio del *sophos* epicureo essere e rimanere emotivo. Proprio questo si nota in Enea. La sua ira ha sempre una causa moralmente legittima – questo vale anche per la sua ira nei confronti di Turno alla fine del poema. Sono importanti solo la predisposizione e la causa delle emozioni, che spiegano una reazione emotiva. Ma è precisamente questo – come si può mostrare – ciò che accade a Enea. Ovviamente non voglio affermare che un poeta come Virgilio abbia basato il suo componimento su concetti filosofici come quelli epicurei. Vorrei però suggerire di considerare il programma epicureo come un modello ermeneutico. Gli Epicurei, infatti, credevano di aver trovato questo modello di evoluzione dell'uomo in Omero e in effetti esso si rivela utile nell'interpretazione di importanti aspetti del personaggio virgiliano di Enea.

3. Conclusioni

In conclusione, dovremmo tenere conto del fatto che anche per la dottrina di Epicuro vale quanto risulta dall'incontro tra la filosofia greca e l'ambiente culturale romano: si tratta di fruttuose influenze reciproche che da un lato possono spiegare alcune sfumature in ambito filosofico presso i Greci, in questo caso gli Epicurei greci, mentre dall'altro possono aiutare a comprendere meglio le peculiarità letterarie in ambito romano. Si tratta di una specie di

palintonos harmonia, di differenze, ma anche di convergenze tra concetti romani ed epicurei. Proprio queste convergenze, però – come nel caso delle idee di *otium* o di *proficiens* – hanno palesemente portato la dottrina di Epicuro, a dispetto delle differenze e malgrado le critiche ricevute nel I sec. a.C., ad avere talvolta un influsso maggiore di quanto ci si potesse aspettare e si sia notato.

(traduzione dal tedesco di Gaetano Longo)

L'IDEALE POLITICO DI PLUTARCO DI CHERONEA: TRA UMANO E (SEMI)DIVINO

di *Elsa Giovanna Simonetti*¹

Abstract: The article examines Plutarch's portrait of the ideal statesman. Emphasis is placed on the convergence between Plutarch's Academic spirit and political reflection, and on the fundamental interconnection between philosophical speculation and practical life. The analysis of his political treatises and *Lives* proves that the "perfect politician" is located halfway between human struggles and divine perfection. The constitutive "limitedness" of the statesman makes his role and nature similar to those of a demon.

Keywords: Plutarch, statesman, politics, Middle-Platonism, demon.

1. *Premessa*

Se Plutarco di Cheronea intende la filosofia come "arte di vivere" (τέχνη τοῦ βίου), è in particolare all'insegnamento del "divino Platone"² che egli ritiene debba ancorarsi l'esistenza individuale e collettiva³. L'ideale politico di Plutarco viene a costruirsi in linea con la sua consueta tendenza a perseguire una saggia "via di mezzo" tra i due sistemi filosofici dell'epicureismo e dello stoicismo, concepiti come antitetici e parimenti inammissibili nella loro totalità. Egli non può che prendere risolutamente le distanze dal precetto epicureo del "vivi nascosto" (λάθε βιώσας) – percepito come profondamente sovversivo –, e condannare d'altro canto la mancata adesione politica degli stoici, in evidente contraddizione rispetto ai principi da loro stessi propugnati⁴. In tale cornice il dettato platonico, riletto alla luce di una situazione storico-politica segnata dall'irreversibile tramonto della civiltà e dei valori della greicità classica, viene a rappresentare il modello per eccellenza di filosofia a servizio del pubblico interesse, in cui si coniugano speculazione teoretica e necessità pratiche.

¹ Università di Padova – KU Leuven (elsa.simonetti@gmail.com).

Ringrazio molto i Proff. Jan Opsomer e Emidio Spinelli per le osservazioni e i preziosi suggerimenti che hanno gentilmente voluto fornirmi riguardo al presente articolo.

² Cfr. Plut. *Per.* 8; *Cons. ad. Ap.* 120d.

³ Cfr. Plut. *An seni resp.* 796c-d.

⁴ Cfr. Plut. *De Stoic. rep.* 1033b-c.

Rigore e cautela epistemologica di marca accademica pervadono ogni ambito della riflessione di Plutarco, il quale probabilmente matura già negli anni della propria formazione ateniese, presso il maestro egiziano Ammonio, la convinzione della necessità dell'impegno politico – precetto in linea con la tradizione accademica. Come messo in luce da Bonazzi⁵, la critica recente⁶ ha contribuito a chiarire i presupposti su cui si fonda una unitaria visione storiografica di tale tradizione, di cui Plutarco si dichiara con orgoglio erede e prosecutore: sfiducia verso la conoscenza sensibile – in quanto diretta a una realtà in costante mutamento – e apertura verso il trascendente – limitata dalla reverenziale cautela verso il divino (εὐλάβεια) e dall'impossibilità per l'uomo di esperire un contatto con il sovrasensibile, dato il divario ontologico che lo separa da esso. Considerate tali caratteristiche, la filosofia accademica viene dunque a configurarsi come «filosofia del limite»⁷, secondo un'efficace espressione utilizzata dallo studioso italiano: se all'uomo è preclusa la possibilità di raggiungere l'intelligibile, neppure la realtà sensibile, costitutivamente imperfetta e transitoria, gli è pienamente accessibile.

Il presente contributo è volto a chiarire come all'interno della riflessione politica plutarca l'immagine del governante possa essere assunta quale emblema di quell'intrinseca "limitatezza" propria della condizione umana, venendo per di più a costituire un elemento di discriminazione e di mediazione tra i due piani ontologici antitetici dell'umano e del divino.

In primo luogo, il governante è tenuto a porsi come educatore e guida per gli altri cittadini. La sua completa dedizione all'attività di governo è frutto di una scelta di vita radicale e definitiva, articolantesi in tre tappe: apprendere, esercitare e infine trasmettere l'arte politica. La sua esistenza è espressione paradigmatica del cammino platonico verso la virtù finalizzato all'assimilazione alla divinità (ὁμοίωσις θεῶν). Tuttavia, le imprescindibili umanità e debolezza del sovrano incrinano un'immagine ideale di assoluta armonia e integrità, esponendola perennemente al vizio e all'errore: all'interno della produzione del Cheronese, diversi luoghi⁸ lasciano trasparire un velato

⁵ Cfr. M. Bonazzi, *Plutarco, l'Accademia e la politica*, in P. Volpe Cacciatore e F. Ferrari (a cura di), *Plutarco e la cultura della sua età. Atti del X Convegno Plutarco (Fisciano-Paestum, 27-29 ottobre 2005)*, D'Auria, Napoli 2006, pp. 265-280, qui pp. 267-268.

⁶ Cfr. P.L. Donini, *Lo scetticismo accademico, Aristotele e l'unità della tradizione platonica secondo Plutarco*, in G. Cambiano (a cura di), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Tirrenia Stampatori, Torino 1986, pp. 203-226; F. Ferrari, *Plutarco e lo scetticismo ellenistico*, in A. Casanova (a cura di), *Plutarco e l'età ellenistica. Atti del Convegno Internazionale di studi di Firenze (Firenze, 23-24 settembre 2004)*, Firenze University Press, Firenze 2005, pp. 369-384. Cfr. inoltre J. Opsomer, *The Place of Plutarch in the History of Platonism*, in P. Volpe Cacciatore e F. Ferrari (a cura di), *Plutarco e la cultura della sua età*, cit., pp. 281-310.

⁷ M. Bonazzi, *Plutarco, l'Accademia e la politica*, cit., p. 168.

⁸ Si vedano a tal proposito l'incipit del terzo paragrafo o quello conclusivo di *A un gover-*

scetticismo nei confronti della reale autonomia della capacità decisionale (προαίρεσις) propria dell'uomo politico, a conferma della difficoltà con cui i precetti filosofici trovano applicazione all'interno dell'esistenza reale.

2. Modello del governante

In un'epoca in cui la carriera politica di un greco si svolge sotto l'egida e l'approvazione dell'*élite* romana, la creazione di una fitta rete di rapporti personali consente a Plutarco, "intellettuale impegnato", di adoperarsi per il pubblico profitto e di testare nella pratica il proprio modello teorico di uomo politico: secondo tale ideale il saggio, mai mosso da desiderio di onori (φιλοτιμία) o di ricchezze (φιλοπλουτία) – aspetti distintivi dell'epoca secondo Brown⁹ – è tenuto ad operare in base ad una scelta razionale fondata su giudizio e ragione¹⁰, mirando a realizzare quella difficile applicazione di principi politici e filosofici al campo delle scelte pratiche. Mosso dalla volontà di procurare un vantaggio alla collettività, piuttosto che di acquisire prestigio personale (come invece il φιλοδόξων, l'uomo a caccia di fama), il filosofo è spinto piuttosto dall'amore per il buono, per l'istituzione politica e per l'intero consesso umano¹¹.

I cosiddetti "trattati politici" (ovvero: *Il filosofo deve dialogare soprattutto con i potenti; A un governante incolto; Se un vecchio debba fare politica; Consigli politici; Monarchia, democrazia, oligarchia*) valgono a ricostruire le linee generali della concezione plutarchea del governo (ἀρχή), delle sue implicazioni pratiche e dei suoi presupposti teorici. Essi chiariscono inoltre vari aspetti della vita municipale greca e dei rapporti tra Roma e città periferiche¹²: vi traspare un sincero senso di riconoscenza verso i Romani, realizzatori dell'ideale politico sommo della concordia universale che riunisce le città greche dopo secoli di lotte, coniugando libertà e pace, in linea con il detto soloniano: «l'uguaglianza non crea la guerra»¹³. Plutarco ritiene che i successi di Roma provino l'esistenza di una fortuna provvidenziale (τύχη)

nante incolto. Per un'indagine estesa ed approfondita del pensiero politico di Plutarco cfr. G.J.D. Aalders, *Plutarch's Political Thought*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1982.

⁹ Cfr. P. Brown, *Genesi della tarda antichità*, tr. it. Einaudi, Torino 2001.

¹⁰ Cfr. Plut. *Praec. ger. reip.* 798c; cfr. il valore della προαίρεσις in Plut. *De virt. mor.* 446d.

¹¹ Plut. *Max. cum princ.* 776b.

¹² Per i rapporti tra Plutarco e la politica imperiale, cfr. C.P. Jones, *Plutarch and Rome*, Clarendon Press, Oxford 1971; P.A. Stadter, *Plutarco e la formazione dell'ideologia traiana*, in P. Volpe Cacciatore e F. Ferrari (a cura di), *Plutarco e la cultura della sua età*, cit., pp. 189-204; P. Desideri, *La vita politica cittadina nell'impero: lettura dei Praecepta gerendae Reipublicae e dell'An seni res publica gerenda sit*, «Athenaeum», 64 (1986), pp. 371-381.

¹³ Plut. *Sol.* 14, 4: τὸ ἴσον πόλεμον οὐ ποιεῖ (tr. it. mia).

che la difende e la sostiene¹⁴; la grande potenza per di più, impossessatasi di scienza e cultura greche, le ha adottate e volte a proprio vantaggio¹⁵. Il Cheronese, spinto dalla necessità di «cercare soluzioni concrete – o almeno soggettivamente perseguite come tali – per problemi concreti»¹⁶, abbraccia la prospettiva della propria classe sociale, formata da aristocratici greci ritenuti portati per natura (φύσει) a governare¹⁷, interlocutrice eletta presso il potere romano, fomentando in essa ideali di conciliazione e incoraggiando il sorgere di uno scaltro senso dell'opportunità.

3. La questione del culto imperiale

In epoca imperiale il culto del sovrano – una consuetudine costantemente in bilico tra lealismo istituzionale e autentica religiosità – se da un lato consente di collocare idealmente il potere imperiale ed i suoi organi burocratici all'interno dell'universo valoriale del predefinito e profondamente radicato culto politeistico, dall'altro favorisce la coesione morale e politica dell'impero all'interno di una dialettica di riconoscimento reciproco tra dominio romano e individualismo regionale.

È stata generalmente abbandonata dagli studiosi la definizione del culto – precedentemente elaborata da storici delle religioni come Nilsson, Latte e Nock – quale “*empty shell*”, ovvero quale mera arida struttura formale arricchita da alcuni momenti di “intensa emozione”¹⁸. Studi recenti hanno difatti chiarito come tale fenomeno – epurato da categorie posteriori come quelle di *religio animi*, “interiorità”, “sentimento individuale”, nonché liberato dall'anacronistica dicotomia tra politica e religione – valesse quale *instrumentum* necessario a ri-ordinare la conflittuale e cangiante realtà socio-politica del primo impero, donando un volto familiare e confortante a una forza altrimenti percepita come estranea e ineluttabile, e disciplinando e canalizzando in modo efficace quel sentimento atavico e condiviso di lealtà e gratitudine verso i benefattori (*amor Augusti*)¹⁹.

¹⁴ Cfr. Plut. *Rom.* 8, 9; *De fort. Rom.* 323e. Cfr. S. Swain, *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World: AD 50-250*, Clarendon Press, Oxford 1996, p. 158.

¹⁵ Cfr. Plut. *Cato Mai.* 23, 3.

¹⁶ Cfr. *Introduzione*, in Plutarco, *Ad un governante incolto*, a cura di A. Tirelli, D'Auria, Napoli 2005, p. 16.

¹⁷ Cfr. Plut. *Praec. ger. reip.* 813c.

¹⁸ Cfr. specialmente A.D. Nock, *Deification and Julian: I*, «*Journal of Roman Studies*», 47 (1957), pp. 115-123, in particolare p. 122: «*Ruler-worship started as an expression of gratitude to benefactors; it became an expression of homage and loyalty. There were no doubt moments of intense emotion [...]*».

¹⁹ Cfr. P.P. Iossif-A.S. Chankowski-C.C. Lorber (eds.), *More than Men, less than Gods:*

All'interno della tradizione greca, caratteristica principale della divinità è in primo luogo la forza (δύναμις), insieme a virtù (ἀρετή) e incorruttibilità (ἀφθαρσία)²⁰. Se la *dynamis* funge da discriminare tra il dio e gli uomini, il culto dell'imperatore si fonda proprio sul riconoscimento della sua forza che, percepita come sovra-umana, lo rende degno di ricevere "onori pari a quelli dovuti agli dei" (espressione corrispondente al greco: *isotheoi timai*), qualificandolo così al pari di un dio. Ed è proprio la dimensione rituale a costituire il terreno privilegiato su cui si fondano i presupposti della divinizzazione del sovrano: la nozione di "divino" si configura e attualizza davvero all'interno del paradigma pratico costituito dalle consuetudini rituali proprie del culto imperiale, giungendo a coinvolgere e impiegare nozioni afferenti all'apparato concettuale proprio della riflessione filosofica coeva. Il carattere precario ed incerto della "divinità" dell'imperatore, costantemente messa a rischio dalla sua irrinunciabile "umanità", lo colloca in una posizione ambigua tra i due piani antitetici del divino e dell'umano, corrispondenti rispettivamente – secondo la dicotomia tradizionalmente adottata in ambito filosofico – ai regni dell'intelligibile e del sensibile.

Come ha posto in luce il fortunato contributo dedicato da Chestnut all'analogia tra potere politico e potenza cosmica²¹, sono proprio le pratiche del culto imperiale e la pretesa di divinità avanzata dagli imperatori a sollecitare alcuni tra i filosofi dell'epoca – in contrasto rispetto allo scetticismo diffuso presso le classi elevate – a formulare una possibile giustificazione razionale per il culto, in termini storici, civici, politici, e ad esaminarne presupposti e modalità, considerando se sia *realmente* possibile per l'uomo – in termini etici e ascetici – assimilarsi alla divinità²².

I filosofi medioplatonici tendono a collocare il sovrano in una posizione ontologica prossima al dio; condannano la superficiale imitazione degli attributi divini²³, rifiutando un'assimilazione esteriore e formale a favore di una spirituale e metaforica in linea con il dettato platonico. Essi abbracciano un ideale per cui il cammino etico interiore culmina con la conoscenza della divinità: a partire dal celebre passo del *Teeteto*²⁴, il fine dell'uomo viene a coincidere in una fuga dalla corporeità e dalla contingenza, in una eleva-

Studies on Royal Cult and Imperial Worship. Proceedings of the International Colloquium organized by the Belgian School at Athens (1-2 November 2007), Peeters, Leuven 2011.

²⁰ Cfr. Plut. *Arist.* 6, 2.

²¹ Cfr. G.F. Chestnut, *The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic, and Late Stoic Political Philosophy*, «ANRW», II.16/2 (1978), pp. 1310-1332.

²² Cfr. G. Bowersock, *Greek Intellectuals and the Imperial Cult in the Second Century A.D.*, in W. den Boer (ed.), *Le culte des souverains dans l'Empire romain*, Fondation Hardt, Geneva 1973, pp. 179-212; cfr. anche K. Scott, *The Imperial Cult under the Flavians*, Arno Press, Berlin 1936.

²³ Cfr. ad esempio Plut. *De adul. et am.* 56e-57a.

²⁴ Cfr. Plat. *Theaet.* 176a-b.

zione verso il sovrasensibile, finalizzata a raggiungere l'identificazione con il divino (ὁμοίωσις θεῶ) – un atteggiamento equiparabile a quello indicato dall'imperativo pitagorico “segui dio” (ἔπου θεῶ)²⁵.

Date tali premesse, secondo Plutarco la caratteristica divina per eccellenza che il sovrano è tenuto ad imitare è proprio la virtù, al fine di rendersi, mediante un difficoltoso processo di esercizio intellettuale e insieme pratico, immagine terrena del dio – unico senso, questo, in cui il potere fa gli uomini simili agli dei²⁶. E sono proprio gli dei ad approvare chi emula la bontà e l'amore che essi stessi indirizzano verso il genere umano, e viceversa a disprezzare quanti si limitano ad imitarne goffamente attributi esteriori e d'effetto²⁷. Plutarco condannando quindi le manifestazioni più estreme del culto imperiale, invita a rifiutare onori eccessivi, da un lato bollando la pubblica adorazione come becera adulazione, dall'altro dimostrando l'assurdità della pretesa di divinità avanzata dai *principes* romani (vedi Nerone²⁸) come dai regnanti orientali ed ellenistici. Alla luce di tali considerazioni, risulta evidente come sia assolutamente problematico condividere la prospettiva di Bowersock secondo cui Plutarco visse circondato da simili manifestazioni culturali, ma vi rimase del tutto indifferente²⁹, accettandole tacitamente in modo passivo e acritico³⁰.

Al contrario, il pensatore di Cheronea propugna un ideale politico all'insegna di equilibrio, misura, moderazione, e propone come imperativo fondamentale la ricerca del giusto mezzo: l'autentico prestigio non richiede ricchezze, si ottiene a basso prezzo, è congiunto ad un'affettuosa reciproca benevolenza (εὖνοια) e non ha nulla a che vedere con onori smisurati e intrinsecamente incerti e precari che, come statue sproporzionate, possono facilmente venire rovesciati a terra e andare in frantumi³¹.

²⁵ Altri accenni alla dottrina in Platone si ritrovano in: *Leg.* IV 716c; *Phaedr.* 248a, 253ab; *Tim.* 90a.

²⁶ Cfr. *Plut. De frat. am.* 479a.

²⁷ Cfr. *Plut. Ad princ. iner.* 780f-781a.

²⁸ Cfr. *Plut. Nero* 53; *De adul. et am.* 56f; *De garr.* 505c; *De sera* 567f. Per il trattamento che Plutarco riserva a Nerone cfr. K. Scott, *Plutarch and the Ruler Cult*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 60 (1929), pp. 117-135, in particolare p. 122.

²⁹ Cfr. G. Bowersock, *Greek Intellectuals and the Imperial Cult in the Second Century A.D.*, cit., p. 189.

³⁰ Per un'attenta ricostruzione del rapporto tra Plutarco e culto imperiale cfr. L. Van der Stockt, “With followeth justice always” (*Plato Laws* 716a): *Plutarch on the “Divinity” of Rulers and Laws*, in L. De Blois-J. Bons Ton Kessels-D.M. Schenkeweld (eds.), *The Statesman in Plutarch's Works. Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society (Nijmegen - Castle Hernen, 1-5 May 2002)*, I, Brill, Leiden-Boston 2004, pp. 137-149.

³¹ Cfr. *Plut. Praec. ger. reip.* 820f-821a.

4. Trasparenza e visibilità

Funzione catartica ed esemplare convergono nell'immagine plutarchea del regnante ideale: tali prerogative sono espresse e radicalizzate dal concetto di "visibilità reciproca". Plutarco attribuisce alla folla la capacità di scorgere in trasparenza costumi, condotta, stile di vita e abitudini dei politici, di osservare ingranditi come attraverso una lente anche i dettagli della vita intima che essi credono di aver celato in profondità. Il governo esaspera pregi e difetti, peculiarità questa che stimola e motiva il feroce odio o l'accorato sostegno che solitamente si riservano ai governanti³².

Exemplum significativo dell'esigenza di "visibilità" è rappresentato da Livio Druso: il tribuno, presa coscienza del valore pervasivo e paradigmatico della propria influenza, dichiarò di preferire che la propria abitazione fosse resa trasparente agli occhi dell'intera cittadinanza³³. Il politico infatti non è tenuto a rispondere solo di quanto compie in pubblico: disponibile allo sguardo costante e indagatore dei sottoposti, deve aver cura (ἐπιμέλεια) della propria vita privata (βίος) e del carattere individuale (ἦθος), perfezionando il proprio stile di vita sull'esempio di uomini quali Temistocle o Pericle, i quali, una volta assunto il potere, divennero sobri e riflessivi³⁴.

A livello di effettiva gestione del governo, è la moderazione a rendere gli individui da semplici politici veri *principes* (ἡγέμονες), costituendo questa l'autentico discrimine tra monarchia illuminata e tirannide. Si veda a tal proposito il ritratto plutarcheo di Cesare: il suo agire tirannico, il suo governo assoluto e privo di equilibrio, è unito per di più ad una assurda pretesa di eternità (esplicitata dal titolo di *dictator perpetuus*)³⁵. Solone invece, riluttante a rivestire il ruolo di monarca in un sistema tirannico (μοναρχία), ha il merito di comprendere come l'ordinamento istituzionale costituisca un semplice involucro: è la levatura morale dell'uomo a determinare il contenuto effettivo e a definire il valore della carica occupata, giungendo persino a trasformare una dittatura in un regno legittimo e moderato (βασιλεία)³⁶. «Non solo la carica mostra l'uomo, ma anche l'uomo la carica», sostiene Plutarco facendo eco a Epaminonda³⁷: come il ruolo rivestito evidenzia pregi e

³² Cfr. *ivi*, 801a.

³³ Cfr. *ivi*, 800f. La figura del tribuno della plebe, zio materno di Catone Uticense, viene esaltata anche nel *Cato Minor* (cfr. *Plut. Cat. Min.* 1, 2), dove è descritto come uomo dotato di grande eloquenza ed eccezionale saggezza.

³⁴ Esempio in negativo di tale tendenza secondo Plutarco è invece Alcibiade, abile generale distrutto dall'ambizione smodata e dalla dissolutezza (cfr. *Plut. Praec. ger. reip.* 800d).

³⁵ Cfr. *Plut. Caes.* 57, 1.

³⁶ Cfr. *Plut. Sol.* 14.

³⁷ *Plut. Praec. ger. reip.* 811b: οὐ μόνον ἀρχὴ ἄνδρα δείκνυσιν ἀλλὰ καὶ ἀρχὴν ἀνὴρ.

mancanze di chi lo ricopre, così la natura dell'uomo rivela il vero carattere dell'incarico svolto. Persino i ruoli più modesti mettono in luce entusiasmo e dedizione, valore e virtù; d'altra parte profilo morale e qualità personali si rivelano sempre di maggiore importanza e efficacia rispetto alla carica assunta e all'ordinamento istituzionale di riferimento.

5. Finalità educativa del potere

Considerata la vasta risonanza pubblica delle sue azioni, all'uomo di potere è richiesto di essere davvero filosofo, di ricercare il giusto mezzo esercitando un controllo razionale sulle passioni, dando quindi prova di virtù – secondo la definizione elaborata da Plutarco – e di preziose qualità morali, quali prudenza, coraggio, perseveranza, temperanza.

La ricerca del giusto mezzo è determinante altresì al fine di sancire la “bontà” dell'evergetismo, una convenzione sociale fondamentale in epoca imperiale. I ricchi benefattori, se guidati da ragione e moderazione, non si opporranno tra loro in una pericolosa competizione ma si impegneranno per il raggiungimento di stabilità ed equità pubbliche, realizzando una piena comprensione dell'arte politica: un'unione inscindibile di pratica (πράξις) e vita (βίος)³⁸.

Il ritratto carico di ammirazione che Plutarco dedica a Numa, confermando peraltro l'importanza attribuita dal Cheronese alla cultura greca nella fondazione delle istituzioni romane, offre un *exemplum ante litteram* dell'ideale platonico del re-filosofo dalla cui saggezza – seguendo le parole di Plutarco – si diffondono calma, bene, giustizia, come da una fonte³⁹. Aspetti della riflessione pitagorica e accademica si coniugano nella sua immagine⁴⁰: è grazie all'influenza di Pitagora che Numa – unico imperatore romano a riuscirvi agli occhi dell'autore – può incarnare il re filosofo, politico ideale della *Repubblica* platonica⁴¹. L'insegnamento pitagorico non solo determina l'eccellente levatura morale e la straordinaria capacità di governo del re, ma anche la sua (pretesa) capacità di avvertire presagi, apparizioni divine, voci infauste – tutti prodigi che valgono ad assoggettare le menti dei sottoposti:

³⁸ Cfr. Plut. *Praec. ger. reip.* 823c.

³⁹ Cfr. Plut. *Num.* 20, 4-5; 8-9.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, 8, 4; 20, 8-12.

⁴¹ Platone viene citato espressamente a suggello della riuscita operazione di governo del re. Cfr. Plut. *Num.* 20, 6 (Plat. *Resp.* VI 487e) e 20, 7 (Plat. *Leg.* IV 711e). Ciò è in linea con quanto Plutarco dichiara in *An seni resp.* 796d: «fare politica equivale a fare filosofia». Per un'analisi della convergenza tra politica e filosofia in Plutarco cfr. M.V. Raalte, *More philosophico: Political Virtue and Philosophy in Plutarch's Lives*, in L. de Blois and J.M. Bremer (eds.), *The Statesman in Plutarch's Greek and Roman Lives*, II, cit., pp. 75-112.

il ricorso alla superstizione (δεισιδαιμονία)⁴² vale la creazione dell'ordine socio-politico. A ciò va aggiunto, come ben evidenziato in un recente contributo⁴³, che il ritratto plutarco del l'antico sovrano è debitore (diretto o indiretto) del modello isocrateo del perfetto uomo di governo ed "eroe culturale"⁴⁴.

Numa assunse l'incarico a seguito di un'iniziale *refutatio imperii*⁴⁵. Fondamentale è considerare gli argomenti (avanzati da suo padre e Marzio) che lo sollecitarono ad accettare l'incarico del regno: egli – che possedeva già la gloria proveniente dalla virtù, per sua natura superiore a quella che si deve al governo – avrebbe dovuto considerare il regnare come un servizio reso alla divinità. Il dio infatti desiderava che il senso di giustizia (δικαιοσύνη) fosse impiegato al fine di produrre azioni belle – ovvero onorare gli dei e guidare i sudditi verso la pietà religiosa (εὐσέβεια) – e non giacesse infruttuoso nell'animo di un uomo tanto saggio, per di più "intimo" della giustizia stessa. Numa realizzò tale fine con facilità e rapidamente, favorito dall'inclinazione naturale degli uomini a farsi dirigere e trasformare, anzi riordinare, da chi li comanda⁴⁶.

A conferma del carattere straordinario della figura di Numa vi sono l'entusiasmo e l'affetto con cui il popolo e il senato ne accolsero la decisione di accettare il regno⁴⁷: da quell'istante egli si propose quale modello di virtù attraverso la propria stessa esistenza, senza dover ricorrere ad alcuna costrizione o minaccia. I governati ne trassero spontaneamente ispirazione per una vita serena, equilibrata, all'insegna di amicizia, armonia, giustizia e misura. Numa si rivelò così "davvero regale", dimostrando di aver compreso quale sia il fine più bello cui ogni governo dovrebbe tendere: guidare i sudditi verso una vita filosofica e una disposizione d'animo virtuosa⁴⁸.

Ciò che è fondamentale mettere in evidenza in questa sede è la capacità di Numa di trasformare in meglio, tramite la propria saggezza e il proprio equilibrio, i cittadini romani in uomini religiosi e pacifici, senza ricorrere a violenza o costrizione (si ricordi l'importanza della "dolcezza" – πραότης – nell'etica plutarca), bensì per effetto naturale della propria straordinaria personalità e del proprio carattere, chiaro modello da emulare⁴⁹.

Un virtuoso equilibrio interiore deve sapersi tradurre in iniziative vantaggiose per la collettività: il governante manifesta la propria virtù etica

⁴² Cfr. Plut. *Num.* 8, 5-8, 21.

⁴³ Cfr. J.L. De Blois-A.E. Bons Jeroen, *Platonic Philosophy and Isocratean Virtues in Plutarch's Numa*, «Ancient Society», 23 (1992), pp. 159-188, specialmente pp. 173 ss.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 171.

⁴⁵ Cfr. Plut. *Num.* 5.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, 6, 2-3.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, 7, 1.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, 20, 8.

⁴⁹ Cfr. *ibid.*

attraverso le azioni (ἔργα), esprimendo una forza che resiste alla fortuna (τύχη), e dando prova di coerenza e integrità. Scopo primo e imprescindibile della politica è quindi perseguire il miglioramento “pratico ed effettivo” dei cittadini⁵⁰: si ricordino a tal proposito le domande incalzanti di Socrate nel *Gorgia* volte a testare se Callicle, in procinto di intraprendere l’attività politica, avesse mai reso un altro uomo migliore⁵¹.

Ciò che sancisce l’unità benefica ed “educativa” del corpo sociale è proprio quel sentimento di benevolenza e fiducia reciproche che originano dalla virtù – non un ideale cui tendere, bensì condizione imprescindibile dell’ordine civico. Se il governante sarà conciliante e protettivo, i sottoposti risponderanno con affetto devoto e sincero: acquisiti potere e credibilità, il politico guiderà i cittadini verso il meglio, gradatamente, conducendoli per mano con dolcezza lungo la strada della virtù⁵², attraverso l’esempio di eccellenza morale che egli stesso è tenuto a incarnare⁵³. Plutarco nell’*Ad principem indoctum*, riferendo un detto di Polemone di Atene, definisce l’amore un servizio offerto dagli dei «per la cura e la salvezza dei giovani» (ἐπιμέλειαν καὶ σωτηρίαν)⁵⁴. La medesima espressione descrive l’attività pedagogica di Socrate nella *Vita di Alcibiade*, mentre ancora l’amore di Arianna per Teseo è definito strumento (ἔργον) e espediente (μηχανή) orchestrato dagli dei per la salvezza dell’eroe⁵⁵.

6. Logica del potere e amore

Mano a mano che ci si addentra all’interno della caratterizzazione della natura e delle prerogative dell’uomo politico compiuta da Plutarco, sempre più

⁵⁰ Strumento indispensabile a tal scopo a disposizione dei politici greci è la capacità retorica, scevra però di toni arcaici e anacronistici che, rievocando sentimenti legati a una idilliaca classicità, possono risvegliare la coscienza nazionale mettendo in crisi lo *status quo* (cfr. Plut. *Praec. ger. reip.* 801c-804c).

⁵¹ Cfr. Plat. *Gorg.* 515b-c.

⁵² Cfr. Plut. *Praec. ger. reip.* 800a-b.

⁵³ Cfr. *ivi.*, 800a-801c.

⁵⁴ Plut. *Ad princ. iner.* 780d.

⁵⁵ Cfr. Plut. *Alcib.* 4, 4: θεῶν ὑπηρεσία εἰς νέων ἐπιμέλειαν καὶ σωτηρίαν. In questa espressione il valore del genitivo τῶν θεῶν può essere, come osserva Flacelière, sia oggettivo, sia soggettivo: nel primo caso amare equivale a “servire gli dei”: l’ἔρως viene connotato in questo senso come amore platonico, che indirizza l’anima dalla bellezza fisica a quella morale, fino a quella della bellezza assoluta (cfr. Plat. *Symp.* 204c-212b). Quando invece Arianna viene detta innamorata di Teseo in quanto φιλόκαλος e φιλάγαθος (cfr. Plut. *Comp. Thes. et Rom.* 1, 7), si esprime invece il secondo tipo di amore, nel senso di “beneficio accordato dagli dei”; cfr. R. Flacelière, *Sur quelques passages des Vies de Plutarque. I. Thésée-Romulus*, «Revue des Études Grecques», 61 (1948), pp. 67-103, qui pp. 102-103.

emergono interessanti paralleli rispetto alla qualificazione della divinità tipica della riflessione platonica.

Utile a tal proposito è l'esempio di Romolo il quale, compresa la necessità di un rapporto di reciproca benevolenza tra governanti e governati, scelse cento dei migliori cittadini e li nominò consiglieri: la loro assemblea venne denominata senato, ed i suoi componenti patrizi. Plutarco così motiva la scelta di tale termine (in chiara relazione con πατήρ, padre)⁵⁶: è giusto che i cittadini più potenti si occupino con "paterna" sollecitudine e attenzione dei più poveri, prendendosene cura. Romolo intende insegnare ai sottoposti a non temere i superiori, a non sentirsene oppressi, ma piuttosto ad amarli, considerandoli appunto "padri". La relazione di reciproco rispetto e benevolenza così sancita si traduce in codificati rapporti giuridici, entrando a pieno titolo nel sistema di diritto e regolando le relazioni ufficiali ed istituzionali tra patroni e clienti⁵⁷.

