

Bollettino della Società Filosofica Italiana

Nuova Serie n. 235 – gennaio/aprile 2022



Carocci editore

Direttore / Editor – Emidio Spinelli

Direttore Editoriale / Editorial Assistant – Giuseppe Giordano

Comitato Scientifico / Editorial Board – Domingo Fernández Agis, Guido Alliney, Andrea Bellantone, Thomas Benatouil, Enrico Berti, Rossella Bonito Oliva, Laura Boella, Mirella Capozzi, Beatrice Centi, Sébastien Charles, Pascal Engel, Maurice Finocchiaro, Elio Franzini, Maria Carla Galavotti, Silvia Gastaldi, Paul Hoyningen-Huene, Matthias Kaufmann, John C. Laursen, Peter Machamer, Giancarlo Magnano San Lio, Margarita Mauri, Thomas Nickles, Pietro Perconti, Elena Pulcini, Giuseppina Strummiello, Marian Wesoly, Jan Woleński, Gereon Wolters.

Redazione / Editorial Staff – Paola Cataldi, Flavia Palmieri, Francesca Pentassuglio (Segretaria di Redazione/*Managing Editorial Assistant*), Fabio Sterpetti, Salvatore Vasta, Francesco Verde.

Per l'invio dei contributi (il testo, max. 50.000 caratteri spazi inclusi, corredato di un *abstract* in inglese – non più di 500 caratteri, spazi inclusi – e di 5 *keywords*, deve essere privo di indicazioni relative all'autore; in un file a parte va spedita una *cover sheet*, con nome/cognome, titolo, istituzione di appartenenza, e-mail; vanno seguite le norme redazionali disponibili on-line al seguente link: http://www.carocci.it/carocci_Indicazioni_redazionali_ottobre2013.pdf):

– *Direzione / Editor* – Emidio Spinelli, Dipartimento di Filosofia, Sapienza Università di Roma, Via Carlo Fea 2, 00161 Roma, e-mail: emidio.spinelli@uniroma.it

– *Direttore Editoriale / Editorial Assistant* – Giuseppe Giordano, Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne, Università degli Studi di Messina, Polo Didattico “Annunziata”, Contrada Annunziata, 98168 Messina, e-mail: ggiordano@unime.it

I contributi destinati alla pubblicazione vengono preventivamente sottoposti a procedura di *peer review*. La Direzione editoriale 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.

Editore: Carocci editore spa
Viale di Villa Massimo, 47, 00161 Roma
www.carocci.it

Abbonamento 2022: Italia € 40,00; Estero € 40,00 (più spese di spedizione).
Fascicolo singolo: € 17,50.

La sottoscrizione degli abbonamenti può essere effettuata attraverso il sito Internet dell'editore www.carocci.it, con pagamento mediante carta di credito. Altrimenti è possibile fare il versamento della quota di abbonamento a favore di Carocci editore S.p.a., Viale di Villa Massimo, 47, 00161 Roma, in una delle seguenti modalità:

– a mezzo di bollettino postale sul c.c.n. 77228005;
– tramite assegno bancario (anche inter-nazionale) non trasferibile;
– con bonifico bancario sul conto corrente 000063545651 del Monte dei Paschi di Siena, filiale cod. 8650, Via Abruzzi 6, 00187 Roma; codici bancari: CIN C, ABI 01030, CAB 03301 IBAN IT40V010300325000063545651 – SWIFT BIC: PASCITMMXXX.

Gli abbonamenti decorrono dall'inizio dell'anno, danno diritto a tutti i numeri dell'annata, e se non vengono tempestivamente disdetti si intendono rinnovati per l'anno successivo. Le richieste di abbonamento, numeri arretrati e tutte le questioni relative devono essere comunicate direttamente a Carocci editore.

Rivista di proprietà della Società Filosofica Italiana
Consiglio Direttivo della Società Filosofica Italiana
Emidio Spinelli (*Presidente*), Gaspare Polizzi e Fiorenza Toccafondi (*Vicepresidenti*), Clementina Cantillo, Rosa Loredana Cardullo, Mario De Caro, Maria Pia Falcone, Francesca Gambetti, Giuseppe Gambillo, Stefano Maso, Francesca Piazza, Stefano Poggi, Riccardo Roni, Bianca Maria Ventura – *Segretario-Tesoriere*: Francesca Gambetti.

Autorizzazione del tribunale di Milano, n. 395, 8 settembre 1984
Direttore Responsabile / Francesca Brezzi
Quadrimestrale

Pubblicato con il contributo del MIBACT

ISSN: 1129-5643
ISBN: 978-88-290-1413-2

Realizzazione editoriale: Studio Editoriale Cafagna, Barletta
Finito di stampare nell'aprile 2022 presso Grafiche VD, Città di Castello

Indice

In ricordo di Carlo Tatasciore 5
di *Stefano Poggi*

Studi e interventi

La Πολιτεία di Zenone di Cizio: un’utopia “alta”
nel pensiero politico stoico 11
di *Paola Venturini*

Creatività: un percorso interdisciplinare tra filosofia,
antropologia culturale e scienze cognitive 33
di *Nicolò Tarquini*

«Per raggiungere la mia cameretta sotto il tetto, infatti,
in casa devo salire 164 scalini».
La prima mansarda di Nietzsche a Genova 49
di *Giuseppe Berardi*

Vent’anni di Consulenza Filosofica in Italia 61
di *Neri Pollastri*

Didattica della filosofia

Filosofia e altri saperi: aperture ed esercizi di dialogo.
Report di un’esperienza di ricerca e formazione dei docenti
in servizio 81
di *Bianca Maria Ventura*

Spazio recensioni

M. De Caro, <i>Realtà</i> , rec. di Francesca Eustacchi	95
G. Cappello, <i>Il mondo dei filosofi</i> . <i>Visioni e testi della ricerca filosofica dalle origini all'età contemporanea</i> , rec. di Nicola Zippel	97
F. Ferrari, <i>Una teologia discordante</i> . <i>Ambrogio Valsecchi nell'Italia degli anni '50-'70</i> , rec. di Marco Damonte	100
<i>... in memoriam</i>	
I colloqui di Salvatore Veca (1943-2021) di Luca Fonnesu	105

In ricordo di Carlo Tatasciore

di *Stefano Poggi**

Nel novembre dell'anno appena trascorso è venuto a mancare Carlo Tatasciore. Presidente per lunghi anni della sezione di Francavilla, membro del Consiglio Direttivo Nazionale dal 2007 al 2019 e vicepresidente dal 2010 al 2013 e dal 2016 al 2019, lo ricordiamo per la passione e l'autorevolezza con cui ha operato nella nostra Società per mantenerne e a un tempo rinnovarne il compito primario di cui è investita: promuovere gli studi filosofici, sia nella ricerca sia nell'insegnamento.

Carlo Tatasciore aveva idee molto chiare su cosa può e deve significare porre le giovani generazioni dinanzi allo studio della filosofia – e della storia. Della filosofia e – appunto – della storia. Non faceva mistero di essere convinto della necessità di mantenere una stretta connessione tra le due discipline. Il compito loro assegnato è fondamentale: la crescita culturale dello studente. Né faceva mistero della difficoltà di coniugare con successo i modi in cui impartirne l'insegnamento. Difficoltà di ordine teorico e pratico a un tempo, da ricondurre a molteplici fattori: la compressione delle ore a disposizione dell'insegnamento della storia, l'influenza delle mode negatrici della storicità della filosofia, il tiepido interesse di non pochi docenti per la storia e, non ultima, l'assenza in molti di questi di una reale competenza *in utroque*.

Carlo Tatasciore diagnosticava le sofferenze a cui correva – e corre – il rischio di essere condannato l'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria superiore con la convinta preoccupazione del grave pregiudizio che ne sarebbe disceso per la maturazione non solo culturale, ma civile delle nuove generazioni. Guardava senza venire meno alla sua apertura mentale alle iniziative che a vario titolo – anche con il concorso diretto o

* Università degli Studi di Firenze; stefano.poggi@unifi.it.

indiretto della nostra società – venivano e continuano a essere intraprese al fine di promuovere l'interesse dei giovani della scuola secondaria superiore per l'esercizio della riflessione filosofica: in primo luogo, s'intende, le Olimpiadi di Filosofia. Non mancava tuttavia di manifestare in più d'una occasione le sue perplessità circa la reale fecondità di una semina che gli appariva troppo spesso destinata a fruttificare in pure e semplici formule pronte all'uso. La contraddizione rispetto all'autentico fine dell'insegnamento filosofico – quello di addestrare all'esercizio della ragione – gli appariva evidente. E, nello stesso tempo, era evidente, anche se mai esibita, la convinta passione con cui si era dedicato al suo lavoro di docente. La convinta passione di chi sa che la vera riflessione filosofica è tra le cose sublimi, tra le cose che sono tanto preziose quanto rare: *Sed omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt.*

Spinoza è stato tra i filosofi che più Carlo Tatasciore ha amato. E non è certo motivo di sorpresa, se si pensa che Carlo Tatasciore è stato studioso finissimo di Schelling. Anche un altro dei grandi protagonisti della stagione dell'idealismo classico tedesco – Fichte – è stato oggetto del suo interesse, ma è soprattutto al filosofo del *Sistema dell'idealismo trascendentale* che Carlo Tatasciore ha dedicato negli anni gran parte della sua attività di ricerca. Lo ha fatto con libri e con saggi e con un lavoro imponente di traduzione di testi – *Le età del mondo*, *L'anima del mondo*, *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, *Lezioni di Stoccarda*, *Lezioni monachesi* – essenziali per la comprensione di un disegno filosofico tra i più affascinanti e influenti degli ultimi due secoli del pensiero occidentale. Tradurre, rendere Schelling nella nostra lingua non è facile, e in ogni caso impone di essere addentro allo svolgersi di una riflessione filosofica in cui hanno larga parte momenti speculativi dai tratti visionari, nei quali l'attenzione per gli sviluppi delle nuove scienze fa posto a uno sguardo sempre più coinvolto per la dimensione religiosa nelle sue manifestazioni nel corso della storia dell'umanità, dai miti delle origini alla rivelazione cristiana. Carlo Tatasciore dimostrava di sapersi muovere con dottrina e sensibilità in un intrico in cui la lingua tedesca mette a frutto in misura esemplare tutte le sue potenzialità. Dava prova di potersi collocare nel novero degli studiosi di Schelling più autorevoli del nostro paese, di entrare così a far parte di una tradizione di cui, tra l'altro, aveva sondato e illustrato le origini e gli sviluppi con una serie di puntuali interventi. Interventi in cui la ricostruzione e la illustrazione del confronto della filosofia italiana con Schelling erano impostate e condotte con una forte sensibilità per le questioni teoretiche, prima e fondamentale quella del nesso di libertà e nichilismo. Nel lavoro speso per rendere nella nostra lingua un testo arduo e rivelatore come quello delle lezioni dedicate nel 1936 da Heidegger al trattato di Schelling sulla libertà umana quella sensibilità è trasparente,

guida e ispira lo studioso impegnato a tradurlo e a interpretarlo, a un tempo affascinato e respinto da un testo emblematico della ambiguità di una delle figure fondamentali della filosofia del Novecento.

Carlo Tatasciore rifuggiva da ogni sovrabbondanza verbale. Poneva e affrontava una questione illustrandone con chiarezza i termini. Chi lo ascoltava non aveva difficoltà a intendere quali fossero le sue convinzioni, ma, nello stesso tempo, aveva la netta percezione che un qualunque dissenso, anche il più marcato, non sarebbe stato interpretato come una manifestazione di ostilità. La sobria misura delle parole con cui Carlo Tatasciore prendeva posizione su argomenti non di rado anche assai controversi era la cifra inequivocabile di uno stile fatto della gentilezza del tratto umano e della fermezza delle idee.

In Carlo Tatasciore, quello stile era sì connaturato, ma anche plasmato e messo a frutto con la guida di una intelligenza fine e accorta. L'esperienza dell'insegnamento si era unita in lui a quella della responsabilità progettuale e organizzativa di una lunga serie di manifestazioni. La curiosità intellettuale era in lui vivissima anche per quegli aspetti del dibattito culturale dei nostri giorni che potevano apparire non immediatamente coincidenti con le sue competenze professionali, sia di docente, sia di studioso. Era una curiosità che si accompagnava alla convinzione della importanza di ogni iniziativa che promuovesse e diffondesse la conoscenza e il confronto delle idee. Tradurre in realizzazioni concrete quella convinzione non poteva apparire – e non era – semplice. Ma Carlo Tatasciore vi era riuscito, guadagnando alla sua causa gli amministratori e i responsabili delle istituzioni della sua Città e della sua Regione. La causa era giusta, ma non facile da difendere. Carlo Tatasciore vi era riuscito, per la fermezza con cui l'aveva illustrata e difesa, forte del disinteresse di un vero uomo di scuola e di un vero studioso. Proprio perché vero uomo di scuola e vero studioso, sapeva che niente è più dannoso per la scuola e per gli studi del non interrogarsi sul modo in cui vanno le cose del mondo, su cosa ci attende non appena usciamo dalle mura o abbandoniamo la torre. Vi sono senz'altro molti modi di interrogarsi in proposito. Ma la filosofia deve in ogni caso insegnare a non affidarsi alle formule di un catechismo, laico o non laico che sia. La ricetta è semplice. Si tratta – e Carlo Tatasciore ben la conosceva – né di ridere né di piangere e neanche di sdegnarsi, ma di capire.

Studi e interventi

La Πολιτεία di Zenone di Cizio: un'utopia “alta” nel pensiero politico stoico di Paola Venturini*

Abstract

This article aims to shed light on the content and purpose of Zeno's Πολιτεία, by examining the so-called “disturbing theses” ascribed to the work. The sources suggest that the treatise was written early on in Zeno's career and was heavily influenced by the Cynic tradition: therefore, it is possible to interpret the ideal community as a society of wise men only, characterized by the absence of the fundamental customs and institutions of the ancient πόλις, since these are the product of νόμος and contrary to nature. An examination of the skeptical context of transmission of these disturbing theses has shown that they are not normative statements, but descriptive ones; therefore, Zeno's Πολιτεία does not qualify as a political project, but as a form of “high political utopia”.

Keywords: Zeno, Republic, Cynicism, Sage, Utopia.

I. Introduzione

Lo scritto di Zenone di Cizio intitolato Πολιτεία è giunto fino a noi in forma frammentaria, per mezzo di una serie di testimonianze riconducibili a due ordini fondamentali. Da un lato, i testi che ci informano sui caratteri dello stato ideale descritto da Zenone, tra i quali è possibile distinguere tre serie di testimonianze: i luoghi che ascrivono all'opera tesi dal carattere anticonformista, ossia l'ammissione di una serie di pratiche scandalose, soprattutto in relazione alla sfera sessuale, e il rifiuto dei principali istituti politici, educativi e religiosi della πόλις; le fonti concernenti i rapporti tra cittadini, una parte delle quali insiste sul ruolo pedagogico-politico

* Scuola Internazionale di Alti Studi della Fondazione San Carlo, Modena-Katholieke Universiteit Leuven; paola.venturini30@gmail.com.

di ἔργος; i testi che istituiscono paralleli tra la società ideale zenoniana e modelli di Stato storicamente esistiti, ossia quello macedone e quello spartano. Dall'altro, le fonti che attestano le diverse letture dell'opera avanzate dagli Stoici successivi, che si inseriscono nell'ambito del dibattito sorto nella Stoa del II secolo intorno alle origini della scuola¹.

La natura delle testimonianze sul contenuto dell'opera, spesso discordanti e di difficile lettura, ha spinto gli studiosi ad avanzare delle interpretazioni assai divergenti sul suo significato e sul suo intento di fondo. A partire dalla seconda metà del XX secolo è prevalsa nel dibattito critico l'ipotesi per cui Zenone avrebbe delineato i caratteri di una comunità ristretta, ispirandosi al modello politico di Sparta. La Πολιτεία costituirebbe una risposta all'opera omonima di Platone: lo scritto, in questo senso, si inserirebbe nel dibattito interno al pensiero politico classico, teso a individuare la forma di governo più adeguata alla πόλις ideale. Sui punti in comune tra la Πολιτεία e la costituzione di Licurgo ha insistito Tarn: secondo lo studioso, Zenone avrebbe concepito una città-stato di dimensioni ridotte, strutturata secondo un'organizzazione statale di tipo gerarchico fondata sulla divisione degli abitanti in σπουδαῖοι, ossia i cittadini in senso proprio, e φαῦλοι, relegati al ruolo di schiavi (cfr. Tarn, 1956, pp. 47-8). Allo stesso filone esegetico occorre ricondurre la lettura di Baldry, secondo cui Zenone nella Πολιτεία non avrebbe fornito un resoconto descrittivo dei caratteri di una società ideale, ma avrebbe condotto un'argomentazione di tipo ipotetico, tesa a illustrare in che modo vivrebbe una comunità di soli saggi: soltanto questi ultimi, infatti, sono ritenuti capaci di condurre una vita conforme alla natura, in una condizione di perfetta armonia. La concordia, in questo senso, costituisce il principio fondamentale di tale comunità, garantendone la felicità e la stabilità nel tempo (cfr. Baldry, 1959, pp. 6-9). L'interpretazione di Baldry ha esercitato una grande influenza sulla critica successiva: essa è stata ripresa da Chroust, Rist, Erskine e Steinmetz, e approfondita da Schofield nella sua monografia *The Stoic Idea of the City*². Nel capitolo intitolato *City of Love*, lo studioso avanza una ricostruzione dei tratti fondamentali della società ideale zenoniana: essa si costituirebbe come una πόλις intesa in senso corrente, la cui perfezione è garantita da una serie di istituzioni di tipo "comunista", dalla

1. Questa classificazione tiene presente le fonti accolte da Alesse (1998, pp. 17-8), cui sono da aggiungere i testi di Sesto Empirico relativi alle dottrine immorali degli Stoici (Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.*, III, 200 = SVF, I, 249; III, 206 = SVF, I, 255; III, 245 = SVF, I, 252; *Adv. Math.*, IX, 190-1); altri tentativi di raccogliere le testimonianze sulla *Repubblica* di Zenone si trovano in von Arnim (1998, I, p. 144); Festa (1932, pp. 14-25); Baldry (1959, pp. 3-5); Goulet-Cazé (2003, pp. 38-56); Sellars (2007, pp. 25-9) e Bees (2011, pp. 333-51).