Stando a quanto Plutarco dichiara nei *Praecepta gerendae reipublicae*⁵⁸, se il primo grande bene direttamente connesso alla buona fama dei politici è la fiducia (πίστις) di cui godono, che consente loro l'accesso alle cariche pubbliche, al secondo posto vi è proprio la benevolenza (εὐνοία) del popolo, deterrente contro nemici e detrattori, soprattutto quando il governo incarna ideali di verità e virtù. Sono proprio la fiducia dei sottoposti nella benevolenza del governante, la fama della sua nobiltà di carattere e la sua attenzione per la giustizia a far sì che essi divengano malleabili e miti. I governati nutrono nei confronti del governante l'amore (ἔρωσ) più forte e divino, ovvero quello che nasce dall'ammirazione per la virtù (ἀρετή). Ed è la stessa logica del potere ad ispirarsi all'amore: chi lo detiene compie un servizio divino, a vantaggio della cura e della salvezza degli uomini, assolvendo una funzione fondamentale: distribuire e salvaguardare i beni elargiti dalla benevolenza divina all'umanità⁵⁹. A tal proposito è di grande interesse evidenziare come considerazioni di carattere meramente pragmatico (la benevolenza come presupposto della stabilità di un governo) siano strettamente interconnesse a esigenze di tipo teologico e morale.

⁵⁶ Cfr. Plut. *Rom.* 13, 3. Plutarco scarta dapprima le seguenti ipotesi esegetiche del termine πατρικοί: (1) figli di padri legittimi; (2) uomini in grado di dichiarare chi sia il proprio padre o (3) dotati di legittimo "patrocinio" (cfr. *ivi*, 13, 2).

⁵⁷ Cfr. *ivi*, 13, 5-6.

⁵⁸ Cfr. Plut. *Praec. ger. reip.* 821b-d.

⁵⁹ Plut. *Ad princ. iner.* 780d.

7. Governo umano e governo divino: la questione della provvidenza

La patria, secondo Plutarco, pur esistendo da lungo tempo, non è né immune dall'invecchiamento né autosufficiente, pertanto necessita di costanti considerazione, sostegno e sollecitudine, di una cura ed assistenza maggiori di quelle dovute ai propri genitori. Il rapporto tra governante e patria o, come la denominano giustamente i Cretesi, "matria", rispecchia quello tra divinità e cosmo: il dio ricrea il mondo e lo organizza incessantemente garantendone la conservazione⁶⁰.

Plutarco elabora una concezione di provvidenza divina (πρόνοια) di tipo relazionale, fondata sul rapporto tra divinità e cosmo, in cui aspetto storico e ontologico si conciliano⁶¹: la provvidenza penetra il cosmo con cura costante e amorevole, plasmandolo e riplasmandolo sempre. Si veda a tale proposito l'esegesi della cosmogenesi platonica compiuta nel *De animae procreatione in Timaeo*⁶²: in conclusione del trattato, Plutarco dichiara ragionevole (εἰκός) ritenere che i rapporti numerici utilizzati dal demiurgo per orchestrare il movimento degli astri siano i medesimi strumenti (ὄργανα) che regolano l'accordo armonico dell'anima con se stessa, secondo cui la parte razionale ha il dominio su quella precosmica irrazionale. Quando la divinità introdusse l'anima nel cielo, rendendolo ordinato e razionale, lo riempì di innumerevoli beni: un ritmo regolare scandisce da quell'istante l'alternarsi delle stagioni, garantendo perpetuamente la nascita e la conservazione delle cose soggette alla generazione. Il processo cosmogonico avviene eternamente, non si compie in un tempo limitato e definito: è guidato e realizzato dall'esistenza e dalla presenza divine, manifestantesi appunto sotto forma di "provvidenza" (πρόνοια)⁶³. L'azione della divinità, pur potendo intervenire nella storia al momento opportuno, lascia spazio alla libertà e alla spontaneità umane – aspetto che consente di salvaguardare la contingenza degli eventi mondani⁶⁴. Parallelamente, cura e provvidenza si manifestano all'interno del governo politico, specchio di quello cosmico, in cui anche il governante può, mediante i propri ministri, intervenire e correggere, ordinare e punire, a beneficio dell'unità e dell'armonia politica.

⁶⁰ Cfr. Plut. *An seni resp.* 792e.

⁶¹ Cfr. J. Opsomer, *Quelques réflexions sur la notion de Providence chez Plutarque*, in C. Schrader-V. Ramón-J. Vela (eds.), *Plutarco y la historia. Actas del 5. Simposio español sobre Plutarco (Zaragoza, 20-22 de junio 1996)*, Ediciones del Departamento de ciencias de la antigüedad, Zaragoza 1997, pp. 343-356.

⁶² Plut. *De an procr.* 1030c.

⁶³ Cfr. Plutarco. *La generazione dell'anima nel Timeo*, a cura di F. Ferrari e L. Baldi, D'Auria, Napoli 2002, pp. 209-211 e commento pp. 376-378.

⁶⁴ Cfr. Plut. *De def. orac.* 426e.

8. Il filosofo educatore del regnante

Se il politico non è autenticamente “filosofo” (φιλόσοφος), spetta al “filosofo di professione”, nella sua veste di “direttore di coscienza”, prendersi cura della sua anima, dallo stato della quale dipende il bene della collettività. In questo modo l’opera educativa del filosofo sortisce l’effetto massimo, influenzando di riflesso sull’intero consesso civico. Attraverso il proprio ruolo pedagogico, il filosofo rende beneficio a molti tramite un solo individuo, dilatando grandiosamente l’effetto del proprio discorso persuasivo a vantaggio del pubblico interesse. Il *logos* filosofico risveglia e anima tutto ciò che sfiora, ispirando grandezza d’animo (μέγεθος), mitezza (πραότης), sicurezza (ἀσφάλεια)⁶⁵.

La funzione educativa del filosofo, la possibilità e l’efficacia del suo intervento, dipendono dalla scelta del momento opportuno (καιρός), ovvero quello che si rivela propizio per instillare nell’animo del politico il *logos* filosofico il quale, stabilendovisi definitivamente, viene a costituire una forma di conoscenza o ragione superiore che dona equilibrio, eliminando ogni eccesso. Il *logos*, compagno e protettore del governante, fa sorgere nel suo animo la legge di ragione, guardiano perenne della sua anima⁶⁶.

A conferma della corrispondenza precedentemente sottolineata tra governo divino universale e esercizio del potere umano, il valore politico e costruttivo del *logos*, inteso appunto come discorso filosofico persuasivo, rispecchia in modo sorprendente la modalità attraverso cui – stando alla concezione cosmologica plutarchea – la razionalità divina opera all’interno del mondo materiale. Secondo un’inesigenza avvertita fortemente da Plutarco, la provvidenza si piega alla contingenza per esercitarvi la propria influenza, senza alterare le leggi della necessità che regolano l’universo materiale; collocata sul limite temporale tra essere e divenire, essa si realizza in modo più perfetto quanto più ci si allontana dal sensibile e ci si approssima alla divinità. Difatti, stando a quanto dichiara Plutarco nel *De defectu oraculorum*, l’universo sensibile, generato dalla congiunzione di materia e ragione (ὕλη e λόγος), non può essere concepito né come puro e perfetto⁶⁷, né come del tutto esente da razionalità e in preda al caos: la parte di ragione divina (λόγος) che anima il cosmo non vi esercita un potere assoluto, scontrandosi costan-

⁶⁵ Cfr. Plut. *Max. cum princ.* 776c ss. Per quanto riguarda la concezione di una possibile sinergia tra filosofo e governante in Plutarco cfr. G. Roskam, *A Paideia for the Ruler. Plutarch’s Dream of Collaboration between Philosopher and Ruler*, in P. Stadter-L. Van der Stockt (eds.), *Sage and Emperor. Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the Time of Trajan (98-117 A.D.)*, II, cit., pp. 175-189.

⁶⁶ Cfr. Plut. *Max. cum princ.* 778b ss.

⁶⁷ Cfr. Plut. *De def. orac.* 436a.

temente con il principio negativo marca del mondo sublunare⁶⁸. La divinità agisce quindi secondo una modalità non dispotica: è attraverso la persuasione che all'origine del cosmo il *logos* ha guidato la necessità (ἀνάγκη) e l'ha piegata al disegno di un tutto ordinato e razionale⁶⁹.

Come conferma proprio questa prerogativa dell'azione della provvidenza, bisogna ricordare che, nonostante le numerose simmetrie tra governo umano e divino, la riflessione plutarchea si colloca in aperto contrasto rispetto all'immanentismo stoico⁷⁰, nutrendosi dell'esigenza di radicalizzare il divario tra il piano della realtà storica da un lato, e piano trascendente (normativo e paradigmatico) dall'altro, allontanando il rischio di una identità tra i due. Anzi, il difficoltoso ruolo che i protagonisti della vita politica sono chiamati a svolgere è proprio quello di conformare faticosamente la realtà storica a principi ideali ed eterni offerti dal modello sovrasensibile, ponendosi quindi come punto di connessione e possibile mediazione tra due mondi ontologicamente antitetici.

9. *Il governante-suddito: il logos empsychos*

Nel trattato *Ad principem indoctum* Plutarco si domanda significativamente: «Chi governerà su chi governa?»⁷¹.

La situazione storico-politica contemporanea – in cui i governanti greci sono semplici “ministri” a servizio del potere imperiale – influenza l'elaborazione del pensiero plutarcheo: il sovrano è pur sempre un “sottoposto”, assoggettato alla legge positiva. Non è mai rappresentato come un autocrate infallibile; la sua volontà e i suoi atti non sono dotati di valore nomotetico né giustificati da una legittimazione immediata. Ciò rispecchia il modello di governo che Plutarco ha sotto gli occhi, in cui la sfera d'azione ed il dovere morale dell'uomo politico greco sono sottoposti al controllo romano e istituzionalmente limitati⁷²; le rappresentanze locali hanno perduto la propria

⁶⁸ Cfr. Plut. *De Is. et Os.* 369c.

⁶⁹ Cfr. Plut. *De an. procr.* 1026b; cfr. anche Plut. *Phoc.* 2, in cui si dice che dio governa l'universo introducendovi la necessità tramite la persuasione e la ragione (πειθοί και λόγῳ). Nel *Timeo* la necessità similmente viene vinta dalla persuasione intelligente (cfr. Plat. *Tim.* 48a: ὑπὸ πειθοῦς ἔμφορονος).

⁷⁰ Cfr. Plut. *Ad princ. iner.* 781e-f.

⁷¹ Ivi, 780c: Τίς οὖν ἄρξει τοῦ ἄρχοντος; l'interrogativo riecheggia l'osservazione di Glaucone nella *Repubblica* platonica: ai custodi è proibito cadere in uno stato di incoscienza per ubriachezza, dal momento che sarebbe quanto mai ridicolo che proprio un guardiano necessitasse a sua volta di essere sorvegliato da un altro guardiano (Γελοῖον γάρ, ἢ δ' ὅς, τὸν γὰρ φύλακος δεῖσθαι, Plat. *Resp.* III 403e).

⁷² Cfr. Plut. *Praec. ger. reip.* 813e.

autorità: è meglio cedere a Roma parte della propria libertà che rivendicare imprudentemente sovranità e autonomia.

Venendo il rapporto con il governo romano concepito nei termini di una “non-azione”, dote necessaria al politico è pertanto la prudenza: evitare disordini vale a non incorrere nell’inimicizia dei dominatori. Per estensione, l’aspetto migliore e più nobile dell’arte politica (τέχνη πολιτική) sta proprio nel saper prevedere l’insorgere di rivolte (στάσεις): chi ha cura dello “sciame politico” – il quale, a differenza dello sciame di api, è ritenuto sano quanto più è silenzioso – sa che la felicità (εὐδαιμονία) del popolo corrisponde alla pace e alla mitezza che vigono al suo interno⁷³.

È fondamentale porre in evidenza come anche sul piano teoretico-filosofico il governante sia rappresentato al pari di un “suddito”, sottoposto ai dettami della legge di ragione. Plutarco reinterpreta la sentenza di Pindaro per cui «la legge è regina dei mortali e degli immortali»⁷⁴, identificando nel concetto generico di “legge” (νόμος) non la legge positiva, bensì la capacità di discernimento morale (φρόνησις), norma cogente interiore, *logos* supremo indotto dall’educazione filosofica.

La razionalità filosofica è insignita di un primato assoluto, in Plutarco come nel *Politico* platonico, configurandosi come un *logos* vivente e interno all’anima, concezione rafforzata dall’idea di una superiorità dell’oralità rispetto allo strumento ipomnemato costituito dalla scrittura. Nel dialogo platonico l’intelligenza del re, in quanto in grado di adattare le norme alle situazioni concrete, è superiore a quella della legislazione positiva⁷⁵. Parallelamente, secondo Plutarco sono i precetti (δόγματα) filosofici, in virtù del proprio valore civico e coercitivo, ad essere superiori alle leggi (νόμοι) della città e a poter sussistere anche nel caso in cui queste ultime vengano meno: il vivo insegnamento filosofico, al contrario della legislazione stabilita, è uno strumento valido universalmente, fondamento imprescindibile della società, condiviso da tutti e innato negli animi.

A tal proposito, Tirelli⁷⁶ pone giustamente in luce la differenza che intercorre tra il concetto di “ragione animata” (λόγος ἔμψυχος) utilizzato da Plutarco e la nozione tradizionale di “legge animata” (νόμος ἔμψυχος)⁷⁷, due

⁷³ Cfr. *ivi*, 823e-f.

⁷⁴ Cfr. Pind. fr. 169.

⁷⁵ Cfr. Plat. *Pol.* 294a-b. Nelle *Leggi* il rapporto risulta invertito: il valore coercitivo del *nomos* sembra ricevere un’enfasi maggiore nel costituirsi della società umana.

⁷⁶ Cfr. A. Tirelli, *Dal nomos empsychos al logos empsychos: potere e responsabilità nel pensiero di Plutarco*, in P. Volpe Cacciatore e F. Ferrari (a cura di), *Plutarco e la cultura della sua età*, cit., pp. 311-335.

⁷⁷ Come ricorda Tirelli, sembra che l’espressione *nomos empsychos* sia stata utilizzata per la prima volta da Archita di Taranto all’interno del trattato *Sulla legge e la giustizia*: stando alla riflessione del pitagorico, amico di Platone, ogni comunità si compone di chi è al potere,

istanze che non vengono mai assimilate o identificate tra loro dal Cherone. La coincidenza tra “legge animata” e “ragione animata”, su cui si fondano la teoria politica ellenistica e l’ideologia imperiale, è difatti incompatibile con l’idea di un governo posto sotto l’egida della ragione filosofica⁷⁸. In Plutarco l’ideale di sovrano educato e saggio che obbedisce alla voce interiore del *logos* implica lo slittamento del concetto di *nomos empsychos* in quello di *logos empsychos*, sancendo una radicale discontinuità da un lato rispetto alle correnti di pensiero dell’epoca⁷⁹, e dall’altro rispetto alla tradizionale identificazione tra il sovrano e legge universale o ragione divina.

Un nuovo concetto di governante (ἄρχων), non più di per sé vicario del dio sulla terra, segna una importante cesura ideologica rispetto ad un’antica e radicata tradizione relativa alla teoria della regalità: il sovrano non è personificazione del dio, ma tenta piuttosto di rendersene immagine attraverso una tensione faticosa e costante verso la virtù. Secondo Plutarco, egli non può venire considerato aprioristicamente intelligenza regnante o qualificato come essere sommamente saggio o razionale; la sua attività non rispecchia l’ordine cosmico, e il suo operato non si identifica in un frammento del regno universale. Il suo compito, al pari di quello di ogni altro uomo, è di percorrere il cammino etico-conoscitivo dell’assimilazione al dio, attuando l’ideale di giustizia e saggezza instillatogli dall’opera educativa del filosofo.

10. *Idea della giustizia e telos morale*

L’uomo politico, nella visione plutarca, ottiene gloria immortale ispirandosi all’ideale divino di giustizia⁸⁰. La giustizia è il fine della legge, e pertanto non è incarnata o prodotta immediatamente e necessariamente dagli atti del governante, come invece voleva l’ideologia monarchica d’età ellenistica⁸¹. Egli tende a emulare la divinità, la cui felicità deriva dal governare con virtù, e non (come invece credono erroneamente gli uomini) dalla semplice immortalità. Secondo il noto simbolismo solare ellenistico che Plutarco recupera, il re irradia il proprio Stato della luce della giustizia divina come il sole – sua immagine sensibile – irradia il creato⁸². E rimanendo nella metafora, il

di chi ne è oggetto, e delle leggi come terzo elemento; legge vivente è il re, legge inanimata è la norma scritta.

⁷⁸ Plut. *Ad princ. iner.* 782a.

⁷⁹ Cfr. A. Tirelli, *Dal nomos empsychos al logos empsychos*, cit.

⁸⁰ Cfr. Plut. *Ad princ. iner.* 781b.

⁸¹ Cfr. K. Scott, *Plutarch and the Ruler Cult*, cit., p. 128. Cfr. anche E.R. Goodenough, *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship*, «Yale Classical Studies», 1 (1928), pp. 55-102.

⁸² Cfr. Plut. *Ad princ. iner.* 781f.

dio irradia nelle *poleis* la luce della giustizia e della di lui conoscenza come un'immagine che i governanti sono tenuti a riprodurre e a trasmettere agli altri uomini – operazione possibile esclusivamente tramite la filosofia⁸³. Anche i sottoposti si trovano in tal modo in una posizione favorevole: vengono governati secondo virtù e sollecitati a loro volta a migliorarsi.

L'impostazione scettico-razionalistica del pensiero di Plutarco non può che portarlo a diffidare della leggenda dell'ascensione fisica al cielo di Romolo – definita appunto “contro natura” (παρὰ φύσιν) – in seguito a cui il re, appreso il sapere divino, avrebbe fatto ritorno tra i Romani per comunicare loro che tramite la virtù sarebbero giunti all'apice della potenza⁸⁴. Plutarco tuttavia, come pone in evidenza Carrière⁸⁵, non arriva a escludere l'ipotesi di una “apoteosi filosofica” esperibile dall'anima virtuosa, e in particolare da quella dell'uomo politico. Sono solo le “virtù” o “anime” degli uomini buoni ad ascendere al cielo; ad esse è dato di tramutarsi in eroi, per poi raggiungere – in accordo con la natura e secondo la giustizia divina – lo stato di demoni, acquisendo così uno statuto ontologico più prossimo a quello della divinità⁸⁶. Rese quindi pure e sagge come dopo una sorta di rito di iniziazione, esse si sciolgono dall'elemento mortale e passibile, marca del demonico. Seguendo verità e ragione – e non la legge terrena e positiva (in aperto contrasto quindi rispetto ai dettami del culto imperiale) – da demoni diverranno dei, raggiungendo così il *telos* più bello e più beato⁸⁷.

Il concetto di “demone”, centrale in tale complesso processo di divinizzazione descritto da Plutarco, corrisponde ad un'area intrinsecamente ambigua e non univocamente definibile all'interno del pensiero religioso-filosofico antico⁸⁸. L'esegesi medioplatonica ricorre ai demoni (δαίμονες), identificati con gli dèi dei misteri, per fornire una giustificazione razionale a vicende mitiche e sofferte esperienze terrene che consentono e decretano l'ascesa dei demoni al rango di divinità, attraverso la virtù⁸⁹. In tal senso divinità sofferenti (sul piano mitico) e iniziazioni misteriche (sul piano rituale) svolgono

⁸³ Cfr. *ivi*, 781f-782a.

⁸⁴ Cfr. *Plut. Rom.* 28, 1-3.

⁸⁵ Cfr. J.-C. Carrière, *À propos de la Politique de Plutarque*, «Dialogues d'histoire ancienne», 3 (1977), pp. 237-251, qui p. 238.

⁸⁶ *Plut. De genio Socr.* 593e: δι'ἀρετὴν ψυχῆς γενόμενοι δαίμονες.

⁸⁷ Cfr. *Plut. Rom.* 28, 10. Per la divinizzazione dei demoni cfr. anche *Plut. De def. orac.* 415b; *De genio Socr.* 590a-592e; 591ef; *De facie* 942d-945d; 944e-f.

⁸⁸ «Il [Detienne] observe que le terme de daimon contrairement à ceux de dieu et de héros, ne correspond pas, dans la pensée religieuse, à une catégorie bien délimitée»: J.-P. Vernant, *Préface*, in M. Detienne, *La notion de daimon dans le pythagorisme ancien*, Les Belles Lettres, Paris 1963, p. 9.

⁸⁹ Cfr. A. Timotin, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimon de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Brill, Leiden 2012, specialmente p. 108.

la medesima funzione, individuando e garantendo un punto d'unione tra mondo umano e divino.

Lo statuto ambivalente del concetto di "demone", entità "né umana né divina", rievoca le figure di "uomo divinizzato" (come nel caso dell'imperatore) o "uomo divino" (figura fondamentale nel panorama culturale dell'impero⁹⁰), altrettanto difficili da imprigionare in rigide categorizzazioni, ma entrambe contraddistinte da una prominente ambiguità ontologica tra il piano del sensibile e del trascendente, come dalla comune disposizione a soccorrere il genere umano e onorare la virtù⁹¹. Ciò emerge con chiarezza attraverso un confronto con Esiodo⁹² – la cui visione a proposito influenzerà in modo determinante la demonologia platonica e in particolare plutarchea⁹³ – il quale rappresenta i demoni come spiriti nobili, dediti alla cura dell'umanità. È fondamentale ricordare, come giustamente sottolineato da Timotin⁹⁴, che è proprio attraverso la nozione di "cura" che, nell'interpretazione platonica, si esprime la dimensione politica, legislativa ed educativa dell'attività dei demoni, intrecciata al ruolo che essi svolgono quali attuatori della provvidenza divina. Per di più, i demoni, nell'opera esiodea, costituiti di aria e distribuiti su tutta la terra, fungono proprio da protettori e guardiani degli uomini, sorvegliandone e punendone parole e opere malvagie, insigniti dell'incarico "regale" di distribuire le ricchezze – tutti caratteri applicabili anche alla dimensione del governo terreno.

E come lo statuto ontologico del demonico è perennemente in bilico sul confine, difficilmente definibile, tra sensibile e sovrasensibile, così il pensiero politico di Plutarco si articola lungo questo delicato discrimine, misurandosi perennemente con l'intrinseca "limitatezza" della natura umana e la costante instabilità delle istituzioni terrene. Il governante, proprio come il demone, si pone a metà strada tra trascendenza e immanenza, tra tensione verso il divino e lotta quotidiana nelle vicende umane, costituendo quel tramite, precario e fallibile, tra astratta speculazione e contemplazione del perfetto modello ideale da un lato, e sua problematica, difficoltosa e sofferta ma necessaria applicazione nel campo degli eventi storici dall'altro. Il governante, *imago* della divinità – capace di procedere, in virtù del proprio ruolo, verso

⁹⁰ Cfr. P. Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, «The Journal of Roman Studies», 61 (1971), pp. 80-101.

⁹¹ Cfr. Plut. *De genio Socr.* 593e.

⁹² Cfr. Hes. *Op.* 122-126.

⁹³ Cfr. F.E. Brenk, *I veri demoni greci "nella nebbia ammantellati"? Esiodo e Plutarco*, in E. Corsini e E. Costa (a cura di), *L'Autunno del diavolo. "Diabolos, Dialogos, Daimon". Convegno di Torino (17-21 Ottobre 1988)*, I, Bompiani, Milano 1990, pp. 23-35.

⁹⁴ Cfr. Timotin, *op. cit.*, p. 74; Timotin cita a sostegno di tale tesi: Plat. *Pol.* 261d; 267d; 276b; *Leg.* I 631e.

una più perfetta assimilazione a dio rispetto al resto degli uomini⁹⁵ – fornisce a sua volta il modello che i sottoposti sono tenuti a emulare.

Il *logos* filosofico – frutto dell'educazione ricevuta dal governante, così come lo immagina Plutarco – una sorta di voce interiore di razionalità che sempre gli parla, è esso stesso dotato di una natura assimilabile a quella demonica: è difatti definito “aiutante” e “guardiano” del sovrano⁹⁶, due termini che Plutarco stesso utilizza per descrivere le Muse attive presso il tempio delfico – aiutanti e guardiane della divinazione⁹⁷, di per sé assimilabili ai demoni, come dimostrato da Boyancé⁹⁸ – e frequentemente utilizzati al tempo per descrivere le virtù proprie dei semidei, anche in ambito magico⁹⁹.

L'ideale etico ricavabile dalla riflessione politica plutarchea sembra quindi per molti versi dibattersi tra una solida saggezza terrena e un ascetismo impossibile. Dalla consapevolezza della natura instabile e arbitraria del potere e dei suoi protagonisti sorge l'esigenza di regolamentare l'operato ed il carattere del governante in una rigida gabbia ideale di principi, che ne garantiscano la giustizia, la virtù e l'onestà, rendendolo un uomo disposto a porre la propria stessa esistenza a servizio della collettività, dedicandovisi con cura e costantemente, come una sorta di essere disumanizzato che, se non coincidente con la figura di una divinità – date le sue inesorabili fallibilità e limitatezza – sembra esprimere le prerogative proprie di un essere semi-divino, ovvero di un demone.

⁹⁵ Cfr. Plut. *Ad princ. iner.* 781f-782a; cfr. anche PLUT. *Amat.* 759d e *An seni resp.* 790a.

⁹⁶ Cfr. Plut. *Ad princ. iner.* 779f.

⁹⁷ Cfr. Plut. *De Pyth. orac.* 402d.

⁹⁸ Cfr. P. Boyancé, *Sur les oracles de la Pythie*, «Revue des études anciennes», 40 (1938), pp. 305-316.

⁹⁹ Cfr. il rimando ironico in Lucian. *Philops.* 29; cfr. anche PGM IV 1746-1767; XII 80-85.

INSEGNARE IL VERO IN ETÀ MEDIEVALE: LE RIFLESSIONI TEOLOGICHE DI GOFFREDO DI FONTAINES

di *Marialucrezia Leone*¹

Abstract: In his *Quodlibetal Questions*, the master of Theology Godfrey of Fontaines repeatedly addresses the problem of teaching the truth. In particular, he inquires about the professional behaviour a theologian ought to assume when his *docere veritatem* contradicts ecclesiastic and academic authorities. In the frame of the dispute between secular clergy and new Mendicant Orders, and of the Condemnation of 1277, Godfrey insists on the responsibility of the master lecturing before the community of the faithful. Because of the salvation of the believers, he ought to teach the truth regardless of every fear and every scandal that may arise. At the same time, keeping in mind the need of the Christian community, he is obliged to communicate this truth on appropriate occasions. Godfrey's texts not only are a significant examples of teaching the truth in the Medieval World of 13th century, but they also reveal his main purpose, i.e. to safeguard the intellectual freedom of the theologian, thus claiming the unmatched prestige of his profession.

Keywords: Middle Ages, Truth, Prestige of the Theologian, Intellectual Freedom, Teaching vs. ecclesiastical and academic authority.

Durante una sessione quodlibetale discussa all'Università di Parigi nel 1287, il teologo Goffredo di Fontaines, membro del clero secolare², è chiamato a

¹ Sapienza/Università di Roma (marialucrezia.leone@uniroma1.it).

² Goffredo di Fontaines è stato uno dei più importanti maestri di teologia dell'Università di Parigi dal 1285 al 1303-1304, e quindi arcivescovo di Liège e Tournai. Tra la sua produzione vanno annoverate quindici *Dispute Quodlibetali* e un prezioso quaderno di appunti e annotazioni varie, che il teologo fiammingo compone durante il suo periodo di studi presso la Facoltà delle Arti. Sulle vicende biografiche e dottrinali relative a Goffredo cfr. J.F. Wippel, *Godfrey of Fontaines*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/godfrey/#LifWri>>; Id., *Godfrey of Fontaines at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century*, in J.A. Aertsen-K. Emery-Jr.-A. Speer (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*; tr. ingl. *After the Condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts*, de Gruyter, Berlin-New York 2001 (Miscellanea Mediaevalia, 28), pp. 359-389; Id., *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington 1981.

pronunciarsi sul caso di un professore di teologia, che deve decidere se determinare o meno una questione la cui verità, pur se utile alla salvezza, rischia comunque di essere motivo di contrasto³.

Si tratta del primo dei tre interventi dedicati da Goffredo ad indagare i rapporti che intercorrono tra i diritti/doveri dell'insegnamento, la difesa della verità e l'ubbidienza all'autorità civile o ecclesiastica⁴. L'argomento non è di poco conto se si considera che con la nascita dell'Università nell'Occidente Latino del XIII secolo, i maestri sono divenuti gli intellettuali di professione, caratterizzati da un prestigio indiscusso all'interno della società in cui operano. Come alcuni studi hanno già dimostrato⁵, essere un *magister theologiae* non significa soltanto incarnare una importante figura professionale: in un periodo in cui non vige ancora il principio dell'infalibilità papale, sono proprio i professori universitari, attraverso le loro lezioni e dispute accademiche, a delineare le norme che regolano la *vita contemplativa* e la *vita activa*, nell'ambito della Chiesa e dell'intera comunità pubblica in cui agiscono. Gli stessi maestri, a loro volta, sono ben consapevoli del loro indiscusso superiore *status* sociale e professionale. Più volte finiranno in questi anni con il definirsi gli "architetti" della comunità ecclesiale, a cui compete evidentemente il dirigere, attraverso lo studio, la conoscenza e l'insegnamento, tutta la comunità⁶. Proprio allora come l'architetto, il *magister theologiae* non si ferma a ciò che qualsiasi carpentiere (ovvero ogni normale chierico) è in grado di fare (ad esempio, la semplice predicazione) ma, con una supremazia intellettuale indiscussa, il teologo è tenuto a contribuire alla costruzione delle fondamenta teoriche della dottrina della Chiesa (finendo

³ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* IV, q. 13: «*Utrum magister theologiae questionem cuius veritatem scire est necessarium ad salutem, debeat reputare esse litigiosam et ob hoc eam repellere et nolle determinare*». Sulla letteratura secondaria relativa a questa questione cfr. specialmente N. Bonetti, *Fra obbedienza e critica: Il problema della libertà intellettuale nelle questioni quodlibetali di Goffredo di Fontaines* (tesi di laurea discussa presso l'Università di Pisa, AA. 2012-2013), pp. 27-30; I.P. Wei, *The Self-Image of the Masters of Theology at the University of Paris in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries*, «*Journal of Ecclesiastical History*», 46/3 (1995), pp. 398-431.

⁴ Le altre due questioni esaminate in questo articolo saranno la q. 18 del *Quodlibet* VII e la q. 6 del *Quodlibet* XII. Nell'indagine mi occuperò in parte anche della q. 5 del *Quodlibet* XII, pur se questo testo non riguarda direttamente il problema dell'insegnamento della verità.

⁵ Cfr. ad esempio J. Leclercq, *L'idéal du théologien au Moyen Âge. Textes inédits*, «*Revue des Sciences Religieuses*», 21 (1947), pp. 121-148; E. Marmursztejn, *A Normative Power in the Making: Theological Quodlibeta and the Authority of the Masters at Paris at the End of the Thirteenth Century*, in C. Schabel (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Brill, Leiden-Boston 2006, pp. 345-402; Id., *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle*, Les Belles Lettres, Paris 2007.

⁶ A proposito cfr. soprattutto J. Leclercq, *L'idéal du théologien au Moyen Âge*, cit., pp. 121-148; E. Marmursztejn, *L'autorité des maîtres*, cit., spec. pp. 46-56.

così con l'influenzare indirettamente pure le attività minori e secondarie). Il ruolo egemone rivestito dai maestri di teologia nella società civile e religiosa dell'epoca finisce inevitabilmente con incrociarsi, e molto spesso scontrarsi, con il potere politico o clericale. I maestri dell'università medievale sono tenuti a sottostare pure a una serie di oneri e regole, previsti dagli statuti accademici: disobbedire agli obblighi a cui si è prestato giuramento significa automaticamente incorrere in numerose sanzioni.

I provocanti interrogativi che vengono allora posti a Goffredo nelle tre questioni relative all'insegnamento della verità, hanno l'intento di sondare quale è l'atteggiamento professionale che un teologo deve assumere, soprattutto se il suo magistero rischia di contraddire l'autorità del potere costituito o provocare scandali. Detto altrimenti, nell'atto del *docere* pubblicamente (principalmente nel caso del teologo che conosce meglio di ogni altro la Verità assoluta e suprema dei Testi sacri), bisogna sempre e comunque ubbidire, pur correndo il rischio di mentire e commettere il peccato, oppure perseguire, malgrado tutto, la difesa della verità? È poi più meritorio dire sempre il vero, o nascondere con l'intenzione di salvaguardare chi ascolta? Come vedremo, i testi di Goffredo sull'argomento non soltanto costituiscono un significativo esempio del problema dell'insegnamento della verità (e per rovescio della menzogna) nel mondo medievale del XIII secolo, ma rivelano pure originali prospettive. La posta in gioco sarà comunque alla fine quella di voler salvaguardare, da parte di Goffredo, la libertà intellettuale del teologo e rivendicare, mediante una capacità che solo quest'ultimo possiede, il prestigio della sua funzione intellettuale.

Nel rispondere al dilemma posto nella questione 13 del *Quodlibet* IV, ovvero se proclamare o meno una verità necessaria alla salvezza, benché motivo di scandalo, Goffredo segue le regole standard della discussione accademica quodlibetale dell'epoca⁷. In questo modo, prima di fornire la sua *determinatio*, elenca gli argomenti contrari e quindi a favore della tesi sotto esame. A favore dell'assunto, per cui è meglio omettere di insegnare la verità per evitare qualsiasi forma di litigio, Goffredo ricorda la norma secondo cui, chi è veicolo del sapere non deve generare contrasti, né tanto meno provocare contenziosi. A vantaggio invece dell'insegnamento della verità, al di là di ogni suo risvolto negativo, Goffredo ricorda che, poiché è in ballo la salvezza, il maestro di

⁷ Le dispute quodlibetali o *Quodlibeta*, rispetto alle dispute ordinarie, sono costituite da una forma libera di discussione (appunto *de quolibet ad voluntatem cuiuslibet*) e da un pubblico variegato, rappresentato non solo dai membri dell'Università, ma anche da soggetti esterni legati all'ambiente cittadino. Ciò fa sì che molti degli argomenti sottoposti alla discussione siano rappresentati, oltre che da questioni di ordine teoretico-speculativo, anche (e soprattutto) da tematiche morali, socio-politiche e didattico-pastorali.

teologia è tenuto (*debet*) a determinarla. La posta in gioco è infatti in ultima analisi sempre la salute e l'incolumità della comunità dei fedeli.

La risposta di Goffredo parte con l'esaminare cosa si intende per questione litigiosa, occasione e motivo di scandali. Questa può essere di due tipi: una che concerne la giustizia (*de iure*), e l'altra che, invece, nasce a partire da una circostanza («*per causam vel occasionem datam facto et per occasionem acceptam*»). Una questione litigiosa, per sua stessa natura, ma che, comunque, risulta indispensabile alla salvezza dell'intera comunità non può essere definita litigiosa quanto piuttosto benefica; perciò, spiega Goffredo, questa dovrebbe essere auspicabile da tutti. In tal senso, chi rifiuta di proclamarla è senza alcun dubbio uno stolto e non può dirsi un maestro nel senso vero del termine («*et qui eam tale reputaret in hoc stultus, non magister vere esset*»). Nel caso invece del secondo tipo di questione litigiosa, quella che cioè nasce da un'occasione, un maestro può, talvolta e in qualche circostanza («*aliquando et in aliquo casu*»), decidere di non determinarla. Questo perché, come chiarisce Goffredo, coloro che hanno l'appetito corrotto (a cui la verità da proclamare risulterebbe odiosa) finirebbero con insegnare e predicare proprio per contraddire questa verità⁸.

Una questione di quest'ultimo tipo, ovvero quella litigiosa per occasione, non va allora definita litigiosa per se stessa (*ex natura rei*), quanto, piuttosto, per la resistenza di coloro che la ascoltano. In base a quanto detto, la verità deve quindi essere sicuramente predicata da parte del *magister*, senza alcun timore di provocare scandali: qualora il teologo decidesse di non proclamarla, di fatto lo farebbe non per evitare contrasti, ma soltanto per mancanza di coraggio e per timore degli avversari della verità. La loro ira finirebbe infatti per provocare inevitabilmente cattive reazioni sul maestro stesso e i suoi interlocutori. Nonostante l'invito a insegnare la verità superando la paura della reazione dei potenti interlocutori, Goffredo non dimentica il fine del *docere veritatem*: ovvero il suo contribuire all'edificazione della comunità dei fedeli. Pertanto, consiglia avvedutamente Goffredo, la predicazione di questa verità litigiosa del secondo tipo, poiché potrebbe nascondere risvolti negativi a causa della resistenza di chi l'ascolta, corre il rischio alla fine di danneggiare i semplici, la cui fede vacillerebbe di fronte ai dissidi tra gli esperti della fede. L'accortezza, in quest'ultimo caso, è allora quella di valutare, da parte del *magister theologiae*, il tempo più opportuno per proclamare la verità, che comunque, rimane necessaria alla salute della comunità. Si viene così evidentemente a creare un nesso (che sarà, secondo Goffredo, tessuto sapientemente

⁸ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* IV, q. 13, in M. De Wulf-A. Pelzer (éd.), *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines*, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie («Les Philosophes Belges», 2), Louvain 1904, pp. 274-275.

dal maestro) tra l'insegnamento della verità, l'esigenza pastorale e il tempo: in un momento più proficuo la verità sarà meglio recepita o incontrerà meno ostacoli e, per questo, risulterà ancora più benefica. La verità conserva sicuramente sempre ed eternamente il suo valore; purtuttavia un momento rispetto ad un altro è in grado di svelare più efficacemente il suo contenuto. Accanto al fattore temporale, Goffredo invita il *magister theologiae* a insegnare la verità tenendo conto anche del luogo e di altre circostanze. Al fine di comunicare il vero in modo più persuasivo, il maestro deve ad esempio intuire il reale contributo che può fornire l'esplicazione della verità stessa: se quest'ultimo è alla fine irrisorio, non vale di fatto la pena provocare litigi e quindi scandali tra i fedeli; sarebbe meglio, piuttosto, che il maestro passi a dibattere altre questioni che magari porteranno ad un profitto pastorale maggiore.

Da quanto detto sinora, dal testo di Goffredo emergono due dati significativi: innanzitutto la responsabilità nei confronti della comunità dei fedeli che un maestro deve tenere presente nel suo insegnamento (al di fuori delle diatribe che lo coinvolgono con altri teologi e l'autorità ecclesiastica): proprio perché conosce una verità necessaria alla salvezza dei credenti, un teologo non può, per omertà, sottrarsi dall'insegnarla, al di là di ogni scandalo che potrebbe insorgere dalla sua proclamazione; sempre tenendo conto delle esigenze della comunità, questa verità va tuttavia comunicata nelle circostanze opportune. Qui emerge il secondo importante dato rivendicato nel testo da Goffredo: grazie al suo prestigio intellettuale, il maestro è colui che è dotato particolarmente dell'abilità e della perizia necessarie per valutare queste occasioni più propizie. La verità è veicolata dal linguaggio del maestro nelle circostanze che il maestro stesso reputa più proprie.

Perciò, nelle pagine successive della questione, Goffredo definisce il *magister theologiae* come il maestro della verità per antonomasia («*doctor theologiae qui est doctor veritatis*»). Questo appellativo, da un lato indica che il maestro di teologia è obbligato a non dire mai il falso e, dall'altro, che proprio e specialmente il maestro è l'esperto del modo di comunicare e trasmettere la verità. Ma perché la verità, che ha di per sé una validità improrogabile, deve essere esplicita in alcune determinate circostanze? Nel seguito della questione Goffredo illustra a proposito la distinzione tra precetti positivi e precetti negativi⁹. I primi, che riguardano le cose buone da seguire, e sotto cui ricade l'atto di insegnare la verità, comportano sempre una obbligatorietà relativa (ovvero sono validi *semper*, pur se non *ad semper*, in ogni momento); i secondi, invece, che hanno a che fare con i mali da evitare e sotto i quali ricade il non insegnare

⁹ La distinzione tra *praecepta affirmativa* e *praecepta negativa* risale a Pietro Lombardo e si trova, prima di Goffredo, anche teorizzata da Tommaso d'Aquino (*Expositio in omnes sancti Pauli Epistulas, Ad Romanos*, cap. XII, lectio II).

la falsità, si connotano di una obbligatorietà assoluta. In altre parole, se tra i precetti positivi c'è il dovere di proclamare sempre la verità, tenendo tuttavia conto delle situazioni e dei casi adeguati, tra quelli negativi c'è il dovere categorico di non insegnare mai il non vero¹⁰. Proprio perché la verità sicuramente va sempre detta, ma non in ogni momento, tocca allora al maestro di teologia, in virtù del suo *status* di “*doctor veritatis*”, discernere quale è il tempo e il luogo più favorevole per proclamarla, in modo tale che la comunità dei fedeli possa trarre più vantaggio dal suo insegnamento. Al di là dell'individuazione delle circostanze più propizie per trasmetterla, il *magister* deve comunque dire pubblicamente la verità (soprattutto se necessaria alla salvezza), così come evitare categoricamente di insegnare la menzogna. Pertanto il maestro peccerebbe gravemente se, per conseguire vantaggi o addirittura per paura, decidesse di ometterla. Tutto questo sempre nel caso, tiene a specificare Goffredo, che si tratti di una verità assolutamente certa. Se si ha invece a che fare con una verità dubbia, bisogna passare a rinvenire più tracce e testimonianze a supporto di questa, in modo tale da non sollevare scandali inutilmente.

È fondamentale a questo punto tener presente che l'interesse di Goffredo nei confronti dell'insegnamento della verità si inquadra, nello specifico di questa questione 13 del *Quodlibet* IV, nel dibattito che vede in questi anni i maestri secolari combattere contro il Privilegio della Confessione concesso dalla Chiesa di Roma ai frati Mendicanti¹¹. Brevemente va ricordato che con la Bolla *Ad fructus uberes*, promulgata il 13 dicembre 1281, papa Martino IV conferma definitivamente agli Ordini Mendicanti il significativo privilegio (concesso dai pontefici precedenti) di praticare ovunque il sacramento penitenziale, senza bisogno del consenso del vescovo o di alcun sacerdote del luogo. La bolla papale tuttavia, ribadendo quanto già stabilito nel precedente statuto *Omnis utriusque sexus* del 1215 (di papa Innocenzo III), invita

¹⁰ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* IV, q. 13, ed. M. De Wulf-A. Pelzer, p. 276.

¹¹ I maestri secolari e i Mendicanti sono già in lotta in questo periodo per un diverso modo di concepire l'ordine della Chiesa (gerarchico-verticale per i secolari) e orizzontale (per i Mendicanti), e nondimeno per i posti di insegnamento all'Università. La diatriba sul Privilegio della Confessione li vede nuovamente opporsi. Sulla disputa cfr. in particolare H. Anzulewicz, *Zur Kontroverse um das Mendikantenprivileg. Ein ältester Bericht über das Pariser Nationalkonzil von 1290*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», 60 (1993), pp. 281-291; Y.M.-I. Congar, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e*, «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 28 (1961), pp. 35-151; D.L. Douie, *The Conflict between the Seculars and the Mendicants at the University of Paris in the Thirteenth Century*, Blackfriars, London 1954; P. Gratien, *Prélats français contre religieux mendiants. Autour de la Bulle «Ad fructus uberes»*, «Revue d'Histoire de l'Église de France», 11 (1925), pp. 303-331; 471-495; P. Porro, *Enrico di Gand. La via delle proposizioni universali*, Levante («Vestigia. Studi e strumenti di storiografia filosofica», 2), Bari 1990, in part. pp. 149-158.

comunque i fedeli a recarsi in confessione, almeno una volta l'anno, presso la propria parrocchia di appartenenza. I Mendicanti leggono la parte della bolla come un invito del papa a confessare "solo" i nuovi peccati commessi dai fedeli, non quelli già confessati e rimessi presso di loro. Ripetere infatti una confessione comporta infirmare il valore del sacramento già concesso. I sacerdoti secolari, al contrario, intendono questa legge nel senso che i fedeli devono nuovamente confessare, presso le parrocchie di appartenenza tutti i peccati annuali (anche quelli già confessati presso i frati Mendicanti).

Come maestro secolare, insieme a Enrico di Gand e Servais di Mont Saint-Éloi, Goffredo è coinvolto pubblicamente nel dibattito, intervenendo più volte in concili e riunioni ecclesiali, per limitare il terreno guadagnato dai Mendicanti all'interno della Chiesa anche relativamente al sacramento penitenziale.

Alla luce di tutto questo, tornando alla questione 13 del *Quodlibet* IV, l'interrogativo con cui Goffredo è chiamato a confrontarsi è allora il seguente: è giusto che un maestro di teologia manifesti pubblicamente la propria opinione e proclami la verità sul Privilegio della Confessione, pur se quest'ultima finirà con il sollevare le ire (provocando litigi) dei Mendicanti e delle alte gerarchie ecclesiastiche? La risposta di Goffredo è che in nessun modo il *magister theologiae* può sottrarsi dal proclamare questa verità, visto che il problema del Privilegio della Confessione è fondamentale per la salvezza della comunità dei credenti. Se non può evitare di predicare pubblicamente questa verità, il maestro di teologia, in virtù del suo titolo di "*doctor veritatis*", deve tuttavia essere in grado di scegliere le circostanze opportune per il suo insegnamento, visto che ha il compito e la responsabilità, non solo di rendere nota una verità salutare ai fedeli, ma di renderla nota al meglio. La questione relativa al Privilegio è infatti litigiosa secondo le circostanze (più che secondo la legge), e spetterà proprio al maestro capire abilmente quale è il luogo e il tempo opportuno per manifestarla¹², magari quando il clima ecclesiale risulterà meno acceso e le polemiche tra i maestri della fazione opposta si saranno placate. Un dato è comunque certo: il maestro di teologia non può assolutamente eludere il dovere che appartiene propriamente al suo *status* professionale, quello di proclamare la verità.

In un'altra questione discussa nel 1290/1291, Goffredo torna nuovamente a occuparsi dell'insegnamento della verità, e in particolare del rapporto che intercorre tra il *docere verum*, l'obbedienza all'autorità (in questo caso sia episcopale, che accademica) e la libertà intellettuale del maestro: nello specifico si tratta di capire se un *magister theologiae* debba esprimere la sua opinione

¹² Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* IV, q. 13, ed. M. De Wulf-A. Pelzer, pp. 274; 276.

relativamente alla parte di un articolo decretato dal vescovo, che egli considera invece essere falsa¹³.

A proposito di questa questione va innanzitutto detto che, come il titolo stesso rivela, il problema dell'insegnamento della verità, rispetto alla precedente del *Quodlibet* IV, non riguarda le conseguenze scandalose che potrebbero derivare dall'atto stesso dell'insegnamento, quanto il rapporto che esiste tra la proclamazione della verità e il principio di obbedienza. Va poi detto che, se la tematica di insegnare il vero nel *Quodlibet* IV si inserisce, come già spiegato, all'interno della discussione sul Privilegio della Confessione, in questo *Quodlibet* VII la cornice storico-dottrinale è invece costituita dalla Condanna del 1277. A proposito si deve ricordare che dietro l'invito di papa Giovanni XXI, il vescovo di Parigi, Stefano Tempier, dopo un primo intervento censorio contro l'Università nel 1270, il 7 marzo di sette anni più tardi, emana un decreto in cui proibisce, dietro minaccia di scomunica, l'insegnamento di alcuni testi e di 219 proposizioni di matrice peripatetico-araba presso la Facoltà delle Arti (quella di filosofia). In realtà l'azione inquisitoria di Tempier, se è apertamente rivolta a frenare l'imprudenza delle dottrine degli *Artistae*, va indirettamente pure a colpire alcuni teologi, che sembravano inclinati ad aderire con le loro dottrine all'aristotelismo radicale. Nato a Liège nel 1250, Goffredo di Fontaines conosce le Condanne di Tempier da studente. Egli arriva infatti a Parigi nel 1270, e nel 1277 sta ancora frequentando la Facoltà di Teologia sotto la guida di Enrico di Gand e Servais di Mont Saint Éloi¹⁴. È anche vero, tuttavia, che gli effetti del *Sillabo* di Tempier hanno un impatto così forte sull'universo accademico del XIII secolo che, a quasi venti anni dalla sua promulgazione, l'eco delle tensioni e delle minacce di censura si fa ancora sentire¹⁵. Questo si capisce benissimo proprio dal fatto

¹³ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* VII, q. 18: «*Utrum magister in theologia debet dicere contra articulum episcopi si credat oppositum esse verum*». Su questa questione cfr. spec. L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Les Belles Lettres, Paris 1999, pp. 84-85; Id., *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrica («*Quodlibet*», 6), Bergamo 1990, p. 33; N. Bonetti, *Fra obbedienza e critica*, cit., pp. 25-26; 55-60; I.P. Wei, *The Self-Image of the Masters*, cit., pp. 426-428; A.L. Gabriel, *The Ideal Master of Medieval University*, «*The Catholic Historical Review*», 40/1 (1974), pp. 1-40, spec. pp. 14-15; E. Marmursztejn, *L'autorité des maîtres*, cit., pp. 69-71.

¹⁴ Cfr. J.F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines*, cit., p. XVI.

¹⁵ In particolare, nel momento in cui Goffredo disputa la questione sotto esame, la Condanna di Tempier era tornata al centro dei dibattiti dell'ambiente accademico parigino per le vicende legate al maestro Egidio Romano. Egidio, a seguito di alcune tesi da lui insegnate era stato allontanato dall'Università; tuttavia nel 1285, una consultazione di maestri aveva riabilitato una delle sue tesi (nota sotto il titolo di *Determinatio magistrorum*): «*Non est malitia in voluntate, nisi sit error in ratione*» (cfr. Aegidius Romanus, *Apologia*, in *Opera omnia*, III, 1, ed. R. Wielockx, Olschki, Firenze 1985, p. 54). Di fatto questa è l'unica delle proposizioni della Condanna del 1277 ad essere stata ufficialmente riabilitata.

che nel 1290, Goffredo è ancora chiamato ad intervenire sulla questione, e a valutare il rapporto che intercorre tra obbedienza, insegnamento della verità e limitazione della funzione professionale del *magister theologiae*. In realtà Goffredo di Fontaines, con i testi che stiamo esaminando, rappresenta uno dei rari e coraggiosi esempi di maestri che si sono interessati al rapporto tra la Condanna parigina, i limiti dell'insegnamento universitario e la libertà intellettuale.

Ritornando così ai contenuti della q. 18 del *Quodlibet* VII, tra gli argomenti a sfavore della tesi di dire la verità pronunciandosi contro quanto deciso dalla gerarchia ecclesiale, Goffredo ricorda che se il maestro osa determinare come falsa la parte di una proposizione giudicata vera dal vescovo, corre inevitabilmente il rischio di essere condannato per scomunica. Dall'altro lato, tuttavia, il teologo fiammingo spiega che, se è vero che nessuno deve mentire, questo è massimamente richiesto al dottore di teologia a proposito dell'insegnamento della verità. Se così il maestro decidesse di accettare di determinare la parte della proposizione che lui, tuttavia, reputa falsa, mentirebbe, e quindi finirebbe con il peccare.

Ancora una volta, come nella q. 13 del *Quodlibet* IV, nella sua *determinatio* Goffredo distingue tra precetti affermativi (*praecepta affirmativa*) e precetti negativi (*praecepta negativa*): *dicere falsitatem* rientra tra i precetti negativi che obbligano sempre (*semper*) e in ogni circostanza (*ad semper*). *Dicere veritatem* ricade, al contrario, sotto i precetti positivi, che sono validi sempre, ma non in ogni momento. Questo significa, chiarisce nuovamente Goffredo nel testo, che se mai la menzogna deve essere divulgata, la verità non va in ogni momento proclamata. L'insegnamento della verità non segue dei criteri assoluti e oggettivi che valgono comunque, ma il maestro, grazie alla sua abilità di architetto e di "*doctor veritatis*" sarà in grado di ponderare con responsabilità le circostanze temporali e spaziali più propizie, per meglio far fruttificare la verità che comunica¹⁶. Rispetto alla q. 13 del *Quodlibet* IV, in questa questione, Goffredo, per avvallare la distinzione tra il non dire mai e in nessuna circostanza il falso e il dire sempre, ma non in ogni momento il vero, fa riferimento ad Agostino e alla differenza teorizzata da questo pensatore tra il mentire e il nascondere e la verità («*aliud est mentiri sive falsum dicere, aliud verum occultare sive non dicere*»)¹⁷: in altri termini, pure tenendo in considerazione la dottrina agostiniana, non vi è nessuna colpa nell'occultare il vero, quanto, piuttosto, nel dire il falso. È solo vietato mentire, non al contrario nascondere il vero, se questo verrà svelato alla giusta occasione.

¹⁶ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* VII, q. 18, in M. De Wulf-J. Hoffmans (éd.), *Les Quodlibet cinq, six et sept de Godefroid de Fontaines*, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie («Les philosophes Belges», 3), Louvain 1914, p. 403.

¹⁷ Cfr. spec. Augustinus, *De mendacio*, 10, 7.

Facendo ritorno all'analisi della q. 18 del *Quodlibet* VII, interessante è nel testo, la distinzione (già accennata nella q. 13 del *Quodlibet* IV) che Goffredo opera tra una verità necessaria alla salvezza ed una verità dalle conseguenze indifferenti ai precetti morali e di fede¹⁸. Se si tratta di quest'ultimo caso, il consiglio prudente di Goffredo per chi insegna teologia, è quello di limitarsi nel *docere* ad assumere una posizione neutrale sull'argomento (senza ovviamente finire con l'insegnare il falso): il maestro non deve dire niente relativamente alla parte della proposizione che lui reputa falsa (nonostante sia stata dichiarata vera dal vescovo), in modo da non incorrere in nessuna scomunica; l'atteggiamento migliore è cioè non esporre nessuna delle parti della tesi sotto esame. Il maestro quindi, secondo Goffredo, dovrà abbandonare in questo caso ogni pretesa di rivelare la verità, evitando tuttavia di mentire. Il fine è, da un lato, quello di non incorrere in una scomunica e quindi, dall'altro, di non sollevare scandali tra la comunità dei fedeli. Goffredo, comunque, nel testo non manca di attaccare polemicamente la Condanna episcopale, visto che, come egli denuncia, se è vero che i suoi effetti non provocano conseguenze sul piano della salute, le limitazioni imposte dal *Sillabo* sull'insegnamento costituiscono comunque dei freni alla perfezione dell'intelletto: la Censura episcopale impedisce infatti agli uomini, e ai maestri in particolare, di poter trattare liberamente della verità (che permette e realizza appunto questa perfezione)¹⁹. Soltanto la ricerca e la conoscenza della verità («*inquisitio et notitia veritatis*») può portare, invece, ad un completo sviluppo dell'intelletto («*perfectio intellectus*»).

Il vincolo di obbedienza può tuttavia essere spezzato, da parte del maestro, se si tratta di una verità necessaria alla salvezza, di cui il *magister* ha una salda certezza e che è confermata dalle Sacre Scritture. In questo caso specifico il *doctor theologiae* è tenuto a dire apertamente e pienamente quello che pensa, nonostante ciò comporti una mancanza di obbedienza, che finirà con scandalizzare qualcuno e generare, automaticamente, gli effetti di scomunica²⁰.

Degno di nota è il fatto che, nel seguito del testo, Goffredo consideri anche il caso di un maestro che reputa essere vera (in base ad un'erronea conoscenza delle Scritture) un'opinione ritenuta falsa dal vescovo che, tuttavia, nei fatti e realmente è falsa. In questo caso, il consiglio di Goffredo è quello di seguire ciò che il *magister* crede essere vero (pur se effettivamente è falso), visto che non è bene agire contro coscienza (che per i medievali significa se-

¹⁸ Cfr. a proposito J. Thijssen, *Academic Heresy and Intellectual Freedom at the University of Paris, 1200-1378*, in J.W. Drijvers-A. McDonald (eds.), *Centres of Learning. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near-East*, Brill, Leiden 1995, pp. 217-228.

¹⁹ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* VII, q. 18, ed. M. De Wulf-J. Hoffmans, pp. 403-404.

²⁰ *Ibid.*

guire le regole della legge divina presenti in noi). Operando contro coscienza, il *doctor theologiae* peccerebbe maggiormente che non agendo contro qualcosa che ritiene falso (anche se non lo è): non manifestando la sua opinione (anche se falsa) agirebbe per paura, e quindi si macchierebbe della colpa di codardia. Goffredo chiarisce a proposito che è meglio incorrere in una condanna umana di scomunica, che non in quella divina²¹. Quest'ultima riflessione di Goffredo non dimostra solo, come ha notato Marmursztein, che l'errore è concepito dal nostro maestro fiammingo come una tappa del percorso di insegnamento che conduce alla verità²². Il dato interessante è pure il legame tessuto tra l'insegnamento della verità e l'operare secondo coscienza: il peccato e l'errore derivano non tanto dal non proclamare la verità come essa è in se stessa, quanto, piuttosto, per l'agire contro come essa appare a chi la comunica. Tutto ciò implica anche indirettamente che per Goffredo è possibile che il maestro finisca con l'insegnare qualcosa di falso; il criterio per cui deve aver agito, comunque, rimane quello fondamentale della coscienza.

Se si leggono allora i contenuti di questa questione 18 del *Quodlibet* VII alla luce della cornice storico-dottrinale della Condanna del 1277 in cui viene discussa, emerge che il consiglio di Goffredo per un maestro in disaccordo con i contenuti della Censura episcopale, è di agire con prudenza e ponderatezza, limitando la sua autonomia intellettuale in rispetto all'autorità costituita. In effetti le verità che riguardano la Condanna, e su cui il *magister* è chiamato a pronunciarsi, non sono necessarie alla salute (come nel caso del Privilegio della Confessione) e non contraddicono le Sacre Scritture o i precetti morali e di fede: in tal modo, se il teologo non considera false alcune delle proposizioni condannate dal *Sillabo*, deve limitarsi ad essere neutrale, per non incorrere nel pericolo di condanna. Quanto suggerito sembra testimoniato nei fatti anche dall'atteggiamento che concretamente Goffredo assume, rispetto alle proposizioni censurate, nel corso degli anni del suo magistero. Più volte infatti nei suoi *Quodlibeta*, pur denunciando apertamente che egli è in disaccordo con alcuni articoli della Condanna (come, ad esempio, il problema del movimento e del numero degli angeli o la possibilità di conoscere l'essenza di Dio già in questa vita²³), si dichiara pronto ad ammettere quanto ufficialmente esposto nel *Sillabo*, per non incorrere negli effetti della censura stessa²⁴.

²¹ Ivi, pp. 404-405.

²² Cfr. E. Marmursztein, *L'autorité des maîtres*, cit., p. 71.

²³ Cfr. ad esempio Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* V, q. 6, ed. M. De Wulf-J. Hoffmans, pp. 22-23; *Quodlibet* VI, q. 13, ed. M. De Wulf-J. Hoffmans, p. 244; q. 16, ed. M. De Wulf-J. Hoffmans, p. 259; *Quodlibet* VII, q. 11, ed. M. De Wulf-J. Hoffmans, p. 386.

²⁴ Cfr. ad esempio Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* XIII, q. 4, in J. Hoffmans (éd.), *Les Quodlibets onze-quatorze de Godefroid de Fontaines*, Éd. De l'Institut Supérieur de Philosophie («Les Philosophes Belges», 5), Louvain 1932, p. 221.

Le cose tuttavia cambiano, come suggerisce Goffredo nella questione sotto esame, quando la verità da proclamare è in modo palese contro i contenuti delle Sacre Scritture (questo evidentemente non sembra tanto riguardare gli articoli della Condanna): in tal caso il dovere e la responsabilità di insegnare il vero da parte del maestro devono avere la meglio su ogni tipo di paura di scomunica.

In due questioni quodlibetali discusse tra il 1295 e il 1296 (le qq. 5 e 6 del *Quodlibet* XII), Goffredo è interpellato nuovamente a pronunciarsi sull'insegnamento della verità e sull'obbedienza ai contenuti della Condanna del 1277. Rispetto alla q. 18 del *Quodlibet* VII tuttavia, l'atteggiamento di Goffredo sembra essere più decisamente in favore dell'autonomia intellettuale del maestro rispetto al controllo dottrinale. Probabilmente questo suo diverso comportamento si spiega con il fatto che, proprio in questi anni, Goffredo spera in una revisione del *Sillabo* parigino e dei suoi effetti di scomunica (una revisione che purtroppo non avrà luogo), da parte del vescovo successore di Tempier, Simone Matifas de Bussy.

Nella q. 5 («Se il vescovo di Parigi pecchi nel rifiutare di correggere alcuni articoli condannati dai suoi predecessori²⁵») Goffredo non esita a ripetere con franchezza e determinazione che la censura di Tempier ha avuto come conseguenza principale quella di impedire il libero insegnamento della verità, di imbrogliare i semplici ed arrivare persino a mettere in dubbio la dottrina di pensatori eminenti come, ad esempio, Tommaso d'Aquino.

Come già detto, rispetto alla questione 18 del *Quodlibet* VII, in questa del *Quodlibet* XII (e nella successiva), Goffredo manifesta uno spirito più indipendente e polemico contro l'autorità episcopale, la sua condanna e la sua minaccia di censura. Egli arriva persino a provocare e a mettere apertamente in dubbio l'abilità del nuovo vescovo di Parigi riguardo alle questioni legali e giuridiche, visto che quest'ultimo non vuole rendersi conto che molti degli articoli censurati nel 1277 sono contro ragione, contraddittori tra loro; il loro rischio è quello di provocare scandali e disordini tra i «*minus periti et simplices*»:

[...] grazie alle opinioni differenti difese dagli uomini letterati e sapienti su questo argomento, e proprio grazie alle diverse dispute sostenute in difesa dell'una e dell'altra posizione, al fine di raggiungere la verità, che questa è stata meglio scoperta. A ciò infatti deve tendere l'intenzione di coloro che disputano in modo razionale su quelle cose la cui verità non è determinata

²⁵ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* XII, q. 5: «*Utrum Episcopus parisiensis peccet in hoc quod omittit corrigere quosdam articulos a praedecessore suo condemnatos*». Su questa questione cfr. L. Bianchi, *Censure et liberté*, cit., pp. 83-84; Id., *Il vescovo*, cit., pp. 34-35; N. Bonetti, *Fra obbedienza e critica*, cit., pp. 60-68; E. Marmursztejn, *L'autorité des maîtres*, cit., pp. 78-80.

da una evidenza certa, affinché si arrivi, per mezzo della disputa, non alla posizione migliore, ma a quella che appare come la più conforme alla retta ragione. Perciò, impedire questo mezzo di ricerca e (impedire) di manifestare la verità, sembra impedire il progresso di coloro che studiano e si sforzano di conoscere la verità²⁶.

Interessante in questo testo è il fatto che Goffredo sottolinei l'importanza del dialogo tra opinioni diverse, del confronto, del raggiungimento dialettico della posizione più conforme alla ragione; tutte caratteristiche che, secondo il maestro fiammingo, appartengono propriamente al metodo di insegnamento, necessarie per conquistare la verità, ma che sono state invece ostacolate e messe a freno dalla Censura. Impedire, come Tempier ha fatto e il suo successore continua ciecamente a fare, la manifestazione della verità, significa alla fine solo impedire e ostacolare il progresso intellettuale.

Se le cose stanno in questi termini, è allora lecito (viene chiesto a Goffredo nella questione successiva) che un maestro di teologia rifiuti di disputare una questione che gli è stata posta, perché la verità del suo insegnamento rischierebbe di offendere i ricchi e i potenti? («*Utrum liceat doctori, praecipue theologico, recusare quaestionem sibi propositam cuius veritas manifestata per determinationem doctoris offenderet aliquos divites et potentes*»)²⁷.

Tra gli argomenti a favore del tacere la verità c'è il riferimento alla paura: i ricchi e i potenti eventualmente danneggiati dalla verità trapelata dalla questione del maestro potrebbero per dispetto vendicarsi e fargli del male. Dall'altro lato, tenendo conto di quanto afferma Gregorio, se dalla verità sorge lo scandalo, è più utile che sorga lo scandalo, piuttosto che abbandonare la verità. Non si può poi dimenticare che il maestro di teologia è obbligato (*debet*) a dire la verità per quel che concerne la fede e i costumi; se si rifiutasse di insegnare il vero commetterebbe un peccato morale e di fede.

La risposta di Goffredo parte con lo spiegare che l'insegnamento della verità in sé e per sé non è offensivo verso nessuno: al contrario, come già dichiarato nella q. 18 del *Quodlibet* VII, proprio per mezzo della verità, l'uomo è in grado di perfezionare il proprio intelletto. Non solo: attraverso la rivela-

²⁶ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* XII, q. 5, ed. Hoffmans, p. 101: «...quia propter diversas opiniones quae circa talem materiam a viris literatis et scientibus tenerentur, per diversas disputationes ad utramque partem tendentes ad veritatem inveniendam, ipsa melius inveniretur. Ad hoc enim tendere debet intentio ratione disputantium circa talia quae non omnino evidenter ad veritatem sunt determinata, ut per disputationem deveniatur ad istam partem, non quae magis placeat, sed quae rectae rationi magis consona apparebit. Impedire ergo talem modum investigandi et declarandi veritatem videtur profectum studentium et veritatis notitiam inquiringium impedire».

²⁷ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* XII, q. 6. Sulla letteratura secondaria relativa a questa questione cfr. N. Bonetti, *Fra obbedienza e critica*, cit., pp. 27-28; I.P. Wei, *The Self-Image of the Masters*, cit., pp. 425-426.

zione della verità, l'essere umano è condotto, nell'ambito della vita pratica, ad agire virtuosamente. Questo significa che se qualcuno è offeso dall'insegnamento della verità, è unicamente *per accidens*.