2. Cfr. Chroust (1965, p. 175); Rist (1969, pp. 64-5); Erskine (2011, pp. 18-27); Steinmetz (1994, pp. 522-3); Schofield (1991, pp. 22-56).

saggezza dei membri e dall'esistenza di legami di tipo erotico tra i cittadini, volti ad assicurare la concordia nel corpo politico. La Πολιτεία di Zenone, in questo senso, risponde alla domanda su quali siano la struttura e le istituzioni più adeguate alla città perfetta, inserendosi così appieno nella tradizione "repubblicana" del pensiero politico classico. Nel capitolo dal titolo *From republicanism to natural law*, Schofield tenta di conciliare la posizione di Zenone e l'idea stoica della società cosmica avanzando una soluzione di tipo evolutivo: gli Stoici seriori avrebbero ripreso e sviluppato l'idea della comunità dei saggi, ampliandone i confini fino a comprendere la totalità degli esseri razionali. Questo mutamento è reso possibile dall'introduzione della dottrina della città cosmica, che costituisce il tramite tra il repubblicanesimo zenoniano e l'idea stoica della legge di natura (cfr. Schofield, 1991, pp. 93-103). L'interpretazione di Schofield ha costituito un punto di riferimento per la critica successiva, tanto da essere classificata come «the current orthodoxy»³.

Negli ultimi decenni del secolo scorso si è registrata un'inversione di tendenza nell'ambito degli studi sul pensiero politico stoico, che ha visto l'affermarsi di un orientamento interpretativo diverso. Tale corrente della critica ha rifiutato il modello dello sviluppo proposto da Schofield in favore di una lettura continuista, che ravvisa una coerenza di fondo nelle riflessioni dei primi Stoici: la Πολιτεία, in questo senso, avrebbe delineato i caratteri di una comunità universale degli esseri razionali, ponendo le basi per le successive riflessioni stoiche sul cosmopolitismo. In questo filone si colloca un gruppo di studiosi che, al fine di ridurre il divario tra il pensiero del fondatore della Stoa e quello dei suoi successori, hanno posto l'accento sul retroterra filosofico della Πολιτεία, insistendo sui rapporti tra le riflessioni zenoniane e le tradizioni precedenti. Tra questi occorre menzionare Vander Waerdt (1994, pp. 289-302) e Atkins (2015, pp. 181-9), che hanno rispettivamente ipotizzato una dipendenza del trattato zenoniano dalla *Repubblica* e dalle *Leggi* di Platone, e Sellars (2007, pp. 4-20), che ha evidenziato gli elementi comuni tra l'opera e i motivi caratteristici del cinismo.

Nello stesso indirizzo interpretativo si inseriscono le letture avanzate da Vogt e da Wildberger, secondo le quali Zenone, lungi dal teorizzare una società perfetta e desiderabile, avrebbe descritto i caratteri di una comunità reale, che coincide con la cosmopoli. La Πολιτεία zenoniana comprenderebbe sia σοφοί che φαῦλοι e sarebbe organizzata secondo un modello gerarchico che prevede differenti gradi di comunità: da un lato ci

3. L'espressione è di Sellars (2007, p. 3, n. 10). Tra gli studiosi che hanno seguito la lettura di Schofield, cfr. Dawson (1992, pp. 173-8); Annas (1993, p. 306); Wright (1995, pp. 184-5); Sharples (1996, pp. 124-5); Long (1997, p. 21); Rowe (2002, pp. 293-308); Dyson (2008, p. 195).

sono i cittadini in senso proprio, cioè i saggi e gli dèi, che possiedono una ragione perfetta; dall'altro, gli abitanti di grado inferiore, ossia gli esseri umani non saggi i quali, pur essendo razionali, non partecipano pienamente del Λόγος universale (cfr. Vogt, 2008, pp. 65-110). Analogamente, Wildberger ha ravvisato un'analogia di fondo tra il modello descritto nella *Repubblica* platonica e la struttura della società zenoniana: quest'ultima presenterebbe un'organizzazione gerarchica e tripartita, essendo composta da saggi, giovani e stolti (cfr. Wildberger, 2018, pp. 116-8; 135). In una direzione simile, infine, si muove la lettura avanzata da Bees, secondo cui il trattato zenoniano delinerebbe la città cosmica dei saggi che vivono secondo natura. I caratteri più scabrosi dell'opera si spiegherebbero alla luce della dottrina dell'οικείωσις, che Bees interpreta come principio volto all'autoconservazione del cosmo: la Πολιτεία, in questo senso, descriverebbe una forma di vita cosmo-biologica, messa in atto dalla natura per preservare sé stessa (cfr. Bees, 2011, pp. 96-205).

Il presente articolo intende avanzare una lettura quanto più possibile coerente sugli aspetti salienti dello Stato ideale zenoniano e sull'obiettivo fondamentale della Πολιτεία. A questo scopo, sarà utile prendere le mosse dalle testimonianze che attribuiscono all'opera una serie di dottrine classificate come scandalose e immorali. Si tratta di testi che ascrivono al trattato, oltre a una concezione di cittadinanza assai innovativa, l'ammissione di una completa libertà in materia sessuale (con l'apertura a pratiche come la copulazione omosessuale ed eterosessuale, la masturbazione e l'incesto), la difesa della comunanza delle donne, dell'uguaglianza tra sessi e il rifiuto delle istituzioni fondamentali della πόλις antica. Queste tesi sono giunte fino a noi grazie ai resoconti dossografici riportati da Diogene Laerzio nel VII libro delle *Vite dei filosofi*, da Filodemo nel *De Stoicis* e in due luoghi diversi dell'opera di Sesto Empirico⁴. Altre testimonianze, infine, si trovano in autori diversi, per lo più in contesti di natura polemica. Una prima fase dell'analisi sarà dedicata all'individuazione del retroterra

4. Cfr. Diog. Laert., VII, 32-4 = SVF, I, 259, 226, 222, 269, 267, 268, 257; 131 = SVF, I, 269; cfr. Philod., *De Stoic.*, XV, 5-9; XVIII, 1-XXI, 7 Dorandi; Sext. Emp., *Pyrrob. Hyp.*, III, 200 = SVF, I, 249; III, 206 = SVF, I, 255; III, 245 = SVF, I, 252; Sext. Emp., *Adv. Math.*, XI, 190-1. L'importanza della fonte filodemea è emersa soprattutto a seguito dell'ipotesi avanzata da Festa, e condivisa da Dorandi, Alesse e Goulet-Cazé, secondo cui la sezione corrispondente alle colonne XVIII-XX non si riferirebbe soltanto ai Cinici, ma riporterebbe congiuntamente il contenuto delle Πολιτεῖαι di Diogene e di Zenone, elencandone in modo sommario le tesi più scandalose (cfr. Festa, 1932, p. 120, n. 1; Dorandi, 1982, pp. 94-5; Alesse, 1998, p. 19; Goulet-Cazé, 2003, pp. 47-8). Delle letture diverse si trovano in Crönert, il quale ha ipotizzato che Filodemo intendesse alludere unicamente ai Cinici, come indicherebbe il riferimento all'apprezzamento per «il modo di vita dei cani» (cfr. Crönert, 1906, p. 63, n. 305), e Schofield, secondo cui l'espressione rimanderebbe solamente agli Stoici, e avrebbe lo scopo di rimarcare come questi ultimi furono imitatori del βίος dei Cinici (cfr. Schofield, 1999b, p. 72, n. 65).

filosofico delle tesi scandalose, al fine di comprenderne correttamente il significato e, in ultimo, di far luce su alcuni caratteri fondamentali della società ideale zenoniana. La seconda parte del lavoro intende operare una ricostruzione del contesto di trasmissione di queste dottrine, a partire da cui sarà possibile avanzare un'ipotesi intorno all'intento di fondo del trattato zenoniano.

2. Le dottrine immorali e la tradizione cinica

La problematica dell'ascendenza filosofica delle dottrine immorali risulta strettamente connessa alla questione del contesto di composizione della Πολιτεία, sulla quale sarà necessario soffermarsi brevemente. Secondo la maggior parte degli studiosi l'opera risalirebbe a una fase giovanile della produzione di Zenone, ossia al periodo cinico della sua formazione filosofica⁵. Questa ipotesi trova riscontro all'inizio della biografia laerziana del

5. Per una rassegna di questi lavori, cfr. Alesse (1998, p. 22). Un'eccezione nel panorama degli studi sul pensiero politico stoico è rappresentata da Erskine, secondo cui la Πολιτεία non sarebbe stata composta nel corso dell'apprendistato cinico di Zenone, ma in una fase più tarda, ossia durante o dopo il discepolato accademico presso Polemone. Secondo Erskine la dipendenza dal cinismo della Πολιτεία sarebbe stata esagerata dagli Stoici posteriori, i quali, per scagionare il fondatore della scuola dalle accuse di empietà, hanno caratterizzato l'opera come immatura e poco rappresentativa del pensiero stoico (cfr. Erskine, 2011, pp. 9-15). Questa posizione è stata ripresa da Vogt e, più recentemente, da Bees: entrambi gli studiosi mettono in discussione l'ipotesi per cui la Πολιτεία sarebbe uno scritto giovanile e, al tempo stesso, sminuiscono l'influenza esercitata dalla tradizione cinica sull'opera, che considerano coerente con le idee proprie dello stoicismo "ortodosso" (cfr. Vogt, 2008, pp. 23-9; Bees, 2011, pp. 7-26). Questa lettura appare poco convincente alla luce di una considerazione attenta della testimonianza di Filodemo. In IX, 6-19, l'Epicureo attacca i suoi avversari Stoici sottolineando come Zenone, nel corso della sua maturità, abbia continuato a difendere tesi analoghe a quelle esposte nella Πολιτεία, come emerge dal contenuto dei suoi scritti posteriori. È significativo come Filodemo, nella sua argomentazione polemica, non metta in discussione la notizia relativa alla datazione alta della Πολιτεία, circostanza che consente di difenderne l'affidabilità (cfr. Goulet-Cazé, 2017, pp. 576-7). Inoltre, come ha sottolineato Alesse, l'associazione tra le Πολιτεῖαι di Zenone e di Diogene precede di molto la controversia interna alla Stoa sulle origini della scuola (cfr. Alesse, 1998, pp. 23-4.). Ciò trova conferma in un passo tratto dalla *Stoicorum Historia*, in cui Filodemo menziona la posizione di alcuni stoici contemporanei di Perseo e Filonide che insistevano sulla somiglianza tra la Πολιτεία e un altro scritto, che è stato identificato con l'omonimo trattato diogeniano (cfr. Philod., *Stoicor. Hist.*, IV; cfr. Dorandi, 1994, pp. 55; 138). Secondariamente, in una colonna lacunosa del *De Stoicis* Filodemo, nell'argomentare a favore dell'autenticità alla Πολιτεία di Diogene, fa riferimento al Περὶ στολῆς di Cleante e al Περὶ πόλεως καὶ νόμου di Crisippo, a cui sembra ascrivere delle osservazioni relative sia allo scritto del Cinico che a quello dello Stoico (cfr. Philod., *De Stoic.*, XV, 21-31). Sul motivo del raffronto tra le Πολιτεῖαι di Diogene e di Zenone nella letteratura dossografica, cfr. Alesse (2000, pp. 43-6).

filosofo: «Per un certo tempo dunque Zenone fu alunno di Cratete: e poiché in quello stesso tempo scrisse la *Repubblica*, alcuni scherzando dicevano che egli l'aveva scritta sulla coda del cane» (Diog. Laert., VII, 4; tutte le traduzioni dei passi delle *Vite dei filosofi* sono a cura di M. Gigante). Si tratta di una testimonianza importante, poiché consente sia di situare cronologicamente la stesura della Πολιτεία durante il discepolato presso Cratete, sia di confermare l'esistenza di un nesso di derivazione tra il pensiero di Zenone e le riflessioni ciniche. Secondo la maggioranza dei critici, l'espressione ἐπὶ τῆς τοῦ Κυνὸς οὐρᾶς rimanderebbe all'ascendenza cinica del trattato zenoniano⁶. Il κύων in questione sarebbe infatti da identificare con Cratete o, più verosimilmente, con Diogene, al quale l'epiteto è stato riferito più frequentemente e con maggiore sicurezza: a questo proposito occorre ricordare come Diogene, al pari di Zenone, sia autore di uno scritto intitolato Πολιτεία, ed è probabile che la formula laerziana intenda alludere anche ai punti di contatto esistenti tra le due opere⁷. Un altro passo importante per determinare la datazione della Πολιτεία si trova nel *De Stoicis* di Filodemo. All'inizio della colonna IX l'Epicureo attacca le strategie argomentative messe in atto da alcuni rappresentanti dello stoicismo per difendere la scuola dalle accuse relative ai contenuti immorali della Πολιτεία. Alcuni di questi filosofi, in particolare, giustificavano gli errori presenti nell'opera imputandoli alla gioventù e all'imperizia di Zenone, che l'avrebbe composta durante i primi anni della sua produzione filosofica: «[...] la Πολιτεία di Zenone: qualche difetto, certo, ce l'ha, [Zenone] l'ha scritta infatti quando era ancora giovane e inesperto; pertanto va, in parte, scusata» (Philod., *De Stoic.*, IX, 1-6 Dorandi; tutte le traduzioni dei passi del *De Stoicis* sono a cura di T. Dorandi).

Se questa lettura è affidabile, occorre accogliere le interpretazioni che affermano la stretta dipendenza della Πολιτεία dall'ambito del cinismo, insistendo sui punti di contatto tra i contenuti dello scritto e i motivi ca-

6. Sulle diverse interpretazioni di questo luogo, cfr. Alesse (2000, pp. 46-8, n. 61) e Goulet-Cazé (2017, p. 551, n. 31). Una lettura diversa è stata avanzata da Bees, per cui l'espressione non avrebbe a che fare con il cinismo, ma farebbe riferimento alla costellazione dell'Orsa Minore, utilizzata dai Fenici come guida per la navigazione: essa costituirebbe un omaggio alla Πολιτεία zenoniana, nella quale sarebbe esposta l'ἐπιστήμη stabile e sicura del saggio stoico (cfr. Bees, 2011, p. 26).

7. Un'interpretazione differente si trova in Goulet-Cazé (2017, pp. 607-11), secondo cui Antistene fu il primo pensatore a essere chiamato κύων ("cane") e ἀπλοκύων ("vero cane"), nonché l'iniziatore del cinismo. Contro questa lettura si è espresso Zaccaria (2018, pp. 361-2), per cui l'epiteto ἀπλοκύων sarebbe secondario e posteriore rispetto a quello di κύων: esso, dunque, sarebbe stato attribuito ad Antistene in una fase più tarda, per metterlo in relazione con il movimento cinico. Sarebbe Diogene, pertanto, il primo filosofo a ricevere l'attributo di κύων (sul significato del soprannome ἀπλοκύων, cfr. anche Zaccaria, 2016, pp. 152-7).

ratteristici del pensiero di Diogene e dei suoi seguaci. Il tema unificante del βίος cinico risiede nella polemica contro il νόμος, ossia i costumi e le leggi che fondano le comunità esistenti, e la δόξα, nel duplice senso di “buona reputazione” e di “opinione condivisa dai più” (cfr. Giannantoni, 1990, vol. IV, pp. 515-6; Goulet-Cazé, 2003, pp. 73-82). Tale concezione viene esemplificata da Diogene mediante il ricorso alla celebre metafora della falsificazione della moneta (παραχαράττειν τὸ νόμισμα), tratta da un episodio biografico del filosofo⁸. Il rifiuto delle convenzioni va di pari passo con l'esaltazione della φύσις, che viene elevata a unico criterio valido dell'azione morale. La nozione cinica di natura si comprende in funzione dell'opposizione ai νόμοι: essa costituisce uno stato anteriore alla civiltà, raggiungibile soltanto mediante la liberazione dai vincoli imposti dalle leggi umane e dalle convenzioni sociali (cfr. *ivi*, pp. 75-7). I Cinici propongono dunque una completa trasvalutazione dei valori condivisi, che vengono radicalmente messi in discussione. Da un lato i beni riconosciuti dalla società, quali la ricchezza, la fama, la nobiltà e il potere, lungi dal condurre gli esseri umani alla felicità, sono considerati privi di ogni valore morale⁹; analogamente, i doveri imposti dalle convenzioni sociali come sposarsi, fare figli e partecipare alla vita politica sono classificati come πόντοι inutili, poiché procurano a chi vi si sottopone ogni genere di tormenti (cfr. Diog. Laert., VI, 29; VI, 54; Diog., *Epist.* XLVII [Ζήνωνι] = SSR, V B 577). Dall'altro lato, circostanze giudicate dai più come dannose, quali la povertà, l'esilio, la cattiva fama e l'umiltà delle origini non sarebbero di ostacolo all'εὐδαιμονία: esse costituiscono dei πόντοι κατὰ φύσιν, nella misura in cui consentono al saggio di diventare immune ai rivolgimenti della sorte e di acquisire la piena autosufficienza rispetto al mondo esterno¹⁰. Tale posizione viene esemplificata dalla celebre teoria dei beni ascritta

8. Cfr. Diog. Laert., VI, 20-1; 56; 71. Sulla questione controversa della storicità dell'aneddoto, cfr. Giannantoni (1990, vol. VI, pp. 423-33, n. 42).

9. Tale tematica costituisce un motivo centrale del βίος laerziano di Diogene, in cui si legge che egli «volgeva in ridicolo la nobiltà dei natali, la reputazione e simili, giudicandoli appariscenti ornamenti del vizio» (cfr. Diog. Laert., VI, 72). Sulla critica della δόξα e della ricchezza, che riducono in schiavitù coloro che le ricercano, cfr. Diog., *Epist.* VII (Ἰκέτη) = SSR, V B 537 ed *Epist.* XXVII (Μονίμω) = SSR, V B 567. Sulla polemica contro il potere, oltre agli apotegmi su Alessandro (cfr. ad esempio Dio Crisost., *Orat.* IV, 60 = SSR, V B 582), si veda la sesta orazione di Dione Crisostomo, in cui Diogene descrive il Re di Persia come il più infelice degli uomini (cfr. Dio Crisost., *Orat.* VI, 35 = SSR, V B 583): egli contrapponeva la sua condizione alla propria, che giudicava superiore e di gran lunga più felice (cfr. Cic., *Tusc. disp.*, V, 32, 92 = SSR, V B 33).

10. Secondo quanto riferisce Diogene Laerzio, il Cinico poneva la distinzione tra πόντοι inutili e πόντοι κατὰ φύσιν, e ravvisava l'origine dell'infelicità umana nella mancata comprensione degli sforzi necessari (cfr. Diog. Laert., VI, 71). Su questa classificazione, cfr. Goulet-Cazé (1986, pp. 53-66).

ai Cinici nella dossografia che conclude il VI libro delle *Vite dei filosofi*, secondo cui essi avrebbero individuato l'unico bene nella virtù e l'unico male nel vizio, classificando ciò che è intermedio come indifferente: «Come Aristone di Chio, i Cinici considerano indifferente tutto ciò che è intermedio tra virtù e vizio» (τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα λέγουσιν; cfr. Diog. Laert., VI, 105 = SSR, v A 135)¹¹.