Goffredo torna a parlare delle circostanze che il teologo deve valutare per proclamare il vero, al fine di raccogliere più benefici possibili dal suo insegnamento: così, nonostante il proclamare la verità sia un atto buono in se stesso e nel suo genere («*docere veritatem est actus moralis secundum se et de genere suo bonus*»), per risultare utile, necessita di diverse condizioni e circostanze annesse («*tamen ad hoc quod convenienter in opere exerceatur, exigit plures condiciones vel circumstantias annexas*»)²⁸. Ad esempio, ripete Goffredo, può accadere che il maestro si accorga che la verità in un determinato momento e in un determinato luogo rischia di ricevere meno difensori e più accusatori; in questa situazione è meglio che il maestro aspetti il momento opportuno per proclamare il vero²⁹. Se, tuttavia, il *magister theologiae* sa con certezza che il suo insegnamento della verità determinerà un grande vantaggio, allora senza aspettare le circostanze più propizie, è invitato a pronunciarla subito, superando ogni forma di omertà.

Il maestro ha infatti il dovere e la responsabilità per il suo stesso *status* professionale di proclamare il vero; tenendo conto della giustizia distributiva, lo farà poi indifferentemente di fronte ai potenti o ai deboli; il vero maestro è infatti colui che insegna in modo imparziale a tutti³⁰.

Il vero problema, accusa Goffredo alla fine di questa q. 6 del *Quodlibet* XII, è che molti maestri, impauriti dai potenti, purtroppo inventano scuse e divengono muti di fronte al vero; sono in realtà solo in pochi coloro che, al contrario, peccano per l'eccesso opposto: ovvero nel denunciare ogni verità. Si tratta di un silenzio evidentemente reo quello che Goffredo attacca polemicamente e che rinviene in molti dei suoi colleghi. Sarebbe tuttavia auspicabile trovare un equilibrio tra i due difetti; un'abilità che, sfortunatamente, *paucissimi doctores* sono in grado di mettere in pratica.

Alcune conclusioni

Curiosamente, in nessuno dei testi in cui si occupa del *docere veritatem*, Goffredo fornisce una definizione della verità (e per rovescio della menzogna)³¹:

²⁸ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* XII, q. 6, ed. Hoffmans, p. 106.

²⁹ Questa volta, nonostante il riferimento alle circostanze di cui il maestro, in virtù della sua bravura professionale, deve tener conto nell'insegnamento della verità, Goffredo non fa alcun accenno alla differenza tra precetti positivi e negativi.

³⁰ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* XII, q. 6, ed. Hoffmans, p. 107.

³¹ Goffredo in tutti i testi in cui si occupa della verità omette poi di menzionare alcune fonti

egli si limita piuttosto a dire che la verità non è litigiosa in sé, ma solo *per accidens*; non può nuocere di fatto a nessuno: se succede questo è solo per l'atteggiamento refrattario di coloro che ricevono il suo insegnamento. In due occasioni poi (nella q. 13 del *Quodlibet* IV e nella q. 18 del *Quodlibet* VII) Goffredo afferma anche che l'insegnare il vero rientra tra i precetti positivi. Questo significa che il maestro è tenuto a proclamarla certamente *semper*, ma non *ad semper*: egli cioè come l'“esperto della verità” per eccellenza deve essere in grado di capire e discernere le circostanze più propizie per comunicarla. Lo scopo autentico dell'insegnamento è infatti il benessere della comunità; questo benessere può essere ottenuto grazie all'abilità del “*doctor theologiae*”: quindi evitando di scandalizzare i semplici fedeli e scovando il tempo e il luogo più adatti per manifestare il vero in modo più proficuo. In altri termini, secondo Goffredo, per un maestro di teologia non basta *docere veritatem* per agire correttamente: insegnare la verità è un compito difficile, e se non si tengono presenti le modalità per comunicare al meglio questo insegnamento (evitando scandali per la collettività), l'atto di dire pubblicamente la verità rischia piuttosto di nuocere e di connotarsi di tratti negativi, non solo per il maestro stesso, ma anche per i suoi interlocutori. Qui si concretizza di fatto la responsabilità del maestro nei confronti della comunità e la sua abilità professionale. Il maestro di teologia poi, come “scienziato della verità” per antonomasia, è anche il garante della verità stessa e della sua trasmissione; per questo è tenuto a difendere senza indugio il vero, mettendo da parte ogni timore di provocare scandali o di incorrere in scomuniche. In ultima analisi comunque, il vero criterio che deve guidare l'atteggiamento del maestro nel *docere veritatem* è, secondo Goffredo, l'agire secondo coscienza (anche rischiando di commettere errori), a prescindere dai condizionamenti politici, ecclesiastici ed accademici.

Queste sono le riflessioni di Goffredo per il maestro di teologia in rapporto all'insegnamento della verità. E per le autorità costituite invece? Goffredo è a proposito pure molto chiaro: il potere ecclesiastico, politico o accademico non deve in alcun modo impedire e frenare la manifestazione della verità con censure e minacce di scomunica, finendo con l'imporre un laccio o un legame che obbliga gli uomini a conservare immobilmente una sola e medesima opinione («*ponere vinculum vel ligamen, quo homines circa talia ad unum opinionem immobiliter detinentur*»)³²: questo atteggiamento comprometterebbe irrimediabilmente la perfezione intellettuale di ciascun individuo e quindi il progresso scientifico universale.

fondamentali: ad esempio, tra quelle filosofiche, non cita Aristotele e, tra quelle teologiche, Pietro Lombardo. Goffredo si limita, rispetto a quello che fanno i suoi contemporanei sul “tema verità”, a nominare solo Agostino, qualche Padre della Chiesa e, naturalmente, i testi biblici.

³² Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* XII, q. 5, ed. Hoffmans, p. 101.

TRA MITO E MEMORIA
HANS JONAS A PARTIRE DA DUE RECENTI INTERPRETAZIONI

di Angelo Tumminelli¹

Abstract: In this article, the dialectical relationship between myth and memory in the philosophy of Hans Jonas is presented according to two recent interpretations: the one by Esther Borghese Keene, who describes Jonas' philosophy as an "aporetic" thought, alternating between Myth and Memory, and the one by Fabio Fossa, who proposes a "metaphysical" Jonas, able to define his own philosophy, retrieving some important aspects of the Gnostic tradition. These studies by Esther Borghese Keene and Fabio Fossa show how Hans Jonas' complex philosophy, always rooted in the heart of concrete existence, leads to different and not unique interpretations.

Keywords: Hans Jonas, Myth, Memory, Gnosticism, Judaism.

«*Pour parler de Dieu après Auschwitz, Jonas choisit un mythe. Pourquoi?*»²: è con questa domanda che Ester Borghese Keene apre la sua dissertazione sul tema dell'intreccio dialettico tra mito, tempo e memoria nella filosofia di Hans Jonas. Infatti il lavoro della studiosa, pubblicato nel 2014 nella collana *Europae Memoria* dell'editore Georg Olms Verlag, restituisce il pensiero del filosofo tedesco collocandolo all'interno di una griglia ermeneutica tripartita e strutturata secondo le tre categorie del mito, del tempo e della memoria. Sin dall'esordio della sua dissertazione Ester Borghese Keene evidenzia la profonda tensione che attraversa l'intero filosofare jonasiano e che trova la sua principale espressione nell'utilizzo dello strumento mitico per tentare un'ipotesi metafisica sulla presenza di Dio nel mondo e sull'origine dell'universo. Già l'uso della forma mitica per la metafisica si presta ad una profonda e problematica interrogazione del pensiero circa il tema della dialettica fra concettualità filosofica ed espressione mitica. Una siffatta tensione, se da un lato emerge in tutto l'itinerario intellettuale di Hans Jonas, dall'altro offre una prospettiva privilegiata per la comprensione e lo studio del suo pensiero e

¹ Phd Student in Philosophy presso il dipartimento di Filosofia dell'Università "La Sapienza" di Roma (angelo.tumminelli89@gmail.com – angelo.tumminelli@uniroma1.it).

² E. Borghese Keene, *Hans Jonas. Mythe, temps et mémoire*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 2014, p. 9.

delle sue radicali istanze. Alla base della domanda iniziale di Ester Borghese Keene, che diventa quindi la chiave ermeneutica esclusiva del suo percorso di ricerca nella filosofia jonasiana, si istanzia l'interrogazione sul perché un filosofo contemporaneo possa ricorrere ad uno strumento non filosofico come il mito per affrontare, pur con gli strumenti di una razionalità rigorosa, le questioni alla base della metafisica.

In una apparente paradossalità comunicativa, mito e concetto si trovano a convivere senza perciò escludersi a vicenda; in questo senso potremmo supporre che per Jonas il mito realizza la sintesi perfetta, seppur apparentemente paradossale, tra istanza metafisica e sua espressività nell'ordine della parola umana. Questa tensione tra espressione mitica e filosofia è restituita in particolare da Ester Borghese Keene nella dialettica che lega la categoria di "mito" a quella di "memoria". Se, infatti, il mito si configura come uno strumento meramente espressivo della comunicazione filosofica, la memoria accoglie in sé un significato che trascende la significatività espressiva e che accede all'essere stesso. Sembra cioè che l'autrice della recente monografia su Jonas pensi alla memoria come categoria dell'essere opposta e costantemente in tensione con il mito come categoria del linguaggio. Linguaggio ed essere diventano, dunque, i due poli fra i quali si stringe il filosofare jonasiano e che rivelano al tempo stesso le sue potenzialità e i suoi limiti.

Questa polarità, studiata da Ester Borghese Keene e, come vedremo, da lei considerata irrisolta nella filosofia jonasiana, soggiace anche alla ricerca di Fabio Fossa, recentemente pubblicata per le edizioni ETS di Pisa con il titolo *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Hans Jonas e la gnosi*³. Seppur in modo non esplicito come nella dissertazione di Ester Borghese Keene, riteniamo che le categorie di mito e memoria operino anche come sfondo ermeneutico nella ricerca di Fossa. Nel suo volume, in particolare, egli intende rivalutare, alla luce di un'accurata analisi testuale, il ruolo "positivo" dello gnosticismo nell'articolazione del percorso filosofico jonasiano mostrando come, in realtà, la gnosi svolga un ruolo non semplicemente antitetico e polemico rispetto all'autonoma filosofia jonasiana, ma sia in grado di offrire a Jonas contenuti e strumenti indispensabili per lo sviluppo successivo del suo pensiero. Ci si potrebbe chiedere adesso in che misura le categorie di mito e memoria possano essere rintracciate nel modo in cui Fossa rivaluta la gnosi nella filosofia jonasiana e potremmo considerare che nella rivalutazione della gnosi si possa leggere una riattivazione della categoria della memoria come categoria dell'essere. Il mito gnostico, infatti, a differenza del mito jonasiano, non si limita ad esprimere una possibilità del pensiero umano sul mistero dell'ineffabile ma si presenta come realizzazione stessa del reale, come puro

³ F. Fossa, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Hans Jonas e la gnosi*, Edizioni ETS, Pisa 2014.

darsi dell'essere nella sua articolazione dialettica che comprende il divino e la sua caduta⁴. Insomma potremmo ammettere che la gnosi rappresenta la memoria dell'essere nella misura in cui il mito è il darsi stesso dell'accadere divino. Nella nostra interpretazione, potremmo spingerci a sostenere che rivalutare una presenza della gnosi in Hans Jonas potrebbe significare riattivare una preponderanza della memoria rispetto al mito nel suo pensiero, ovvero attribuire un peso maggiore alla categoria ontologica piuttosto che a quella meramente espressiva.

Obiettivo di questo articolo è allora presentare come questa tensione possa essere ricompresa a partire dalle due diverse prospettive ermeneutiche di Ester Borghese Keene e di Fabio Fossa nelle quali la medesima polarità emerge ma con differenti modulazioni. Si mostrerà, quindi, come nella monografia di Ester Borghese Keene la tensione fra mito e memoria nella filosofia di Jonas rimane pressoché irrisolta lasciando così perennemente spazio all'alternativa ("Mito o Memoria?"): ne emerge la figura di uno Jonas "scettico" e aporetico mai definitivamente approdato a soluzioni definitive e stabili. La riattivazione dell'elemento gnostico come motore positivo della filosofia jonasiana consente invece a Fabio Fossa di presentare Hans Jonas con una sua proposta filosofica positiva, quella della "filosofia dell'abitare" in cui il pronunciamento jonasiano sull'essere si dà sotto la forma dell'affermazione del suo monismo integrale circa il rapporto tra materia e spirito. La dialettica tra mito e memoria assume qui un valore più ontologico che meramente espressivo e consente di vedere la possibilità di una coincidenza fra i due termini della relazione ("Mito è Memoria?"). Allo Jonas "socratico" presentato da Ester Borghese Keene, Fabio Fossa preferisce uno Jonas "metafisico", capace cioè di proporre una soluzione metafisica valida, quella del monismo non riduzionista, in cui è possibile ammettere un darsi della trascendenza nelle pieghe stesse dell'immanenza cosmica e della corporeità.

Insomma, Ester Borghese Keene e Fabio Fossa non solo forniscono due possibili alternative nel modo di interpretare il filosofare jonasiano ma, allo stesso tempo, rivelano la tensione, tutta interna al pensiero di Hans Jonas, tra il mito come espressione della ragione e la memoria come darsi stesso dell'essere. Prima di giungere al cuore del confronto fra l'interpretazione di Keene e quella di Fossa, sarà presentato brevemente il modo in cui le due categorie ("Mito" e "Memoria") si strutturano nelle principali opere di Jonas per comprendere come esse operino in maniera decisiva nella sua filosofia. Si concluderà quindi questo articolo con il tentativo di trovare una media-

⁴ Cfr. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Teil I: Die Mythologische Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1934; *Gnosis und spätantiker Geist. Teil II: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954; tr. it. *Gnosi e spirito tardo-antico*, a cura di C. Bonaldi, Bompiani, Milano 2010.

zione ermeneutica all'alternativa "Mito o Memoria?" e "Mito è memoria?" posta dal dialogo fra la proposta interpretativa di Keene e quella di Fossa.

1. *Mito e Memoria*

Prima di procedere al confronto tra le alternative poste dalla dialettica tra mito e memoria, occorre una breve analisi preliminare relativa alle due categorie in oggetto nel modo in cui esse si presentano nella produzione filosofica di Hans Jonas. "Mito" e "Memoria" come poli dialettici di una razionalità oscillante tra la debolezza della parola e la forza dell'essere vengono qui utilizzati in qualità di chiavi di lettura illuminanti per svelare le tensioni, filosoficamente feconde, interne al pensiero jonasiano. In modo particolare è nel saggio *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*⁵ del 1984 che la polarità emerge con maggiore evidenza. Da una prospettiva interna all'ebraismo, Irene Kajon, in un articolo significativo del 2004⁶, restituisce la tensione presente nel saggio jonasiano nella forma dell'opposizione tra un ebraismo eterodosso e inconciliabile con la tradizione (quello del mito del ritrarsi totale di Dio) e un ebraismo conforme all'ortodossia tradizionale ebraica manifestato nel riferimento al *midrash* dei trentasei giusti di Israele presente nella chiusa del saggio di Jonas. Per Irene Kajon la polarità si compie nell'inconciliabilità fra il Dio impotente e totalmente rimesso al divenire cosmico e il Dio dagli attributi etici della santità e della giustizia richiamato dal *midrash* dei trentasei giusti. Se da un lato la divinità del mito jonasiano, concessa agli eventi del cosmo e radicalmente impotente non può essere accettata dall'ebraismo, dall'altro l'affermazione della trascendenza divina rinnovata nel suo valore etico e religioso nella figura dei saggi di Israele può considerarsi conforme alla tradizione ebraica in quanto capace di garantire un valore positivo agli attributi etici del divino. Ancora una volta è la tensione tra "Mito" e "Memoria" che qui si manifesta, la dialettica cioè tra la debolezza espressiva del mito rivelata dall'idea di una divinità impotente e incapace di intervenire nel mondo e la forza ontologica della Memoria che ritorna nell'idea degli attributi etici della divinità che prescindono dalla possibilità, da parte dell'uomo, di accoglierli e di rifiutarli⁷. Forse non è un caso,

⁵ H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, in Id., *Reflexionen finsterner Zeit. Zwei Vorträge von Fritz Stern und Hans Jonas*, Mohr Siebeck, Tübingen 1984; tr. it. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2005 e anche in: Hans Jonas, *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*, traduzione di Alessandra Campo, Mimesis Edizioni, Milano 2011, pp. 195-210.

⁶ Cfr. I. Kajon, *Mythos und Midrash in "Il concetto di Dio dopo Auschwitz" di Jonas*, «Paradigmi», 66 (2004), 319-332.

⁷ Il legame tra il *midrash* dei trentasei giusti e la teoria jonasiana della responsabilità è

quindi, che il termine *midrash* indichi nella tradizione ebraica un insieme di tradizioni storiche e di memorie.

Negli scritti jonasiani il mito indica sempre il tentativo della razionalità di affacciarsi alle tematiche metafisiche: si tratta quindi di uno strumento fallibile della ragione, di un mezzo con cui è possibile, se non accedere al mistero, cercare di esprimerlo attraverso un “balbettio” umano⁸. Il mito è la categoria del pensiero debole, della congettura metafisica mai definitivamente risolta, dell'esito sempre aporetico di ogni tentativo filosofico di fronte al tema di Dio e dell'assoluto. Il carattere congetturale del mito emerge anche nel saggio *Immortalità ed esistenza odierna* allorché Jonas sostiene che «attraverso una buona dose di fortuna un mito può adombrare una verità necessariamente inconoscibile e addirittura ineffabile in concetti diretti, ma che tuttavia, attraverso manifestazioni nella nostra più profonda esperienza, avanza pretese verso la nostra capacità di rendere indirettamente conto in immagini revocabili e antropomorfe»⁹. Anche ne *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* il mito è definito come «una forma di congettura per immagini, in ogni caso degna di fede, una forma di comunicazione del pensiero che Platone ha ammesso per la sfera che travalica il mondo conoscibile»¹⁰. Come in Platone, anche nella filosofia jonasiana il mito corrisponde alla precisa funzione comunicativa di rendere intuibile l'inesprimibile, di rivelare attraverso le immagini quei sentieri del pensiero che non possono essere manifestati altrimenti. Il mito pertanto risponde ad una esigenza razionale di pensabilità degli oggetti metafisici, ma rimane comunque uno strumento fallibile e inadeguato ad una conoscenza oggettiva¹¹. Molto significativa in questo senso la conferenza tenuta da Jonas il 5 marzo del 1970 alla “Columbia University” e pubblicata in italiano a cura

stato da me richiamato nell'articolo *Responsabilità ed esito ultimo della storia*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 212 (2014), pp. 49-64, in particolare pp. 59-60.

⁸ Sul rapporto tra strumento mitico e questioni metafisiche si veda anche E. Spinelli, *Esistenza, evoluzione e ordine del mondo in Hans Jonas: questioni senza risposta?*, in M. Marassi-R. Radice (ed.), *Minima Metaphysica. Il divino e l'ordine del mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2014, pp. 305-322.

⁹ H. Jonas, *Immortalità ed esistenza odierna*, in Id., *Organismo e libertà*, Einaudi, Torino 1999, p. 301; ed. or. H. Jonas, *Immortality and the Modern Temper*, «The Harvard Theological Review», 55/1 (1962), pp. 1-20, poi pubblicato in *The phenomenon of life: towards a philosophical biology*, Harper and Row, New York 1963, pp. 262-281.

¹⁰ H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1989, p. 23.

¹¹ Il rimando alla critica kantiana e, in particolar modo, alla dialettica trascendentale della prima Critica, è evidente in tutta la riflessione jonasiana sulla pensabilità delle idee metafisiche. Queste rimangono indimostrabili ma possono e devono essere pensate con gli strumenti, pure fallibili, del pensiero. Cfr., in particolare, le prime battute de *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., pp. 19-20. A questo proposito cfr. anche R. Theis, *Hans Jonas, habiter le mond*, Le bien commun, Paris 2008, dove si riscontra una rilettura kantiana del pensiero di Jonas.

di Emidio Spinelli con il titolo *La domanda senza risposta. Alcune riflessioni su scienza, ateismo e la nozione di Dio*¹². In quella conferenza Hans Jonas, ponendosi in dialogo con alcune importanti personalità del mondo della scienza, come Laplace ad esempio, riapre per il pensiero la possibilità di pensare la nozione di Dio o l'azione della trascendenza nelle pieghe del mondo; egli rimane tuttavia cautamente fermo nel terreno dell'indimostrabile e dell'ipotetico senza perciò negare alla ragione l'istanza di esporsi fino agli oggetti imperscrutabili della metafisica. Come sottolinea Emidio Spinelli nella sua *Introduzione* all'edizione italiana del testo della conferenza, «anche se Jonas sembra riaprire la porta alla domanda su Dio, ciò non implica certamente il possesso da parte sua di una – o della – risposta definitiva. La domanda resta semplicemente aperta, soprattutto perché il Dio cui pensiamo non pare poter essere insieme buono, giusto e onnipotente, come mostra la sua incapacità a impedire le crudeltà inflitte al giusto e al sofferente che ne derivano»¹³. Altri testi si potrebbero citare al fine di rendere evidente come il mito rappresenti in Jonas una funzione metaforica non ontologica della razionalità umana¹⁴, tuttavia, ai fini del nostro argomentare, risulta importante evidenziare come la categoria “Mito” nella filosofia jonasiana sia l'espressione di una razionalità che può fallire, ma anche di una teologia della rinuncia e del rischio in opposizione alla categoria di “Memoria” che indicherebbe piuttosto la forza di una componente ontologica radicata e capace di assicurare una conoscenza stabile e duratura. Se nel mito l'esistenza cerca di oggettivarsi in forme stabili di conoscenza, mediante la memoria è la realtà stessa dell'essere, nella sua potente determinazione, a farsi incontro alla precarietà esistenziale. Questa forza della realtà oggettiva che nella memoria si esistenzializza è tematizzata da Jonas nel saggio *Vergangenheit und Wahrheit* del 1990¹⁵. Qui Jonas muove la sua riflessione anzitutto a partire dall'impossibilità di addurre prove circa l'esistenza o la non esistenza di Dio e definisce come dei veri e propri “cadaveri” le logiche pretese delle presunte prove della dimostrazione di Dio. Tutta-

¹² H. Jonas, *La domanda senza risposta. Alcune riflessioni su scienza, ateismo e la nozione di Dio*, a cura di E. Spinelli, Il Melangolo, Genova 2001.

¹³ E. Spinelli, *Introduzione*, in H. Jonas, *La domanda senza risposta*, cit., p. 34.

¹⁴ A questo proposito è bene anche ricordare il saggio jonasiano *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, Suhrkamp, Frankfurt 1988; tr. it. *Materia spirito e creazione. Reperto cosmologico e supposizione metafisica*, Morcelliana, Brescia 2012. In esso è contenuta la terza formulazione jonasiana del mito del ritrarsi di Dio. Sempre sul mito, cfr. H. Jonas, *Mito e misticismo. Un'analisi dell'oggettivazione e dell'interiorizzazione nel pensiero religioso*, in Id., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Il Mulino, Bologna 2001, p. 411.

¹⁵ H. Jonas, *Vergangenheit und Wahrheit*, in Id., *Scheidewege*, 20, 1990/91, pp. 1-13; rieditato in *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, pp. 173-189; tr. it. *Passato e Verità. Una tarda aggiunta alle cosiddette prove dell'esistenza di Dio*, in Id., *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*, tr. di A. Campo, Mimesis Edizioni, Milano 2011, pp. 179-193.

via, nella piena coscienza di muoversi in un ambito indimostrabile e precario come quello della metafisica, in questo saggio Jonas tenta di aprire una via per pensare la possibilità di Dio a partire da tema del passato. Per il passato, infatti, tutto è compiuto e tutto di esso rimane eternamente immutabile. In questo senso si potrebbe pensare al passato come una forma di eterno presente che non può essere modificato: ma come riemerge il presente del passato se non per mezzo della memoria? È la memoria infatti che spiega il nostro sapere del passato storico restituendo al presente eventi eternamente compiuti in se stessi. «Se postuliamo», continua Jonas, «che sussista la distinzione di vero e falso in riferimento al non esistente, e precisamente non-più-esistente, al passato, se la sua paradossale legittimità deve accompagnare imprescindibilmente la nostra temporalità, in modo che possiamo viverla sensatamente, in conclusione rimane soltanto il ricorso a un qualche tipo di presenza di ciò che è già stato»¹⁶.

Secondo Jonas, quindi, deve esserci una presenza di ciò che è passato in quanto passato e questa presenza rimane come fonte della fondazione di senso del nostro discorso sul vero e sul falso. Se perciò il presente del passato può sussistere spiritualmente mediante la memoria in un soggetto, per una memoria perfetta, priva di errori e universale, ne può conseguire uno spirito universale e perfetto, un soggetto assoluto e divino quale condizione trascendentale della possibilità di un'esistenza finita. La categoria di *Memoria* è qui adoperata da Jonas per ristabilire, su un piano strettamente gnoseologico, l'ipotesi di un soggetto assoluto e divino come garante del presente e condizione di possibilità dell'esistenza storica. Insomma, si mostra come in questa sede la memoria diventa la categoria di un soggetto divino tutt'altro che impotente e svuotato delle sue possibilità, come avviene nell'articolazione mitica. La memoria è qui una garanzia epistemica e apre le porte ad una nozione di Dio come soggettività assoluta da cui dipende l'esistenza finita. Il Dio impotente del mito viene ora soppiantato dal Dio garante della memoria.

Come si è cercato di mostrare fin qui, nel lungo e articolato percorso filosofico di Hans Jonas convivono posizioni diverse circa la nozione di Dio ma anche differenti possibilità circa la forza della conoscenza umana. Queste oscillazioni, a nostro parere, possono classificarsi come restituzione della dialettica tra mito e memoria, tra linguaggio umano ed essere divino e, su un piano etico, tra responsabilità e dovere. Queste due categorie sono quelle utilizzate appunto da Ester Borghese Keene come chiavi di comprensione della filosofia jonasiana. Esse mostrerebbero secondo la Keene il carattere aporetico ma non per questo poco affascinante del filosofare jonasiano. Nella sua monografia, Ester Borghese Keene giunge a tematizzare questa aporetici-

¹⁶ H. Jonas, *Passato e Verità*, cit., p. 188.

cità ponendo l'alternativa tra “mito” e “memoria” come questione irrisolta dell'intero pensiero di Jonas.

2. *Mito o Memoria?*

Pur nella piena fedeltà alle fonti jonasiane collocate nelle diverse fasi dell'itinerario filosofico del pensatore ebreo-tedesco, l'intento che anima la monografia di Ester Borghese Keene non è di carattere semplicemente storico-filologico. La studiosa, infatti, sostiene di voler restituire la filosofia di Jonas collocandola all'interno della triade categoriale di mito, tempo e memoria; dunque è uno sguardo teoretico che guida la sua ricerca insieme alla volontà di studiare la filosofia jonasiana come pensiero dialettico in cui le tre categorie-guida si intersecano vicendevolmente rivelando così le tensioni irrisolte del pensatore studiato. Il metodo della sua ricerca è pertanto di carattere “tematico” e “genetico”¹⁷: nel lavoro di Ester Borghese Keene si può cogliere un intento teoretico che mai smarrisce l'intreccio delle filiazioni filosofiche e culturali che stanno alla base della maturazione e degli sviluppi del filosofare jonasiano. Un aspetto importante che occorre sottolineare ai fini del nostro argomentare è che tra le due categorie di mito e memoria, Ester Borghese Keene ne pone una terza, quella del “tempo”. In essa la studiosa vede la chiave ermeneutica della mediazione fra mito e memoria. È proprio la riflessione sulla temporalità dell'essere che porterà Jonas ad un graduale allontanamento dal mito gnostico e ad abbracciare in maniera sempre più pervasiva gli interessi sulla filosofia della vita e le riflessioni sulla natura precaria e trascendente del vivente. Come sottolinea nell'*Introduzione*, «la catégorie philosophique que nous avons choisie pour mettre en relation les deux termes, mythe et mémoire, est celle du temps. Il s'agit d'une relation complexe, mais riche de significations. En effet, la réflexion sur le temps et ses implications, ontologiques et épistémologiques, est souvent présent dans l'œuvre jonasienne. La notion de temps présente des relations complexes avec plusieurs formes de l'expérience humaine et pour, cette raison, se manifeste de manière différente selon les domaines où cette expérience se produit»¹⁸.

La ricerca della Keene è articolata in quattro capitoli dei quali i primi tre sono rispettivamente dedicati all'analisi del mito gnostico, del mito jonasiano e del mito luranico. Un ultimo capitolo, intitolato *Mythe ou Mémoire?* è invece riservato alla messa in rilievo delle diverse nozioni jonasiane di Dio a partire dal confronto tra il suo mito della creazione e il concetto di Dio

¹⁷ E. Borghese Keene, *Hans Jonas. Mythe, temps et mémoire*, cit., p. 12.

¹⁸ Ivi, p. 11.

che emerge nel saggio *Vergangenheit und Wahrheit* del 1990. Nella prima e imponente parte del suo lavoro Ester Borghese Keene ricostruisce la nozione jonasiana di mito partendo dagli studi che il filosofo aveva condotto sotto la guida di Heidegger e Bultmann, ma riferendosi anche alla tradizione cabalistica che Jonas aveva conosciuto grazie all'amicizia con Gershom Scholem¹⁹, allora uno dei massimi studiosi della cabala ebraica. È interessante notare l'ordine con cui Ester Borghese Keene decide di affrontare la trattazione del mito: in primo luogo ella pone il mito gnostico come primo e decisivo momento in cui Jonas si confronta in modo non semplicemente filologico con la forma comunicativa del mito nella maniera in cui esso è adoperato nei sistemi dello gnosticismo. Segue poi lo studio del mito jonasiano, la descrizione delle sue peculiarità e del suo legame con l'assetto globale del pensiero di Jonas. Solo successivamente si indaga la fonte ebraica con la messa in luce della centralità della nozione di *Tzimtzum* che Jonas farà propria nel saggio del 1984²⁰. Il mito jonasiano è dunque posto da Ester Borghese Keene in una posizione intermedia fra l'influenza del mito gnostico e quella del mito della cabala luriana. Cogliere il modo con cui la dialettica tra mito e memoria si articola nelle tre manifestazioni del mito trattate dalla Keene può senz'altro aiutarci a far emergere la peculiarità della proposta jonasiana tanto rispetto a quella gnostica quanto rispetto a quella cabalistica. Dopo aver delineato i tratti fondamentali del dualismo gnostico da cui Jonas prende subito le distanze, tanto su un piano ontologico quanto su uno antropologico, Ester Borghese Keene riprendendo gli stessi studi jonasiani descrive la relazione che, all'interno della letteratura gnostica, si instaura tra mito e memoria²¹: «Dans la littérature gnostique, l'oubli de l'origine outremondaine a pour opposé la mémoire. L'esprit qui a oublié son origine peut retrouver la mémoire perdue au travers de la gnose»²². Nei sistemi gnostici anche la relazione tra memoria e oblio è collocata all'interno di un radicale dualismo ontologico in cui la gnosi svolge una decisiva funzione di mediazione. L'opposizione tra realtà spirituale come vera e unica sede dell'essere e realtà materiale come ricettacolo e caduta della prima si riverbera, su un piano antropologico e psicologico, nell'opposizione tra memoria e oblio. Se da un lato l'oblio è lo smarrimento dell'essere e la sua drammatica perdizione nelle pieghe della

¹⁹ Jonas conosceva molto bene i testi della cabala soprattutto a motivo della sua consolidata amicizia con Gershom Scholem con il quale, durante gli anni dell'attivismo sionista, aveva intrattenuto numerose conversazioni sulla storia della simbologia mistica. Cfr. G. Scholem, *Il sogno e la violenza. Poesie*, a cura di I. Kajon, Giuntina, Firenze 2013.

²⁰ Cfr. H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, cit.

²¹ E. Borghese Keene, *Mémoire et temps dans la littérature gnostique*, in Ead., *Hans Jonas. Mythe, temps et mémoire*, cit., pp. 38-43.

²² Ivi, p. 38.

materia, la memoria, suscitata appunto dalla conoscenza gnostica, consente un ritorno al pleroma e lo stabilimento dell'equilibrio smarrito. Qui dunque la memoria assume un valore radicalmente ontologico e gioca un ruolo fondamentale al punto da essere ipostatizzata come il movimento medesimo del ritorno dell'origine pleromatica del mondo a se stessa. Se l'esilio mondano allontana dalla luce dell'origine, è la memoria che permette di ritrovare l'identità perduta, di ristabilire l'ordine sul piano dell'eterno. La memoria come movimento di ritorno assume per la gnosi un valore ontologico e soteriologico al tempo stesso in quanto realizza la salvezza di ciò che ha smarrito l'origine²³. In questa articolazione dell'antropologia gnostica si assiste, in definitiva, alla piena coincidenza di mito e memoria: il mito, quello gnostico appunto, è la memoria stessa dell'essere che consente un ritorno all'originario. Il mito è memoria, rivelazione dell'accadere dialettico della tragedia divina nel mondo e della sua risalita verso il pleroma degli inizi. A questo punto intendiamo sottolineare come Jonas prenda le distanze proprio da questa concezione di mito come coincidente con la memoria dell'essere: se da un lato egli accoglie la forma mitica attingendola dal patrimonio gnostico, prima ancora da quello platonico, di essa rifiuta il valore ontologico. Più vicino a Platone che non al mito della gnosi, Jonas ripropone il mito come tentativo espressivo del pensiero umano, come congettura possibile del filosofare e non può accettare la piena coincidenza di mito e memoria nel modo in cui è posta dai sistemi gnostici.