La realizzazione della felicità dipende dalla capacità di operare una valutazione adeguata dei valori imposti dalle norme sociali, che ne evidenzia la natura artificiale e irrazionale. Tale obiettivo viene raggiunto mediante l'uso corretto del λόγος, che costituisce la prerogativa fondamentale del saggio: i Cinici, in questo senso, operano un processo di interiorizzazione del principio dell'etica, identificando nella ragione il solo criterio capace di guidare la condotta umana¹².

È possibile ipotizzare che Zenone, al tempo della stesura della Πολιτεία, avesse fatto propria la critica cinica delle leggi e dei costumi delle società esistenti, e che abbia delineato la sua comunità perfetta sulla base di queste idee: egli avrebbe descritto una società di sapienti che fa a meno dei costumi e delle istituzioni caratteristici delle πόλεις antiche, in quanto frutto del νόμος e contrari alla natura. Il solo criterio valido dell'azione morale, in questo senso, risiederebbe nella virtù e nella saggezza comuni ai cittadini, condizioni indispensabili a garantire la stabilità e l'armonia del corpo politico. Questa ipotesi trova conferma in un importante testo laerziano, tratto dalla dossografia che conclude la *Vita* di Zenone:

In primo luogo lo accusavano perché egli all'inizio della *Repubblica* definiva inutile l'educazione enciclopedica, in secondo luogo perché egli sosteneva che coloro che non sono virtuosi erano avversari, nemici e servi ed estranei gli uni agli altri: così anche i padri ai figli, i fratelli ai fratelli, i parenti ai parenti. E ancora l'accusa-

11. Sebbene sia indubbio che i Cinici abbiano sostenuto dottrine simili, è meno probabile che esse siano state elaborate nella forma in cui si trovano esposte in questo passo laerziano. A questo proposito, Goulet-Cazé ha mostrato come non sia possibile far risalire a Diogene e ai suoi seguaci una prima elaborazione del concetto di indifferenza: l'impiego di tale nozione per caratterizzare il modo di vita cinico è attestato a partire da fonti tarde, risalenti al II secolo d.C. o posteriori (cfr. Goulet-Cazé, 2003, pp. 112-9). L'introduzione dell'uso tecnico dei termini ἀδιάφορον e ἀδιαφορία sarebbe da attribuire non ai Cinici, ma ad Aristone di Chio (cfr. *ivi*, pp. 119-25): alla luce di ciò, è possibile accettare l'interpretazione, condivisa da diversi studiosi, per cui la fonte della dossografia cinica riportata in Diog. Laert., VI, 105 farebbe uso di una terminologia marcatamente stoica (cfr. Ioppolo, 1980, pp. 158-9 e Mansfeld, 1986, pp. 341-2).

12. Cfr. Diog. Laert., VI, 24 = SSR, v B 303: «Non si stancava di ripetere che nella vita occorre avere la ragione o il laccio (λόγον ἢ βρόχον)». Sulla centralità del λόγος nel pensiero di Diogene, cfr. Goulet-Cazé (2017, pp. 569-70) e Gardner (2022, pp. 129-30), che interpreta la nozione cinica di βίος κατὰ φύσιν come un modo di vita conforme alla natura razionale dell'essere umano.

vano perché egli nella *Repubblica* proclamava, ponendoli l'uno accanto all'altro, che soltanto i virtuosi sono cittadini amici parenti e liberi, così che per gli Stoici i genitori e i figli sono nemici, se non sono sapienti (Diog. Laert., VII, 32-3 = *SVF*, I, 222, 226).

I sapienti, secondo Zenone, sono gli unici a possedere i requisiti necessari per qualificarsi come cittadini: soltanto costoro, essendo dotati un λόγος perfetto, agiscono secondo virtù in ogni circostanza e, conseguentemente, sono capaci di instaurare rapporti di φιλία e di convivere armoniosamente con gli altri membri della comunità. Al contrario gli stolti, non possedendo la retta ragione, risultano privi delle virtù necessarie alla vita associata e, pertanto, sono condannati a vivere in una condizione di completa estraneità e inimicizia¹³. A questo proposito, è possibile notare come lo Stoico ridefinisca le nozioni politiche di cittadinanza, amicizia e libertà in funzione del possesso della σοφία e dell'ἀρετή, che costituisce la condizione necessaria e sufficiente per diventare πολῖται nel senso più proprio del termine. Si tratta di una posizione rivoluzionaria, che scardina la distinzione giuridica tra ξένος e πολίτης: il concetto di cittadino delineato nella Πολιτεία, contrariamente a quanto avveniva nella πόλις antica, non si definisce in funzione dell'origine familiare, ma è determinato unicamente dal possesso della saggezza e della virtù. Questa dottrina costituisce il nucleo teorico fondamentale dello scritto, alla luce del quale è possibile comprendere il significato delle altre testimonianze sui caratteri della società ideale zenoniana.

Questa idea si pone sullo sfondo di un'altra dottrina fondamentale del pensiero etico stoico: quella della divisione dell'umanità in σοφοί e φαῦλοι. L'origine di questa tesi è da rintracciare nel trattato politico zenoniano: ciò trova riscontro in un passaggio tratto dalla colonna xx del *De Stoicis*, in cui l'autore fa risalire alle Πολιτεῖαι di Diogene e di Zenone la tesi per cui l'umanità sarebbe per lo più composta da infanti e folli: questi ultimi sono responsabili di una valutazione errata dei beni e dei mali, che li induce ad anteporre i valori riconosciuti dalla società a ciò che è bello e giusto secondo natura¹⁴. La matrice cinica di questa dottrina trova conferma nella *Vita* laertziana di Diogene, che ascrive al filosofo delle χρεῖαι relative all'estrema rarità dei sapienti e all'insensatezza dei più: «Interrogato in qual luogo dell'Ellade avesse visto uomini buoni, rispose: "Uomini buoni in nessun luogo, ragazzi buoni a Sparta"» (Diog. Laert., VI, 27; cfr.

13. L'idea per cui i non saggi non sono veramente amici gli uni degli altri si ritrova nella rassegna delle dottrine ciniche e stoiche riportata nel *De Stoicis* di Filodemo, in cui i φίλοι sono definiti «falsi e infedeli e avversi agli dèi e a sé stessi» (cfr. Philod., *De Stoic.*, xx, 10-3).

14. Cfr. Philod., *De Stoic.*, xx, 6-8 Dorandi: ἅπαντας οἴεσθαι παιδάρια καὶ μαινομένους ὑπάρχειν.

anche VI, 28). Considerazioni analoghe si trovano anche nel βίος di Cratete: «Era solito dire che è impossibile trovare un uomo senza difetti, ma come nella melagrana vi è sempre un chicco marcio» (Diog. Laert., VI, 89).

Alla luce di quanto detto finora, sarà possibile avanzare una ricostruzione del significato delle dottrine immorali attribuite alla Πολιτεία. In primo luogo, occorre esaminare le fonti relative all'eliminazione dalla città ideale delle istituzioni fondamentali della πόλις antica. La πολιτεία delineata da Zenone si caratterizza come una comunità di soli sapienti, che agiscono sempre rettamente in virtù della loro ragione perfetta e autonoma: appare chiaro come una società simile possa fare a meno degli istituti di tipo politico, sociale e religioso su cui si fonda la πόλις, che risultano estranei alla natura razionale del σοφός. Innanzitutto, Zenone proibisce l'edificazione di tribunali, ginnasi e templi (cfr. Diog. Laert., VII, 33 = SVF, I, 267). Quanto ai primi, si comprende facilmente come la costruzione di edifici preposti all'amministrazione della giustizia risulti superflua in una comunità di saggi, che agiscono spontaneamente in modo conforme alla virtù. Per ciò che concerne i ginnasi, occorre ricordare come essi svolgessero il ruolo di importanti centri culturali nella πόλις antica, in cui si impartiva ai giovani un'educazione di tipo letterario e musicale: questa notizia si lega al rifiuto zenoniano della cultura enciclopedica, classificata dal filosofo come superflua per la realizzazione della comunità perfetta (cfr. Diog. Laert., VII, 32 = SVF, I, 259)¹⁵. Per quanto riguarda l'informazione relativa all'assenza dei templi, essa si comprende alla luce delle testimonianze di Plutarco, Clemente Alessandrino, Teodoreto, Origene ed Epifanio: secondo questi testi Zenone avrebbe classificato tali costruzioni come non degne degli dèi, in quanto frutto del lavoro manuale di muratori e artigiani¹⁶. Tale posizione unisce una concezione positiva del divino a una critica radicale delle pratiche esteriori della religione tradizionale, considerate inadeguate alla natura degli dèi. È probabile che Zenone, al posto di tali forme di culto, ritenesse più appropriata al saggio una devozione di tipo interiore: «Non si debbono costruire templi agli dèi, ma possedere la divinità solo nella mente [...]» (Epiph., *Adv. haeres.*, III, 2,9 = 26 F; tutte le traduzioni dei frammenti degli Stoici antichi sono a cura di R. Radice). Una concezione analoga del divino e della religione è attestata anche per Diogene di Sinope: a quest'ultimo le fonti attribuiscono una fede positiva nella divi-

15. Su questo punto Zenone concorda con i Cinici: anche questi ultimi rifiutavano l'istruzione enciclopedica, in particolare la geometria e la musica (cfr. Diog. Laert., VI, 103-4).

16. Cfr. Clem. Alex., *Strom.*, V, 12, 76, p. 377 Stälin; Plutarch., *De Stoic. rep.*, 6, 1034b; Theodoret., *Graec. aff. cur.*, III, 74; Origen., *Contra Cels.*, I, 5,1, p. 59 Körte = SVF, I, 264-5; Epiph., *Adv. haeres.*, III, 2, 9 = 26 F. Cfr. anche Stob., *Ecl.* IV, p. 27 Hense = SVF, I, 266 = 24 F.

nità e, al tempo stesso, il rifiuto della preghiera e delle pratiche esteriori del culto e una polemica violenta contro la religione popolare¹⁷. Nella stessa direzione va il rifiuto della sepoltura dei defunti, attorno alla quale esisteva un culto di fondamentale importanza (cfr. Philod., *De stoic.*, XIX, 2-3 Dorandi). Il fondatore della Stoa, infine, bandiva il ricorso al denaro sia per il cambio che per i viaggi all'estero (cfr. Diog. Laert., VII, 33 = *SVF*, I, 268): il suo utilizzo sarebbe inutile in una comunità di virtuosi, capaci di intraprendere scambi equi anche senza il tramite della moneta. La medesima dottrina si trovava nella Πολιτεία di Diogene: il Cinico, secondo quanto si legge nel *De Stoicis*, avrebbe rinunciato all'uso del denaro, proponendo di sostituirlo con dei comuni astragali (cfr. Philod., *De Stoic.*, XVI, 4-9 Dorandi).

Secondariamente, occorre prendere in considerazione le testimonianze relative all'ammissione di pratiche scandalose generalmente bandite dalle πόλεις antiche. Queste affermazioni, al pari di quelle sulle istituzioni, si comprendono alla luce della saggezza dei membri della comunità ideale, che rende superfluo il ricorso a un corpo di norme di tipo proibitivo. A questo proposito, Zenone introduceva una completa libertà in materia sessuale, sia per gli uomini che per le donne: egli rifiutava l'istituto matrimoniale in favore della comunanza delle donne e dei fanciulli¹⁸ e autorizzava indifferentemente la copulazione eterosessuale e omosessuale¹⁹. Sempre in relazione alla sfera della sessualità e dei rapporti tra sessi, lo Stoico ammetteva l'incesto²⁰, la masturbazione in pubblico²¹ e l'uguaglianza tra uomini e donne a livello delle attività, del vestiario e del modo di fare esercizio fisico²². Tali dottrine rivelano la chiara ascendenza cinica

17. Sulla concezione positiva del divino ascritta al Cinico, cfr. Diog. Laert., VI, 37 = *SSR*, V B 344; VI 105 = *SSR*, V A 135; Iulian., *Orat.*, IX [=VI], I, p. 199 A-B = *SSR*, V B 196; per la polemica contro le pratiche religiose e le preghiere, cfr. Diog. Laert., VI, 39 = *SSR*, V B 371; VI 42 = *SSR*, V B 350; VI 45 = *SSR*, V B 462; VI 73 = *SSR*, V B 353.

18. Cfr. Diog. Laert., VII, 33; VII, 131 = *SVF*, I, 269; Philod., *De Stoic.*, XIX, 5-12 Dorandi. Questa notizia è in contraddizione con il contenuto di Diog. Laert., VII, 121, in cui si legge che «Zenone nella *Repubblica* sostiene che il sapiente prenderà moglie e genererà figli». Una possibile soluzione a questo problema è stata avanzata da Schofield, secondo cui il passo laerziano attribuirebbe erroneamente alla Πολιτεία quella che diventerà la posizione *standard* dello stoicismo maturo (cfr. Schofield, 1991, pp. 119-27).

19. Cfr. Philod., *De Stoic.*, XV, 5-12 Dorandi. L'apertura all'omosessualità maschile trova riscontro sia in Filodemo, sia in una testimonianza di Sesto Empirico, in cui si legge che Zenone, Cleante e Crisippo classificavano tale pratica come un indifferente (cfr. Philod., *De Stoic.*, XVIII, 11-5 Dorandi; Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.*, III, 200 = *SVF*, I, 249).

20. Cfr. Philod., *De Stoic.*, VIII, 20-3 Dorandi; Clem. Alex., *Homil.*, V, 18, 5-6; p. 100, 7-10 G. Strecker = *SVF*, II, 1072; Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.*, III, 246 = *SVF*, I, 256.

21. Cfr. Philod., *De Stoic.*, XVIII, 9-10; Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.*, III, 206 = *SVF*, I, 255.

22. Cfr. Diog. Laert., VII, 33 = *SVF*, I, 257; Philod., *De Stoic.*, XIX, 12-21. La fonte filode-

dell'opera: idee analoghe sono attestate sia per Diogene, che ammetteva la convivenza libera e consensuale tra uomo e donna, la comunanza dei figli e l'incesto²³, sia per Ipparchia, che fece propri il modo di vita e l'abbigliamento del marito Cratete (cfr. Diog. Laert., VI, 97).

3. Il ruolo della tradizione scettica nella trasmissione delle dottrine immorali

A questo punto sarà opportuno concentrare l'analisi sulla matrice filosofica dei resoconti che ascrivono alla Πολιτεία le dottrine immorali, al fine di chiarire l'intento di fondo dei dossografi e, al contempo, avanzare una ricostruzione dell'obiettivo originario dell'opera. A questo scopo, particolarmente interessante si rivela la testimonianza laertziana. Alla fine del βίος di Zenone, Diogene Laerzio riporta una serie di accuse rivolte contro il filosofo per le dottrine scabrose difese nella *Repubblica*, nelle *Diatribes* e nell'*Arte d'amare*, indicandone le fonti nello Scettico Cassio e nel retore Isidoro di Pergamo²⁴. Un altro passo significativo si trova nella parte conclusiva della biografia di Crisippo, in cui sono riferite delle critiche analoghe indirizzate allo Stoico da detrattori ignoti (cfr. Diog. Laert., VII, 187-9 = *SVF*, III, 744, 747). A questo proposito appare convincente l'interpretazione avanzata da Wachsmuth (1879, pp. 39-42), successivamente ripresa da Mansfeld (1986, pp. 344-6) e da Schofield (1991, pp. 5-7), per cui il contenuto delle due sezioni risalirebbe a un'unica fonte, da individuare in uno scritto dello scettico Cassio. Alla medesima opera, secondo Schofield, sarebbe da ricondurre il contenuto dei due passaggi paralleli in Se-

mea ascrive al trattato l'accettazione della violenza sessuale e l'obbligo del parricidio (cfr. Philod., *De Stoic.*, VIII, 23-6; XX, 3-4 Dorandi). A tal riguardo, interessante è l'analisi proposta da Goulet-Cazé, che chiarisce come entrambi gli aspetti siano in contraddizione con alcuni principi cardine del cinismo e dello stoicismo: tale discrepanza, secondo l'autrice, si comprende alla luce del carattere parziale e tendenzioso della testimonianza di Filodemo, interessata a porre l'accento sui caratteri scandalosi delle dottrine esposte nelle Πολιτεῖαι di Diogene e di Zenone (cfr. Goulet-Cazé, 2003, pp. 61-6; su questo tema, si veda anche Dorandi, 2020, p. 58). È dubbio se il passo di Filodemo contenesse anche un riferimento al cannibalismo (cfr. Philod., *De Stoic.*, XIX, 24-5 Dorandi). In favore di questa ipotesi, cfr. Dorandi (1982, pp. 125-6) e Goulet-Cazé (2003, p. 50).

23. Cfr. Diog. Laert., VI, 72 = *SSR*, V B 353; Philod., *De Stoic.*, XVIII, 20-3 Dorandi.

24. Cfr. Diog. Laert., VII, 32-4 = *SVF*, I, 259, 226, 222, 269, 267, 268, 257. Per un'ipotesi convincente sulla datazione di Cassio, si veda Schofield (1991, pp. 20-1), che situa l'attività del filosofo scettico al tempo dello Stoico Atenodoro, ossia nella prima metà del I secolo a.C. Maggiori difficoltà presenta la cronologia di Isidoro di Pergamo: poco solida appare la ricostruzione avanzata in *RE*, IX, 2064, secondo cui il retore sarebbe un contemporaneo di Cicerone, da identificare con l'«Isidorus» menzionato in Rutil. Lup., II, 16 (cfr. *ivi*, p. 21, n. 30).

sto Empirico, che attribuiscono al fondatore e al terzo scolarca della Stoa l'ammissione di pratiche giudicate dai più come scandalose ed empie²⁵.

Non è possibile in questa sede approfondire quale fosse l'intento dietro l'esposizione di Cassio, né quali punti di divergenza sussistano tra la sua impostazione e quella di Sesto Empirico. A partire dagli scritti di quest'ultimo, tuttavia, è possibile chiarire a che scopo egli abbia ripreso e utilizzato la trattazione del suo predecessore, e quale ruolo essa abbia assunto nell'ambito della sua argomentazione polemica. A questo proposito, sarà opportuno soffermarsi brevemente sul contenuto del passo riportato in *Adv. Math.*, XI, 188-96²⁶. L'argomento di Sesto si inserisce all'interno di una più ampia trattazione critica della nozione di arte della vita (τέχνη περὶ τὸν βίον), qui presentata come caratteristica della scuola stoica (XI, 168-215). La prima parte dell'esposizione segue un andamento di tipo sillogistico: ogni scienza o arte si identifica per mezzo delle azioni che si producono a partire da esse; l'arte della vita promossa dagli Stoici non trova la sua attuazione in alcuna azione specifica; non esiste dunque alcuna arte della vita in senso propriamente stoico. La τέχνη περὶ τὸν βίον degli Stoici viene poi esemplificata da Sesto mediante una serie di citazioni letterali tratte dalle opere di Zenone e di Crisippo, che attribuiscono ai due pensatori l'ammissione dei rapporti sia omosessuali che eterosessuali, la difesa di pratiche scandalose quali l'incesto e il cannibalismo e una scarsa considerazione nei confronti dei defunti. A questo punto Sesto pone un'alternativa in relazione all'intento di fondo di queste tesi: gli Stoici, secondo il filosofo, avrebbero insegnato tali principi immorali ai giovani credendo che questi ultimi li avrebbero applicati nella loro vita quotidiana, come vere e proprie norme di comportamento, oppure che non li avrebbero messi in pratica, alla stregua di mere speculazioni di natura teorica. La prima delle due opzioni risulta impossibile, poiché i comportamenti promossi dagli Stoici sono proibiti dalle leggi delle società esistenti: l'arte della vita stoica si rivela dunque superflua, nella misura in cui essa non si traduce in azione. A proposito di questo passo, Spinelli (2016, pp. 153-4) ha giustamente osservato come lo scopo di Sesto differisca da quello degli altri detrattori della Stoa, come ad esempio Plutarco, che miravano soprattutto a evidenziare le contraddizioni esistenti tra le dottrine difese dai diversi esponenti della scuola, al fine di mostrare la natura contraddit-

25. Cfr. *ivi*, p. 14. L'interpretazione di Schofield è stata criticata da Vogt, secondo cui le differenze esistenti tra i due testi di Sesto Empirico non consentirebbero di argomentare a favore della loro dipendenza da un'unica fonte. Le notizie relative alle tesi immorali costituirebbero, per Vogt, del materiale comune per le argomentazioni scettiche, che è stato utilizzato diversamente in vari momenti della storia dello Scetticismo (cfr. Vogt, 2008, pp. 45-6).

26. Per un commento di questo passaggio, cfr. Spinelli (1995, pp. 355-61). Si veda anche Spinelli (2016, pp. 149-55).

toria del pensiero stoico. Il filosofo scettico, al contrario, avrebbe mirato a sottolineare la dissonanza tra le posizioni degli Stoici e quanto si ricava dall'esperienza delle norme che regolano la vita comune: la pietra di paragone, in questo senso, è costituita da quella che Sesto definisce altrove come osservazione «non-filosofica» (κατὰ δὲ τὴν ἀφιλόσοφον τήρεσιν) e «libera dall'opinione» (ἀδοξάστως) della «realtà quotidiana» (κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρεσιν), che egli eleva a criterio di tipo empirico e non dogmatico dell'azione morale²⁷.

4. La Πολιτεία di Zenone di Cizio come forma di “utopia alta”

In considerazione di quanto detto finora, sarà possibile affrontare la problematica relativa al significato generale e allo scopo di fondo della Πολιτεία di Zenone. Si tratta di una questione assai controversa. A questo proposito occorre ricordare la lettura avanzata da Dawson (1992, pp. 198-200), secondo cui il trattato zenoniano sarebbe una forma di «high political utopianism»: lo Stoico avrebbe mirato a delineare una società ideale, il cui scopo non risiede nella sua realizzazione pratica, ma nell'indicazione di un paradigma di perfezione morale, mediante la descrizione delle circostanze necessarie all'acquisizione e all'esercizio della virtù. La Πολιτεία, a differenza dell'omonimo trattato platonico, non avrebbe proposto un progetto di riforma politica, ma piuttosto un ideale regolativo, teso ad incoraggiare una più profonda trasformazione di tipo sociale. Contro questa posizione ha argomentato Schofield, secondo cui il carattere fondamentale del modello politico zenoniano risiederebbe nella sua realizzabilità: la sola condizione necessaria per la sua attuazione consisterebbe nella possibilità che tutti gli abitanti esercitino l'ἀρετή, circostanza pienamente realizzabile nel presente. Per questa ragione, Schofield definisce Zenone «an anti-utopian»: egli stesso avrebbe tentato di realizzare la società perfetta qui e ora, mediante l'istituzione di una scuola filosofica costituita come comunità di maestri e allievi fondata sulla virtù (cfr. Schofield, 1999a, pp. 148-52; 1999b, pp. 50-2).

Per rispondere a questa questione, sarà opportuno soffermarsi ancora sulle tesi scandalose ascritte alla Πολιτεία, al fine di chiarire la loro funzione nell'ambito del trattato zenoniano. A questo proposito, è stato notato

27. Cfr. Sext. Emp., *Adv. Math.*, XI, 165; *Pyrrh. Hyp.*, I, 23; cfr. anche *Adv. Math.*, VIII, 158; *Pyrrh. Hyp.*, I, 231, 237; II, 102-246, 254-8. Un'interpretazione analoga si trova in Vogt (2008, pp. 45-51). Una lettura diversa è stata avanzata da Schofield, secondo cui l'intento di Cassio sarebbe stato quello di raccogliere e contrapporre materiale stoico di diversa provenienza, al fine di evidenziarne il carattere contraddittorio (cfr. Schofield, 1991, pp. 3-21).

come, nella maggior parte delle fonti, tali affermazioni siano introdotte da formule che rimandano al campo lessicale dell'ordine, della necessità e dell'insegnamento; ricorrente è anche il verbo ἀρέσκει, tradizionalmente utilizzato dai dossografi per introdurre una lista di opinioni di un pensatore o di una scuola (Goulet-Cazé, 2003, p. 63). La presenza di queste espressioni ha indotto gli studiosi a chiedersi se le dottrine immorali siano da interpretare come vere e proprie norme di carattere generale, tese a regolare la vita dei membri della società ideale. La maggior parte della critica ha rifiutato questa lettura, imputando la particolare modalità espositiva comune a queste tesi all'intervento dei dossografi (cfr. Erskine, 2011, p. 22; Obbink, 1999, p. 182; Goulet-Cazé, 2003, pp. 63-5). A questo proposito, particolarmente interessante è l'interpretazione proposta da Vogt, che ha insistito sul contesto pirroniano della trasmissione delle dottrine immorali. Si è visto come nella fonte sestana queste tesi siano connesse alla critica della nozione di τέχνη περι τὸν βίον, costituendo il punto di partenza dell'argomento per la sospensione del giudizio: in questo senso, l'autrice ipotizza che il significato originario delle dottrine stoiche sia stato deformato, al fine di fornire al lettore la duplice impressione che queste tesi contenessero delle indicazioni di tipo normativo su come comportarsi nella società ideale e che esse facessero parte di un resoconto continuo sull'arte della vita (cfr. Vogt, 2008, pp. 29-45). Alla luce di ciò, si può ipotizzare che Zenone in origine non abbia concepito le tesi immorali come delle regole di condotta, ma piuttosto come affermazioni di tipo descrittivo su come si condurrebbero la vita e le istituzioni in una città composta da soli saggi: la Πολιτεία, in questo senso, si sarebbe limitata a delineare un modello idealizzato di associazione politica, senza tuttavia offrire un vero e proprio programma politico finalizzato alla sua attuazione.

La questione relativa allo scopo della Πολιτεία risulta strettamente connessa alla celebre dottrina stoica secondo cui la figura del saggio sarebbe estremamente rara, tanto da rendere difficile o addirittura impossibile indicarne degli esempi concreti: se questa posizione è stata difesa da Zenone, e se egli nella Πολιτεία ha concepito una città di soli sapienti, occorre accettare la conclusione per cui l'opera, lungi dal presentare un progetto politico, avrebbe delineato un'utopia irrealizzabile²⁸.

In primo luogo, occorre chiarire se la dottrina della singolarità del saggio risalga al fondatore della Stoa. A questo proposito, si rivela utile l'esame di un passo tratto dal *Contro i Fisici* di Sesto Empirico, che riporta la

28. Tale posizione è stata difesa da Dawson, secondo cui, mentre i Cinici avrebbero considerato l'ideale della saggezza come effettivamente raggiungibile, Zenone avrebbe rifiutato decisamente tale posizione, teorizzando una divisione netta tra φαῖλοι e σοφοί e insistendo sull'eccezionalità dei secondi (cfr. Dawson, 1992, pp. 165-6).

critica di un sillogismo zenoniano: a partire dalla premessa secondo cui è ragionevole onorare gli dèi, lo Stoico si pronuncia in favore della loro esistenza. A questo ragionamento viene affiancato un contro-sillogismo: dalla premessa parallela secondo cui bisogna onorare il sapiente, l'autore trae la conclusione per cui il saggio esiste. Quest'ultima affermazione, sottolinea Sesto, non può essere condivisa dagli Stoici, poiché contrastante con l'idea per cui il sapiente sarebbe introvabile (cfr. Sext. Emp., *Adv. Math.*, IX, 133). Schofield (1983, pp. 34-41) ha mostrato come l'argomentazione in questione sia da ascrivere ad Alessino, allievo del dialettico Ebulide di Mileto e contemporaneo di Zenone: quest'ultimo, come si legge in Diog. Laert., II, 109-10, individuava nel fondatore della Stoa il suo principale obiettivo polemico, ed è possibile ipotizzare che contro di lui fosse rivolto anche l'argomento riportato da Sesto. Se questa lettura è corretta, è possibile annoverare Zenone tra gli Stoici contrari alla conclusione dell'argomento e, in ragione di ciò, attribuire al filosofo una prima elaborazione della dottrina della rarità del sapiente (cfr. Brouwer, 2014, pp. 123-4). Non è possibile determinare con certezza se lo Stoico abbia formulato questa dottrina al tempo della stesura della Πολιτεία o in una fase più tarda²⁹. In ogni caso, occorre ricordare come al trattato zenoniano risalga la tesi dell'opposizione netta tra i pochi σοφοί, che possiedono ogni virtù, e la maggioranza dei φαῦλοι, che ne sono privi. Si tratta di una dottrina che, come si è detto, risale ai Cinici, che hanno insistito sulla contrapposizione tra i più e il saggio e sull'estrema rarità del secondo: è possibile ipotizzare che Zenone, influenzato da queste idee, avesse avanzato già nella Πολιτεία delle riflessioni relative alla singolarità del sapiente, gettando le basi per la teoria del σοφός propria dello stoicismo maturo.

Alla luce di quanto detto finora, sarà utile ripercorrere brevemente il contenuto delle testimonianze sulla figura del saggio stoico, al fine di comprendere il rapporto che sussiste tra queste riflessioni e le notizie relative al trattato politico di Zenone³⁰. Tale dottrina è stata presentata

29. Contro questa idea ha argomentato Schofield (1999a, pp. 152-3) nell'epilogo della seconda edizione di *The Stoic Idea of the City*. La dottrina della rarità del saggio, secondo lo studioso, sarebbe stata elaborata successivamente alla stesura della Πολιτεία: essa costituirebbe una risposta all'affermazione di Epicuro secondo cui nessuno, eccetto lui stesso e i membri della sua scuola, avrebbe mai raggiunto la piena saggezza. Questa spiegazione trova conferma in un passo del *De Stoicorum repugnantiis*, che ascrive a Crisippo la tesi per cui né lui né gli altri esponenti della scuola sarebbero stati dei σοφοί: «Crisippo non giudica neppure sé stesso uomo perbene (σπουδαῖον), e neanche alcun altro dei suoi conoscenti o dei suoi maestri» (cfr. Plutarch., *De Stoic. rep.*, 1048e; trad. a cura di E. Lelli e G. Pisani).

30. Un esame approfondito delle testimonianze relative alla dottrina della rarità del σοφός si trova nel terzo capitolo della monografia di Brouwer (2014, pp. 92-135) dedicata alla nozione stoica di saggezza, che si focalizza sulla questione se i primi Stoici abbiano o meno definito se stessi come dei sapienti.

dai testimoni secondo modalità differenti. La maggior parte delle fonti ascrive agli Stoici l'idea per cui il saggio ad oggi non è ancora stato trovato³¹. Una formulazione diversa di questa tesi si trova in Alessandro di Afrodisia e in Seneca, secondo cui il saggio stoico sarebbe «più raro della fenice Etiope»: tale espressione, al pari della precedente, insiste sull'estrema rarità della figura del σοφός, che viene associata a una creatura mitologica³². La testimonianza ciceroniana si rivela particolarmente utile per far luce sulla natura peculiare del sapiente. In un passo tratto dal *De Natura Deorum*, il personaggio di Cotta presenta la differenza tra la posizione degli Accademici e quella degli Stoici mediante il riferimento alla dottrina della rarità del saggio: mentre per i primi non c'è differenza tra l'affermare che nessuno in questo momento sia saggio e che nessuno possa esserlo, tale distinzione risulta fondamentale per i secondi, i quali lasciano aperta la possibilità che qualcuno un giorno diventi pienamente sapiente (cfr. Cic., *De nat. deor.*, III, 79). Sebbene gli Stoici abbiano insistito sull'impossibilità di indicare degli esempi concreti di σοφία in tempi storici, costoro non hanno mai escluso l'eventualità che essa fosse effettivamente ottenibile. Tale lettura concorda con quanto si legge nella dossografia riportata nel βίος laerziano di Zenone, in cui si ascrive agli Stoici la tesi dell'insegnabilità della virtù: «Che la virtù si possa insegnare, è affermato da Crisippo nel primo libro *Del fine*, da Cleante, da Posidonio nei suoi *Protrettici* e da Ecatone» (Diog. Laert., VII, 91).

Le fonti stoiche sul σοφός, dunque, tratteggiano una figura fortemente ambivalente. Da un lato, il saggio è un paradigma di riferimento che incarna ed esibisce la norma morale, poiché condensa in sé la massima sapienza e il possesso di ogni virtù: da ciò deriva la necessità di postularne l'inesistenza o l'estrema rarità, sia nel passato che nel presente. Dall'altro, questo modello esprime un'esigenza di universalità, nella misura in cui la virtù risulta accessibile a tutti gli esseri umani: la figura

31. Cfr. Sext. Emp., *Adv. Math.*, II, 43; VII, 432-5 = *SVF*, III, 657; IX, 133 = *SVF*, I, 152 e III, [DB] 32; *Pyrrh. Hyp.*, I, 91; Sen., *De tranq. anim.*, VII, 4; Cic., *De fin.*, IV, 65; *De div.*, II, 61; *Tusc. disp.*, II, 51; *De off.*, III, 14-6; *Amic.*, 18; *De nat. deor.*, III, 79.

32. Cfr. Alex. Aphr., *De fato*, cp. 28, p. 199,7 Bruns = *SVF*, III, 658; Sen., *Epist.*, 42, 1. Nel passo di Alessandro di Afrodisia, in particolare, si legge che «[Gli Stoici] raccontano (μυθεύεται) infatti che tutt'al più uno o due uomini sono stati buoni». A questo proposito, appare persuasiva la lettura di Brouwer. L'autore rifiuta l'interpretazione per cui l'espressione farebbe riferimento a Diogene o a Socrate, poiché non esistono prove sufficienti per concludere che gli Stoici considerassero tali pensatori come σοφοί. Il termine μυθεύεται, al contrario, sarebbe da interpretare in senso letterale: gli Stoici avrebbero sostenuto l'esistenza in un passato mitologico di uno o due saggi, verosimilmente da identificare nelle figure di Odisseo ed Eracle (cfr. Brouwer, 2014, pp. 106-12).

del sapiente, seppur dotata di una beatitudine pari a quella divina, non eccede i limiti della sfera umana, ma rappresenta quella che sarebbe la condizione normale degli ἄνθρωποι se non sopravvenisse la deviazione degli errori e delle passioni³³. In questo senso, è possibile ipotizzare che il modello della società perfetta dei σοφοί descritto nella Πολιτεία esprimesse una tensione analoga. Il trattato avrebbe delineato i caratteri di una comunità di sapienti che agiscono moralmente in ogni occasione in virtù della loro ragione perfetta e, conseguentemente, sono capaci di vivere insieme in armonia. L'esame del retroterra scettico delle notizie sulle dottrine immorali ha mostrato come tali tesi non costituiscano delle norme di carattere generale volte a regolare la vita nella società dei saggi. Lo Stoico, dunque, non avrebbe fornito un progetto politico teso alla realizzazione della comunità ideale, bensì un resoconto descrittivo delle istituzioni e dei costumi che ne regolerebbero la vita: alla luce di ciò, è possibile considerare la Πολιτεία come un modello utopistico di tipo "alto", ossia come la descrizione di un paradigma di eccellenza morale e politica non direttamente finalizzata alla sua concretizzazione. Al tempo stesso Zenone, presentando l'ideale della saggezza come compiutamente raggiungibile, non avrebbe concepito la sua Πολιτεία come un modello irrealizzabile, ma come una forma di ideale regolativo: essa, nelle intenzioni dell'autore, costituirebbe un disegno politico volto a orientare concretamente il modo di vita dei suoi contemporanei, verso cui le comunità reali possono e devono tendere quanto più possibile. Questa lettura trova conferma in un passo tratto dal *De Stoicis*, in cui Filodemo attacca lo Stoico perché egli, pur presentando la Πολιτεία come utile alla società contemporanea, avrebbe prescritto delle norme assurde e impossibili da attuare, adatte più ai morti che ai vivi³⁴. Zenone, descrivendo una società perfetta di saggi, sarebbe stato colpevole di aver delineato un modello puramente astratto, senza fornire alcuna indicazione di carattere pratico per la sua attuazione: egli, così facendo, avrebbe trascurato le esigenze dell'uomo comune, che necessita di una norma di comportamento chiara e definita per orientarsi nella vita quotidiana.

33. Per un esame approfondito degli aspetti caratteristici della figura del saggio nelle filosofie ellenistiche, cfr. Vegetti (2010, pp. 271-98).

34. Cfr. Philod., *De Stoic.*, XII, 3-12 Dorandi: ὅτι κατ' ἀρχάς τοῦ γράμματος ἐμφαίνει τὸ πρόσφορον αὐτὴν ἐκτιθέναι καὶ τοῖς τόποις, ἐν οἷς ὑπῆρχε, καὶ τοῖς χρόνοις, καθ' οὓς ἔζη καὶ διότι μέμψε ως ἄξιον ἂν ἦν τυγχάνειν, εἰ τοῦτο πεπόηκε· καὶ καθ' ὅσον ἀδυνάτους πάλιν υποθέσιν τοῦς οὐκ οὔσιν ἐνομοθετεῖ, τοῦς ὄντας παρεῖς.

Nota bibliografica

Testi

- VON ARNIM H. (a cura di) (1998), *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, introduzione, traduzione, note e apparati a cura di R. Radice, Rusconi, Milano (ed. or. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, collegit Ioannes ab Arnim, Teubner, Leipzig 1905).
- FESTA N. (a cura di) (1932), *I frammenti degli stoici antichi*, Laterza, Bari.
- GIANNANTONI G. (a cura di) (1990), *Socratis et socraticorum reliquiae*, collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit, Bibliopolis, Napoli.
- GIGANTE M. (a cura di) (2005), *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*, Laterza, Roma-Bari.
- LELLI E., PISANI G. (a cura di) (2017), *Plutarco. Tutti i Moralia*, Bompiani, Milano.
- ROSSI A. (a cura di) (2018), *M. T. Cicerone. La Natura degli Dei*, Ester, Torino.
- SPINELLI E. (a cura di) (1995), *Sesto Empirico. Contro gli etici*, Bibliopolis, Napoli.