Questa premessa ci consente di giungere al capitolo in cui Ester Borghese Keene analizza l'altra fonte del mito jonasiaco ovvero il mito luriano²⁴ dove la categoria "Mito" assume un valore più metaforico che non ontologico. Nel terzo capitolo del suo lavoro la Keene affronta tre ordini di problemi: la ricostruzione della scuola luriana e delle sue dottrine secondo la prospettiva di Gershom Scholem²⁵, l'analisi della nozione di *creatio ex nihilo* nella letteratura cabalistica e, infine, il significato del mito nella cabala. Su quest'ultimo punto, in particolare, soffermeremo la nostra attenzione evidenziando come tra Jonas e Scholem intercorrano delle divergenze circa il tema del rapporto tra la cabala e la gnosi. Se, infatti, secondo Scholem la gnosi all'interno del pensiero giudaico si configura come una rivolta contro il giudaismo rabbinico anti-mitico e dona una sua voce importante ai mistici ebrei²⁶, Jonas non

²³ A questo proposito cfr. G. Filoramo, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio*, Laterza, Roma-Bari 1990.

²⁴ E. Borghese Keene, *Le Mythe lurianique*, in Ead., *Hans Jonas. Mythe, temps et mémoire*, cit., pp. 199-230.

²⁵ Desunta da G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino 1993; titolo originale: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (1982).

²⁶ A questo proposito, a p. 222 del suo lavoro Ester Borghese Keene cita dall'edizione

ritiene che la gnosi sia un'espressione interna al pensiero ebraico e tende a marginalizzare nei suoi studi la presenza di testi gnostici propriamente giudaici²⁷. Ciò accade molto probabilmente anche per il valore attribuito dalla cabala al mito; se, infatti, come è stato mostrato, nei sistemi gnostici si assiste alla piena coincidenza di mito e memoria con il potenziamento della funzione ontologica dell'espressione mitica, nell'ambito della tradizione cabalistica, che presenta pure molte affinità strutturali con la gnosi, il mito pare essere caratterizzato più da una funzione metaforica configurandosi come immagine poetica e non come potenza rivelatrice dell'essere. Riguardo alla questione cabalistica di Dio, il carattere mitico si manifesta soprattutto nella dottrina dei *Sefirot* che esprime quell'unità dinamica di Dio propria della "teologia del processo" accettata da Jonas e da lui riformulata attraverso il mito del "Dio in divenire". Anche la cabala luriana descrive un movimento di fuoriuscita e di ritorno sommamente espresso dalla dottrina del *Tikkun*, ovvero della riconciliazione. Il mondo della cabala appare pertanto come un grande mito dell'esilio e della riconciliazione, in cui la storia di Israele diviene simbolo della riconciliazione per l'umanità intera. A differenza del mito gnostico, qui però l'espressione mitica accoglie una funzione metaforica e simbolica capace cioè di fornire un senso ermeneutico e non ontologico agli eventi della storia. Pertanto Jonas dalla letteratura cabalistica non accoglie solo alcune importanti dottrine che poi nella sua rielaborazione verranno rivisitate e, a volte, radicalizzate, ma recepisce anche, su un piano metodico, il significato del mito come simbolo della storia opposto a quello del mito come memoria dell'essere. In questo senso, come sottolinea Ester Borghese Keene a conclusione del terzo capitolo del suo lavoro, il mito jonasiano su Dio, che pure si forgia a contatto con la letteratura gnostica, «ne peut pas être considéré comme un mythe gnostique, parce que son œuvre s'inscrit dans un horizon de dépassement de toute forme de dualisme»²⁸. Ma quali i caratteri propri del mito jonasiano su Dio? Ester Borghese Keene li presenta nel secondo capitolo della sua ricerca. Esattamente interposto tra il mito gnostico e quello luriano, il mito presentato da Jonas è in grado di accogliere la forma mitica risemantizzandone i contenuti. Lontano tanto dai sistemi gnostici quanto da una tradizione ebraica ortodossa²⁹, il mito di Jonas su Dio, analizzato da

francese G. Scholem, *La Kabbale et sa symbolique*, trad. par J. Boesse, Payot, Paris 2003, p. 155: «La gnose, l'une des dernières grandes manifestations du mythe dans la pensée religieuse, concentrée en partie dans le combat contre celle des vainqueurs juifs, a donné la parole aux mystique juifs».

²⁷ Cfr. E. Borghese Keene, *Le Mythe lurianique*, in Ead., *Hans Jonas. Mythe, temps et mémoire*, cit., pp. 224-225.

²⁸ Ivi, p. 230.

²⁹ Sul problema di un ripensamento della teologia ebraica contemporanea alla luce

Ester Borghese Keene a partire da tutte le fonti jonasiane in cui esso è articolato, presenta un Dio totalmente rimesso alle dinamiche del cosmo, un Dio totalmente in divenire che, dal momento della creazione, rimane svuotato di ogni potenza sulle sue possibilità di ritornare nel mondo. Secondo la Keene questa idea dell'assoluta spoliazione di Dio di fronte al dinamismo cosmico se per certi versi radicalizza la dottrina dello *Tzimtzum*³⁰ negando al mondo ogni *Reshimu*, ovvero ogni traccia residuale della luce divina, servirebbe a Jonas come necessaria premessa per una giustificazione teorica tanto della libertà dialettica dell'organico quanto della teoria etica della responsabilità³¹.

Ora, ci si chiede: come questa ipotesi teologico-cosmogonica su Dio in cui il divino è pensato come totalmente rimesso al caso cosmico può conciliarsi nel pensiero di Jonas con l'ipotesi, avanzata nel saggio *Vergangenheit und Wahrheit*, di un Dio garante di conoscenza e di memoria? Ad una siffatta questione è dedicato l'ultimo capitolo della monografia di Keene (*Mythe ou Mémoire?*) che, a parer nostro, può essere letto come chiave ermeneutica dell'intera sua ricerca. In quest'ultima sezione del suo lavoro la Keene mette infatti in evidenza la palese tensione tra le due concezioni di Dio pensate da Jonas: da un lato il Dio del mito, impotente e affidato alla libertà cosmica e alla responsabilità umana, un Dio esposto al rischio della fine e radicalmente incerto sul suo orizzonte futuro; dall'altro il Dio garante della memoria che risponde all'esigenza epistemica di stabilire un criterio di verità. Se nel mito è Dio ad aver bisogno dell'uomo per darsi un'altra occasione nel mondo, nella memoria del presente è l'uomo ad aver bisogno di Dio per rintracciare un criterio di verificabilità della sua conoscenza sul passato dell'essere.

La tensione tra il Dio del mito e il Dio della memoria, secondo Ester Borghese Keene, restituisce il senso profondo dell'intera filosofia di Jonas: una filosofia non sistematica ma che risponde ad una esigenza sistematica, una filosofia in cui la tensione dialettica fra mito e memoria se da un lato rivela il carattere aporetico del discorso filosofico sulla metafisica, dall'altro esprime

dell'evento di Auschwitz cfr. J. Bemporad, *Toward a New Jewish Theology*, «American Judaism», 42 (1964-65), pp. 9 ss. e Id., *What Can We Jews Affirm About God After The Holocaust?*, in J. Bemporad-J.T. Pawlikosky-J. Sievers (eds.), *Good and Evil after Auschwitz: Ethical Implications for Today*, KTAV, New Jersey 2000, pp. 29-42.

³⁰ Jonas accoglie la dottrina dello *tzimtzum* ma ne radicalizza i presupposti: per Jonas l'alienazione di Dio è totale e radicale e il cosmo non possiede nessuna traccia del governo di Dio. Dio, per Jonas, ha abdicato del tutto, si è concesso senza alcuna remora al corso degli eventi del tempo esponendosi alla precarietà del mondo; cfr. H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, cit., p. 38.

³¹ Sul nesso tra ipotesi cosmologica ed etica della responsabilità in Hans Jonas cfr. E. Borghese Keene, *Hans Jonas. Mythe, temps et mémoire*, cit., p. 195, ma anche A. Tumminelli, *Responsabilità ed esito ultimo della storia*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 212 (2014), pp. 49-64.

l'esigenza di affrontare e condurre il problema di Dio secondo prospettive differenti e, non per questo, tra loro in contraddizione. Il monito kantiano di pensare la metafisica rinunciando ad ogni pretesa di dimostrabilità viene fatto proprio da Jonas e restituito nella forma della feconda dialettica tra mito e concetto. Quindi, Ester Borghese Keene nel suo lavoro presenta la filosofia di Hans Jonas come un pensiero della processualità dialettica in cui non vi sono prospettive definitive e ultime ma nella quale il carattere aporetico del filosofare diviene il motore fecondo della ricerca infinita dello spirito umano. Così ella conclude il suo lavoro: «Évidemment, le caractère de la réflexion sur Dieu demeure et devient, à nos yeux, de la plus grande importance pour la suite du chemin de la recherche parce que, comme on le sait, tout travail n'est qu'un fil dans un procès en devenir»³².

3. Mito è Memoria?

L'operazione condotta da Fabio Fossa nella sua recente pubblicazione dal titolo *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Hans Jonas e la gnosi*³³ mira invece a riattivare all'interno del pensiero di Jonas una componente ontologica e metafisica attraverso la rivalutazione del ruolo svolto dalla gnosi nella sua filosofia. Egli infatti cerca di dimostrare come i sistemi gnostici studiati da Jonas nella prima fase della sua parabola filosofica non costituiscano semplicemente un termine di confronto polemico ma, seppur in maniera non del tutto esplicita, operino come tensioni positive e feconde nel prosieguo della riflessione autonoma jonasiana. Non solo fonti ebraiche e cabalistiche, dunque, starebbero alla base della formulazione jonasiana del mito della creazione e dell'originario ritrarsi di Dio ma vi sarebbe anche, e in modo più significativo di quanto sembrerebbe apparire, una pregnante presenza di categorie direttamente attinte dalla gnosi e riutilizzate da Jonas come strumenti utili alle sue esigenze. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* rientrerebbe secondo Fossa fra quegli scritti jonasiani d'occasione in cui il filosofo ricategorizza un mito definito già su presupposti attinti dalla gnosi e lo restituisce in chiave ebraica attingendo al patrimonio della tradizione luriana. Come si legge nell'*Introduzione*, Fossa intende mostrare «come la dimensione ebraica propria del testo, innegabile nella sua presenza, non rappresenti l'unica forza sottostante alle riflessioni jonasiane, ma veli nella sua evidenza un sistema di influenze complesso e dissimulato facente capo al poliedrico fenomeno cul-

³² E. Borghese Keene, *Le Mythe lurianique*, in Ead., *Hans Jonas. Mythe, temps et mémoire*, cit., p. 285.

³³ F. Fossa, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Hans Jonas e la gnosi*, cit.

turale gnostico. Si vedrà, quindi come gli elementi ebraici siano riconducibili ad un adattamento, certamente molto funzionale, di contenuti filosofici la cui sede di elaborazione è indicabile in un contesto privo di un riferimento specifico alla religione di Israele»³⁴.

Ci si potrebbe chiedere allora: quali aspetti della gnosi agiscono positivamente su Jonas se questi, a più riprese e con toni fermi e decisi, fa della lotta al dualismo gnostico e ad ogni forma di svalutazione del corporeo che da esso deriva la missione militante della sua riflessione successiva? Come vedremo, Fabio Fossa risponde attraverso la messa in luce della dialettica tra “concetto jonasiano di gnosi” e “gnosi sommersa”. Se da un lato, infatti, nei suoi lavori storico-genetici sullo gnosticismo³⁵ Jonas presenta la svalutazione del cosmo con la conseguente estraneazione della componente spirituale dell'essere umano dal mondo come tratto peculiare della gnosi, dall'altro egli rinuncia ad evidenziare quegli aspetti soteriologici ed escatologici del cosmo che farebbero della materia una parte integrante e necessaria della dialettica divina; secondo Fossa sarebbe proprio quella gnosi sommersa, quella di cui Jonas non parla esplicitamente nei suoi lavori, a svolgere attivamente una funzione positiva nell'articolazione mitica del filosofo. Una certa fratellanza gnostica di Jonas sarebbe pertanto rintracciabile in quel movimento sommerso dal filosofo in virtù del quale la materia, ricettacolo del divino ed elemento decaduto, svolge in realtà un ruolo attivo nel processo di auto-redenzione della divinità.

Ma vediamo nello specifico come Fabio Fossa argomenta queste posizioni nel suo saggio: dopo un capitolo introduttivo sugli obiettivi perseguiti nella ricerca, il lavoro di Fossa prosegue con un'analisi critica de *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* e con un'efficace rassegna della letteratura europea e italiana che ne ha sancito la ricezione. Viene evidenziato come il mito presentato nella conferenza del 1984 e messo direttamente in correlazione con la tradizione ebraica contenga delle tematiche maturate da Jonas a partire dagli anni '60 e già presenti in un articolo del 1968 intitolato *The Concept of God After Auschwitz*³⁶ all'interno di un volume curato dal rabbino Albert H. Friedlander che raccoglieva alcune voci significative del dibattito ebraico sulle conseguenze teologiche della Shoah. Già con l'articolo sopra citato Jonas si inserisce in un acceso dibattito che suole definirsi “Teologia dell'Olocausto”³⁷ e respon-

³⁴ Ivi, p. 12.

³⁵ Cfr. n. 14 di questo articolo.

³⁶ H. Jonas, *The Concept of God After Auschwitz*, in A.H. Friedlander (a cura di), *Out of the Whirlwind. A Reader of Holocaust Literature*, Union of American Hebrew Congregations, New York 1968, pp. 465-467.

³⁷ Sulla Teologia dell'Olocausto cfr. I. Kajon, *Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz*, Benucci, Perugia 1993.

de, quindi, all'esigenza, tutta interna alla teologia ebraica dopo Auschwitz, di cercare di ridiscutere il concetto di Dio pensandolo alla luce dei drammatici eventi del secondo conflitto mondiale. Solo nel capitolo successivo, intitolato *Una voce ebraica? dalla qabbalà al pensiero gnostico*³⁸, Fabio Fossa argomenta sulla funzione positiva della gnosi nella definizione jonasiana del mito e sul modo in cui lo gnosticismo ha contribuito attivamente a plasmare la successiva riflessione jonasiana. Perno della tesi di Fossa è la constatazione che la preponderanza della dimensione ebraica, quale si evince ne *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, non è presente con la medesima forza nel luogo in cui il mito jonasiano viene elaborato per la prima volta. In *Immortality and the modern Temper*³⁹, infatti, Jonas giunge alla scoperta di una nuova immortalità a misura dell'esistenza contemporanea e comunica il suo mito dell'origine recuperando due importanti riferimenti tratti dalla tradizione antica: quella del *Libro della vita* di provenienza ebraica e quella dell'*Immagine trascendente* tratta dalla gnosi iranica. *Libro della vita* e *Immagine trascendente* sarebbero quindi l'espressione delle due matrici alla base del mito jonasiano, ovvero la cabala e la gnosi, e lascerebbero intendere come alcuni elementi gnostici vengano accolti da Jonas come termini costruttivi di un confronto e di un dialogo a lui funzionale. Prima ancora di pensare al paradigma luriano dello *Tzimtzum*, il mito jonasiano attinge al patrimonio gnostico per pensare l'accadere del divino nel suo intreccio con le dinamiche cosmiche. Se, secondo Fossa, «è anzitutto nella specificità della dottrina gnostica che Jonas incontra i temi della comprensione mitica del mondo e della possibilità di pensare la caduta divina, un perdersi del principio supremo nel mondo e un suo ritrovarsi grazie al coinvolgimento e alla partecipazione dell'uomo al proprio dramma»⁴⁰, dunque, egli conclude, «si potrebbe pensare, una volta chiarito l'effettivo legame tra la speculazione jonasiana e il *milieu* ebraico, che tra il suo mito e la *Qabbalà* luriana non rimanga che un rapporto di ricercata coincidenza»⁴¹. Sarebbe dunque il contesto occasionale (il fatto che egli si rivolge ad un pubblico ebraico) e non una diretta filiazione filosofica che spingerebbe Jonas a corroborare, nel saggio del 1984, il proprio mito attraverso il ricorso alla tradizione cabalistica. La decisiva influenza della gnosi su Jonas è infine mostrata da Fabio Fossa negli ultimi due capitoli della sua ricerca dedicati rispettivamente a *La struttura della speculazione gnostica*⁴² e a *Gnosticismo, esistenzialismo*

³⁸ F. Fossa, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Hans Jonas e la gnosi*, cit., pp. 43-65.

³⁹ H. Jonas, *Immortality and the Modern Temper*, «The Harvard Theological Review», 55 (1962), pp. 1-20.

⁴⁰ F. Fossa, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Hans Jonas e la gnosi*, cit., p. 55.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ivi*, pp. 67-110.

e *filosofia dell'abitare*⁴³. In essi l'autore mostra anzitutto come il concetto jonasiano di gnosi si costruisca sulla nozione di "estraneità" come condizione esistenziale caratterizzante la vita dello gnostico. Questi, infatti, vive l'impossibilità attuale della sua appartenenza, il destino angosciante e nostalgico del forestiero alla ricerca di una patria smarrita. I sentimenti di angoscia, paura e insicurezza che animano l'esistenza gnostica sarebbero il segno evidente di un radicale anticosmismo che colloca la piena realtà dell'essere in un piano ultraterreno e opposto alla materia.

L'uomo, in questo senso, si trova collocato nella morsa che separa il materiale dallo spirituale ovvero in quella prigione che cerca sempre di obnubilare e nascondere l'elemento divino che egli pure porta con sé. Tuttavia, nella concezione gnostica l'uomo che vive nell'ignoranza della propria identità può recuperare con la conoscenza l'identità perduta e risvegliarsi dal torpore implicato dalla materia. Il risveglio dell'uomo, ovvero la coscienza dell'appartenere alla vera realtà spirituale, rappresenterebbe anche il movimento di ritorno con cui Dio riscatta se stesso recuperando la perfezione dell'origine. Per la gnosi, quindi, il mito della caduta e della depravazione dell'elemento divino è al tempo stesso l'occasione della salvezza pleromatica che si realizza per mezzo della gnosi umana. La materia-ricettacolo nasconde in sé stessa una funzione sotterologica per mezzo della quale si compie l'auto-redenzione del divino. Aspetto non sufficientemente evidenziato da Jonas nel suo concetto di gnosi, è il fatto che per la speculazione gnostica è l'uomo illuminato dalla conoscenza che può riportare fuori dal cosmo un principio divino rinnovato e ricreato proprio in virtù della sua caduta e del suo ritorno. Ora, secondo Fabio Fossa quest'aspetto escatologico e salvifico dell'antropologia e della speculazione gnostica rimarrebbe sommerso nel concetto jonasiano di gnosi⁴⁴ ma, al tempo stesso, costituirebbe per il filosofo una fonte decisiva per l'elaborazione del proprio mito sulla creazione⁴⁵. Nonostante quindi

⁴³ Ivi, pp. 111-150.

⁴⁴ Cfr. ivi, pp. 128-129.

⁴⁵ Occorre sottolineare che ne *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* Jonas, per recuperare un'istanza sotterologica, non ricorre ad immagini tratte dalla gnosi ma alla tradizione ebraica e, in particolare, al *midrash* dei trentasei giusti di Israele. Questo ritorno ad un piano religioso e salvifico è pertanto descritto da Jonas con riferimento all'ebraismo e non si trova in questo senso alcun richiamo esplicito alle fonti gnostiche. Ciò rende problematica l'interpretazione di Fossa su questo punto. Ci si potrebbe chiedere, infatti: in che misura emerge esplicitamente la "gnosi sommersa" nel pensiero jonasiano? Pare che non ci sia nessun riscontro diretto nei testi di Jonas. Un ulteriore ambito problematico rispetto all'interpretazione di Fossa è il valore attribuito al mito sia dalla gnosi che dalla tradizione ebraica e dallo stesso Jonas. Egli, infatti, come è stato mostrato, rifiuta il valore ontologico del mito accogliendolo come mera espressività della ragione sui problemi della metafisica. Questa distinzione, non tematizzata da Fossa, tra valore ontologico e valore simbolico del mito penso possa costituire una chiave

l'equiparazione di gnosi, esistenzialismo e nichilismo⁴⁶, Jonas nell'interpretazione di Fabio Fossa farebbe propria quella gnosi da lui stesso sommersa per elaborare tanto il proprio mito sull'origine dell'universo quanto la propria proposta sul valore salvifico della materia. Il monismo integrale jonasiano rivelato nella definizione di una vera e propria "filosofia dell'abitare" insieme a respingere i presupposti dualistici dello gnosticismo ne accoglierebbe l'istanza soteriologica come ammissione della partecipazione della materia al processo di redenzione di Dio. È proprio l'emancipazione dalle prospettive di senso della sua prima formazione che, secondo Fabio Fossa, si convertirebbe in Jonas in una nuova proposta filosofica rispondendo così all'esigenza di trovare una valida alternativa teorica al dualismo. Jonas è posto di fronte alla necessità di imboccare una via terza, lontana tanto dal dualismo quanto dal nichilismo, una via in cui sia possibile riconoscere una presenza della trascendenza già nel darsi della materia e la possibilità dell'eterno già nel divenire del tempo. Così, con una mirabile riconciliazione di sé e mondo, Jonas propone il radicamento di Dio nella materia e sommamente nell'essere umano che ne porta le istanze e alla cui responsabilità rimane affidato.

Riprendendo le due categorie guida del nostro argomentare, quelle di mito e memoria, potremmo ammettere come per Fossa l'ago della bilancia nella filosofia di Jonas protenda più sulla seconda; rivalutando il ruolo positivo della gnosi per il filosofo, Fossa infatti tende ad interpretare il mito jonasiano come rivelatore di un risvolto ontologico per la comprensione della natura e della materia. A differenza dello Jonas aporetico descritto da Ester Borghese Keene, Fabio Fossa ci restituisce l'immagine di un pensatore che elabora una propria proposta ontologica positiva forte del contatto tanto con la gnosi quanto con la tradizione ebraica. Secondo questa interpretazione, la memoria mitica dell'origine dice qualcosa di positivo sulla realtà e spinge Jonas a proporre una propria via, ontologica e morale, sulla realtà e sulla dialettica tra immanenza e trascendenza.

4. *Hans Jonas tra Mito e Memoria*

La monografia di Ester Borghese Keene e la recente pubblicazione di Fabio Fossa mostrano come il pensiero poliedrico e complesso di un filosofo come Hans Jonas si presti ad interpretazioni oscillanti e non univoche. Si è cercato di cogliere come una siffatta pluralità di comprensioni sia rivelatrice dei due

importante per comprendere il graduale distanziamento che Jonas matura nei confronti dello gnosticismo.

⁴⁶ Cfr. H. Jonas, *Gnosi, esistenzialismo e nichilismo*, in Id., *Organismo e libertà*, Einaudi, Torino 1999, pp. 263-284.

poli fra i quali oscilla il pensiero jonasiano: da un lato il mito come tentativo irrisolto della ragione, dall'altro la memoria come possibile fissazione dell'essere. Mito e memoria negli studi di Ester Borghese Keene e di Fabio Fossa assumono pesi diversi e aprono le porte a differenti ermeneutiche della filosofia jonasiana: ora si presenta uno Jonas aporetico, ingabbiato nell'alternativa drammaticamente irrisolta tra mito e concetto ("Mito o Memoria?"), ora si preferisce pensare al filosofo come pensatore metafisico che, recuperando alcuni aspetti della gnosi sommersa, è in grado di esprimere una propria proposta capace di superare il dualismo radicale e di affermare la possibilità dell'accadere della trascendenza nell'immanenza ("Mito è Memoria?"). Concludiamo adesso la nostra trattazione proponendo un'ulteriore ma non per questo definitiva possibilità di lettura della dialettica mito/memoria in Hans Jonas: all'alternativa tra uno Jonas aporetico e uno Jonas metafisico, aggiungiamo la possibilità di leggere uno Jonas esistenzialmente interposto fra la due categorie; "Hans Jonas *tra* Mito e Memoria" potrebbe prefigurare l'idea di un pensiero sì irrisolto ma capace di orientare, sì non-definitivo ma aperto a proporre, un pensiero in cui il "tra" dell'esistenza e della vita concreta costituisce la cifra e la migliore chiave di lettura del pensiero. Il "tra" della dialettica mito/memoria è, a nostro parere, la stessa vita concreta dell'uomo Hans Jonas, i suoi vissuti e le sue esperienze, i suoi drammi e le sue speranze, l'insieme degli eventi del suo essere al mondo che lo portano ora ad orientarsi verso il mito della spoliazione di Dio quando occorre pensare alle possibilità della trascendenza o alla teodicea, ora ad affermare la memoria quando bisogna cercare una soluzione ipotetica per una garanzia epistemica o per l'affermazione di un monismo integrale. Ciò che maggiormente emerge, dunque, dalla filosofia di Hans Jonas è il carattere aperto e mai definitivo del pensiero, un filosofare che si lascia forgiare dagli eventi della vita e che si lascia trasformare dalle istanze problematiche delle singole occasioni senza mai smarrire il rigore del vaglio e della critica della ragione. Come mostrano alcuni significativi passaggi delle sue *Memorie*, Jonas è sì un "filosofo" ma è prima di tutto un "uomo" disposto a compromettersi con le dinamiche carnali della vita per poi scoprire come da esse sorge in realtà l'anelito più autentico del filosofare⁴⁷.

⁴⁷ Jonas, la cui fortuna era legata agli studi di storia delle religioni e in particolare alle monografie sulla gnosi tardo-antica, può dire di essere brutalmente ricondotto alla vera filosofia solo nel momento in cui, lontano dai libri, si scontra con la precarietà del corpo e della vita nell'esperienza diretta della guerra. Solo a contatto con la nuda realtà dei cadaveri dei suoi compagni di battaglia, egli può cogliere il carattere insufficiente e, al tempo stesso, trascendente della vita iniziando a elaborare quei pensieri che l'avrebbero portato alla definizione della sua filosofia matura; cfr. H. Jonas, *Memorie*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2008, p. 173.

DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

I PROGETTI DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA NELL'ESPERIENZA MARCHIGIANA

di Grazia Gugliormella e Bianca Maria Ventura

Nel triennio 2013-2016 il Consiglio Direttivo e la Commissione Didattica della Società Filosofica Italiana hanno rivolto alle scuole, per il tramite delle sezioni locali, due progetti educativi di grande interesse culturale e didattico:

- *Tradizione e contemporaneità*, articolato in una serie di incontri a carattere seminariale con la presenza di due relatori: il programma prevede la discussione di testi filosofici fondamentali sia della tradizione sia del dibattito contemporaneo¹. L'iniziativa è rivolta agli iscritti, al grande pubblico e agli studenti e propone un'esperienza diversa dall'usuale conferenza, perché al centro viene posto il "testo filosofico", quale occasione di "approfondimento" e di "confronto". La sezione SFI di Ancona ha accolto con slancio la proposta, condividendone la finalità perfettamente in linea con la *mission* statutaria dell'Associazione: la diffusione del sapere filosofico con specifica attenzione alle giovani generazioni. In particolare è stato apprezzato il nuovo *format*, che coniuga rigore scientifico e vivacità della comunicazione.
- *Scrittura filosofica*², rivolto agli studenti liceali, si articola in due fondamentali momenti di riflessione e di studio: il primo è costituito dalla "lettura diretta dei testi filosofici", svolta attraverso la mediazione del docente d'aula con strategie della didattica attiva e finalizzato all'incontro con i filosofi e alla conoscenza del loro pensiero; il secondo riguarda l'"esercizio della scrittura filosofica", è svolto anch'esso con strategie individuali e laboratoriali ed è finalizzato alla conoscenza di sé, dei propri contenuti di pensiero, dei propri stili espressivi. I due momenti si intrecciano nell'orizzonte della comparazione tra le varie forme della scrittura filosofica ed indagano il rapporto tra contenuto di pensiero e forma espressiva.

¹ Cfr. «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 214 (2015), p. 110. Il calendario completo di tutte le iniziative è reperibile sul sito SFI all'indirizzo <http://www.sfi.it/>

² Ivi, pp. 67-76.

In entrambi i progetti fondamentale è il tema dell'“incontro” come luogo del dialogo trans-generazionale, dell'esercizio del pensiero critico e dell'indagine introspettiva. I docenti di filosofia delle Marche nella complessità della proposta progettuale, rivolta loro dalla Sezione SFI di Ancona, hanno riconosciuto, da un lato, elementi comuni al loro pregresso lavoro d'aula e, dall'altro, una stimolante sfida innovativa. Nel convincimento che la personalizzazione dei progetti nazionali sia il modo più efficace per conferire loro vitalità e valore, li hanno, dunque, interpretati e realizzati alla luce delle esigenze e delle peculiarità territoriali, proprio come suggerisce il progetto *Scrittura filosofica* alla sua articolazione 3, dove si indicano «gli ambiti di flessibilità in cui si esercita la libertà progettuale di ogni singolo docente»³.

TRADIZIONE E CONTEMPORANEITÀ. LETTURE FILOSOFICHE

di *Grazia Gugliormella*

In ambito marchigiano l'impostazione data alla proposta, di cui è stato mantenuto l'impianto complessivo, si è caratterizzata per alcune specificità.

- a. Innanzi tutto, in merito all'individuazione dei relatori, si è voluto favorire un proficuo scambio tra due mondi vicini per funzione istituzionale, ma, a volte, lontani nella relazione: scuola superiore e università. Da qui la scelta di porre in dialogo un accademico ed un docente di liceo, entrambi esperti dell'autore dell'opera approfondita.
- b. In secondo luogo, si è ritenuto essenziale valorizzare, nei presupposti metodologici e nel percorso di attuazione, il significato complessivo dell'esperienza e cioè l'incontro con l'“altro”, in una duplice prospettiva: l'“altro” come autore dell'opera discussa, spesso lontano nel tempo e nello spazio, ma presente nel testo, e l'“altro” come filosofo-esperto, che si fa interprete, con la sua personalità e sensibilità, del testo stesso. La centralità di quest'ultimo rimane e viene esaltata dalla parola viva.
- c. Da ultimo, ma non per importanza, è stata potenziata la curvatura pedagogico-didattica del programma.

Per queste ragioni, la proposta della SFI nazionale ha assunto nelle Marche una fisionomia progettuale.

Sono state coinvolte direttamente le scuole e protagonisti privilegiati sono stati gli studenti liceali di quarta e di quinta classe quali soggetti dialo-

³ Ivi, p. 68.

ganti con i relatori. L'incontro con i filosofi-esperti si è inserito, dunque, in un orizzonte di più ampio respiro, rappresentando l'approdo di un processo didattico, rispetto al quale esso è stato reso momento conclusivo oltre che adeguatamente preparato da una serie di azioni didattiche precedenti.

Il filo rosso che lega tutti questi aspetti è la dimensione dialogica, che viene declinata a più livelli ed in diverse direzioni: dialogo tra istituzioni e soggetti diversi, dialogo come confronto e discussione aperta, dialogo educativo in aula.

1. *La realizzazione del progetto*

a. *La scelta del testo*

Particolare cura è stata prestata alla selezione dei testi da porre al centro dell'esperienza progettuale, seguendo alcuni criteri culturali e didattici.

Seguendo le indicazioni nazionali, si sono tenute presenti le caratteristiche di brevità e agibilità di lettura delle opere, pur considerandone *in primis* la rilevanza filosofico-culturale. Tuttavia sono stati evitati, fatto non scontato, i testi maggiormente frequentati nella consuetudine didattica, come l'*Apologia di Socrate* o il *Discorso sul metodo*, solo per citarne alcuni. Si è voluto infatti porre le condizioni per realizzare una serie di incontri non usuali, al fine di sorprendere e stimolare gli studenti, guidandoli lungo piste non battute alla scoperta di orizzonti nuovi, non tanto dal punto di vista tematico, quanto per la qualità ed originalità delle risposte offerte dagli autori ad antichi interrogativi.

Si è cercato di coprire un ampio ventaglio di tematiche, da quella gno-seologico-epistemologica a quella etica, dall'ambito socio-politico a quello teologico-religioso, individuando opere brevi, ma nello stesso tempo pienamente rappresentative del pensiero del loro autore.

È per questi motivi essenziali che la scelta è caduta sui seguenti testi, che si collocano in un arco temporale che va dalla modernità alla produzione filosofica novecentesca:

- D. Hume, *Sul suicidio*, in D. Hume, *Opere filosofiche*, Vol. 3, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 585-594;
- D. Hume, *L'immortalità dell'anima*, in D. Hume, *Opere filosofiche*, Vol. 3, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 575-584;
- D. Hume, *Estratto di un trattato sulla natura umana*, in D. Hume, *Opere filosofiche*, Vol. 3, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 679-688;

- S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Adelphi, Milano 1983;
- P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993;
- M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?* (a cura di F. Volpi), Adelphi, Milano 2001;
- R. Carnap, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in A. Pasquinelli (a cura di), *Il Neoempirismo*, UTET, Torino 1978, pp. 504-532.

b. I luoghi e le modalità

Due sono state le sedi di svolgimento del progetto: il Liceo Classico "Vittorio Emanuele II" di Jesi (AN) e il Liceo Classico e Scientifico "F. e M. Campana" di Osimo (AN).