Studi

- ALESSE F. (1998), *La Repubblica di Zenone di Cizio e la letteratura socratica*, in “Studi italiani di Filologia Classica”, 16, pp. 17-38.
- EAD. (2000), *La Stoa e la tradizione socratica*, Bibliopolis, Napoli.
- ANNAS J. (1993), *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York.
- ATKINS J. W. (2015), *Zeno’s Republic, Plato’s Laws, and the Early Development of Stoic Natural Law Theory*, in “Polis”, 32, pp. 166-90.
- BALDRY H. C. (1959), *Zeno’s Ideal State*, in “The Journal of Hellenic Studies”, 79, pp. 3-15.
- ID. (1965), *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BEEES R. (2011), *Zenons Politeia*, Brill, Leiden-Boston.
- BROUWER R. (2014), *The Stoic Sage. The Early Stoic on Wisdom, Sagehood and Societies*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CHROUST H. (1965), *The Ideal Polity of the Early Stoics: Zeno’s “Republic”*, in “Review of Politics”, xxvii.2, pp. 173-83.
- CRÖNERT W. (1906), *Kolotes und Menedemos. Texte und Untersuchungen zur Philosophie – und Literaturgeschichte* (“Studien zur Paleographie und Papyruskunde” 6), E. Avenarius, Leipzig.
- DAWSON D. (1992), *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford University Press, New York-Oxford.
- DORANDI T. (a cura di) (1982), *Filodemo, Gli Stoici* (PHerc. 155 e 399), in “Cronache ercolanesi”, 12, pp. 91-133.
- ID. (a cura di) (1994), *Filodemo, Storia dei filosofi. La Stoa da Zenone a Panezio* (PHerc. 1018), in J. Mansfeld, D. T. Runia, J. C. M. van Winden (eds.), *Philosophia Antiqua. A Series of Studies on Ancient Philosophy*, vol. LX, Brill, Leiden-New York-Köln.
- ID. (2020), *Le Repubbliche di Diogene cinico e di Zenone stoico nella testimonianza del De Stoicis di Filodemo*, in “Cronache ercolanesi”, 50, pp. 51-62.

- DYSON H. (2008), *What Kind of Cosmopolitans Were the Stoics? The Cosmic City in the Early Stoa*, in “Polis”, XXV.2, pp. 181-207.
- ERSKINE A. (2011), *The Hellenistic Stoa. Political thought and action*, Bristol Classical Press, London (ed. or. Cornell University Press, Ithaca 1990).
- FINLEY M. I. (1975), *Utopianism Ancient and Modern*, in Id., *The Use and Abuse of History*, Chatto and Windus, London, pp. 178-92.
- GARDNER D. (2022), *Cynicism as Immanent Critique: Diogenes and the Philosophy of Transvaluation*, in “Polis”, 39, pp. 123-48.
- GOULET-CAZÉ M. O. (1986), *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Vrin, Paris.
- EAD. (2003), *Les Kynika du stoïcisme*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- EAD. (2017), *Le cynisme, une philosophie antique*, Vrin, Paris.
- IOPPOLO A. M. (1980), *Aristone di Chio e lo Stoicismo antico*, Bibliopolis, Napoli.
- LONG A. A. (1997), *Stoic Philosophers on Persons, Property-Ownership and Community*, in R. Sorabji (ed.), *Aristotle and After*, BICS Supplement 68, London, pp. 12-31.
- MANSFELD J. (1986), *Diogenes Laertius on Stoic Philosophy*, in “Elenchos”, 7, pp. 295-382.
- MURRAY O. (1966), *Review of The Unity of Mankind in Greek Thought by H. C. Baldry*, in “The Classical Review”, 16, pp. 368-71.
- ORBINK D. (1999), *The Stoic Sage in the Cosmic City*, in K. Ierodiakonou (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, pp. 178-95.
- RIST J. M. (1969), *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ROWE C. (2002), *The Πολιτεῖαι of Zeno and Plato*, in T. Scaltsas, A. S. Mason (eds.), *The Philosophy of Zeno: Zeno of Citium and His Legacy*, Municipality of Larnaca, Larnaca, pp. 293-308.
- SCHOFIELD M. (1991), *The Stoic Idea of the City*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (1999a), *The Stoic Idea of the City, With a New Foreword by Martha C. Nussbaum*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- ID. (1999b), *Zeno of Citium's Anti-utopianism*, in Id., *Saving the City: Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms*, Routledge, London-New York, pp. 46-60.
- SELLARS J. (2007), *Stoic Cosmopolitanism and Zeno's Republic*, in “History of Political Thought”, XXVIII.1, pp. 1-29.
- SHARPLES R. W. (1996), *Stoics, Epicureans, and Sceptics: An Introduction to Hellenistic Philosophy*, Routledge, London-New York.
- SPINELLI E. (2016), *Stoic Utopia Reconsidered: Pyrrhonism, Ethics, and Politics*, in C. Arruzza, D. Nikulin (eds.), *Philosophy and Political Power in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston, pp. 148-63.
- STEINMETZ P. et al. (eds.) (1994), *Die Philosophie der Antike*, vol. IV: *Die hellenistische Philosophie*, Völlig neubearbeitete Ausgabe, Schwabe, Basel (“Grundriss der Geschichte der Philosophie: Antike” 4), pp. 496-1272.
- TARN W. W. (1956), *Alexander the Great*, vol. II: *Sources and Studies*, Beacon Press, Boston.

- VANDER WAERDT P. A. (1994), *Zeno's Republic and the Origins of Natural Law*, in Id. (ed.), *The Socratic Movement*, Cornell University Press, Ithaca-London, pp. 272-308.
- VEGETTI M. (2010), *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari.
- VOGT K. M. (2008), *Law, Reason and the Cosmic City. Political Philosophy in the Early Stoa*, Oxford University Press, Oxford.
- WACHSMUTH C. (1879), *Stichometrisches und Bibliothekarisches*, in "Rheinisches Museum", 34, pp. 38-51.
- WILDBERGER J. (2018), *The Stoics and the State: Theory-Practice-Context*, Nomos, Baden-Baden.
- WISSOWA G. et. al. (ed.) (1916), *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, IX/2, J. B. Metzler, Stuttgart.
- WRIGHT M. R. (1995), *Cicero on Self-Love and Love of Humanity in De Finibus 3*, in J. G. F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher*, Oxford University Press, Oxford, pp. 171-95.
- ZACCARIA P. (2016), *Antisthenes the Ἀπλοκύων. A Critical and Exegetical Note on Diogenes Laertios 6, 13*, in "Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft", 40, pp. 141-67.
- ID. (2018), *Recensione di M. O. Goulet-Cazé, Le cynisme, une philosophie antique*, in "Syzetesis", v.2, pp. 353-63.

Creatività: un percorso interdisciplinare tra filosofia, antropologia culturale e scienze cognitive

di Nicolò Tarquini*

Abstract

This article aims to study some of the themes linked to the concept of creativity from a philosophical point of view, while also drawing upon other contributions: in particular, paleo-ethnography and cultural anthropology have achieved some results that seem to be fruitfully linked to the speculative field. An important role has been assigned to Immanuel Kant and specially to his *Critique of Judgement*. The itinerary followed will highlight how the essential feature of creativity is the defining feature of human nature, as already proved by the recent scientific studies.

Keywords: Creativity, Cognitive Sciences, Immanuel Kant, Anthropology, Technique.

1. La creatività tra antropologia e filosofia

Il tema al centro dell'articolo consiste nel mostrare la convergenza dei risultati provenienti dall'ambito delle scienze naturali con alcune tematiche sviluppate in filosofia sia da G. Simondon sia, più approfonditamente da I. Kant, che costituiscono i punti di riferimento teoretico di un percorso che intende tenere in debita considerazione alcuni significativi risultati provenienti dalle neuroscienze e dall'antropologia.

Nel processo di omiazione l'attitudine peculiare, specie-specifica, di *homo sapiens*, quella che lo distingue dagli altri esseri viventi, è la cre-

* Dottore di ricerca in Filosofia – Pontificia Università Lateranense; nicolotarquini@virgilio.it. Ringrazio la Prof.ssa Nicola Panichi per i consigli forniti durante la stesura del lavoro. Ringrazio inoltre uno dei due anonimi referees per le indicazioni avanzate in fase di revisione. La responsabilità di quanto scritto rimane comunque dell'autore.

attività tecnica, intesa come capacità sintetico-inferenziale che si declina innanzitutto come esercizio tecnico e operativo e concretizzantesi nell'ideazione e costruzione di artefatti. Pertanto si può affermare con Montani che «le prime pratiche inferenziali impegnate da *homo sapiens* sono state di carattere performativo» (Montani, 2018, p. 183), al punto che la creatività può essere intesa come l'elemento precipuo e caratterizzante che ha consentito il cammino adattativo umano (cfr. *ibid.*).

L'uomo è ontologicamente strutturato da una attitudine inferenziale-sintetica che costituisce il tratto essenziale dell'essere umano: noi incontriamo il dato sempre entro una pre-visione che anticipa una qualche conformità a regole (cfr. *ibid.*). Tuttavia ciò che si aggiunge al dato, cioè la regola, non va inteso come qualcosa di sopravveniente e temporalmente successivo al "materiale" disorganizzato, precedentemente acquisito tramite le intuizioni sensibili, come se noi prima incontrassimo il molteplice delle sensazioni e successivamente organizzassimo quest'ultimo tramite una regola; piuttosto il molteplice empirico è simultaneamente organizzato tramite i concetti puri – che non sono ricavabili dal dato stesso – nel momento in cui è percepito. È intorno a tale contributo creativo, proprio dell'uomo, che si dovrà riflettere più da vicino, anche in ragione del fatto che tale proprietà si esercita tramite un apparato tecnico-strumentale ricavato dall'ambiente circostante.

Emilio Garroni aveva già messo in luce tale aspetto quando osservava che il comportamento umano, potendosi declinare in tutte le direzioni, è caratterizzato essenzialmente dalla creatività, che si profila pertanto come tratto specifico dell'uomo, e che merita quindi di essere esaminata nelle sue caratteristiche peculiari¹. Schematizzando gli assunti di base di quanto evidenziato, si può dire che: 1. la creatività è un carattere fondamentale della capacità adattativa umana dato che l'uomo non ha le risorse fisiologiche sufficienti per la sopravvivenza: deve pertanto riconoscerle nel mondo ambiente; 2. la *sensibilità* umana si prolunga prontamente fuori di sé, in oggetti naturali e la sua *immaginazione* sa riconoscere in ciò che vede qualcosa di non immediatamente ricavabile dal dato empirico (cfr. Montani, 2017a, in part. pp. 55-6).

Non essendo dotato naturalmente delle risorse sufficienti per stare al mondo, l'essere umano deve essere in grado di *riconoscere* le risorse che possano essergli utili nell'ambiente, come possibilità virtualmente presenti, e *produrle* tramite trasformazioni di vario tipo. L'uomo, fin dalla sua origine, ha utilizzato dei supporti tecnici che hanno permesso quell'interazione con l'ambiente originariamente esplicitata mediante strumenti di

1. Cfr. Garroni (2010, p. 50). Il volume è la riproposizione della voce "Creatività" curata da Garroni per l'Enciclopedia Einaudi nel 1978.

relazione impiegati come vere e proprie protesi (cfr. Montani, 2015, p. 72). La capacità di integrare i dati empirici con una conformità a regole tecniche si può manifestare sotto diversi aspetti: per esempio, suggerisce Montani, un bastone può rivestire differenti ruoli: può essere infatti impiegato sia come un'arma per difendersi, sia come un sensore con cui perlustrare un cespuglio, come una leva o infine come strumento per misurare la profondità di uno specchio d'acqua. In tutti questi casi il dato empirico (il bastone) contiene solo in modo virtuale le regole in conformità alle quali può essere impiegato.

Nei vari casi presentati emerge la capacità di cogliere negli oggetti qualcosa di non immediatamente ricavabile da essi: questo "qualcosa" è una certa "conformità a regole". Per esempio in un ramo flessibile un animale non umano, come lo scimpanzè, può riscontrare il *tratto saliente* della flessibilità, ma non riuscirà, a differenza dell'uomo, a immaginare un *tratto sopravveniente* per cui «nella flessibilità di quel ramo viene riconosciuta la proprietà di farsi carico di una forza che può essere restituita, a certe condizioni, come una potenza di lancio, in modo che nel ramo venga immaginato, e percepito, lo *schema* di un arco per lanciare frecce» (Montani, 2017a, p. 56).

È opportuno esaminare ora il modo in cui le scienze cognitive e quelle paleo-etno-antropologiche possano integrarsi proficuamente con quanto emerso finora, per poi verificare, in sede filosofica, se e come tali risultati possano ulteriormente armonizzarsi con le riflessioni kantiane sull'immaginazione e la creatività.

2. L'apporto delle scienze cognitive

Negli esempi relativi alla creatività tecnica citati precedentemente, si è visto come la percezione, piuttosto che essere ridotta al rango di supporto dei processi intellettivi, svolga invece un ruolo primario e attivo nel processo cognitivo: è quanto viene affermato anche dalla *Embodied Cognition*. Come sintetizzano Caruana e Borghi: «Riassunta in una sola frase, l'idea dietro alla formula "Embodied Cognition" è che la gran parte dei processi cognitivi avvenga mediante i sistemi di controllo del corpo» (Caruana, Borghi, 2013, p. 23)². Altri assunti dell'*Embodied Cognition* che qui si possono richiamare brevemente sono che: 1. l'ambiente è parte del sistema cognitivo; 2. il lavoro cognitivo viene in parte delegato all'ambiente per ridurre il carico di lavoro cognitivo; 3. la cognizione è per l'azione.

2. Gli autori distinguono poi tra l'*embodiment* di matrice fenomenologica che insiste sul primato della percezione, da quello di ispirazione pragmatista che pone l'accento sull'aspetto motorio.

Ciò che viene messo in rilievo è il nuovo modo di concepire la percezione, non più intesa come passiva ricezione di stimoli del soggetto a contatto con l'ambiente, quanto piuttosto come *operazione attiva*, esplorativa, da parte del percipiente nei confronti dello spazio circostante. Le ricerche dello psicologo James Gibson hanno permesso di cogliere sperimentalmente tale impostazione. L'esperimento effettuato con gli stampini per i biscotti ha permesso di evidenziare la differenza intercorrente tra "tatto attivo" e "tatto passivo": i soggetti interessati, dopo essere stati bendati, dovevano riconoscere le differenti forme geometriche degli stampini in differenti condizioni: se nella condizione di tatto con movimento passivo (in cui era lo sperimentatore a muovere lo stampino sulla mano del partecipante) le identificazioni corrette si aggiravano intorno al 70%, in quella di tatto con movimento attivo, in cui era il partecipante a muovere la sua mano sullo stampo, raggiungevano il 95%: l'accuratezza e la precisione del sistema percettivo raggiunge il suo livello di maggiore rendimento quando è la mente a guidare il movimento esplorativo³. La percezione non è perciò da intendersi semplicemente come ciò che precede e guida l'azione, ma anche, e soprattutto come ciò che è modificato e trasformato dall'azione venendo così ad avvalorare l'ipotesi della circolarità percezione-azione sostenuta dai teorici della *Embodied Cognition*, tra cui Piaget⁴, Varela, Maturana, oltre allo stesso Gibson.

Varela e Maturana, come Gibson, privilegiano la dimensione attiva su quella propriamente percettiva, nel senso che lo strumento di scambio iniziale con l'ambiente non è la percezione ma l'azione, cosicché le percezioni, nonostante rivestano un ruolo essenziale, vengono a dipendere dall'azione: solo agendo su un oggetto e trasformandolo, esso viene propriamente conosciuto. Sull'altro versante, il privilegio della dimensione percettiva su quella attiva era stato avanzato in ambito fenomenologico sia da Husserl che da Merleau-Ponty tramite la nozione di corpo vivo (*Leib*); corpo che a partire da Cartesio era stato ridotto a "macchina" sottoposta a movimenti meccanici. Sembra che vada riservato proprio a Merleau-Ponty il tentativo di riabilitazione della percezione, mentre sarebbe stato Cartesio ad aver relegato la sensibilità al semplice ruolo di ricezione mec-

3. Di Gibson è opportuno ricordare il concetto di *affordance*, secondo cui l'ambiente stesso fornisce le informazioni sufficienti all'azione, per cui la percezione non rispecchia il mondo creandone una copia interna, ma ricava dall'ambiente le informazioni utili all'azione. Tale assunto è la conseguenza di altri due presupposti: 1. la percezione è diretta e non richiede rappresentazioni mentali; 2. la percezione serve a guidare l'azione e non per raccogliere informazioni non pertinenti per l'agire (cfr. Caruana, Borghi, 2013).

4. J. Piaget, ad esempio, distingue tra "spazio senso-motorio", vissuto e agito, in cui si possono distinguere vicino e lontano e "spazio rappresentativo", l'immagine mentale che si crea per astrazione a partire dal primo (Piaget, Inhelder, 1976).

canica del dato sensibile⁵, assegnando alla sola *res cogitans* e alle funzioni cognitive superiori il ruolo di conoscere propriamente il mondo.

Varela, insieme a Maturana, ha introdotto invece il concetto di *enazione* per indicare l'interdipendenza tra processi sensoriali-processi motorio-cognizione, secondo cui la cognizione non è intesa come rappresentazione, ma piuttosto come “azione incarnata”, derivante dal fatto di avere un corpo dotato di caratteristiche senso-motorie. L'enazione si collega quindi al concetto di *embodiment*, secondo cui la cognizione ha luogo nell'apparato senso-motorio, che le scienze cognitive “classiche” avevano considerato periferico: la cognizione, possiamo dire, si costituisce invece tramite le esperienze derivanti dal fatto di avere un corpo che opera nell'ambiente circostante tramite supporti tecnici che ne costituiscono il “naturale” prolungamento.

Anche le ricerche neuroscientifiche forniscono un sostegno sperimentale a tale impostazione: circa il rapporto dinamico tra cervello-corpo-ambiente è infatti emerso come il cervello, pur essendo dotato di componenti funzionali specifiche, sia allo stesso tempo un sistema dinamico, plastico, in cui cioè i percorsi neurali sono costantemente rimodulabili, modificandosi continuamente sia sul piano morfologico sia su quello funzionale. L'aspetto decisivo è che tale “architettura aperta” è *interaction dominated*, ossia è strettamente legata alle interazioni ambientali che sollecitano e favoriscono la riconfigurazione e anche il “riciclaggio” dei percorsi neurali: è quel nuovo paradigma scientifico che le neuroscienze hanno denominato *Brain Plasticity Revolution*. Come scrive Carmela Morabito (2017, p. 15), «Prodotta dall'evoluzione una “certa attrezzatura intellettuale” [...] e cerebrale, possiamo aggiungere oggi, precostituita, essa si caratterizza per la possibilità di specificarsi, essere applicata e adattata ai vari casi concreti per l'organizzazione del comportamento e dell'esperienza. È una sorta di dotazione genetica ma non deterministicamente intesa».

Il rapporto uomo-ambiente, di cui le scienze cognitive hanno recentemente mostrato l'importanza, è stato messo in luce anche da autorevoli studi paleontologici e paleoantropologici con particolare riguardo al ruolo svolto dalla strumentazione tecnica nel processo di ominazione.

5. Cfr. Cecchi (2018, p. 66). Secondo Cecchi, Merleau-Ponty ha ripreso dalla *Gestaltpsychologie* l'idea secondo cui «la percezione non lavora come un “mosaico”, vale a dire come un accumulo progressivo di dati. Mentre riceve il dato, la percezione lo ordina e lo connette ai dati già acquisiti, secondo schemi e cornici prodotte in occasione di tale connessione: in poche parole, la percezione opera a tutti gli effetti come un *montaggio*, paragonabile al montaggio attraverso cui si realizza un film» (ivi, pp. 66-7).

3. Approfondimento sui riscontri paleontologici e paleoantropologici

Il paleontologo francese André Leroi-Gourhan – nel suo libro *Il gesto e la parola* – aveva già rilevato, attraverso i suoi studi, come la “tecnicità” sia una peculiarità biologica dell’uomo e non soltanto un’abilità acquisita nel tempo: pertanto non sarebbe corretto sostenere che all’evoluzione cerebrale sia seguito in un “secondo momento” lo sviluppo della tecnica, ma piuttosto l’evoluzione cranio-encefalica si accompagna da sempre al progresso tecnico (cfr. De Dominicis, 2017, p. 136; su A. Leroi-Gourhan si veda anche Montani, 2007, pp. 71-3). L’essere umano possiede cioè delle caratteristiche peculiari che lo distinguono da ogni altro essere vivente: tra queste, indubbiamente, si deve annoverare il bipedismo; nonostante il fatto che anche alcune scimmie possano assumere la stazione eretta, essendo quadrumani, non possono però assumere regolarmente tale posizione; possono ergersi ma non possono spostarsi camminando su due piedi, se non, al limite, per brevissimi tratti. Non solo: è l’intera architettura scheletrica delle scimmie a distinguerle dall’uomo; si pensi inoltre al fatto che se nelle scimmie l’apparato locomotore e l’apparato prensile in gran parte coincidono, nell’uomo, al contrario, la locomozione è nettamente distinta dalla prensione: le mani non hanno funzione locomotoria e i piedi non hanno quella prensile. Inoltre l’intersecazione della colonna vertebrale nel punto di congiunzione con il cranio distingue nettamente uomo e scimmia: il forame occipitale (l’apertura alla base del cranio che mette in comunicazione la cavità cranica e il canale vertebrale) è aperto perpendicolarmente mentre nelle scimmie è aperto obliquamente verso il basso (De Dominicis, 2017, pp. 132-3). Lo spostamento del foro occipitale, conseguenza del bipedismo, favorisce l’apertura del ventaglio corticale per migliorare l’equilibrio: «nel momento in cui si libera lo spazio nella parte posteriore del cranio e si accorcia la faccia, abbiamo l’apertura della parte fronto-parietale e la conseguente espansione dell’encefalo» (*ibid.*).

L’importanza di tali differenze fisico-morfologiche è duplice: da un lato è data dal fatto che sono proprio queste a costituire ciò che permette di “liberare” la mano dalla locomozione, cosa che favorisce il passaggio della mano alla esclusiva funzione manipolativa; dall’altro, la faccia “corta”, non disponendo di una dentatura che può operare come arma, libera la bocca per articolare i suoni in modo più raffinato. Leroi-Gourhan ha sottolineato l’importanza dello sviluppo della corteccia media, conseguenza dell’apertura del ventaglio corticale, come possibilità di sviluppo della dimensione tecnica, dal momento che la capacità senso-motoria è localizzata in quella sezione dell’encefalo. Il ricercatore francese riassume così gli aspetti fondamentali che distinguono l’uomo dagli altri esseri vi-

venti: «Stazione eretta, faccia corta, mano libera durante la locomozione e possesso di utensili mobili sono veramente i criteri fondamentali per distinguere l'uomo» (Leroi-Gourhan, 1977, p. 26). Ciò che però determina la differenza più consistente tra l'uomo e gli altri animali è la comparsa dell'utensile, vera e propria frontiera dell'umanità (Montani, 2007, p. 73) o, secondo la nota espressione di Leroi-Gourhan (1977, p. 283): «la mano umana è umana in quanto se ne distacca». L'uomo segna uno scarto qualitativo, un "salto", rispetto alle altre specie animali nei confronti delle quali la differenza è appunto molto più che una semplice distinzione quantitativa consistente nell'assommarsi di un numero maggiore di caratteristiche anatomiche e intellettive: piuttosto il tratto saliente della specie uomo è il costitutivo prolungarsi della mano in una serie di artefatti tecnici. Dalla comparsa dell'uomo, l'evoluzione tecnica è l'elemento che determina l'evoluzione umana: «tutta l'evoluzione umana contribuisce a porre al di fuori dell'uomo ciò che nel resto del mondo animale corrisponde all'adattamento specifico» (ivi, p. 277).

Alcune acquisizioni fattuali ottenute dal lavoro dei paleoantropologi hanno permesso di mettere in luce lo stretto legame sussistente tra sviluppo tecnico e processo di ominazione e quindi dell'importanza adattativa svolta dalla creatività tecnica: anche altri animali fanno uso di strumenti per eseguire alcuni compiti, ma nell'uomo si constata uno sviluppo incomparabilmente più complesso e raffinato della strumentazione tecnica, tanto che la nostra può essere definita come «una specie tecnologica, che produce una tecnologia incomparabile con qualsiasi altra specie vivente e vissuta, che basa le sue risorse e le sue capacità sull'estensione tecnologica, le cui capacità biologiche ed evolutive dipendono strettamente dalla cultura materiale» (Bruner, Fedato, Spinapoliche, 2016, p. 38).

L'industria litica preistorica può assurgere al ruolo di testimone dei processi cognitivi presenti già in epoca preistorica, costituendosi come punto di collegamento negli studi tra archeologia e neuroscienze. L'archeologia ha messo in luce, infatti, come già due milioni di anni fa si sia sviluppata la tecnologia olduvaiana nell'Africa orientale: va anche detto che alcuni studi più recenti hanno messo in dubbio la stretta corrispondenza tra strumento e genere umano, al punto che la specie *Homo habilis*, supposta artefice di quelle prime forme di tecnologia, è oggi considerata come un collage di specie differenti, alcune delle quali, probabilmente, non possono neanche essere catalogate come facenti parte del genere umano.

Tuttavia un discorso diverso può essere sviluppato relativamente alla tecnologia acheuleana (anch'essa riscontrata nell'Africa orientale e risalente a due milioni di anni fa): benché in quel contesto convivessero insieme differenti generi di ominidi, e che oltre al genere *Homo* fossero

contemporaneamente presenti alcuni australopiteci (*Paranthropus*), si può affermare che esistesse almeno una specie *integralmente umana* dal punto di vista anatomico, l'*Homo erectus* africano, artefice di quella produzione litica acheuleana che ha come tratto precipuo la lavorazione integrale della pietra, la quale viene modellata integralmente «spesso seguendo un principio geometrico, simmetrico, e probabilmente polifunzionale (tecnologia bifacciale)» (ivi, p. 40).

Nel Paleolitico medio si riscontra, invece, una novità di particolare rilievo: il blocco di pietra non viene più lavorato in modo da essere direttamente modellato, ma per ricavarne delle schegge, che sono pre-viste nel blocco di marmo prima ancora di essere staccate da esso (metodo Levallois): è evidente, come tale abilità rappresenti l'insorgere di qualcosa di nuovo, ovvero quella capacità – ricordata in precedenza – di riconoscere nel mondo ambiente le risorse *virtualmente presenti* e di metterle in atto.

Successivamente (cultura aurignaziana) la tecnologia laminare implica che il nucleo venga preparato per ottenerne delle lame regolari. L'industria aurignaziana, che dà l'avvio al Paleolitico superiore, vede un ulteriore sviluppo con la preparazione di microliti (inferiori ai 3-5 cm) che sono concepiti come parti di strumenti compositi, risultanti dalla congiunzione di elementi differenti e usati con manico di supporto⁶.

Le più recenti ricerche multidisciplinari che integrano il contributo di antropologia, neuroscienze, paleoneurologia e archeologia cognitiva stanno portando in rilievo come la tecnologia sia una componente indissolubilmente connessa all'ambito mentale (Bruner, Fedato, Spinapolice, 2016, p. 48): la simbiosi di organico e inorganico è risultata essere talmente stretta, che a un certo momento dello sviluppo filogenetico umano qualcuno dei nostri antenati passò da un'ecologia «assistita da strumenti» a una «dipendente da strumenti» (cfr. ivi, p. 46).

L'originaria «tecnicità» dell'uomo, nel senso sopra evidenziato, era già stata sottolineata in ambito prettamente filosofico da Gilbert Simondon, che rilevava come la mediazione tecnica fosse la condizione di possibilità della relazione uomo-ambiente.

Un elemento distintivo dell'uomo (emblematicamente definito come *zoon technikon*), rispetto agli animali è quello dell'*intermedialità*, ovvero un concatenamento complesso di mediazioni che invece non sono riscontrabili nell'animale, il quale può ricorrere al massimo a un solo strumento

6. La classificazione proposta da Grahame Clark nel 1969 in 5 «Modi» differenti è stata poi messa in discussione, perché comporta una concezione progressiva e lineare fuorviante, dal momento che i confini tra i differenti «Modi» non sono ben definiti essendo state riscontrate inoltre, tra le differenti tecnologie, dinamiche di fusione e contaminazione (Clark, 1986).

per agire sullo spazio circostante. La comunicazione uomo-ambiente, che per Simondon avviene sempre tramite la mediazione tecnica, è fondamentale per il processo di individuazione, che poi il filosofo francese ritiene essere un processo continuo, nel senso che l'individuo non è mai definito ma sottoposto appunto a un processo di relazione trasformativa che si sviluppa reciprocamente tra l'uomo e l'ambiente, e che egli indica con il termine "trasduzione": la relazione non si costituisce tra individui già formati, preesistenti, ma è anzi la condizione che rende possibile la loro individuazione⁷.

Con le ultime riflessioni svolte, più strettamente inerenti all'ambito filosofico, si è potuto riassumere quanto già emerso nelle discipline scientifiche relativamente all'importanza storico-evolutiva rivestita dalla capacità creativa specifica dell'essere umano di elaborare creativamente soluzioni tecniche in relazione ai bisogni e alle sollecitazioni provenienti dall'ambiente; si può estendere ora il tema della creatività in relazione alle modalità in cui un filosofo della portata di Immanuel Kant abbia approfondito il tema in oggetto con particolare riguardo all'ambito estetico e al ruolo del genio.

4. Cenni introduttivi sull'estetica nella terza critica kantiana

La distinzione emersa nel primo capitolo tra tratti salienti e tratti sopravvenienti di un oggetto fornisce un interessante spunto di indagine in direzione delle tesi espresse dal filosofo di Königsberg, perché la capacità di immaginare e percepire in un ramo lo schema di un arco «definisce il problema cruciale della filosofia critica kantiana» (Montani, 2017a, p. 57), ovvero quello della *sintesi*, cioè il fatto che l'uomo aggiunge ai dati percepiti qualcosa: guidata dall'immaginazione, tale sintesi porta al *riconoscimento* di schemi, di regolarità oggettive e tuttavia non ricavabili immediatamen-

7. Cfr. Binda, Maiello (2017, pp. 55-6). L'articolo mette in evidenza come anche nel pensiero di J. Dewey fosse presente la convinzione che uomo e ambiente siano collegati da un rapporto di costituzione reciproca, che il filosofo americano denomina *transazione*, la quale si distingue dall'interazione per il fatto che quest'ultima concepisce la relazione come un elemento successivo all'organismo e all'ambiente esistenti l'uno indipendentemente dall'altro; mentre la prospettiva transazionale di Dewey si caratterizza per il fatto che la relazione non è isolabile dagli elementi che mette in rapporto ma è «proprio la relazione a rendere possibile la loro successiva formazione come polarità distinte, sebbene in continua comunicazione» (*ibid.*). In Simondon è riscontrabile, in aggiunta alle considerazioni di John Dewey qui riassunte, la particolare sottolineatura della mediazione tecnica come imprescindibile condizione di tale rapporto. Su Simondon si veda Stiegler (2014); si veda anche Montani (2007, pp. 74-8).

te dall'esperienza. È lo schematismo la prestazione creativa dell'immaginazione che fa emergere queste regolarità. Lo schema, va precisato, è "riconosciuto" e non costituito *ex novo*, ovvero la creatività di cui si sta parlando non è da intendersi in senso creativistico e antropocentrico.

All'interno dell'articolato sistema kantiano, lo schematismo costituisce il cardine della filosofia critica, perché rappresenta il tentativo di spiegare il carattere sintetico della conoscenza: agli oggetti dell'esperienza noi infatti aggiungiamo regole e concetti non ricavabili empiricamente da quegli stessi oggetti. Si tratta più in particolare di chiarire il compito dell'immaginazione all'interno delle facoltà umane, immaginazione che svolge un ruolo di "mediazione" tra intuizione sensibile e intelletto nel senso che l'immaginazione prepara i dati empirici registrati dall'intuizione compiendo un'azione sintetica pre-intellettuale, fornendoli all'intelletto, perché esso svolga l'unificazione cognitiva consistente nell'integrazione del dato con una regola concettuale. Resta però da chiarire il modo in cui l'immaginazione provveda all'esecuzione di questa sintesi, dove è proprio l'attività sintetica a richiedere una più precisa qualificazione, essendo costituita dall'aggiunta di una qualche forma di regolarità al molteplice empirico, pur non essendo una sintesi logica, operazione che è invece compito proprio dell'intelletto.

Nell'ultima *Critica* kantiana viene presentata una modalità di realizzazione del rapporto tra immaginazione e intelletto, descritto secondo la modalità del "libero gioco". La nozione di "libero gioco" costituisce la maniera con cui viene riproposta la questione della "sintesi cieca" compiuta dall'immaginazione, il cui "schematizzare senza concetto" va inteso come mantenimento di un rapporto libero con l'intelletto, per cui i concetti sono presenti ma in modo indeterminato, «come se nel "libero gioco" il lavoro dell'immaginazione consistesse nell'*attraversare, raccogliere e connettere* il molteplice dell'intuizione presentando in tal modo all'intelletto *diversi profili di unificazione possibile*, rispetto ai quali la sintesi concettuale vera e propria andasse a configurarsi, in un secondo momento, come la scelta del profilo migliore ai fini della conoscenza effettiva» (Montani, 2016, p. 23; corsivi originali).

Il fatto che l'attività sintetica dell'immaginazione (secondo le tre operazioni dell'*attraversare-raccogliere-connettere*) non sia una sintesi pre-intellettuale e che tuttavia avvenga alla presenza dell'intelletto, è espressa da Kant con la formula «schematizzare senza concetto», riferita al rapporto immaginazione-intelletto che si manifesta anche allorché si afferma che una cosa è "bella", ovvero nel giudizio di gusto. Come afferma il filosofo di Königsberg: «poiché la libertà dell'immaginazione consiste proprio nello schematizzare senza concetto, il giudizio di gusto deve riposare su una semplice sensazione del reciproco vivificarsi dell'immaginazione nella

sua libertà e dell'intelletto con la sua conformità a leggi» (Kant, 1999, pp. 123-4)⁸.

Kant sembra attribuire al gusto, e al sentimento di piacere, una valenza epistemologica, perché costituisce la condizione estetica della conoscenza determinata, come quella scientifica. In che senso? La capacità di giudizio riflettente «agisce “come se” nell'apparente disparatezza delle forme che incontriamo ci fosse un ordine intelligibile, “come se”, in altri termini, la natura fosse stata progettata in vista della sua conoscibilità» (Montani, 2007, p. 42); l'ipotesi formulata, tuttavia, non ha valore oggettivo, essendo piuttosto il *sentimento di un accordo* tra la nostra attività conoscitiva e i dati molteplici: se noi non ci sentissimo in accordo con i dati molteplici e differenziati, e “intonati” con essi, non avremmo interesse a determinarli nella loro molteplicità, e inoltre i dati non si offrirebbero neanche nel modo in cui li incontriamo, cioè nella loro differenziazione e molteplicità. La guida della libera attività immaginativa nel suo schematizzare senza concetto, in vista di unificazioni possibili del dato, è l'idea di una “conformità della natura a scopi”, che non va intesa come qualcosa di oggettivo, bensì come una simulazione euristica. L'immaginazione di cui parla Kant sembra non sia da intendersi quindi come fantasia, quanto piuttosto come la capacità di *creare una regola nuova*⁹, che è esemplarmente evidente nell'arte¹⁰.

Circa il nesso intercorrente tra creatività e legalità, Emilio Garroni ha particolarmente insistito sul fatto che la creatività vada sempre riferita a delle regole preesistenti applicabili in modo nuovo, creativo appunto:

Proprio perché i principi dell'intelletto kantiani sono molto generali e potenti, proprio perché si riferiscono all'esperienza in generale (a qualsiasi fatto che possa presentarsi) e non ad una piccola fetta di mondo limitata in partenza (ad una collezione limitata di fatti, quali si possono presentare come suscettibili di elaborazioni ad un porcellino di terra, ad un ratto o ad un primate non umano), bisogna supporre nell'uomo una capacità estremamente sviluppata di “sentire” (in senso kantiano) le situazioni fattuali opportune, di differenziarle, modificarle, inventarle e riorganizzarle (Garroni, 2010, pp. 153-4)¹¹.

8. Sul tema dello “schematizzare senza concetto” e i problemi a esso collegati si veda La Rocca (1997, pp. 3-19).

9. Scrive Kant (1999, p. 149): «L'immaginazione (in quanto facoltà conoscitiva produttiva) è molto potente nella creazione, per così dire, di un'altra natura a partire dalla materia che le dà la natura reale»; e ancora: «ci è, sì, prestata dalla natura la materia, ma questa può essere elaborata da noi in qualcosa di affatto diverso, vale a dire in qualcosa che oltrepassa la natura».