Il calendario del programma ha seguito una cadenza quasi mensile a partire da dicembre 2015 fino a maggio 2016⁴ e ogni incontro si è inserito in un percorso articolato in cinque fasi, distinte, ma consequenziali.

Le attività che si sono svolte nei due Licei sono state anche in parte condivise; infatti, in occasione dell'incontro inaugurale del progetto, alcuni studenti del Liceo "F. e M. Campana", in rappresentanza dei propri compagni, si sono recati presso il Liceo jesino in qualità di uditori. La loro presenza non si è limitata ad un ascolto passivo, in quanto i ragazzi, adeguatamente preparati all'evento grazie all'utilizzo di una scheda di ascolto⁵, hanno vissuto la situa-

⁴ Calendario completo del programma e relatori di ciascun incontro:

- Jesi, 18 dicembre 2015: Pensieri intorno ai *Saggi* di David Hume: *Sul suicidio, L'immortalità dell'anima* (Orlando Franceschelli, Università di Macerata - Bianca Maria Ventura, Presidente SFI sezione di Ancona);
- Osimo, 21 gennaio 2016: Simone Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* (Carla Danani, Università di Macerata - Giulio Moraca, socio SFI e già docente presso il Liceo Classico "Peticari" di Senigallia);
- Osimo, 19 febbraio 2016: David Hume, *Estratto di un Trattato sulla natura umana* (Omero Proietti, Università di Macerata - Stefano Sassaroli socio SFI e docente presso il Liceo Classico "Vittorio Emanuele II" di Jesi);
- Osimo, 17 marzo 2016: Paul Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia* (Francesca Brezzi, Università di Roma Tre - Giancarlo Galeazzi, Presidente onorario SFI sezione di Ancona);
- Jesi, 20 maggio 2016: Heidegger, *Carnap e il superamento della metafisica* (Francesco Ori- lia, Università di Macerata - Stefano Sassaroli, socio SFI Ancona, docente presso il Liceo Classico "Vittorio Emanuele II" di Jesi).

⁵ Cfr. B.M. Ventura, *Scheda di lettura*, in G. Galeazzi-B.M. Ventura, *Filosofia e scienza nella società tecnologica. Alcune questioni epistemologiche etiche e didattiche*, FrancoAngeli, Milano 2004.

zione con piena consapevolezza, riportandola a scuola in maniera efficace e propedeutica alle fasi successive.

c. *L'articolazione e le fasi*

Prima fase. Introduzione

| SOGGETTI COINVOLTI | MODALITÀ DI LAVORO | AMBIENTE |
|---|--------------------|----------|
| Docenti d'aula e studenti | Lezione frontale | Scuola |
| DESCRIZIONE | | |
| Prima di affidare agli studenti il testo scelto, i docenti ne hanno presentato gli autori, limitandosi a predisporre alcuni elementi di contestualizzazione e di precomprensione per l'analisi delle opere. Ci si è limitati a proporre solo i dati essenziali al fine di garantire la necessaria mediazione senza condizionare la spontaneità della lettura. | | |

Seconda fase. Lettura e analisi del testo: l'incontro con il testo

| SOGGETTI COINVOLTI | MODALITÀ DI LAVORO | AMBIENTE |
|---|-------------------------------|-------------|
| Studenti | Lavoro individuale e a gruppi | Scuola-casa |
| DESCRIZIONE | | |
| <p>Gli studenti hanno letto i testi individualmente, acquisendo una prima conoscenza dei temi trattati e delle linee di pensiero che li percorrono.</p> <p>Successivamente, organizzati in gruppi tra loro omogenei per composizione ed orientati da una scheda precedentemente predisposta⁶, hanno effettuato una seconda lettura, attraverso la quale, procedendo a spirale, hanno potuto perfezionare la loro familiarità con il testo ed il suo autore sia in termini di analisi che di sintesi⁷.</p> <p>Al fine di rendere questo secondo approccio al testo più puntuale e consapevole, agli studenti è stato fornito anche del materiale di approfondimento: bibliografia ragionata dell'autore con selezione di brani tratti da altre opere, letteratura critica e riferimenti testuali ad altri filosofi che potessero ampliare l'orizzonte tematico affrontato⁸.</p> | | |

⁶ Cfr *Appendice A* e *Appendice B*.

⁷ «Conoscere è, in un anello ininterrotto, separare per analizzare e collegare per sintetizzare o complessificare»: cfr. E. Morin, *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015, p. 72.

⁸ Ad esempio, per quanto riguarda l'incontro con l'opera di Simone Weil, si è fatto riferimento anche ad altri testi: *Diario di fabbrica*, Marietti, Milano 2015; *L'Iliade o il poema della forza*, Asterios, Trieste 2015; *Manifesto per la soppressione dei partiti politici*, Castelveccchi, Roma 2008; *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008; *Lombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002. Si è tenuto conto anche della letteratura critica, tra cui N. Fusini, *Hannah e le altre*, Einaudi, Torino 2013. In merito all'espe-

Terza fase. Compilazione della scheda di lettura e formulazione dei quesiti: il dialogo ideale

| SOGGETTI COINVOLTI | MODALITÀ DI LAVORO | AMBIENTE |
|---|--------------------|----------|
| Studenti | Lavori di gruppo | Scuola |
| DESCRIZIONE | | |
| Gli studenti hanno compilato i vari campi della scheda di lettura lavorando a gruppi. Questa operazione ha consentito di rafforzare la conoscenza dei contenuti già acquisiti e di individuare nodi problematici, aree di interesse, intersezioni concettuali, elementi di attualizzazione. Il testo è stato interpellato a fondo e, in questo modo, si è costruito con il suo autore un dialogo ideale. L'esito del lavoro ha condotto alla formulazione di quesiti, organizzati per ambiti tematici, rappresentativi delle curiosità, degli interessi e delle riflessioni personali dei ragazzi. | | |

d. *Gli interrogativi degli studenti*

Si riportano, a titolo di esempio, alcuni quesiti formulati dagli studenti in merito ai testi analizzati.

- Sui testi di David Hume:

1. *Sull'immortalità dell'anima:*

- Hume afferma: «La teoria religiosa dovrà essere messa in difficoltà anche dal problema del come sistemare il numero infinito di esseri che continuerebbero ad esistere dopo la morte»: come si concilia questa argomentazione con l'immaterialità dell'anima da Hume stesso affermata sin dall'inizio delle sue argomentazioni?
- Hume afferma: «gli ultimi sintomi che la mente presenta sono disordine, debolezza, insensibilità e ottusità: i messaggeri della sua distruzione»: come si può spiegare, allora, la mortalità di un'anima quando il corpo muore magari improvvisamente quando essa è ancora lucida e sana?

rienza di Jesi si è fatto riferimento alle seguenti letture critiche: O. Franceschelli, *La libertà di morire di Karl Lowith*, «Micromega», 1 (1999), pp. 197-202; K. Lowith, *La libertà di morire (Die Freiheit zum Tode)*, «Micromega», 1 (1999), pp. 202-220; E. Tonini, *L'anima e lo strica*, «Micromega», 1 (1999), pp. 221-228; P. Flores d'Arcais, *Chi decide sulla mia vita?*, «Micromega», 1 (1999), pp. 229-236; L. Colletti, *Il filosofo e la morte*, in Id., *Pagine di Filosofia e politica*, Rizzoli, Milano 1989, pp. 115-118; M. Friedman, *La filosofia al bivio*. Carnap, Cassirer, Heidegger, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004; A. Pagnini, *Forme di filosofia analitica*, in B.M. Ventura (a cura di), *La contemporaneità filosofica tra analitici e continentali*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 141-153; M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, in G. Vattimo (a cura di), *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 45-46; S. Sassaroli-B.M. Ventura, «*Metafisica antimetafisica*»: un possibile percorso didattico, in B.M. Ventura (a cura di), *La contemporaneità filosofica tra analitici e continentali*, cit., pp. 222-251.

- Hume afferma, seguendo il suo scetticismo, che i presupposti non riconducibili ad un fenomeno sperimentabile sono sempre una circostanza negativa: è giusto utilizzare questo ragionamento anche per quanto riguarda l'anima di cui si dichiara l'immaterialità anche quando si riconduce la sua esistenza ad un corpo vivo?
- "Obiezione agli argomenti fisici": si dice che, siccome la natura non fa mai nulla invano, essa non ci avrebbe mai inculcato orrore per un evento impossibile, ma solo per uno inevitabile. Secondo la stessa logica perché allora la natura ci avrebbe inculcato una propensione per la credenza nell'immortalità dell'anima, in una vita ulteriore dopo la morte, in un'essenza divina e a noi superiore (essendo anche queste delle istanze innate e connaturate nell'uomo)?

2. *Sul suicidio:*

- Quando Hume si domanda perché se, secondo una visione cristiana, tutti gli avvenimenti e tutte le leggi di natura sono volute da Dio, il suicidio non venga considerato parte dell'immenso disegno di Dio e della sua provvidenza, ha in mente oppure dimentica il tema cristiano del libero arbitrio?
- Ammesso che il suicidio venga ipoteticamente ricondotto da Hume agli atti provvidenziali della volontà di Dio, perché sotto quest'ottica non è ammissibile anche l'omicidio?
- Una volta che si sia accettato in linea di principio il diritto personale a scegliere se continuare a vivere o suicidarsi, si può per ciò stesso dire che è giusto che lo si faccia?
- Forse è semplicemente l'influenza cristiana a dettare ombre sulla legittimità del suicidio, o forse è l'umano orrore che si prova nei confronti della morte, forse entrambe, forse nessuna delle due. Ma anche fosse questa infiltrazione cristiana a "fuorviare" le nostre idee, perché ciò dovrebbe essere sbagliato? Non siamo costantemente influenzati da tutto ciò che ci circonda, e anche dalla filosofia? Ha forse meno valore un'idea religiosa rispetto a quella laica di fronte ad un tema così importante come quello della rinuncia alla vita?
- Se tutti dovessero suicidarsi per un male, il mondo sarebbe spopolato. Hume non è troppo radicale nell'affermare che il suicidio sia un diritto di cui ci si può servire non appena si deve affrontare un dispiacere?
- Perché Hume crede che il suicidio sia un fatto privato quando oggi si pensa che sia più un fatto che riguarda la società?
- Hume afferma, e ne ha tutte le ragioni, che nessun uomo si è mai privato della vita se non quando questo si è reso necessario da un'intol-

lerabile miserabilità della vita stessa, ma in tal caso egli arriva addirittura ad elogiare il suicidio come espressione della libertà dell'uomo sulla propria vita. Non bisognerebbe anche considerare la possibilità di miglioramento e di recupero di forza vitale?

- Quali sono quei mali tanto irrimediabili rispetto ai quali esiste la sola drastica soluzione del suicidio ?
 - È davvero utile privarsi di ciò che ti rende ciò che sei?
 - Come e perché è cambiata la visione sul suicidio nella storia?
 - Concretamente, che importa a Dio se un uomo si toglie la vita, se poi la vera importanza sta non nella vita terrena ma in quella ultraterrena?
 - Legittimando il suicidio, Hume si preoccupa solo di affermare un diritto alla libertà individuale oppure si preoccupa anche dell'impatto che il suicidio può avere su coloro che conoscevano la persona che si è tolta la vita?
 - Se invece di scegliere il suicidio, nelle difficoltà e nelle sofferenze, gli uomini si facessero forza confrontandosi a vicenda ed essendo solidali l'uno con l'altro, questa non sarebbe una soluzione più dignitosa alla sofferenza?
 - Quali sono i criteri di valutazione della insopportabilità della sofferenza?
- Sui testi di Simone Weil e di Paul Ricoeur.

Riguardo a *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, gli studenti hanno individuato i seguenti ambiti tematici intorno ai quali hanno organizzato le loro domande:

- approfondimento del rapporto tra pensiero e vita in Simone Weil;
- rapporto tra il pensiero politico di Simone Weil e gli sviluppi della filosofia politica contemporanea;
- approfondimento di alcune categorie-chiave dell'opera: rivoluzione, oppressione, utopia, pensiero, libertà, lavoro;
- attualizzazione.

Per l'ambito di approfondimento del rapporto tra pensiero e vita in Simone Weil, gli studenti hanno formulato le seguenti domande:

1. Un aspetto particolarmente interessante di Simone Weil riguarda le scelte compiute nel corso della sua vita. Cosa l'ha spinto a rinunciare alla sua condizione agiata per immedesimarsi in modo così concreto e radicale con gli oppressi?

2. Il suo essere donna e quindi la sua sensibilità femminile potrebbero aver influito in qualche modo sul suo pensiero filosofico caratterizzato dalla solidarietà e dall'attenzione verso gli ultimi?

Per l'ambito di attualizzazione, alcuni dei quesiti formulati sono stati:

1. Perché le riflessioni molto critiche condotte dalla Weil sulla società del suo tempo sono ancora attuali nonostante la società odierna si presenti come la società della libertà e della democrazia, almeno nel mondo occidentale?
2. Simone Weil fa risalire le cause dell'oppressione alla natura stessa dell'uomo, in quanto nella società organizzata è inevitabile la distinzione dei ruoli, tra chi comanda e chi esegue. Inoltre, secondo la Weil, è proprio dell'uomo il desiderio del potere. Emerge quindi una visione, seppur realistica, molto pessimistica dell'uomo stesso. Alla fine del libro l'autrice propone il progetto di una società ideale che tende alla libertà. Si può proporre un sistema sociale diverso, che sia migliore se la colpa di fondo risiede nell'uomo stesso e nella sua natura?

Riguardo a *Il male. Una sfida per la filosofia e la teologia* gli ambiti tematici individuati sono stati i seguenti:

- la figura di Paul Ricoeur;
- ambito teologico;
- ambito speculativo;
- Ricoeur ed altri filosofi;
- attualizzazione.

Per l'ambito relativo alla figura di Ricoeur si riportano le seguenti domande:

1. L'analisi speculativa del problema del male ha rappresentato per Ricoeur un'occasione di elaborazione del proprio vissuto doloroso? Lo hanno aiutato a superare sul piano personale ed esistenziale gli eventi luttuosi che hanno segnato la sua vita?
2. È possibile stabilire una connessione tra Ricoeur e la figura biblica di Giobbe? Potrebbe Ricoeur stesso essersi immedesimato in un'analogia situazione esistenziale ed aver rivolto a Dio la domanda: "Perché io?". Disponiamo di scritti del filosofo o testimonianze che potrebbero confermare un'ipotesi di questo tipo?

Anche per l'ambito dell'attualizzazione si riportano alcuni esempi:

1. Come può essere credibile oggi, nel contesto di una società sempre più secolarizzata, la proposta di una morale religiosa come quella che abbraccia Paul Ricoeur? Inoltre, la sua visione, così impregnata di fede, può parlare anche ai non credenti?
2. In base all'esperienza personale della guerra e alla convinzione che il male maggiore è quello che l'uomo infligge all'altro uomo, quali sono le considerazioni di Ricoeur sulla guerra? Egli potrebbe condividere la definizione di "guerra giusta"?

Quanto riportato, pur nella sua parzialità, dimostra l'impegno espresso dai ragazzi nell'approfondire il testo analizzato, lascia intuire la ricchezza delle relazioni che sono state tenute ed anche la personalizzazione attuata dalle classi nell'adempimento del compito comune.

Quarta fase. Incontro con i filosofi esperti: il dialogo in presenza

| SOGGETTI COINVOLTI | MODALITÀ DI LAVORO | AMBIENTE |
|---|------------------------------|----------|
| Studenti e filosofi-esperti | Lezione frontale e dibattito | Scuola |
| DESCRIZIONE | | |
| I quesiti formulati dagli studenti sono stati inviati ai filosofi-esperti, che su questa base hanno organizzato i loro interventi. L'incontro si è articolato in due momenti: alle due relazioni introduttive ha fatto seguito il dibattito. L'iniziale incontro con il testo si è così inserito in un orizzonte dialogico più ampio, che ha consentito al dialogo stesso di guadagnare in complessità e spessore grazie a nuove voci, altre rispetto a quelle consuete dei docenti d'aula. | | |

Quinta fase. Restituzione

| SOGGETTI COINVOLTI | MODALITÀ DI LAVORO | AMBIENTE |
|---|------------------------------|----------|
| Docenti d'aula e studenti | Lezione frontale e confronto | Scuola |
| DESCRIZIONE | | |
| Al termine del percorso agli studenti è stato restituito il prodotto del proprio lavoro corredato da una motivata valutazione, che lo ha interpretato come prova di competenza. L'attività si è conclusa con una riflessione metacognitiva sul processo svolto e sui suoi esiti. Si è ricostruito dunque l'itinerario seguito, soffermandosi su alcuni passaggi nodali, quali l'analisi del testo e la formulazione dei quesiti da rivolgere ai filosofi-esperti. In particolare agli studenti è stato chiesto di: | | |
| <ol style="list-style-type: none"> a. riflettere sulle operazioni cognitive messe in atto; b. soffermarsi sul tipo di competenze esercitate; c. indicare le difficoltà eventualmente incontrate. | | |

1. Bilancio e conclusione

Sulla base di quanto emerso dalla riflessione condotta in aula, è possibile tracciare un bilancio conclusivo del progetto, evidenziandone punti di forza ed aspetti suscettibili di miglioramento nella duplice prospettiva dei ragazzi e degli insegnanti.

A questo proposito va sottolineato un dato interessante: tra la valutazione dei docenti ed il giudizio espresso dagli studenti si è registrata una sostanziale convergenza.

Da entrambi i punti di vista, infatti, in primo luogo è stata considerata in termini molto positivi la lettura di testi filosofici in versione integrale e non antologica, come spesso avviene nella pratica didattica ordinaria, esperienza che ancora una volta conferma la sua efficacia metodologica per suscitare interesse e per esercitare competenze.

Inoltre, l'uso del testo-fonte, e non come luogo di verifica di ipotesi interpretative aprioristicamente fornite attraverso la lezione frontale, è risultato molto stimolante per i ragazzi, una vera e propria sfida, che è stata raccolta nonostante alcuni momenti impervi.

Ancora, quella che in linea teorica poteva profilarsi come una difficoltà – lo sganciamento della proposta rispetto alla linea storicistica in corso di svolgimento – si è dimostrata una risorsa ed un arricchimento, a dimostrazione che percorrere la storia del pensiero come un succedersi di antagonismi e “superamenti” risulta mortificante rispetto alle molteplici interconnessioni concettuali, che vanno oltre la sequenza temporale⁹.

Infine il confronto con presenze altre rispetto a quelle dei docenti d'aula ha posto gli studenti di fronte ad una diversità nel *modus operandi*, vissuta come momento per esercitare il proprio pensiero critico e affinare la capacità di dialogo.

Al termine dell'esperienza, si impone una considerazione. L'interpretazione marchigiana della proposta della SFI nei termini illustrati ha certamente prodotto un valore aggiunto sotto il profilo didattico. La sua ricaduta, da questo punto di vista, è stata infatti incisiva al punto da caratterizzare gran parte dell'anno scolastico sotto il profilo del metodo, in particolare per le classi quinte coinvolte, il cui programma d'esame include gli autori di cui si è trattato.

⁹ Con ciò non si vuol cedere a fondamentalismi metodologici, che portano a decontestualizzare autori, problemi ed idee, che hanno sempre e comunque una dimensione storica. Esempio è stato il caso della lettura del testo di Simone Weil, effettuata prima che la classe interessata avesse affrontato il pensiero di Marx. Evidentemente alcune categorie sono apparse nell'immediato ostiche e a volte indecifrabili; ma poi le difficoltà sono state superate e lo studio dello stesso Marx è risultato non solo più agevole, ma addirittura arricchito dalla *pars destruens* weiliana. Del resto «L'anatomia dell'uomo è una chiave per l'anatomia della scimmia»: cfr. K. Marx, *Introduzione*, in Id., *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 193.

SCRITTURA FILOSOFICA. IDEE E STRUMENTI

di Bianca Maria Ventura

Quando, al Convegno di Vercelli nell'ormai lontano novembre 2014¹⁰, presentai il progetto *Scrittura filosofica*, elaborato dalla Commissione didattica per il triennio 2013-2016, mi sembrò importante sottolinearne la duplice radice:

- la continuità con le precedenti proposte della Commissione didattica¹¹;
- la continuità con la precedente riflessione, svolta nell'ambito della SFI ed approvata all'idea della centralità del testo filosofico nell'insegnamento-apprendimento della filosofia.

Per questo suo forte radicamento alle esperienze pregresse, fondata ma anche audace risultava la sfida innovativa del progetto, i cui aspetti salienti sono: il legame tra lettura e scrittura e l'indagine sul rapporto tra contenuto di pensiero e forma espressiva. Credevo, comunque, che i docenti sarebbero stati interessati alla nuova sollecitazione ed anche pronti ad accoglierla, se sostenuti da un'adeguata formazione: nelle scuole si registrano, infatti, crescenti esperienze di esercizio della scrittura filosofica; a ciò ha certamente contribuito il progressivo diffondersi sul territorio nazionale delle Olimpiadi di filosofia. Queste ultime, però, tra le molteplici forme di comunicazione filosofica, prediligono quella del saggio; è importante, invece, lasciare spazio anche ad altre che sono particolarmente vicine al sentire di adolescenti e giovani. Dunque, sotteso al progetto *Scrittura filosofica*, c'era anche questo intento: sostenere ed arricchire quanto la SFI stava già facendo in collaborazione con il MIUR nell'ambito delle Olimpiadi di filosofia.

1. La percezione dei docenti

Affinché un progetto nazionale – con proposta progettuale unitaria ed obiettivo comune per tutti i destinatari – venga accolto da una classe, o da un'intera scuola o anche da una rete di scuole, occorre prestare attenzione alle esperienze pregresse di quella classe, di quella scuola, di quella rete di scuole. Nel lavoro didattico, infatti, ogni autentica innovazione va introdotta gradualmente e per piccoli passi, affinché ciò che è stato realizzato in precedenza non venga dimenticato e disperso ma, al contrario, valorizzato ed arricchito dal

¹⁰ Convegno Società filosofica italiana, Vercelli, 27-29 novembre 2014.

¹¹ *Innovazione nella tradizione. Attualità del testo filosofico* (triennio 2007-2010); *Filosofia e saperi scientifici* (triennio 2010-2013).

nuovo. In particolare, il progetto *Scrittura filosofica* esplicita al punto B7¹² il suo rapporto con la didattica ordinaria, raccomandando l'integrazione delle nuove attività con quelle tradizionalmente previste nei curricoli di filosofia.

Nelle Marche la diffusione del progetto nelle scuole è iniziata proprio con una sorta di consultazione: alla fine del 2014, la sezione di Ancona ha avviato un'indagine attraverso un questionario inviato ai licei della regione, contestualmente al progetto stesso. Ai docenti di filosofia si chiedeva di esprimere:

- il livello di condivisione dei fondamenti culturali e pedagogico-didattici del progetto;
- l'interesse per un eventuale coinvolgimento personale nella realizzazione del progetto;
- le pregresse esperienze personali in ordine ai temi della lettura-scrittura filosofica.

La risposta delle scuole è stata sollecita e confortante: grande l'interesse; diffusa e sentita l'esigenza di innovazione; esplicita la richiesta di formazione.

Per dare voce e volto alle parole del questionario, il confronto è allora proseguito "in presenza" in un incontro svoltosi ad Ancona presso l'I.I.S. "Savoia Benincasa" nel maggio 2015, nel corso del quale il progetto nazionale *Scrittura filosofica* è stato analizzato e discusso nei suoi aspetti strutturali e flessibili, alla luce delle diverse realtà territoriali della regione rappresentate da un buon numero di scuole¹³. È emerso il convincimento che nell'esperienza filosofica scolastica l'incontro con il filosofo, attraverso la lettura del testo, sia operazione difficile ma imprescindibile per il suo grande potenziale formativo, mentre, dall'analisi delle esperienze pregresse, l'esercizio della scrittura filosofica è risultato, nella maggioranza dei casi, episodico e circoscritto ad attività di provocazione cognitiva e di verifica o ad esercizi ludici e di livello. Ormai lontani dal pregiudizio che nei curricoli scolastici la filosofia sia fondamentalmente una materia orale, i docenti hanno confermato l'esigenza di formazione in relazione alle forme della scrittura filosofica e alle strategie della didattica attiva.

Al cuore del progetto sono stati individuati i seguenti punti di attenzione:

1. Legame tra la scrittura dei filosofi e la scrittura degli studenti ("come scrivono i filosofi? Come scrivo io?: recupero dell'apprendimento imitativo delle varie forme di scrittura");

¹² Cfr. «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 214 (2015), p. 70.

¹³ Liceo classico scientifico "Campana" di Osimo; Liceo "Galilei" di Ancona; IIS "Savoia Benincasa" di Ancona; Liceo Classico "Mamaiani" di Pesaro; Liceo Classico "Laurana" di Urbino, Liceo classico "Stelluti" di Fabriano, Liceo scientifico "Leonardo da Vinci" di Civitanova Marche, Liceo classico "Annibal Caro" di Fermo.

2. Attenzione al rapporto tra il contenuto di pensiero e la forma espressiva (“perché, per comunicare questo determinato contenuto di pensiero, il filosofo ha scelto questa o quella forma espressiva? Questione di contesti, di moda, di destinatari, di consonanza con il contenuto ...?”)
3. Valorizzazione dell’introspezione (“quale forma comunicativa mi è più gradita e comprensibile? Quale utilizzo in modo più spontaneo? Mi avvalgo di immagini, mi piace argomentare, ho bisogno di utilizzare esempi, cerco le parole per dire...”)
4. Valorizzazione della metacognizione (“che cosa penso rispetto a questa determinata questione? Come mi si sono formate le idee che ho dentro? La lettura mi arricchisce, mi spinge a guardare lontano e a pensare profondo? Oppure, mi annoia, mi fa sentire inadeguato...? La scrittura è un piacere oppure un tormento? La pagina bianca mi è amica o nemica...?”)
5. Valorizzazione dell’incontro ed esercizio dell’empatia (“sento il pensiero dell’altro come problema per me? Sento l’ascolto come dovere e come diritto? Riesco a mettermi nei panni dell’altro?”).

L’incontro si è infine concluso con l’assunzione di un duplice impegno:

- quello dei docenti di concretizzare l’interpretazione condivisa del progetto in una progettazione di classe o di interclasse. Per facilitare questa prima operazione è stata predisposta un’apposita scheda-progetto¹⁴ in grado di consentire, già nella fase progettuale, la comparazione tra le singole scuole;
- quello della sezione SFI di Ancona di assumere il coordinamento dell’intera operazione a cominciare dall’organizzazione di un corso di formazione per il quale si è scelto il periodo ottobre 2015-maggio 2016¹⁵: tre incontri da svolgersi parallelamente alle attività d’aula al fine di arricchire la riflessione teorica con le esperienze dei docenti.

A sostegno dell’attività d’aula e dell’autoformazione dei docenti si sono fornite indicazioni bibliografiche e materiali didattici¹⁶.

¹⁴ <https://sfiancona.files.wordpress.com/2015/10/scheda-progetto.pdf> .

¹⁵ Calendario completo del programma e relatori di ciascun incontro:

- Ancona, 22 ottobre 2015: *Considerazioni sulla progettazione* (B.M. Ventura); *Le forme della scrittura filosofica* (G. Gugliormella);
- Ancona, 26 novembre 2015: *Laboratorio didattico per la scrittura filosofica* (B.M. Ventura e G. Gugliormella);
- Ancona, 26 aprile 2016: *La valutazione del percorso* (B.M. Ventura);

¹⁶ <https://sfiancona.wordpress.com/le-nostre-iniziative/progetti-per-le-scuole-2015-2/progetti-per-le-scuole-2015/materiali-di-consultazione/>; <https://sfiancona.files.wordpress.com/2015/10/scheda-di-lettura.pdf> .

2. I contenuti della formazione

Gli incontri di formazione si sono svolti in forma laboratoriale: ad un input teorico ha fatto seguito il lavoro di gruppo nel corso del quale i docenti hanno esplicitato problemi e si sono scambiati punti di vista. Si sono affrontate le seguenti tematiche:

- *Le forme della scrittura filosofica*¹⁷. La conoscenza della straordinaria ricchezza delle forme della comunicazione filosofica e del loro articolarsi nel corso della storia del pensiero è di grande interesse ed importanza anche sotto il profilo didattico per ragioni storico-culturali di carattere generale, per ragioni interpretative e di addestramento del pensiero critico, per ragioni che rimandano alla riflessione sul senso stesso dell'indagine filosofica e dello studio della filosofia a scuola. Un'ampia panoramica dei principali generi della comunicazione filosofica è stata offerta come stimolo ai lavori di gruppi. Sono stati indicati anche i criteri per la definizione delle varie forme di scrittura (ampiezza della trattazione, finalità, destinatari, stile descrittivo, narrativo, argomentativo, riflessivo, interazione sfera cognitiva/sfera emotiva, carattere aperto/carattere chiuso, uso delle figure retoriche) ed illustrate le possibilità di contaminazione e sovrapposizione che hanno contribuito alla loro immensa proliferazione. Dopo una ricostruzione storica dell'affermarsi dell'una e dell'altra forma espressiva e delle loro contaminazioni reciproche, si sono analizzate più nel dettaglio quelle forme ritenute più spendibili sul piano didattico soprattutto nel caso di una prima esperienza di scrittura filosofica. Il lavoro di gruppo che ne è seguito ha espletato il duplice compito di approfondimento dell'input teorico e di coprogettazione condivisa (scelta della forma di comunicazione filosofica, dei testi per la lettura, delle attività d'aula per l'analisi testuale e per la scrittura filosofica);
- *Le strategie del lavoro cooperativo per la lettura-scrittura filosofica*. Sono stati offerti spunti per l'innovazione didattica a partire dall'interrogativo: "perché introdurre il lavoro cooperativo a scuola?". La risposta ha radici filosofiche: la dimensione dialogica della tensione alla verità; la dimensione relazionale dell'essere umano ed il concetto di bisogno/voce; la dimensione storica della persona ed il suo ineliminabile essere con gli altri e per gli altri; l'operosità come dimensione autentica dell'esserci; l'esperienza vitale dell'altro come ritrovamento dell'io e come costruzione di un nuo-

¹⁷ https://sflancona.files.wordpress.com/2015/10/le-forme-della-scrittura-filosofica-grazia-gugliormella_.pdf.

vo io; l'aula scolastica come apertura al possibile, luogo della speranza e dell'inclusione. Ma la risposta ha anche ragioni psicopedagogiche e sociali: a questo proposito la riflessione si è concentrata sulla prospettiva di Mario Camoglio¹⁸ e su quella di Howard Gardner¹⁹: si è discusso dell'emergenza dei nuovi obiettivi educativi del XXI secolo (saper imparare per tutta la vita; saper parlare ed ascoltare; saper collaborare; saper pensare ad alto livello), del cambiamento delle prospettive psicopedagogiche (costruzione sociale delle conoscenze; centralità dello studente), della crescente condizione di eterogeneità delle classi (diversità personalologiche, socioeconomiche e culturali; ampliamento del concetto di bisogno educativo speciale) ed anche delle condizioni per la sopravvivenza (la nuova *forma mentis* costituita dalle intelligenze "disciplinare", "sintetica", "creativa", "rispettosa" ed "etica") di fronte alle sfide e contraddizioni del tempo presente. Se, dunque, l'apprendimento cooperativo, oltre a vantare radici filosofiche, si presenta come possibile risposta alle esigenze della nostra età, vale la pena conoscerne fondamenti teorici e strategie applicative per sperimentarlo efficacemente in aula. Particolare attenzione si è, dunque, prestata ai temi della interdipendenza positiva e della responsabilità personale e di gruppo, alle forme di lavoro cooperativo (*Jigsaw*, *tutoring*, lavoro a coppie). È emersa la necessità che i docenti stessi hanno di imparare a collaborare tra loro per rinforzare la loro azione didattica ed uscire dalla solitudine e dall'ansia che il lavoro individualistico e quello competitivo generano anche nelle persone culturalmente più forti. Profondamente legato all'apprendimento cooperativo è risultato essere il tema della valutazione dei processi e dei prodotti d'apprendimento.

- *La valutazione come interpretazione di sé.* La riflessione ha preso l'avvio da tre domande nodali: "Che cosa significa valutare?", "Perché valutare?", "Quale paradigma valutativo nella scuola del tempo presente?". A partire dalla considerazione che valutare significa attribuire un valore a qualcuno o a qualcosa secondo conoscenza e che ogni valore è un mezzo di riconoscimento di natura negoziale e sociale, dunque indizio di un senso collettivo riconosciuto ed assunto come proprio, si è indagato il doppio ruolo di valutatore e di valutato che ciascuno svolge contemporaneamente e reciprocamente nella relazione con l'altro. Particolare attenzione si è prestata alla dimensione sociale dell'identità personale. Quanto alla valutazione scolastica, è emerso con chiarezza il suo legame con il concetto di scuola e di apprendimento. Il tempo presente esprime il bisogno di una scuola che

¹⁸ M. Comoglio-M.A. Cardoso, *Insegnare e apprendere in gruppo*, LAS, Roma 1996.

¹⁹ H. Gardner, *Cinque chiavi per il futuro*, Feltrinelli, Milano 2007.

interpreti se stessa come “comunità di ricerca” e che si renda capace di valorizzare le diversità, di riconoscere e promuovere i talenti e le eccellenze personali oltre che raggiungere gli standard d’apprendimento. Coerentemente con questa funzione della scuola, l’apprendimento è visto come capacità di riflettere sulla costruzione spontanea ed intenzionale delle conoscenze, di decentrare il punto di vista personale, di accoglierne altri, più ampi e condivisi. Conseguentemente, il paradigma valutativo di riferimento non può che essere quello “ermeneutico” il quale pensa ogni oggetto di valutazione come una “realtà viva e dinamica da interpretare” ed in cui anche l’errore o l’insuccesso sono vissuti come strumenti di crescita e di consapevolezza. Il suo fine non è dunque la premialità – o almeno non è solo questo – ma l’introduzione di cambiamenti migliorativi nell’esistente ed il sostegno al processo di “personificazione”, attraverso il quale ciascuno porta a compimento il proprio potenziale affettivo, cognitivo, relazionale.

Il progetto *Scrittura filosofica* accoglie questa idea di valutazione che si avvale contemporaneamente dell’“autovalutazione” (analisi sistematica che ogni soggetto fa di se stesso in relazione al proprio ambiente e alle proprie *performance*) e dell’“eterovalutazione” (osservazione ed analisi sistematica delle *performance* del soggetto in esame, delle sue condotte, delle sue rappresentazioni) e pone in relazione reciproca una pluralità di punti di vista: degli “studenti” (reali protagonisti dell’esperienza di apprendimento, controllori del personale esercizio della padronanza e auto-osservatori dei processi); dei “docenti” (facilitatori di percorso, osservatori dei processi, valutatori dei prodotti); dei “valutatori esterni” (osservatori dei processi, co-valutatori dei prodotti). Anche gli strumenti di verifica sono molteplici: quelli tradizionali sono, infatti, integrati con “compiti di realtà” e “strumenti autobiografici”.

La realtà da “interpretare-valutare” è complessa: le “conoscenze” (le forme della scrittura filosofica; i propri stili di pensiero e di espressione); le “competenze” (capacità di cogliere le differenze tra le diverse tipologie di scrittura filosofica; di formulare ipotesi sostenibili sulle scelte espressive degli autori trattati; di esercitare la scrittura filosofica e rivedere criticamente il proprio percorso); i “processi” ed i “prodotti” (testi filosofici in forma argomentativa, poetica, dialogica, epistolare, autobiografica...).

3. I prodotti delle scuole

Le scuole, come era prevedibile, hanno lavorato in modo diverso tra loro secondo l’indicazione di integrare la nuova proposta con le esperienze pregresse degli studenti. In tutti i casi, però, la scrittura filosofica è stata stimolata

dalla lettura dei testi e ne ha costituito un approfondimento ed una verifica. In taluni casi i contenuti e le forme espressive sono stati scelti dagli studenti stessi; in altri casi dati dai docenti; in altri ancora la scrittura è stata sollecitata da quesiti posti dall'insegnante. Le forme ricorrenti risultano essere il dialogo e la lettera ma non sono mancate anche le narrazioni e gli aforismi. La tabella sottostante riproduce, con valore meramente esemplificativo, il lavoro svolto da una classe terza del liceo scientifico.

| CLASSE E SCUOLA | FORMA DI SCRITTURA | TITOLO | PAROLE CHIAVE |
|---|--------------------|---|---|
| Classe 3 [^] C Scientifico IIS Savoia Benincasa, Ancona | Dialogo | <i>Dialogo sull'interruzione volontaria di gravidanza</i> | vita, morte, diritto, autodeterminazione |
| | | <i>Dialogo sul bullismo</i> | violenza agita, violenza subita, ingiustizia |
| | | <i>Sei antico! Non è vero, tu sei schiavo! Dialogo tra Diego e Pietro sull'onnipervasività della tecnologia</i> | nuove dipendenze, equilibrio, libertà o nuova schiavitù? |
| | | <i>Dialogo sul destino</i> | ordine naturale, casualità, determinismo |
| | | <i>Dialogo fra tre amici sulla migrazione, gli stereotipi e le paura</i> | noi-altro, diversità, immigrazione, ingiustizia |
| | | <i>Il mito della famiglia giusta</i> | natura/cultura, sessualità, discriminazione |
| | | <i>Dialogo fra X e Y su fumo e dintorni</i> | libertà di scelta, dipendenza, immagine sociale |
| | | <i>Abuso di antibiotici e batteri multiresistenti Dialogo tra dottore e paziente</i> | abuso di farmaci, industria farmaceutica, informazione |
| | Lettera | <i>Lettera alla Vita</i> | felicità |
| | | <i>Lettera al prof. sullo sport e la sua importanza nella vita quotidiana</i> | corpo, mente, equilibrio |
| | | <i>Il reddito di cittadinanza: una necessità contemporanea</i> | giustizia sociale, politica, responsabilità collettiva, crisi |

| | | | |
|--|--|--|---|
| | | <i>Lettera ad Epicuro</i> | felicità ieri, felicità oggi, emozioni, atarassia |
| | | <i>Disoccupazione giovanile e conseguente "fuga di cervelli"</i> (lettera a Matteo Renzi) | lavoro, disoccupazione, giustizia |
| | | <i>Gli OGM</i> (lettera Ministero delle politiche agricole, alimentari e forestali) | natura, scienza, tecnologia, progresso, pericoli |
| NOTE DEL DOCENTE D'AULA | | | |
| Nel corso del II quadrimestre, ciascuna/o studente della classe III A scientifico ha proposto al resto della classe un tema di attualità da dibattere. Le modalità del dibattito e i tempi erano fissati. Dopo la presentazione dell'argomento, il moderatore o la moderatrice apriva il dibattito alla classe. Colui o colei che presentava l'argomento interloquiva con le domande e le riflessioni del pubblico. La scelta dei temi di attualità era libera, ma il tentativo era quello di mettere in atto la tecnica del pensare insieme (dialogo), nonché di riportare il tema, per sua natura strettamente attuale, alle sue domande di fondo, al fine di ritrovare un senso autentico del fare filosofia, inteso come problematizzazione e apertura al dubbio propositivo. Lettura filosofiche: il <i>Simposio</i> di Platone e la <i>Lettera a Meneceo</i> di Epicuro. Ogni scritto viene ricondotto ad alcune parole chiave, che aprono le diverse domande filosofiche che stanno al fondo della stringente e talvolta troppo gridata attualità. (D. Dodesini, IIS "Savoia Benincasa", Savona). | | | |

L'esame attento dei lavori degli studenti da parte di un'apposita commissione esterna è ancora in corso, ma già ogni classe ha svolto l'auto e l'etero-valutazione interna. In occasione della giornata mondiale della filosofia (17 novembre 2016) la sezione SFI di Ancona organizzerà un seminario in cui i relatori saranno gli studenti che hanno partecipato al progetto. Le classi, nella loro interezza o in una significativa rappresentanza, si incontreranno ad Ancona, racconteranno la loro esperienza e leggeranno alcune pagine scelte tra quelle da loro scritte. L'obiettivo dell'iniziativa è quello offrire agli studenti un'occasione di conoscenza reciproca, di condivisione e di confronto, di valorizzazione del lavoro di ciascuno e di tutti.

4. Per conoscere il punto di vista degli studenti

A conclusione del percorso è fondamentale conoscere che cosa gli studenti pensano e come valutano ciò che hanno vissuto. Per favorire questa conoscenza di sé, la proposta è stata di svolgere una doppia riflessione, prima individuale e poi in gruppo, attraverso alcune domande stimolo. Le schede qui riportate hanno funzione di sollecitare rispettivamente la riflessione individuale e la riflessione cooperativa.

| Scheda di ripensamento individuale | | | |
|--|-------------------------------|--|---------------------------------|
| Compito assegnato: pensa alla tua esperienza legata al progetto <i>Scrittura filosofica</i> e rispondi alle seguenti domande | | | |
| Nell'incontro con il filosofo attraverso la lettura dei testi, hai prestato particolare attenzione al rapporto tra contenuto mentale e la forma espressiva prescelta. Prova a descrivere come hai vissuto questo aspetto della conoscenza del filosofo e del suo pensiero. | | | |
| Dell'intero progetto quale è stato il momento più significativo per te? (ricorda che per significativo non intendiamo solo più bello o più positivo, ma maggiormente dotato di significato) | | | |
| Nella lettura hai esercitato la responsabilità ermeneutica di lettore? Ciò ti è piaciuto, ti ha gratificato, ti ha creato difficoltà? | | | |
| Ci sono stati momenti, durante il percorso, in cui è stata importante la presenza degli altri? Ricorda un episodio che avvalori la tua risposta. | | | |
| Nella tua esperienza di scrittura filosofica quanto di te, oltre ai contenuti filosofici richiesti sei riuscito ad esprimere? | <input type="checkbox"/> poco | <input type="checkbox"/> qualche cosa | <input type="checkbox"/> molto |
| Prova ora a descrivere che cosa c'è di te in ciò che hai scritto e quale destinatario ti sei immaginato per la tua scrittura. | | | |
| Nel tuo lavoro è stata importante la presenza degli altri? | <input type="checkbox"/> mai | <input type="checkbox"/> qualche volta | <input type="checkbox"/> sempre |
| Ricorda un episodio che avvalori la tua risposta. | | | |

| Scheda di ripensamento cooperativo | |
|--|--|
| Compiti assegnati: | |
| A. Sulla base di quanto emerso dalla riflessione individuale sulla tua esperienza del progetto Scrittura filosofica, discuti con i membri del tuo gruppo delle seguenti questioni: | |
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Quanto, nella lettura di un testo filosofico, l'attenzione rivolta al rapporto tra contenuto mentale e forma espressiva prescelta dall'autore ci ha (o non ci ha) aiutato a conoscere e comprendere meglio il suo pensiero? 2. Quanto, nella lettura e scrittura filosofica è (o non è) importante la presenza degli altri (a livello di confronto, condivisione della responsabilità interpretativa, stimolo a pensare, stimolo a scrivere)? 3. Quanto il progetto Scrittura filosofica ci ha (o non ci ha) aiutato a conoscere meglio noi stessi, i nostri pensieri ed anche quali sono le forme più congeniali per esprimerli? 4. Rispetto alla didattica ordinaria, il progetto ha introdotto il seguente valore aggiunto (o disvalore): | |
| B. Sulla base di quanto emerso dalla vostra riflessione collettiva, immaginando di dover riprogettare l'esperienza della Lettura/scrittura filosofica in classe esprimete nel campo sottostante i vostri suggerimenti e le vostre considerazioni: | |

5. Conclusioni (provvisorie)

Non è semplice avanzare considerazioni conclusive su di un progetto che per molti aspetti è ancora in atto. La valutazione di tutte le produzioni delle scuole e l'incontro finale con tutti gli studenti – la fase forse più stimolante del percorso – consentiranno di completare il bilancio e trarre nuove indicazioni per la prosecuzione. Qualche considerazione, però, possiamo farla fin d'ora sulla base di alcuni indizi, quali l'intenzione dei docenti di proseguire l'esperienza nel prossimo anno scolastico; l'interesse di chi non ha partecipato al progetto ma desidera farlo in futuro ed infine, quel che più conta, la reazione degli studenti. Tra le loro risposte si registrano alcune significative ricorrenze:

- l'utilità del lavoro cooperativo;
- la rilevanza degli aspetti meta cognitivi ed autobiografici del progetto;
- la rilevanza del confronto tra pari;
- il valore aggiunto dal progetto alla didattica ordinaria in ordine alla comprensione dei concetti, all'organizzazione del lavoro, alla capacità di mettersi in gioco e di creare; all'esercizio dell'ascolto e della responsabilità personale.

A proposito della riprogettazione, i suggerimenti riguardano soprattutto la gestione del tempo scuola, la formazione dei gruppi, la dimensione pluridisciplinare del lavoro. Le loro risposte ci confermano che, quando si è protagonisti del proprio apprendimento, si avverte di meno la fatica e che, dunque, non dobbiamo aver paura di fare e di insegnare a fare le cose difficili.

RECENSIONI

Laura Candiotta (a cura di), *Senza dualismo, nuovi percorsi nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano-Udine 2015, 126 pp.

Si può sostenere, circa il dualismo platonico, che tra idea e mondo si dia *chorismos* (separazione)? A fronte di un'autorevole tradizione di concetto che si origina già a partire dalla famigerata *damnatio* aristotelica sembra quasi essersi dovuto dimenticare che, già in Platone, perché si pensi il "dualismo", e cioè il dominio delle forme intelleggibili venga "differito" da quello delle determinazioni sensibili, bisogna inevitabilmente "stare nel mezzo". È possibile infatti rilevare il difallo tra "idea" ed "empiria" – onde della prima si dice che è satura di esistenza, mentre, della seconda, che è manchevole, insufficiente, e, dunque, in fin dei conti, peritura – solo se ci si pone come punto di contatto, ovvero come un "laccio", che consenta di riconoscere la "differenza" proprio in quanto ci si è mossi già originariamente sul terreno dell'"unità". D'altronde, che l'anima fosse di per sé stessa un siffatto genere di raccordo, e che la sua consistenza fosse temprata nel segno di una simile ibridazione, Platone era il primo ad averlo chiaramente messo in evidenza. "Immutabile" e "diveniente", "intelligibile" e "sensibile", "invisibile" e "visibile", nell'anima si esplorano reciprocamente. Del verecondo "dualismo", che la tradizione cristiana, non senza acume e meditazione, andrà estremizzando, bisogna dunque imparare ad ascoltare soprattutto quel che esso, *prima facie*, non dice, e bisogna cioè considerare che la dissociazione può essere tale soltanto "alla luce" di una più intima ed inalienabile, seppure problematica, "correlazione" dei termini.

A questo *improbis labor* di decrittazione, cioè al rinvenimento di questa possibilità mancata della metafisica, si rivolge L. Candiotta (a cura di), *Senza dualismo, nuovi percorsi nella filosofia di Platone*, Mimesis,

Milano-Udine 2015. Il testo raduna alcune tra le più importanti voci nel panorama degli studi platonici (G. Casertano; M. Vegetti; L. Brisson; B. Bossi; M. Migliori; A. Vasiliu; F. Fronterotta; A. Maucé; O. Renaut e S. Lavecchia) per confrontarsi, anche filologicamente, sul fronte irrisolto del dualismo, ma non solo. Aprono e chiudono la curatela, quasi a suggellarne la profonda ascendenza speculativa, E. Severino, e L.V. Tarca, teoreti di primordine di scuola Ca' Foscari, dove Candiotta ha condotto i suoi studi e maturato la sua particolare prospettiva ermeneutica sui testi platonici. Sottolineando il suo carattere sperimentale, ed alleggerendo l'aspetto pionieristico dell'impresa, il volume è contraddistinto da una sostanziale sobrietà compositiva. Quattro agili domande, solo apparentemente elementari, sollecitano gli autori a rispondere in prima persona alla *vexata quaestio* del dualismo: "Perché Platone non è un dualista nel senso di negatore delle cose sensibili?"; "Quali sono le cause che hanno portato alla predominanza dell'interpretazione dualista?"; "Quali sono i passi platonici che possono evidenziare una diversa interpretazione del rapporto idee-sensibili, anima-corpo, pensiero-azione?"; "Quali prospettive di ricerca si aprono grazie alla liberazione dell'interpretazione dualista?".

M. Vegetti, considerando la natura etico-politica del dualismo (p. 31) inizia a sottolineare quel che anche altri autori, a loro volta, non possono trascurare: l'aspetto mediano e transitivo dell'anima: fiato di conoscenza solo enfaticamente figurabile come priva di una propria materialità. B. Bossi, d'altro canto, presentando un interessante quanto "irriverente" contributo sul "dualismo" di Aristotele e sul "monismo" di Platone, non si lascia sfuggire il riferimento al passaggio del *Fedro* (249d-250c) in cui sono proprio le "percezioni" delle cose belle a "innescare" nell'anima il ricordo della "forma" del bello

(p. 46). L'ascesa anamnestic, che gran parte della tradizione vorrebbe chiusa in un atto di contemplazione "separato" dall'esperienza sempre incerta del divenire, comincia, a ben vedere, proprio dalla percezione, e cresce solo a partire dal presupposto della solidarietà tra intellegibile e sensibile. Basterebbe questo fatto a smentire la lettura del dualismo sulla base di una semplice "dicotomia", ma l'"erotica" della conoscenza non è l'unico aspetto intrinsecamente frammisto di intellegione e sensibilità. Uno dei luoghi in cui gli autori concentrano unanimemente la loro attenzione è quello relativo al concetto di partecipazione (*methexis*). In che modo, infatti, l'idea "sta presso" le cose sensibili dotandole di misura e stabilità? In quale maniera il cosmo noetico "informa" la realtà che vi partecipa? Come è possibile che il demiurgo "persuada" la materia (la *chora*) alla forma? (F. Fronterotta, p. 113). Il cosmo teorico figurato da Platone è peraltro costellato di figure funzionario ed intermediarie (O. Renaut, p. 137), di soggetti efficienti, o, se vogliamo, di aiutanti, che si incaricano di rendere possibile la *koinonia* tra l'ordine perfetto e immutabile delle idee e la caotica congerie della molteplicità. È di M. Migliori l'idea della filosofia platonica come teatro di un "intero a due dimensioni", dove la dimensione del cosmo noetico è, sì, "altra" rispetto a quella del cosmo sensibile, ma lo è solo per la ragione di esserne *ratato essendi et cognoscendi* (p. 61). È però soprattutto nella cosmologia di Platone, tratteggiata nel *Timeo*, che, secondo L. Brisson (p. 37), si esplica nel modo più luminoso la teoria della partecipazione. Sono le matematiche, nel tentativo di geometrizzare e "ordinare" la realtà sensibile, ad assolvere elegantemente alla funzione di protagonista "bifronte".

Tuttavia il compito di individuare una "dualità senza dualismo" si fa tanto più urgente quanto più si capisce che, a ben vedere, e benché sia pericoloso, il dualismo non può essere semplicemente considerato come una questione "estrinseca" al pensiero platonico, o, meglio, non può essere un'astrazione di pensiero avvenuta semplicemente *ab extra* rispetto al tessuto complessivo dei dialoghi. Il

dualismo, invece, da un certo punto di vista, è, se vogliamo, la "cosa stessa" considerata "al rovescio", il pericolo "immanente" che sorge già all'interno della stessa posizione assunta dal pensatore. Infatti, più dello stesso Aristotele, che criticava l'autosussistenza delle forme intellegibili, già Platone avverte l'intrinseca complessità della propria posizione. Come è possibile che l'idea – senza nel contempo contaminarsi o equivocarsi – "tocchi" la realtà sensibile? Se peraltro è vero, come sottolinea G. Casertano (p. 12), che per Platone l'anima "tocca" (*aptetai*) la verità, tuttavia, questa stessa "cotangenza" tra il vero e ciò che vi "accede" sensibilmente, rischia di inasprire ulteriormente la grammatica dell'"ossimoro" che pur si intende risolvere. Platone stesso ne era consapevole: che «i molti siano uno e che l'uno sia molti è un'affermazione che suscita stupore» (p. 50). E la parola "stupore" traduce *thauma*, che non significa semplicemente "meraviglia", ma il terrore tremendo dominato dall'incontro della mente con le vie sbarrate dall'aporia. Non si tratta dunque tanto di "abbandonare" il dualismo che attanaglia il pensiero platonico – abbandonare che riaprirebbe a una forma di "dualismo" ancora più paradossale, tra, da una parte, la "dualità" (il dualismo "rettificato"), e, dall'altra parte, il "dualismo" stesso (nel suo aspetto prettamente "spurio") –, ma si tratta, piuttosto, ripetendo il gesto platonico, di convertire dall'"interno" la carica negativa della "separazione" e di ripensare la "relazione" di cui il dualismo stesso è inconsapevole portatore. Non è forse anzitutto il dualismo «una forma molto particolare di relazione?» (L. Candiotti, p. 82). Ad una simile operazione, che richiede maestria esegetica, ma, soprattutto, caparbià teoretica, è rivolto il contributo dell'autrice contenuto in questa stessa miscellanea. Candiotti, quasi svolgendo una singolare forma di *meditatio*, rivolge anche a sé stessa le domande già destinate ai suoi interlocutori; reinterroga il concetto di partecipazione, e si chiede, in ultimo, se non sia proprio la "relazione", aspetto centrale della *methexis*, la chiave di volta con cui intendere il senso di tutto il procedimento "dialettico" della filosofia platonica; ma in un senso speci-

fico: potrebbe la “relazione”, il “nesso”, essere ciò “a partire da cui” e non ciò “in vista di cui” l’idea (*l’ousia*) trasfigura il *ti* (la cosa, l’indeterminato) nel *to on* (nell’essente)? (p. 80). Come cogliere “in sé stessa” la relazione, di cui non riusciamo mai a pensare se non le “parti” che la costituiscono, e relativamente alle quali si occasiona, ma non certo si riduce, il gesto del *metechem*? In ultimo: come non avvedersi che ciò che è innanzitutto “manifesto” – e va dunque esso sì “pensato” – è la vita stessa della “relazione” e della “totalità” in cui le parti si associano originariamente? Di un simile tentativo il testo della Candiotta ha il merito di essere non già approdo, ma certamente abbrivio e lido di partenza.

Riccardo Berutti

* * *

A. Poma, *Cadenze. Note filosofiche per la postmodernità*, Mimesis, Milano 2014, 360 pp.

La pubblicazione di questo libro di Andrea Poma costituisce nell’attuale panorama filosofico un’importante occasione per discutere alcuni temi fondamentali della postmodernità. Il volume raccoglie vari contributi profondamente legati da un filo rosso. Tutte le riflessioni, infatti, da quelle dedicate al postmoderno e alla relazione tra Hermann Cohen e Gilles Deleuze, a quelle volte a proporre la questione di un nuovo umanesimo per la postmodernità, muovono da una *Sehnsucht* della forma e, cioè, da quel sentimento dell’assenza della forma che è contemporaneamente desiderio che una forma divenga nuovamente presente. Nel postmoderno Poma individua due prospettive divergenti. La prima è la prospettiva nietzscheana o drammatico-dionisiaca, caratterizzata da quell’assenza di forma che si manifesta nell’irrazionalismo dionisiaco di Deleuze e nel nuovo pensiero della differenza. La seconda è la prospettiva lirica che, proprio in base all’assenza della forma, è mossa dal desiderio di forma. Il riferimento fondamentale di questa seconda prospettiva può essere ri-

tracciato nel razionalismo critico di Cohen e nel suo metodo della purezza.

I contenuti del libro sono organizzati, in senso musicale, per temi e “cadenze”. Il primo tema è quello dell’Idealismo critico, che rimanda, come ho già accennato, ad un pensiero lirico opposto al pensiero dionisiaco. Il secondo tema è quello del soggetto infranto, che rimanda alla critica della coscienza borghese e del capitalismo realizzato. Il terzo è quello che chiamerei il tema della differenza etica o, anche, del santo contro il sacro o, ancora, del dover essere contro l’essere. Nell’intenzione dell’autore il terzo tema è quello centrato sulla questione della storia e della teleologia e rimanda allo *humour* come segno di storia.

La prima cadenza del primo tema, intitolata *Sehnsucht della forma. Hermann Cohen nel postmoderno* (pp. 25-92), è dedicata ad un serrato confronto tra il pensiero di Cohen e quello di Deleuze e può anche essere letta in riferimento all’ultima cadenza del libro. Nell’illustrare il cammino di una filosofia del pensiero puro inteso come pensiero lirico, essa invita ad aprirsi alla possibilità di pensare ad un nuovo umanesimo per la postmodernità, questione che è, appunto, al centro dell’ultimo scritto intitolato *Cadenza al posto di una conclusione. Facciamo l’uomo* (pp. 287-356). Nella struttura del libro, dunque, le riflessioni su un possibile nuovo umanesimo non rimandano ad un tema della postmodernità ma solo ad una cadenza e, cioè, «ad una musica al di fuori del tempo, che tuttavia canta e suona ed è portatrice di un senso ricco e sostanziale» (p. 19).

Bisogna anzitutto dire che per Poma il postmoderno è una cultura e non una ideologia. Il postmoderno ha occupato il vuoto lasciato dall’opera critica e distruttiva dell’antimoderno e si è insediato in modo entusiastico e dionisiaco in quel vuoto privo di ogni forma con l’obiettivo di dar luogo ad una cultura che non si costituisca su nuove forme o nuovi fondamenti, ma si caratterizzi «come totale emancipazione da ogni forma e da ogni fondamento» (p. 11). In questo senso, la filosofia di Gilles Deleuze può essere considerata il

paradigma del postmoderno. La filosofia della differenza di Deleuze, però, non può essere ritenuta una filosofia che si contrapponga e superi l'idealismo critico di Hermann Cohen. Ciò appare chiaramente se si fa riferimento a due classici del pensiero filosofico e, cioè, a Platone e a Kant, che rappresentano due delle quattro tappe fondamentali di quel cammino della filosofia come pensiero puro che è anche pensiero della differenza.

Come ben chiarisce Poma, Platone indubbiamente inaugura il pensiero dell'identità e della rappresentazione, ma è anche colui che pensa in modo autentico la differenza e la ripetizione grazie alla dialettica dell'Idea: Platone pensa, cioè, l'essere come differenza, quella differenza che è il fondamento dell'essere.

Ebbene, nel riconoscere la teoria platonica delle idee come "pensiero della differenza" e l'idea platonica come non-essere che giustifica l'essere, Cohen individua nell'idea ciò che rende conto del concetto, ciò che fonda l'essere nel non-essere e, cioè, fonda l'essere nel pensiero (p. 39).

Se Platone rappresenta la prima tappa del cammino della filosofia del pensiero puro e, cioè, del pensiero che non è rappresentazione, la seconda è costituita dalla teoria leibniziana dell'infinitesimale e dal principio della continuità, la terza dal metodo trascendentale kantiano e l'ultima dalla revisione coheniana del metodo trascendentale kantiano.

Quest'ultima tappa, come mostra approfonditamente Poma, è molto importante poiché grazie a Cohen il metodo trascendentale è pensato superando definitivamente la concezione, ancora presente nella teoria della conoscenza di Kant, del pensiero come rappresentazione, concezione basata sul riferimento al dato dell'intuizione. L'idea come ipotesi e il principio della continuità permettono a Cohen di elaborare una filosofia del pensiero puro (p. 40), secondo la quale il pensiero non può avere il suo inizio in qualcosa di esterno ad esso, e la conoscenza deve iniziare con il pensiero (p. 41). In questo senso, la *Logica della conoscenza pura* (1902) di Cohen, prima parte del suo sistema filosofico, si dimostra un'opera centrale nel cam-

mino della filosofia del pensiero puro, quel pensiero che non è rappresentazione ma giudizio, non è pensiero dei fondamenti ma della fondazione, quel pensiero che è pensiero della differenza che non gioisce per l'assenza di forma, ma cerca la forma.

Il filo rosso del libro nel secondo tema può essere ben esemplificato dalla terza cadenza intitolata *Dal muro specchietto favella. La menzogna della coscienza borghese e l'errare del soggetto infranto* (pp. 177-197). Con riferimenti che vanno dai fratelli Grimm a Thomas Mann, da Paolo di Tarso ad Agostino di Ippona, e con una breve ma interessante analisi del meraviglioso quadro *Las meninas* di Velázquez, Poma mostra in che senso, contro la menzogna della coscienza borghese, la *Sehnsucht* della forma possa costruire, malgrado il soggetto infranto, un nuovo soggetto, un soggetto dal cuore puro (Sal. 51, 12a).

Nel terzo tema la prima cadenza è intitolata *La differenza etica. Sapienza sotto il sole e sapienza del cuore* (pp. 201-215) e la quarta *Santo vs sacro. Spunti per una riflessione* (pp. 271-279). Ambedue si soffermano sulla questione centrale della differenza etica e, cioè, da un lato sulla distinzione tra natura ed etica e sulla differenza tra essere e dover essere e, dall'altro, su ciò che tale differenza significa nella contrapposizione del santo al sacro. Se, infatti, per molti studiosi l'origine di ogni religione è posta nel sacro, altri studiosi ritengono che «il monoteismo ebraico-cristiano sia la più grande e perdurante tradizione culturale che ha rifiutato il sacro e ha ingaggiato una lotta plurimillenaria contro di esso, in nome di una prospettiva alternativa e opposta», che può essere indicata con il nome di "santo" (p. 272). In questo senso, il santo difende contro il sacro la differenza tra essere e dover essere.

L'ultima cadenza, nel proporre un nuovo umanesimo per la postmodernità, assume le critiche di Heidegger e di Sartre all'umanesimo ontologico e quelle di Husserl all'umanesimo epistemologico, e riflette sull'uomo non occupandosi di definire il sostantivo "uomo", ma prestando attenzione al «tema degli attributi che appartengono all'"umano"» (pp. 333 s.).

Nell'argomentazione di Poma appare

centrale il principio di “umanità” (*Humanität*) che si presenta come «il principio regolatore sovrano di tutte le virtù e come il principio di armonia tra esse, come il criterio orientativo più originario della stessa morale e dei suoi principi» (p. 335). Come chiarisce Cohen nella sua *Etica della volontà pura*, il principio di umanità impone di trattare in un certo modo l'altro e, cioè, di agire moralmente nei suoi confronti, a prescindere dal giudizio morale sull'altro.

Poma è ben consapevole, però, che riproporre l'umanesimo nella società e nella cultura postmoderna, caratterizzate dal capitalismo realizzato, significa fare i conti, comunque, con due caratteri di tale cultura e, cioè, «la dissoluzione del soggetto e il rifiuto della teleologia». Se, dunque, la situazione umana è quella della indeterminazione, della determinabilità e della facoltà di autodeterminazione è possibile, rinunciando «ad ogni concezione dell'umanesimo fondata su una definizione determinata a priori dell'uomo», intendere «un umanesimo come perseguimento degli attributi dell'umano». L'umanesimo degli attributi proposto da Poma riconosce nel soggetto infranto e nomade l'unico protagonista possibile della ricerca dell'umano (p. 351), quell'uomo che già il Salmo 51 descrive come colui che riconosce la propria fragilità («Un cuore infranto e umiliato, o Dio, tu non disprezzerai», v. 19b) e spera in Dio («Un cuore puro crea per me, o Dio», v. 10a; p. 352).

Gian Paolo Cammarota

* * *

J. San Martín Sala, *Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2015.

Il testo di cui qui si discute costituisce la prosecuzione di un primo volume, dedicato alla determinazione dello statuto dell'antropologia filosofica rispetto alle scienze umane e a quelle naturali. Non è facile rendere la ricchezza e la profondità dell'analisi di San Martín, che proviamo ad indicare seguendo

la traccia fornita dal sottotitolo. Vita umana, persona e cultura costituiscono, infatti, gli ambiti specifici delle tre “unità” in cui si articola il discorso, esplicitamente rivolto anche a una finalità didattica, supportata da un ampio e importante corredo di esercitazioni, la cui formulazione non risponde esclusivamente alla necessità di una verifica, ma è criterio stesso di orientamento nello sviluppo della proposta teorica. Nella consapevolezza della difficoltà di tracciare un profilo univoco e definitivo della disciplina, l'oggetto dell'indagine è individuato nella «determinazione specifica dell'essere che siamo» (p. 17). Rispetto all'inadeguatezza di una qualsiasi prospettiva limitata ad uno studio dell'uomo ridotto alla sua appartenenza all'ordine naturale delle cose, San Martín chiarisce come la realtà che qualifica l'uomo sia la «realtà del senso», che richiede quella che definisce un'«antropologia da dentro», laddove la locuzione rimanda al fatto che «ciascuno di noi è il soggetto di questa esperienza», e che «attraverso la riflessione [...] su noi stessi abbiamo accesso alla nostra esperienza come ad un ambito di descrizione possibile nel quale nessun altro può entrare direttamente». Ognuno di noi, cioè, è testimone di se stesso nella misura in cui e in ragione del fatto che «ci viviamo», viviamo consapevolmente la vita che siamo (pp. 30-31). La specificità di questo approccio emerge dalla distinzione che l'Autore opera rispetto all'«antropologia dal basso», che prende le mosse dalla nostra realtà animale, e quella «dall'alto», che prende in considerazione il complesso di ideali che orientano la nostra esistenza in vista della sua realizzazione. Tutto ciò non implica nel modo più assoluto l'azzeramento della dimensione corporale; anzi, la vita umana, come sottolineato, ha inizio come vita del corpo: «il corpo umano vivente è il primo dato della vita umana, e ciò a tal punto che, prescindendo da esso, non è possibile un concetto della vita». Secondo la direzione indicata da Hans Jonas, «il corpo vivo è il prototipo del concreto e, nella misura in cui è il mio corpo», esso – nell'immediatezza simultanea di interiorità ed esteriorità – è anche

«l'unica cosa concreta che mi si offre *integra* nell'esperienza» (p. 61). In continuità con gli esiti cui è giunto il primo volume di *Antropología filosófica*, nella prima unità didattica l'Autore definisce la struttura dell'essere umano a partire dalla costitutiva dualità dell'esistenza umana come di un corpo animale caratterizzato da una sessualità di molto superiore a quella di altri esseri e, al tempo stesso, da un elemento che eccede l'ambito dell'esistenza animale primariamente nel riconoscimento della sua potenzialità cognitiva. Dopo una ricognizione delle posizioni di Husserl e Ortega, San Martín esplicita la propria prospettiva inserendola nella direzione aperta dalla «antropologia da dentro». Confrontandosi con la riflessione di Julian Marías, per il quale l'uomo è la struttura empirica della vita umana, egli riconosce come ciò che rende tale l'essere umano sia la vita umana stessa, che, dunque, è necessario fare oggetto di indagine alla luce delle «categorie che rendono manifesta la sua struttura analitica». Questo vuol dire – continua San Martín assumendo la prospettiva fenomenologica, centrale nelle sue ricerche – «che il trascendentale, la soggettività trascendentale nella fenomenologia [...] non è un'astrazione della quale possiamo parlare a margine dell'essere umano». Di contro, «il trascendentale è l'irrinunciabile e insuperabile prospettiva egoica» in quanto «vita radicale» e perciò umana. Sulla base di queste premesse, si legge, «la fenomenologia trascendentale è come un cammino che va dall'essere umano empirico alla soggettività trascendentale e un ritorno dalla soggettività trascendentale all'umano empirico, cioè all'essere umano che ha la propria verità nella soggettività trascendentale».