10. Anche se occorre precisare che nella filosofia kantiana la capacità creativa non coinvolge la sfera ontologica, quanto piuttosto il livello epistemologico, concettuale.

11. Sull'opera di Garroni si veda Velotti (2013, pp. 3-18).

Sorge allora il problema della modalità di applicazione della regola, la quale non ci fornisce delle informazioni su come vada applicata, anche tenendo conto dell'imprevedibilità e molteplicità delle situazioni concrete in cui ci si trova a dover mettere in pratica la regola: da qui l'importanza del processo di costruzione e applicazione al caso specifico della regola adeguata, che ha rivestito un ruolo decisivo nel processo adattativo umano (cfr. Bufalo, 2010, p. 147). La facoltà di giudizio, che è una facoltà estetica e non logica è quella che, permettendo di "sentire" le circostanze opportune, consente di applicare non regole determinate, ma i principi universali dell'intelletto «per poter "calibrare" un'efficace azione innovativa. Questa capacità di sentire è una facoltà *estetica*. Il che vuol dire che una ineliminabile *componente estetica* è presente in *ogni* comportamento (creativo e non)» (ivi, p. 148). Lo stesso principio della facoltà riflettente del giudizio, ovvero la "conformità della natura a scopi", implica la compresenza di legalità e creatività, dove il conformarsi indica una qualche regolarità, mentre "scopo" indica la capacità di riorganizzare gli strumenti in vista di qualche nuovo risultato (*ibid.*). Lo "scopo" della natura appartiene poi alla dimensione soggettiva e non oggettiva, perché non è conosciuto epistemologicamente ma "sentito" esteticamente¹².

5. Genio e creatività in Kant

Con Kant siamo di fronte a una netta distinzione tra arte in genere, da intendersi nel senso di tecnica, e arte bella, quella che oggi comunemente viene chiamata "arte": Platone e Agostino non distinguono in modo altrettanto chiaro tra arte in senso generico e arte bella, cioè «non vedono una differenza sostanziale tra l'"arte" di un buon artigiano e l'arte di uno scultore» (Feyles, 2018, p. 176). Kant (1999, p. 143) invece sostiene che le arti belle vadano considerate come arti del genio e la prima caratteristica del genio è l'originalità: scrive infatti che «il genio è un talento di produrre ciò di cui non si può dare nessuna regola determinata, non un'attitudine all'abilità di produrre ciò che può essere appreso secondo una qualche regola [...]. Di conseguenza l'originalità deve essere la sua prima proprietà» (*ibid.*): l'opera d'arte esprime innovazione totale, poiché deve essere in grado di «*dare origine* a qualcosa che non potrebbe trovare la sua principale ragion d'essere in un corpus di regole già date» (Montani, 2017b, p. 129).

12. «Non è, cioè, *costitutivo* dell'oggettività degli oggetti, ma della soggettività del soggetto. E cosa determina del soggetto? Niente di *particolare*. Determina solo il *sentirsi* in quell'orizzonte di senso, in *quell'anticipazione indeterminata* che precede le esperienze effettive-determinate» (Bufalo, 2010, p. 148).

Oltre a questa prima caratteristica, Kant (1999, p. 143) ne indica una seconda, per la quale i prodotti del genio devono svolgere il ruolo di modelli-esemplari che da un lato non sono sorti per imitazione, e, anzi, devono fornire un criterio o una regola di giudizio per altri. Come nota Feyles (2018, p. 176), «il genio, invece che essere colui che imita [la natura], come era l'artigiano greco, diventa con Kant colui che è imitato». Viene poi precisato infatti che «ognuno è d'accordo sul fatto che il genio è da contrapporre interamente allo spirito d'imitazione. Ora, poiché apprendere non è nient'altro che imitare, le più grandi doti e disposizioni per lo studio (capacità) non possono però passare, in quanto tali, per genio» (Kant, 1999, p. 144)¹³.

Il genio è colui che produce opere d'arte tali da *indurre delle modificazioni* nel modo di giudicare e di relazionarsi al mondo in colui che le contempla, trovandosi in tal modo a svolgere una funzione che ha delle ricadute in ambito pratico-politico¹⁴. L'osservazione di un'opera d'arte, perciò, non è semplicemente un'esperienza contemplativa, ma porta notevoli conseguenze relativamente al nostro modo di relazionarci nella società, un aspetto quest'ultimo che dovrebbe far riflettere quanti operano in ambito artistico, a proposito delle responsabilità che li riguardano e che essi si assumono nell'esibizione delle loro opere; inoltre si potrebbe rilevare come le indicazioni kantiane intorno al genio e all'arte bella possano portare a una ridefinizione del ruolo sociale dell'artista (e dell'arte), non più relegato all'interno di un "recinto" destinato all'intrattenimento, ma reso attivamente partecipe del processo di elaborazione socio-culturale; lo stesso dicasi dell'arte che oltre a essere esposta in contesti museali appositamente dedicati (cosa molto spesso inevitabile, anche per evidenti ragioni di conservazione) può anche, in certe condizioni, essere diffusa negli spazi aperti, così da poter essere raggiunta e fruita da chiunque e non solo da appassionati ed esperti. Ciò, del resto, è già stato realizzato in alcuni casi, ma, forse, senza la piena consapevolezza dell'importanza cui si è accennato, ovvero della capacità di riorganizzare i criteri di giudizio, che

13. Prosegue poi sottolineando che: «perfino se uno, da sé, pensa o compone, prendendo non semplicemente ciò che altri hanno pensato, anzi addirittura inventando qualcosa nell'arte e nella scienza, non è ancora però, questa, una buona ragione per chiamare genio un tale (spesso grande) ingegno». La terza caratteristica è invece quella secondo cui il genio non è in grado di mostrare in modo scientifico la modalità in cui si originano in lui le idee artistiche «né ha in suo potere di concepire simili idee a piacere o secondo un piano, e comunicarle ad altri in precetti tali che li mettano in condizione di realizzare in prodotti analoghi» (Kant, 1999, p. 143).

14. «L'arte bella [...] è un modo rappresentativo che è per se stesso conforme a scopi e che tuttavia, pur senza uno scopo, promuove la cultura delle facoltà dell'animo in vista della comunicazione socievole» (ivi, p. 141).

porta l'arte a svolgere la funzione pedagogica e politica che già Schiller le assegnava: per il poeta tedesco, infatti, l'imbarbarimento della sensibilità degli uomini del suo tempo – causata dall'eccesso di razionalità che aveva portato a una vera e propria anestetizzazione della sensibilità – poteva essere riequilibrata attraverso il ricorso all'arte.

È l'immaginazione a costituire la capacità di creare una regola nuova e di istituire un nuovo concetto empirico – una creatività, dunque, che si esercita a livello formale-concettuale – e nell'arte tale istituzione di una regola nuova si manifesta in modo chiaro (cfr. Kant, 1999, p. 178); non solo, l'arte bella ci presenta inoltre quella creatività che, si è già detto, è la modalità di adattamento propria dell'essere umano (cfr. Montani, 2017b, p. 128): questo primato dell'immaginazione sulle altre facoltà è ciò che viene chiamato “genio”. I prodotti del genio, come detto, oltre all'originalità, devono essere allo stesso tempo dei modelli, cioè esemplari; il carattere dell'esemplarità è fondamentale, altrimenti, precisa Kant (1999, p. 143), «di originale può esserci anche un non-senso», e l'esemplarità dell'opera d'arte consiste nel «servire agli altri [...] come criterio o regola del giudizio» (*ibid.*). È tale tratto dell'esperienza estetica dell'opera d'arte a fornire il passaggio e lo sviluppo dell'estetica kantiana all'ambito politico. Come avviene però tale trasmissione di regole nei confronti degli altri? Kant ammette che, da ultimo, ciò è difficile da spiegare, e tuttavia la regola non può essere fissata in una formula «ma [...] deve essere astratta da ciò che è stato fatto, cioè dal prodotto, rispetto al quale altri potranno mettere alla prova il loro proprio talento, per potersene servire come un modello, non da copiare, ma da imitare» (ivi, p. 145)¹⁵.

L'originalità che Kant ritiene essere una delle proprietà dell'opera d'arte, è da intendersi come innovazione radicale, che non fa riferimento a nulla di esistente. L'opera deve avere cioè la capacità e la forza di poter dare avvio a una riorganizzazione del senso comune, in modo che oltre a essere originaria deve essere anche “originante”, servendo agli altri, come scrive Kant, come regola di giudizio. Montani ritiene che gli “altri” cui Kant fa riferimento anche se non esplicitamente, e ai quali l'opera d'arte si rivolge, non appartengono a una comunità effettiva, ma a una comunità a venire, rigenerata dall'opera e dalla sua capacità di ridefinire l'orizzonte della sensatezza del senso comune, trovandosi così a svolgere anche un importante ruolo etico e interpersonale.

15. «Le idee dell'artista suscitano idee simili nel discepolo, se la natura lo ha provvisto di una simile proporzione delle facoltà dell'animo. I modelli dell'arte bella sono perciò gli unici mezzi per trasmetterla alla posterità; il che non può accadere per mezzo di semplici descrizioni» (ivi, p. 145).

6. Conclusioni

È emerso come la creatività costituisca il carattere essenziale del comportamento umano. Si è potuto constatare come nell'ambito delle neuroscienze si trovi un valido riscontro e uno sviluppo di tale assunto nel senso che quella che è stata denominata *Brain Plasticity Revolution* ha rivelato il carattere aperto e plastico della struttura cerebrale, permettendo così all'uomo di potersi adattare creativamente all'ambiente circostante. L'importanza del rapporto cervello-corpo-ambiente è studiata anche dalle scienze cognitive secondo le quali la conoscenza è finalizzata all'azione all'interno di un ambiente: dalle ricerche effettuate in tale ambito è emersa la stretta interdipendenza tra conoscere e agire. Del resto anche gli studi paleo-etno-antropologici hanno permesso di rilevare che tale interazione passa sempre per la mediazione tecnica: il processo di ominazione, infatti, è coinciso con l'utilizzo di strumenti tecnici, tanto da poter affermare che l'antropogenesi corrisponde sostanzialmente alla tecnogenesi; l'uomo è un animale tecnico, ma tale "tecnicità" si esercita – a differenza dei primati – in maniera creativa, dal momento che l'uomo è in grado, ad esempio, di rilevare in un oggetto naturale dotato di una certa proprietà, un tratto sopravveniente, uno "schema" che può poi essere applicato in altri contesti e con funzioni differenti; è l'immaginazione, come già sostenuto da Immanuel Kant, la capacità di far emergere i tratti peculiari e le regolarità. Le riflessioni kantiane sulla creatività hanno costituito, del resto, lo sfondo filosofico a partire dal quale ci si è mossi. La capacità di immaginare e percepire uno schema (ad esempio in un ramo lo schema di un arco) costituisce il problema centrale della filosofia critica kantiana, ovvero quello della *sintesi*, nel senso che l'uomo aggiunge qualcosa ai dati percepiti: guidata dall'immaginazione, tale sintesi porta al *riconoscimento* di schemi «cioè di *regolarità* che pur essendo oggettive non sono immediatamente ricavabili dal dato empirico» (Montani, 2017a, p. 57).

È l'immaginazione, inoltre, la capacità che permette anche di creare nuove regole, originali, e di istituire nuovi concetti empirici: l'opera d'arte, prodotto del genio, ci presenta così "allo stato puro" la creatività che, come visto, è la componente essenziale della natura umana.

Si è visto però che oltre al carattere dell'originalità, l'opera d'arte deve possedere, secondo Kant, anche il tratto dell'esemplarità, da intendersi come capacità di fungere da modello: è in base a tali premesse che si concentra il tentativo di sviluppare un'"etica della forma", in cui cioè l'arte possa servire agli altri uomini come regola di giudizio in modo che, oltre a essere originaria, essa sia anche "originante" nel senso di poter dare avvio a una riorganizzazione del senso comune.

Nota bibliografica

- BINDA E., MAIELLO A. (2017), *Il medium come esperienza*, in “Fata Morgana”, 33, pp. 53-67.
- BRUNER E., FEDATO A., SPINAPOLICE E. (2016), *Digitò ergo sum: cervello, corpo, ambiente*, in “MicroMega”, 6, pp. 27-49.
- BUFALO R. (2010), *Legalità/Creatività. Emilio Garroni legge Kant*, in “Studi di estetica”, 43, pp. 145-56.
- CARUANA F., BORGHI A. M. (2013), *Embodied Cognition: una nuova psicologia*, in “Giornale italiano di psicologia”, XXXV.1, pp. 23-48.
- CECCHI D. (2018), *Percezione enattiva e operare artistico. Osservazioni a partire da Alva Noe*, in “Lebenswelt”, 12, pp. 65-72.
- CLARK G. (1986), *La preistoria del mondo. Una nuova prospettiva* [1969], Garzanti, Milano.
- DE DOMINICIS I. (2017), *L'interiorizzazione della tecnica. Dal protesico all'estetico*, in “Lo Sguardo”, XXIV.2, pp. 127-41.
- FEYLES M. (2018), *Dalla creazione alla creatività. Genealogia di una categoria estetica*, in “Aquinas”, LXI.1-2, pp. 165-80.
- GARRONI E. (2010), *Creatività*, Quodlibet, Macerata.
- KANT I. (1999), *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino.
- LA ROCCA C. (1997), *Schematizzare senza concetto*, in “Rivista di estetica”, 1, pp. 3-19.
- LEROI-GOURHAN A. (1977), *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino.
- MONTANI P. (2007), *Bioestetica. Senso comune, tecnica e arte nell'età della globalizzazione*, Carocci, Roma.
- ID. (2015), *Prolegomeni ad una “educazione tecno-estetica”*, in “Mediascaper Journal”, 5, pp. 71-82.
- ID. (2016), *Sintesi dell'immaginazione e schematismo delle Pathosformeln. Un percorso con Kant, Warburg, Heidegger e Ejzenštejn*, in M. Ruffini, S. Pierguidi, I. Miarelli Mariani (a cura di), *Iconologie. Studi in onore di Claudia Cieri Via*, Campisano, Roma, pp. 19-29.
- ID. (2017a), *Tra tecnica e arte*, in “Scienza&Società”, 31-2, pp. 55-63.
- ID. (2017b), *Tre forme di creatività: tecnica, arte, politica*, Cronopio, Napoli.
- ID. (2018), *Creatività artistica e scientifica. Un itinerario kantiano*, in “Aquinas”, 1-2, pp. 181-95.
- MORABITO C. (2017), *La dialettica cervello, corpo e ambiente*, in “Scienza&Società”, 31-2, pp. 11-9.
- PIAGET J., INHELDER B. (1976), *La rappresentazione dello spazio nel bambino*, Giunti-Barbèra, Firenze.
- SIMONDON G. (2014), *Sulla tecno-estetica*, trad. it. E. Binda, Mimesis, Milano.
- STIEGLER B. (2014), *Tempo e individuazione tecnica, psichica e collettiva nell'opera di Simondon*, in “Philosophy Kitchen”, 1, pp. 226-47 (articolo apparso originariamente in “Futur Antérieur”, 19-20, 1993).
- VELOTTI S. (2013), *La “facoltà dell'immagine” di Emilio Garroni e il suo contributo alla ricerca contemporanea sulla percezione, i “contenuti non concettuali” e l'immaginazione*, in www.filosofia.it, pp. 3-18.

«Per raggiungere la mia cameretta
sotto il tetto, infatti, in casa devo salire
164 scalini». La prima mansarda
di Nietzsche a Genova
di *Giuseppe Berardi**

Abstract

Why do so many of Nietzsche's biographers refer to the attic situated in Salita delle Battistine in Genoa, one of the landmarks where he lived from 1881, resorting to descriptions taken from his letters from *the previous year*? By tracing the origin and developments of an error deriving from a fabrication by Elisabeth Nietzsche, the philosopher's sister, this article demonstrates how an unreliable source, by becoming widespread, can reinforce a misinterpretation for decades. Furthermore, this work provides documentary evidence of the attic and the location that Nietzsche was actually referring to in his letters written in 1880.

Keywords: Friedrich Nietzsche, Elisabeth Nietzsche, Genoa, Salita delle Battistine, Via Palestro.

Quando si esaminano i soggiorni che tra il 1880 e il 1883 Nietzsche ha trascorso a Genova si fa tradizionalmente riferimento all'abitazione nella quale egli ha vissuto la maggior parte dei suoi anni nel capoluogo ligure: quella situata al numero 8 di Salita delle Battistine. Come la casa di Gian Durisch a Sils-Maria, come la Pension de Genève a Nizza, come l'appartamento di Davide Fino a Torino, la Salita delle Battistine è diventata un luogo simbolo del Nietzsche *fugitivus errans*, del viandante che negli anni Ottanta dell'Ottocento peregrinava da una città all'altra del Meridione d'Europa alla ricerca della salute, scrivendo cose che nessuno leggeva e, via via, abbracciando quel fatale destino di solitudine che non cessa di

* Liceo classico "D'Annunzio" di Pescara; fivewes@gmail.com. Dedico questo contributo alla memoria del caro amico Carlo Tatasciore: al suo insegnamento, al suo esempio.

coinvolgere coloro che si occupano di lui. I suoi biografi, ieri come oggi, si sono dunque spesso soffermati su quella strada ripida e su quella mansarda, e molti anzi ce le hanno suggestivamente tratteggiate con le parole stesse di Nietzsche, richiamandosi alle descrizioni che egli consegna alla sua corrispondenza quando, nell'autunno del 1880, incomincia il suo sodalizio con Genova¹. Così, nell'immaginario collettivo di chi da oltre un secolo legge e studia Nietzsche seguendolo nei suoi vagabondaggi, la Salita delle Battistine è stata più volte associata ai particolari cui egli si riferisce quando, durante il suo primo soggiorno genovese, racconta la via che percorreva, le scale che saliva, la soffitta in cui pensava e scriveva. Eppure, contrariamente a ciò che molti, e per molto tempo, hanno creduto e ripetuto, tali parole non descrivono questa via e la relativa casa. E il motivo è semplice: Nietzsche le ha scritte *l'anno prima* di andare a vivere in Salita delle Battistine. Ma allora perché molta letteratura, in taluni casi fino ad oggi, ha operato questa associazione? Qual è la fonte a partire dalla quale essa si è diffusa? All'origine c'è un errore o si tratta di una falsificazione? E infine: qual è a questo punto la via di cui Nietzsche parla?