L'essere umano è l'auto-oggettivarsi della soggettività trascendentale o, detto altrimenti, «la soggettività trascendentale è il vero senso dell'essere umano» (pp. 53-54). Coerentemente con tali presupposti, il volume si addentra in un'analitica trattazione della «vita umana», innanzitutto a partire dalle sue dimensioni costitutive. Nello stesso senso in cui Kant si era proposto l'individuazione delle condizioni di possibilità della conoscenza, l'Autore dichiara

di voler scoprire «le condizioni di possibilità dell'esperienza per come essa si dà, in tutta la sua ampiezza». Con l'intenzione esplicitata di evitare qualsiasi rischio di astrazione, nello specifico San Martín individua le condizioni *a priori* dell'esperienza umana. Esse risiedono, in primo luogo, nella corporalità: «Elemento fondamentale e primigenio della vita umana è farsi mediante un corpo, per cui possiamo dire che l'essere umano è un *essere corporale*». Le successive condizioni sono costituite dalla «mondanità», entro il cui orizzonte spaziale la vita umana si colloca e, infine, dalla «temporalità» (pp. 35-39).

La seconda unità didattica sviluppa i temi tradizionali dell'antropologia filosofica, sulla base del presupposto che il tema della persona includa quello degli ideali, i quali si danno entro un orizzonte culturale nella misura in cui la configurazione propria dell'essere in quanto umano proviene dal suo situarsi nel mondo. Ambito di indagine di questa seconda unità, denominata *Per una filosofia della mente e un'ontologia dell'essere umano*, sono il «corpo», l'«anima» e la «persona». L'assunto con cui si confronta è che, soprattutto alla luce dei più recenti studi di area anglosassone, l'antropologia filosofica si declina come filosofia della mente, in una modalità specifica in virtù della quale, se la mente è oggetto della psicologia, l'antropologia filosofica ne acquista le caratteristiche (p. 155). Evidenziando la sostanziale continuità con il tradizionale primato della psicologia in qualità di sapere filosofico dell'anima, San Martín ricostruisce criticamente un percorso che vede inaugurato dal *Peri psyches* di Aristotele, confermato nelle *Ideen* II di Husserl e ulteriormente radicalizzato con Heidegger, che traduce il titolo aristotelico come *De vita*. Tuttavia – per le ragioni precedentemente esposte – non è possibile prescindere dalla corporalità dell'uomo, laddove la sua costituzione eccede una dimensione meramente fisica in ragione della propria mente: «la forma in cui la mente si manifesta nella vita umana è la coscienza umana, la quale non è altro che [...] l'essere situati nel mondo, l'essere «luogo di rivelazione» del mondo», la condizione di apertura «alla luce, ai suoni, agli odori ecc., del mondo,

e [...] a se stessa con momenti di maggiore o minore lucidità, come durante il sonno» (p. 163). La vita umana, temporale e strutturata dal linguaggio, è una vita radicalmente orientata da un punto intenzionale reso dal termine io, intorno al quale si costruisce un'identità che è quella «*mismidad*» che ciascuno è. Arriviamo, con ciò, a chiarire meglio le premesse dell'operazione teorica messa in atto da San Martín, in virtù della quale – come egli afferma, mostrando il proprio debito teorico nei confronti del pensiero di Ortega – «lo studio della cultura significa lo studio della vita umana nella sua concretezza» (p. 295). A giudizio dell'Autore, la cultura è la forma in cui si dà la vita umana nelle sue dimensioni essenziali, in una modalità per cui tutto ciò che è umano viene mediato dalla sfera culturale, così che il collocarsi al di fuori di questa prospettiva condurrebbe inevitabilmente ad una nozione di individuo del tutto astratta, e perciò inadeguata. Indagando l'espressione «cultura dell'essere umano», San Martín precisa che al genitivo va attribuita una valenza sia soggettiva che oggettiva: nell'un caso, l'uomo possiede la cultura, nell'altro ne è l'oggetto nella misura in cui la sua fisionomia si configura esclusivamente entro una dimensione culturale. Nello stesso senso in cui si era espresso Ortega a proposito delle credenze – che non possediamo se esse non possiedono noi – è possibile dire che non possediamo una cultura «se essa non possiede noi». Per questo – e tale connessione è il punto di forza della proposta articolata nelle pagine del volume – «una antropologia filosofica non può prescindere da una riflessione sulla cultura» (p. 295).

L'indagine sull'essere umano in quanto essere culturale – oggetto della terza unità didattica – si sviluppa attorno alla costruzione di un ponte tra i termini della duplicità umana alla luce del nesso cultura e vita, che costituisce ogni realtà squisitamente umana. Recuperando la distinzione teorica e metodologica tra le diverse prospettive della riflessione antropologica, San Martín specifica che l'antropologia «dall'alto» implica un approccio che, da un lato, prenda le mosse dalla nostra esperienza, dalla dimensione del «dentro» in

cui si definiscono gli ideali di una vita culturale; dall'altro, struttura gli scenari nei quali operano le dimensioni trascendentali, ossia gli spazi nei quali produciamo la nostra vita, individuati nel lavoro, nel binomio famiglia e politica, nella morte e nel gioco in quanto spazio di relazione con la sfera del possibile.

Giunti a questo punto, si tratta di vedere come i prodotti umani e le loro caratteristiche peculiari si intrecciano in una dimensione, come quella della materialità cerebrale, rispetto alla quale agiscono condizionandola ma, al tempo stesso, ugualmente essendone condizionati. In altri termini, si tratta di sviluppare il tema autenticamente filosofico di ogni indagine, la relazione tra corpo e mente, tra corpo e coscienza umana. È questo lo snodo a partire dal quale San Martín, misurandosi anche con la riflessione di Cassirer e di Geertz, delinea i connotati della propria filosofia della cultura.

Simona Giacometti

* * *

M. Pancaldi, M. Villani, *La Biblioteca Filosofica. 100 grandi opere dall'antichità ai giorni nostri*, Hoepli, Milano 2015.

Un dizionario di opere filosofiche può avere uno scopo informativo, presentando in forma sintetica i contenuti del repertorio più ampio possibile di testi di filosofi. Nell'età del web questa funzione meramente informativa è svolta assai meglio che da un libro stampato dalle numerose banche dati accessibili in internet e dall'incessante flusso di informazioni in esso reperibili. Questi siti non hanno limiti di spazio e sono continuamente aggiornati; danno però un'informazione tanto ampia quanto criticamente destrutturata.

Questo dizionario di Pancaldi e Villani – *La Biblioteca Filosofica* – invece, si pone un obiettivo formativo: offrire una selezione, ristretta a 100 opere classiche del pensiero filosofico occidentale, che lo rappresentano in modo esemplare. Presentare una tale selezione di testi in grado di offrire l'essenziale della filosofia occidentale, quasi un «canone»

del *logos* da essa espresso: questo è dunque l'obiettivo – sicuramente ambizioso – del progetto. Pur nella consapevolezza dell'inevitabile parzialità (e quindi criticabilità) intrinseca ad ogni scelta, gli autori non si sono voluti sottrarre a questa impresa, ai suoi oneri (specialmente a quelli – com'è ovvio – legati alla selezione dei testi) e ai suoi rischi (come individuare le opere irrinunciabili e decidere quelle sacrificabili?). A motivarli è stato certamente lo sguardo sul presente, nonché l'esperienza professionale maturata durante un quarantennio di contatto con i giovani: da un lato il diffondersi di modi di pensiero e di linguaggio improntati ad una crescente superficialità e vaghezza; dall'altro un patrimonio culturale di estrema ricchezza in gran parte destinato a restare ignorato anche per le angustie dei programmi scolastici. Del resto sono molteplici i segnali che evidenziano un profondo, anche se non sempre consapevole, "bisogno di filosofia": la complessità a tutti livelli del nostro mondo impone quesiti cui è difficile dare significative risposte per mancanza di adeguati apparati concettuali e lessicali. Di qui l'intenzione di contribuire alla soddisfazione di questo bisogno, senza le pretese della completezza e della esaustività. Dunque una essenzialità (ciò che non può essere assolutamente ignorato) che aspira ad aprire orizzonti mentali e a spingere le persone a proseguire in autonomia la ricerca, a cominciare dalla lettura diretta dei testi che sono qui esposti e alla scoperta degli autori che qui sono stati esclusi.

Come scrivono gli autori nella prefazione l'obiettivo di questo volume è condurre il lettore a entrare in contatto con i testi fondamentali della filosofia occidentale. E farlo attraverso un linguaggio al tempo stesso accessibile ma rigoso. Le opere sono presentate in ordine cronologico in modo da rendere evidenti sia la continuità della nostra tradizione di pensiero sia il suo incessante rinnovarsi per essere all'altezza del suo compito: la comprensione della realtà.

La *Biblioteca Filosofica* presenta una selezione di testi in grado di fornire l'essenziale della filosofia occidentale. Inizia col poema

parmenideo *Sulla natura*, prosegue con una selezione di classici platonici (*Fedone*, *Simposio*, *Repubblica*) e aristotelici (*Metafisica*, *Etica Nicomachea* e *Politica*); dopo altre opere della filosofia greca e romana si passa alle *Confessioni* e alla *Città di Dio* di Agostino e a testi dell'epoca medievale di Boezio, Averroè e Tommaso. Tra le molte opere di autori dell'età moderna segnaliamo il *Discorso sul metodo* di Cartesio, l'*Etica* di Spinoza, il *Saggio sull'intelletto umano* di Locke, i *Nuovi saggi sull'intelletto umano* di Leibniz, i *Principi di una scienza nuova* di Vico e le *Critiche* kantiane. Si arriva poi a un'ampia rappresentazione della filosofia contemporanea: una selezione di opere che copre un arco di più di due secoli, a partire dalla hegeliana *Fenomenologia dello spirito* e da *Il capitale* di Marx, fino ai giorni nostri con *Le nuove frontiere della giustizia* di Nussbaum, senza dimenticare autori fondamentali come Nietzsche, Freud, Croce, Husserl, Heidegger, Popper, Arendt e Derrida.

Ogni voce si presenta con il titolo in italiano (tranne rare eccezioni giustificate dalla tradizione), il nome dell'autore e l'indicazione della data di pubblicazione. Segue il riassunto del contenuto dell'opera con essenziali notazioni storico-critiche. La voce si chiude con una nota bibliografica che riporta il titolo in lingua originale con le indicazioni della prima edizione, cui seguono quelle delle edizioni italiane più recenti disponibili sul mercato librario.

Per quello che abbiamo ora detto, i destinatari del dizionario sono innanzitutto i giovani studenti che già hanno fatto una prima esperienza di filosofia e possono acquisire dalla lettura delle voci maggiori conoscenze e un affidabile orientamento generale sulla disciplina. La natura non specialistica del libro fa sì che esso si rivolga anche ad un più ampio pubblico di lettori interessati alla filosofia. Costoro costituiscono forse il vero destinatario dell'opera: infatti se da un lato gli anni degli studi liceali, pur lontani, hanno lasciato un piacevole ricordo di interessi ed emozioni intellettuali, dall'altro essi hanno maturato l'esigenza sia di affrontare con maggiore consapevolezza e capacità d'analisi

le problematiche poste dalla vita e dall'ambiente, sia di coltivare quegli interessi culturali che sono stati sacrificati alle necessità professionali, famigliari e sociali. Riscoprire il piacere di coltivare la mente, di elaborare idee e conoscenze partendo dal pensiero dei grandi autori del passato e del presente: il valore e il senso di questo libro consistono proprio nell'essere un valido strumento per il raggiungimento di questo fine.

Bianca Ventura

* * *

C. Esposito, P. Porro, *I mondi della filosofia*, 3 volumi, Laterza, Roma-Bari 2016.

La nuova edizione del manuale per i Licei *I mondi della filosofia*, a cura di Costantino Esposito e Pasquale Porro, risponde all'esigenza di coniugare un approccio rigoroso e innovativo ai temi e agli autori del pensiero occidentale con una serie sempre più articolata di apparati didattici e di aperture interdisciplinari. Da un lato, i contenuti strettamente filosofici riflettono le acquisizioni interpretative più recenti nell'ambito della ricerca internazionale, evitando di riproporre schemi storiografici ormai superati; dall'altro, questi stessi contenuti sono messi in relazione con alcuni degli snodi più significativi nell'ambito della storia della scienza, della letteratura, dell'arte, della psicologia e della pedagogia. Vengono, inoltre, proposte delle schede di approfondimento sulle questioni relative alla cittadinanza e alla dimensione sociale e comunitaria della riflessione filosofica, dall'antichità ai nostri giorni. I capitoli sono corredati di un ricco e articolato apparato iconografico, accompagnato da ampie didascalie. Infine, sono state introdotte anche delle schede specifiche sul rapporto tra filosofia e cinema, tenendo conto sia dei film che vertono esplicitamente su alcune figure di filosofi, sia di quelli che permettono di sollevare o ripensare determinati problemi filosofici.

L'obiettivo di tutti questi apparati è quello di mettere in luce, senza accostamenti puramente estrinseci o arbitrari, i nessi storici e

tematici tra le questioni filosofiche e le altre forme di espressione intellettuale e culturale proprie di ogni epoca: i "mondi" della filosofia non sono solo le sue molteplici tradizioni, ma anche i diversi ambiti dell'esistenza umana in cui la pratica della filosofia si genera e si sviluppa. L'attenzione rivolta alla lettura e analisi del testo filosofico costituisce uno dei tratti distintivi de *I Mondi della filosofia*. Ogni brano è stato selezionato e dotato di apparati didattici con l'intervento di docenti della scuola secondaria di secondo grado che si cimentano sul campo. Per favorire e accompagnare il contatto diretto dello studente con il testo è stata inserita una *Guida alla lettura* con la divisione in paragrafi supportata da un'accurata parafrasi del testo. Le attività di verifica sono scandite per competenze.

Il manuale *I mondi della filosofia* si articola in tre volumi, seguendo la scansione degli Obiettivi specifici di apprendimento prevista dalle *Indicazioni nazionali* per il triennio liceale. Il primo volume (*Dalle origini alla Scolastica*) si contraddistingue per alcune scelte di fondo maturate a partire dalle più recenti acquisizioni storiografiche. In primo luogo è evidente la decisione (in linea con le prospettive di ricerca aperte da Pierre Hadot e da altri autorevoli antichisti) di presentare la filosofia antica a partire dal suo configurarsi come uno stile di vita o un'opzione esistenziale prima ancora che un complesso di determinate posizioni o dottrine: nel mondo greco il filosofo è in prima istanza colui che cerca di sviluppare una vera e propria arte del vivere, al fine di condurre un'esistenza buona e felice. In secondo luogo, si è scelto di introdurre il pensiero medievale senza circoscriverlo alla sola considerazione del problema ragione-fede nell'ambito latino-cristiano, ma inquadrandolo nel peculiare contesto determinato dalla coesistenza di ben quattro culture diverse (quella arabo-islamica, quella ebraica, quella bizantina e appunto quella latino-cristiana), alle quali è stato riservato uno spazio adeguato.

Il secondo volume (*Dall'Umanesimo all'Idealismo*) si apre con una messa a fuoco del pensiero e della cultura umanistico-rina-

scimentale nel passaggio dal XV al XVI secolo. Si traccia un quadro in chiaroscuro della filosofia umanistico-rinascimentale, in cui le dissonanze, le contraddizioni e le ambiguità rivestono un ruolo altrettanto centrale di quello della nuova immagine “progressiva” dell’uomo e del mondo. Particolare attenzione è stata riservata allo sviluppo del pensiero “scolastico” (o meglio “tardoscolastico”) europeo in epoca rinascimentale, che in genere viene presentato come un mero residuo del passato rispetto alle nuove prospettive del pensiero moderno, e che invece – come ormai ampiamente mostrato dalla critica più documentata – trova proprio nella tradizione scolastica alcuni dei suoi più importanti presupposti teorici, concettuali e linguistici (si pensi solo, tra i diversi altri, a Cartesio, Leibniz, Kant, Hegel).

Il terzo volume (*Dalla crisi dell’Idealismo ai giorni nostri*) è dedicato alla filosofia “contemporanea”, comprendendo all’interno di questa categoria storiografica sia la filosofia del Novecento, sia – come territori contigui – la filosofia dell’Ottocento posthegeliano e quella del cosiddetto postmoderno. Le più importanti tendenze del Novecento filosofico sono state organizzate in tre blocchi compatti: fenomenologia e ontologia; filosofia e scienze dell’uomo; epistemologia e filosofia della scienza.

La prima linea di pensiero trova le sue matrici in Husserl e Heidegger. Nel suo solco sono stati situati i diversi tentativi fenomenologici di coniugare la filosofia della vita, l’ontologia, l’antropologia e l’esistenzialismo, con autori quali Scheler, Hartmann e Edith Stein, insieme con Sartre, Merleau-Ponty, Marcel e Jaspers. Sempre all’interno della tendenza fenomenologico-ontologica vengono trattate in parallelo due correnti, quali l’“ermeneutica filosofica” (Gadamer) e la “teoria critica della società” (Horkheimer, Adorno e Habermas). La ricognizione della prima prospettiva di pensiero include una presentazione delle più rilevanti posizioni filosofiche che hanno contestato (sulla scia di Heidegger) il modello razionalista e totalizzante della metafisica, attingendo alla grande

tradizione del pensiero ebraico (Rosenzweig, Buber e Jonas) e aprendo la strada a un radicale ripensamento del tema dell’“altro” e della “differenza” (Lévinas e Derrida).

Il secondo blocco del pensiero novecentesco parte dalla psicoanalisi freudiana. Ad altri due autori, abitualmente considerati non come “filosofi” nel senso tradizionale del termine, quanto piuttosto uno, Michel Foucault, come analista delle forme strutturali del sapere storico e del potere sociale e l’altra, Hannah Arendt, come teorica della politica post-totalitaria, sono dedicati due interi capitoli, per il loro contributo essenziale a ripensare in chiave filosofica le abituali categorie delle scienze umane (quali la linguistica, lo strutturalismo o la filosofia pratica).

L’ultima tendenza o tradizione del pensiero novecentesco considerata è quella della cosiddetta filosofia “analitica”. Essa viene analizzata registrando i diversi livelli o problemi con cui si è storicamente sviluppata: dal dibattito tardo-ottocentesco sui fondamenti della matematica (Frege e Russell) e sulla possibilità di individuare una struttura linguistica universale nella logica matematica, alla concezione della filosofia come chiarificazione linguistica proposta da Wittgenstein; dalla crisi dei fondamenti della fisica (attraverso la teoria della relatività e la meccanica quantistica) con le relative ricadute epistemologiche (come il convenzionalismo e lo strumentalismo) alla filosofia dell’empirismo logico dei Circoli di Vienna e di Berlino (soprattutto con Carnap) e al fallibilismo di Popper; dal pragmatismo americano (Peirce e James) allo strumentalismo di Dewey, per concludersi con una panoramica sulla filosofia analitica di seconda generazione (Quine), sugli sviluppi della filosofia della scienza (con Kuhn, Lakatos e Feyerabend) e sui nuovi problemi posti dalla contemporanea filosofia della mente nelle sue diverse tendenze.

Chiude il terzo volume un capitolo intitolato *Uno sguardo sul presente*, che offre ai docenti e agli studenti una sintetica panoramica delle discussioni al centro della scena filosofica dei nostri giorni a livello internazionale: dallo sviluppo della bioetica e delle

etiche applicate all'affronto delle questioni emergenti nelle società multietniche; dalla riflessione sulla cifra nichilistica della nostra epoca all'approfondimento delle tematiche della filosofia della religione; dal dibattito sull'ontologia e sulla metafisica alle nuove pratiche della storia della filosofia.

A corredo dell'opera sono presenti il fascicolo CLIL *Philosophy Activities* e i *Materiali per la didattica e la verifica*. Il fascicolo CCLIL focalizza l'attenzione su alcuni autori e temi oggetto di studio nel quinto anno e propone un approccio laboratoriale. Il testo può essere utilizzato dal docente di filosofia in via esclusiva oppure in collaborazione con il docente di lingua inglese. Il secondo volume *Materiali per la didattica e la verifica* è riservato ai docenti, che risulta di supporto in tutte le fasi del processo di insegnamento e apprendimento, dalla programmazione alla valutazione delle competenze *in itinere* e in uscita.

La versione del manuale *I mondi della filosofia* in formato *epub* permette una fruizione ottimale dei contenuti in digitale. In linea con la direttiva del MIUR del 27 dicembre 2012 sui BES (Bisogni Educativi Speciali), il formato *epub* consente al lettore di modificare font, interlinea e dimensione, funzionalità estremamente utili per i dislessici e per gli ipovedenti. I contenuti digitali integrativi sono accessibili attraverso la registrazione sul sito www.laterzalibropiinternet.it. Tutti i contenuti integrativi sono trasferibili nell'«Aula Digitale», una piattaforma di apprendimento e fruizione con funzione di caricamento, scambio, condivisione di contenuti diversi (reperibili in Rete, personali, autoprodotti), didattica interattiva.

Gianluca Gatti

* * *

Sergio Givone, *Luce d'addio. Dialoghi dell'amore ferito*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2016.

Quest'ultimo libro di Sergio Givone è uscito poco prima dell'estate, impreziosito da una copertina che riproduce un'incisione di Dürer: *La coppia di innamorati e la morte (La*

passeggiata). Nel gioco caratteristico di luce (molta luce) e ombre, un uomo e una donna incedono con complice serietà e letizia, ma un orrido scheletro sta in agguato dietro un tronco robusto e spoglio. Il titolo deriva da un verso del poeta Tjutčev: «Luce d'addio, risplendi», e la luce risplende qui su un passato che non passa e vale come «testimone a carico». I cinque dialoghi stanno nel «segno del tragico», perché vi prevale la «disperazione che la verità possa mai essere interamente posseduta, dato che essa si manifesta, se si manifesta, dileguando e sottraendosi» (p. V). Dieci personaggi del passato riprendono voce e discutono. Per San Girolamo Lucrezio fu un poeta ateo, materialista e pazzo per effetto di un filtro d'«amore», ma quando grazie a un «simulacro» può discutere con lui di verità, nulla, male, Dio, riconosce che è la follia a dar voce alla verità della poesia: «La Tua poesia, Tito Lucrezio ... Un pazzo, sì. Ma un pazzo che dice la verità» (pp. 31-32). L'amore è ciò che fa trovare sollievo al «dolore sordo che ci accompagna»; ma questa forse non ci riguarda e bisogna andarle incontro «senza fare tante storie» (p. 27). E c'è davvero bisogno – come fa Girolamo – di credere al Sì di Dio al bene, scelto anche se il bene non sta senza il male? Un Sì che «echeggia in tutte le regioni dell'essere» ed è percepito come «eco di un'eco» (titolo di questo primo «incontro»). Lucrezio ironizza: «se Dio fosse rimasto in silenzio, sarebbe stato meglio» (pp. 22-23).

Nel secondo dialogo (*Al rogo!*) Francesco da Barberino incontra Cecco d'Ascoli in piazza Santa Croce, là dove questi andò al rogo il 16 settembre 1326, in una giornata di luce particolarmente intensa – ricorderà – come può essere a Firenze la luce di settembre. Cecco aveva affermato il dominio degli astri: anche lui era un «pazzo furioso», testimone dello «splendore della verità che non tramonta», una verità a cui rimase fedele con «furia eroica»: «L'ho detto, l'ho insegnato, lo credo» (p. 39). Proprio mentre andava verso il rogo, quando l'uomo era diventato cosa, «lo splendore della sua dignità» lo aveva convinto di essere Dio! Eppure l'amico col suo voto lo condannò! Che cosa lo spinse se non la fedel-

tà all'amore per il Maestro? L'amore è anche quello dei trovatori, un amore "da lontano" che stimola una disputa anche su Dante.

Kierkegaard fu un "asceta dell'amore". Nel dialogo con un professore (*Che fare?*) il filosofo spiega il grande enigma: la rottura del suo fidanzamento con Regina. Egli seguì lo spirito, non la vita, e se ne andò da lei perché glielo imponeva la metafisica! Ma il risultato – ora confessa – fu una crescita della confusione: si rese conto, infatti, che la verità (del singolo) ci chiede di stare al gioco, a «costo di sdoppiarci, triplicarci» (p. 77). La verità «ha le spalle larghe, e sopporta la contraddizione!» E lei si spaventò, era solo una «borghesuccia di Copenaghen», incapace di capire che le veniva offerto «l'eterno nell'amore», un amore che implicava la rinuncia a sposarsi, a vedersi, a sciversi: «Niente. Solo amore» (p. 87).

Dostoevskij e Turgenev (*E se la Madonna Sistina...*) si ritrovano nella *Gemäldegalerie* di Dresda a contemplare il capolavoro di Raffaello: una visita alla Bellezza, ripetuta più volte da Dostoevskij. Alla "irrequietezza spaventosa" di questi, Turgenev oppone il disincanto. Ma gettare uno sguardo nel cuore della realtà è terrorizzante! Da *Padri e figli* di Turgenev ai *Demoni* di Dostoevskij si parla di nichilisti: «Sembra che i terroristi siano dei gran fanatici [...]. Non mi stupirei se in un prossimo futuro lo facessero in nome di Dio o di chissà quale nuova religione». Nel nome del Dio «in cui hanno smesso di credere». E sempre Dostoevskij: «Nel momento in cui il nichilismo l'avrà vinta sulla religione [...] nel momento in cui la religione sarà soltanto una maschera della nostra disperazione, per non dire delle nostre più sordide smanie e ambizioni, allora la religione potrà prestarsi a qualsiasi gesto criminale, cominciando da quelli dettati dall'agenda del terrorismo» (pp. 101-102). La *Madonna Sistina* di Raffaello è l'icona della madre che conosce già l'atroce destino del figlio e non può fare nulla! Il richiamo al racconto di Turgenev *Canto dell'amore trionfante* è l'occasione per nominare il "dio barbaro", cioè l'amore nella sua versione carnale e, per i protagonisti della storia, misteriosa. Fabio è pittore e solo alla fine riuscirà a dipingere il

volto di Santa Cecilia prendendo a modello sua moglie Valeria. Il discorso sull'arte tra Dostoevskij e Turgenev verte sulle icone, la cui prospettiva non è quella lineare. Quest'ultima si basa sull'uomo e corrisponde alla teologia dell'incarnazione, mentre la prospettiva rovesciata si basa su Dio e il suo tema è la teologia della gloria. È Turgenev a esporre qui un'affascinante interpretazione del *San Luca dipinge la Vergine*, in cui Vasari riunisce di fatto le due prospettive. La bellezza dell'arte «non è un inganno, la bellezza avrà pure i suoi segreti e i suoi misteri, però è veritiera, dice la verità, anche se non sappiamo che cosa sia, la verità» (p. 114). Raffaello è un artista assolutamente veritiero. Lo spettatore si sente interrogato dagli occhi della Vergine (che Dostoevskij vede velati dal pianto) e del Bambino. Risuona, implicita, la domanda sulla salvezza legata alla bellezza. Turgenev tende a vedere nel quadro di Raffaello già tutta la distanza del trascendente, mentre Dostoevskij conferisce a quella bellezza un valore quasi salvifico, riconoscendo alle due figure anche la piena consapevolezza dell'orrore del mondo. Tutto può essere, tutto è affidato alla nostra libertà e alla nostra "folia". A Turgenev che vede nel quadro la grazia, Dostoevskij ricorda che è proprio la grazia ad attestare l'esistenza del male. E Turgenev, allora, rinuncia alla grazia!

L'ultimo dialogo, tra Heidegger e Celan, si svolge ad Auschwitz (*Quando il silenzio è complice*). Difficile da sopportare è il silenzio del filosofo sui campi di sterminio (aggravato – come Givone trova modo di ricordare – dalla pubblicazione dei *Quaderni neri*). E chi più di Celan, che andò a trovarlo nella baita e scrisse nel libro degli ospiti: «con uno sguardo sulla stella della fontana e nel cuore una parola a venire», che lo rivide a Parigi poco prima di suicidarsi, chi più di lui aveva motivo di chiedergliene ragione? Eppure il rinnovato incontro non serve a dire o a dirsi, ma ad approfondire il proprio silenzio! Inoltre la questione centrale non è la colpa: casomai si tratta di ciò che è *Al di là della colpa e dell'espiazione*, come dice un titolo di Jean Améry. Per Heidegger la volontà di potenza era il male metafisico, la «notte del mondo»; l'esperienza dei lager non

poteva che mostrare il totale naufragio dell'uomo. Cosa aggiungere, dunque? Ma Auschwitz nel rinnovato incontro costruito da Givone ha richiamato l'abominio dell'annientamento e Celan può almeno sottolineare questa ammissione della realtà infernale dei campi; mentre Heidegger ripete che il concetto di «notte del mondo» dice già una realtà che è, anzi, più che inferno: «l'inferno disertato dagli uomini e abitato unicamente da spettri» (p. 137). La banalità del male di cui ha parlato la «povera, cara Hannah» (Arendt) fa pensare al destino di annientamento che si annidava dietro quell'esperienza: era necessario che tutti fossero funzionari dello sterminio! Una tragedia che ha riguardato la demolizione dell'uomo, della sua anima, con il prevalere dell'impersonalità dell'uccidere e dell'essere uccisi. Ciò che il poeta Celan rivendica nei confronti del filosofo Heidegger è allora il valore dell'esperienza vissuta, anzi meglio, patita, di contro alla pura teoria, che fa a meno delle verifiche empiriche. Al rapporto tra Auschwitz e la poesia è affidata la conclusione. Primo Levi oppose una volta ad Adorno: non è vero che dopo Auschwitz non si può fare più poesia: «dopo Auschwitz, non si può fare poesia se non su Auschwitz» (p. 147). Ugualmente la poesia era in Etty Hillesum, che si rivolgeva a Dio dicendogli: «Cercherò di aiutarti affinché tu non venga distrutto dentro di me». Ed è a Dio che Celan rivolge la sua «controparola» poetica, che è «un puro guscio vuoto»: non parola-contro i mali del mondo, né parola-altra per dire il silenzio e l'impotenza di Dio, ma «la conchiglia che il bambino si porta alle orecchie per lasciarsi invadere dalla voce del mare che non c'è, eppure è lì» (p. 150). Amorosa parola di verità, essa dice l'essere «violato», ma dicendolo dice anche «no, questo non deve essere». «La poesia, a differenza della filosofia, si prende cura dell'insignificante, dello smarrito, del perduto [...]. Stringe fra le mani un pugnello di cenere – cos'altro? E se lo porta al cuore». Al fondo delle cose c'è sempre qualcosa di amabile; c'è il nulla, ma al fondo del nulla c'è l'amore. Ciò che Celan avrebbe voluto da Heidegger, quella «parola a venire», era la «controparola» non detta, da cui il filosofo perfino

si difendeva, quella che «non può essere che parola amorosa, parola d'amore» (p. 152).

Il percorso fatto nei cinque dialoghi ha al centro l'amore, come indicato nel sottotitolo. Un tema che l'Autore ha affrontato anche nella sua produzione letteraria. La poesia e la letteratura permettono infatti più della filosofia di lasciare aperti spazi di verità individuale. Si rileggano le considerazioni aggiunte dall'Autore al suo romanzo *Nel nome di un dio barbaro*: «Avendo comunque preso atto che la vita e i romanzi non sono esattamente la stessa cosa, sono andato a cercare anche fra i libri che stanno in quella terra di mezzo. Libri di filosofia, principalmente. Dove la vita si lascia contemplare a distanza. E non fa mai davvero male, non ti inganna, non ti incanta. Infatti la vita di cui si parla non è la tua, ma quella di tutti».

Carlo Tatasciore

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*; inoltre l'indicazione, nella prima nota, della propria istituzione di appartenenza e un indirizzo e-mail;
 - 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 miscelanee, atti di congressi ecc., titolo in corsivo e preceduto da "in". Es.: I. Lana, *Letica 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 disagio relativo all'invio del Bollettino è indispensabile che i Soci comunichino **tempestivamente e per iscritto** alla Segreteria qualsiasi variazione di indirizzo. Risulta inoltre assolutamente indispensabile che tutte le Sezioni che ancora non hanno provveduto si facciano carico di trasmettere il prima possibile alla Segreteria tutti i dati relativi ai nuovi soci, unitamente alle relative domande di iscrizione per consentire l'aggiornamento ed il controllo degli elenchi degli iscritti. Si ricorda che l'ammontare della quota di iscrizione è di € 25,00, C.C.P. è 43445006 intestato a

Società Filosofica Italiana

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

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