Andiamo con ordine. Nel 1904 Elisabeth Förster-Nietzsche, sorella del filosofo, porta a termine la sua monumentale biografia del fratello, pubblicandone il secondo tomo del secondo volume, relativo al periodo che va dall'inverno 1879-80 fino alla morte di Nietzsche (Förster-Nietzsche, 1904). In apertura del capitolo dedicato alla genesi di *Aurora* Elisabeth riporta integralmente la cartolina postale che il fratello invia da Genova a Naumburg il 24 novembre 1880. Qui, descrivendo brevemente la città, egli accenna per la prima volta alla sua «Dachstube mit ausgezeichnetem Bett» («mansarda con un letto meraviglioso»), senza peraltro comunicare il proprio indirizzo². Subito dopo Elisabeth ci informa che, dopo aver cambiato quattro volte appartamento³, il fratello aveva finalmente trovato questa mansarda al numero 8 di Salita delle Battistine, vicino al

1. Ci riferiamo naturalmente ai soggiorni genovesi di Nietzsche, e non a tutti i passaggi, precedenti e successivi, del filosofo tedesco nella città. Prima del 1880 Nietzsche era passato per Genova già nel 1876 e nel 1877, e dopo il 1883 vi transiterà brevemente ancora nel 1885, nel 1886 e nel 1888.

2. Förster-Nietzsche (1904, p. 360). Per il riferimento "canonico" cfr. Colli, Montinari (1975 ss. [d'ora in poi KGB], III.1, p. 51). Cfr. anche Colli, Montinari (1976-2011 [d'ora in poi EP], IV, p. 48). In questo periodo Nietzsche non voleva neanche far sapere che si trovava a Genova, e chiedeva ai suoi corrispondenti (ai quali comunque non forniva il proprio indirizzo) di non rivelare la cosa (cfr. le cartoline postali alla madre e alla sorella del 16 e del 24 novembre, quella a Köselitz del 17 novembre e la lettera a Overbeck della seconda metà di novembre, rispettivamente in KGB, III.1, pp. 47; 51; 47-8; 48-50; trad. it. EP, IV, pp. 43-4 e 47-8; 44; 45-6).

3. Il che effettivamente era avvenuto: cfr. la cartolina postale di Nietzsche alla madre e alla sorella del 16 novembre 1880, in KGB, III.1, p. 47 (trad. it. EP, IV, pp. 43-4).

giardino pubblico della Villetta di Negro: «Diese Dachstube, von der er so erfreut schreibt, hatte er erst nach viermaligem Wechsel gefunden, sie lag in der Salita delle Battistine 8 in der Nähe des öffentlichen Gartens Villetta [*sic!*] di Negro» (Förster-Nietzsche, 1904, p. 361). A circostanziare la descrizione aggiunge poi uno stralcio della cartolina postale in cui una decina di giorni dopo, il 5 dicembre 1880, Nietzsche si addentra in maggiori particolari e scrive: «[...] Ich habe, um in mein Dachstübchen zu kommen, im Hause 104 [*sic!*] Stufen zu steigen, und das Haus selber liegt sehr hoch, in einer steilen Pallast-Straße, die wegen ihrer Steilheit und weil sie auf eine große Treppe ausläuft, sehr still ist und etwas Gras zwischen den Steinen hat» («per raggiungerla la mia cameretta sotto il tetto, infatti, in casa devo salire 164 scalini, e la casa stessa si trova molto in alto, in una ripida strada di palazzi patrizi, che per via della sua ripidezza e del fatto che sfocia in una grande scalinata è molto silenziosa e ha un po' d'erba tra le pietre»)⁴.

Il resoconto di Elisabeth appare minuzioso e particolareggiato: in poco più di una pagina sono riportati due passi dal carteggio del fratello, con tanto di date, che ci forniscono i dettagli dell'ambiente in cui viveva. Ciò però non accade a proposito della via: Elisabeth infatti ci informa, come abbiamo visto, che la casa di cui Nietzsche scrive si trova al numero 8 di Salita delle Battistine, nei pressi del giardino della Villetta di Negro, ma a fronte di tale informazione non esibisce supporti documentali. Perché stavolta omette di citare il fratello? Eppure che disponga del riscontro preciso è evidente, tanto da riportare perfino il numero civico della via. Il motivo della mancanza c'è, ed è chiaro: Elisabeth sapeva bene che Nietzsche in Salita delle Battistine era andato a viverci non nel 1880 ma l'anno dopo, come risulta dalla cartolina postale che lui le invia da Genova il 27 ottobre 1881: «Seit gestern habe ich die neue Wohnung, welche mir schöne *Ruhe* zu geben erscheint [...]. Es hat mich viel Nachdenken gekostet, *dies* Haus zu finden. Adresse: Genova, salita delle Battistine 8 (interno 6)» («Da ieri sono nel nuovo appartamento, che sembra molto *tranquillo* [...]. Ho dovuto riflettere a lungo prima di decidermi per *que-*

4. Förster-Nietzsche (1904, p. 361). Per il testo completo della cartolina cfr. KGB, III.1, p. 52 (trad. it. EP, IV, p. 48). Si noti che qui Elisabeth riporta erroneamente che i gradini sono 104, mentre Nietzsche aveva scritto «164» (come confermato dall'originale, la cui digitalizzazione è reperibile sul sito della Klassik Stiftung Weimar: https://ores.klassik-stiftung.de/ords/f?p=406:2:::P2_ID:2214). L'errore sarà emendato nella successiva pubblicazione dello stesso passo: cfr. Förster-Nietzsche (1909, v.2, p. 439). Così anche nel secondo volume della “piccola biografia” (Förster-Nietzsche, 1914), dove Elisabeth riproduce con qualche modifica il capitolo di cui ci stiamo occupando e i cui passaggi che stiamo prendendo in esame sono alle pp. 114-5.

sta casa. Indirizzo: Genova, salita delle Battistine 8 (interno 6)»⁵). Non è facile stabilire il motivo per il quale Elisabeth abbia deliberatamente indotto il lettore a credere che Nietzsche fosse andato a vivere in Salita delle Battistine fin dal suo primo soggiorno. Forse non sapeva o non ricordava a quale via corrispondessero le descrizioni fattele dal fratello ma, visto che le interessava inserirle per alimentare gli effetti scenografici della narrazione, ha deciso di attribuirle alla via a lei nota? O forse sapeva di quale via si trattasse ma, dato che negli anni successivi Nietzsche aveva eletto a sua dimora la Salita delle Battistine, ha ritenuto quest'ultima più titolata a essere descritta? Avendo a che fare con Elisabeth tante sono le congetture possibili. Una cosa però è certa: a meno che la cartolina del 1881 non le fosse clamorosamente sfuggita ha mentito sapendo di farlo, generando con la sua falsa informazione un equivoco che nel corso degli anni, in una sorta di effetto domino, ha coinvolto come vedremo ben più di uno studioso⁶.

Andiamo avanti. Alla "grande biografia", uscita tra il 1895 e il 1904, Elisabeth fa seguire una "piccola biografia" in due volumi, editi rispettivamente nel 1912 e nel 1914⁷, e abbiamo già osservato come nel secondo volume sia riproposto il capitolo dedicato ad *Aurora* che contiene, con leggere modifiche formali, i passaggi di cui ci stiamo occupando (cfr. *supra*, nota 4). Dopo dieci anni, dunque, nessun ripensamento, nessun *errata corrige*.

5. Cartolina postale di Nietzsche alla madre e alla sorella del 27 ottobre 1881, KGB, III.1, p. 138 (trad. it. EP, IV, p. 131). L'edizione critica dell'*Epistolario* (sia tedesca che italiana) indica la data del 29 ottobre; si veda però la digitalizzazione della cartolina sul sito della Klassik Stiftung Weimar (https://ores.klassik-stiftung.de/ords/f?p=406:2:::P2_ID:2978): dai timbri postali risulta che la data di partenza da Genova è il 27, laddove il 29 è la data di arrivo a Naumburg (cfr. la puntualizzazione in KGB, III.7/1, p. 154). Quanto al giardino della Villetta di Negro, anch'esso ovviamente è menzionato da Nietzsche solo nel 1881: «Ich war in meinem Garten, d. h. dem der Villetta Negro, neben der ich wohne» (cartolina postale di Nietzsche a Köselitz del 27 novembre 1881, KGB, III.1, p. 143); così la traduzione italiana: «Ero nel mio giardino, ossia quello della Villetta Negro, accanto alla quale abito» (EP, IV, p. 136). Una descrizione del giardino (nonché della camera) è anche nella lettera alla madre e alla sorella del 21 dicembre 1881 (KGB, III.1, p. 151; trad. it. EP, IV, p. 144).

6. Ovviamente questa alterazione dei fatti non è minimamente commensurabile alle falsificazioni per le quali Elisabeth è tristemente nota; essa, tuttavia, costituisce un ulteriore tassello che conferma la sua naturale tendenza alla contraffazione, oltre che un esempio di come una fonte inattendibile possa, con la sua diffusione, consolidare e stabilizzare un errore anche per decenni. A livello metodologico bisognerebbe sempre tener presente quanto scrivono Colli e Montinari a proposito di Elisabeth: «ogni volta che si prenda in esame una qualsiasi delle affermazioni da lei fatte, e di cui ella sola risponda o che comunque risalga a documenti da lei sola conosciuti in originale, ci si imbatte in deformazioni intenzionali, grandi e piccole, della verità» (Colli, Montinari, 1964 ss. [d'ora in poi OFN], VI.III, p. 565).

7. Förster-Nietzsche (1912a; 1914). Questa edizione della biografia esce quasi contemporaneamente anche in traduzione inglese per i tipi Heinemann di Londra: E. Förster-Nietzsche (1912b; 1915).

Anzi, nel frattempo Elisabeth si è messa al riparo da possibili smentite del quadretto genovese da lei costruito. Vediamo come.

A partire dal 1902, a complemento della *Grossoktavausgabe*, il *Nietzsche-Archiv* avvia l'uscita anche delle *Friedrich Nietzsches Gesammelte Briefe*, la cui pubblicazione in sei volumi si concluderà nel 1916. L'opera è ordinata in base ai destinatari delle lettere, e il quinto volume (in due tomi), pubblicato nel 1909, è relativo a quelle che Nietzsche ha inviato alla madre e alla sorella (Förster-Nietzsche, 1909). Nella prefazione Elisabeth illustra i criteri redazionali che hanno guidato l'edizione e dichiara che il materiale disponibile tra l'estate del 1881 e il 1886 è riprodotto nella sua integralità: «Vom Sommer 1881 an bis 1886 ist das Material unverkürzt, soweit es überhaupt vorhanden ist, wiedergegeben» (ivi, v.1, pp. VIII-IX). A questo punto nel secondo tomo, che comprende le lettere del decennio 1879-88, ci attenderemmo di reperire la cartolina postale che ci interessa. Eppure, mentre constatiamo che sono regolarmente riproposte quelle del 24 novembre e del 5 dicembre 1880 di cui abbiamo parlato (ivi, v.2, pp. 438-40), controllando la corrispondenza dell'anno 1881 scopriamo che c'è un "salto" tra la cartolina postale del 4 ottobre e la lettera del 29 novembre (ivi, v.2, pp. 466-7): insomma, contrariamente a quanto Elisabeth afferma nella *Prefazione*, la cartolina del 27 ottobre 1881, quella per l'appunto in cui Nietzsche scrive di essere andato a vivere in Salita delle Battistine il giorno prima, non c'è. Dovremmo pensare che essa non fosse più in suo possesso, per cui non le è stato possibile pubblicarla? Piuttosto tutto induce a ritenere che, non rendendo pubblico il documento dal quale deriva la sua informazione a proposito della Salita delle Battistine, Elisabeth abbia voluto "blindare" la contraffazione operata nella *Leben*, e porsi dunque come l'unica fonte rispetto alla casa del primo soggiorno genovese di Nietzsche. Questo artificio, come stiamo per vedere, sortirà sin da subito i suoi effetti.

Com'è ampiamente noto i lavori su Nietzsche cominciano a proliferare sin da quando lui è ancora vivo ma privo di coscienza di sé, e si moltiplicheranno esponenzialmente già nel corso del decennio successivo alla sua morte⁸. In questo *mare magnum* di pubblicazioni escono anche degli studi che, nel ricostruire la vita e il pensiero del filosofo tedesco, si soffermano sul periodo genovese e sulla Salita delle Battistine. Ne prenderemo in considerazione alcuni⁹.

8. Per una rassegna cfr. la *Weimarer Nietzsche-Bibliographie* sul sito della Klassik Stiftung Weimar: <https://ores.klassik-stiftung.de/ords/f?p=501:1:8186556614940::NO::>.

9. A titolo esemplificativo mostreremo solo qualche lavoro che fin da subito risulta indotto in errore dall'operazione di Elisabeth, limitandoci ad accennare ad alcune altre opere che nel corso degli oltre cento anni trascorsi da allora persistono nell'equivoco.

Nel 1908 esce *Friedrich Nietzsche. His Life and Work* di Maximilian August Mügge¹⁰, in cui l'autore, uno dei primi a porsi l'obiettivo di divulgare la figura di Nietzsche presso il pubblico di lingua inglese, avvisa fin dalla prefazione che «the "Life" has been mainly composed by compiling facts gathered from Frau Foerster-Nietzsche's "Leben"» (Mügge, 1908, p. v), anche se aggiunge di aver attinto ad altre fonti (tra cui Bernoulli, Crusius, Deussen, Salis-Marschlins). La prima parte del libro, *Life of Nietzsche*, copre oltre ottanta pagine, e in una di queste l'autore si sofferma sul primo soggiorno genovese di Nietzsche. Dopo essere stato a Stresa nell'ottobre del 1880, scrive Mügge, «he went to Genoa. Here he put up with simple people, and lived in a back garret at 8, Salita delle Battestine [*sic!*]; it was not too healthy a place, but he had an exit upon a small balcony overlooking some gardens» (ivi, p. 64). A parte l'orpello del balcone, evidentemente Mügge trae queste notizie dalla biografia di Elisabeth e ignaro, attribuendole al 1880, cade in errore.

Veniamo ora a una biografia particolarmente fortunata e nota anche in Italia: nel 1909 viene pubblicata a Parigi *La vie de Frédéric Nietzsche* di Daniel Halévy¹¹. Seguendo la cronaca delle peregrinazioni nietzscheane durante il 1880 qui leggiamo che a novembre Nietzsche decide di «s'installer à Gênes. Il cherche et trouve, après quelques essais, un parfait domicile: une mansarde, avec un lit très bon, au sommet d'un escalier de cent quatre [*sic!*] marches, dans une maison qui donne sur une voie si montante et si raide que nul n'y passe, et qu'entre les pavés l'herbe pousse – salita delle Battistine, 8»¹². Come si vede, anche in questo caso è ricalcata la pagina della biografia di Elisabeth: sintesi delle descrizioni di Nietzsche del 1880 e attribuzione di esse alla Salita delle Battistine. Non si può poi non notare come, in un eccesso di zelo, Halévy riporti anche il numero dei gradini della casa, riproducendo così in sovrappiù l'errore di Elisabeth ("104" anziché "164") che abbiamo segnalato sopra¹³.

10. Mügge (1908). Mügge sarà uno dei traduttori della prima edizione inglese dell'*opera omnia* di Nietzsche (Levy, 1909-13).

11. Halévy (1909). Tra l'altro, eccezione fatta per la traduzione di Marie Baumgartner della quarta *Inattuale* (Baumgartner, 1877), Halévy è stato il primo in Europa a tradurre un'opera di Nietzsche (Halévy, Dreyfus, 1892, pp. 117-47). Nel dicembre dello stesso anno (ma con data 1893) la traduzione uscirà in volume (Halévy, Dreyfus, 1893).

12. Halévy (1909, p. 226). Così la traduzione italiana: «[Nietzsche decide di] stabilirsi a Genova. Cerca e trova, dopo qualche prova, una dimora perfetta: una soffitta, con un letto molto buono, in cima a una scala di centoquattro gradini, in una casa che dà su una via così ripida e dura che nessuno ci passa e fra l'acciottolato l'erba cresce. Salita delle Battistine, 8» (Id., 1912, p. 200).

13. Cfr. *supra*, nota 4. Ricordiamo che il volume v.2 delle *Gesammelte Briefe*, dove l'errore di Elisabeth non appare più, esce nel 1909, stesso anno del libro di Halévy: evidentemente troppo tardi perché questi potesse rimediare. Non mostrano invece di essersi accorti

La biografia di Halévy, dicevamo, ha una buona diffusione, tanto che sarà presto tradotta in inglese, in russo e in italiano. A volersi soffermare sulla sua ricezione italiana, già prima della traduzione nel 1912 per l'editore Bocca di Torino il lavoro era stato letto e apprezzato a tal punto che, a sentire quanto scriveva Giuseppe Prezzolini nel 1910, in Italia «non c'è persona colta che non abbia letto con passione e commozione la pura e santa *Vita di Federico Nietzsche*» (Prezzolini, 1910, p. 313)¹⁴. In effetti fin dagli inizi dello stesso 1910, pochi mesi dopo la sua uscita, la biografia di Halévy, la cui immagine di un Nietzsche “martire” e “santo” commuove e coinvolge¹⁵, è oggetto di diversi interventi che ne sintetizzano la ricostruzione, e la cosa curiosa è che anche in articoli di una o poche pagine sembra non si possa fare a meno di menzionare la sua abitazione in Salita delle Battistine, naturalmente riferendosi al 1880. Di seguito uno stralcio dalla penna di Giovanni Papini che, dopo aver citato Halévy, scrive: «Nel 1880 Federico Nietzsche abitava a Genova, al numero 8 della salita delle Battistine, e menava vita sobria, povera e solitaria» (Papini, 1910, p. 247). Così, qualche mese dopo, Sibilla Aleramo in una sua recensione per l'appunto della biografia di Halévy: «[Nietzsche] durante quell'anno 1880 andò peregrinando fra l'Italia e la Svizzera, sin che nell'ottobre [*sic!*] si fermò a Genova, eleggendo domicilio in una soffitta alla salita delle Battistine, n. 8, e componendosi una vita semplice quanto era semplice la sua abitazione» (Aleramo, 1910, p. 173)¹⁶. A chiudere questa breve parentesi italiana potremmo aggiungere come in quegli anni anche Benito Mussolini, allora leader dell'ala massimalista del Partito Socialista e a suo dire fervente lettore di Nietzsche, non fosse immune dalla fascinazione suscitata dalla biografia di Halévy: nell'agosto del 1912, in un articolo sull'“Avanti!”, anch'egli tesse le lodi del libro e descrive le tappe di quel «calvario lento e angosciante» che è la vita di Nietzsche, non mancando di riferirci che il filosofo tedesco «nel novembre 1880 [è] a Genova, alla salita delle Battistine n. 8» (Mussolini, 1912, p. 3).

Nel mostrare la rapida ramificazione delle citazioni (da Elisabeth a Halévy, da Halévy a Papini, Aleramo e Mussolini), questa breve incur-

della correzione gli editori inglese e italiano, dove l'inesattezza permane (per la traduzione italiana cfr. la nota precedente, per quella inglese cfr. Halévy, 1911, p. 224).

14. È appena il caso di ricordare che fin dagli anni Novanta dell'Ottocento la cultura italiana – a partire soprattutto da D'Annunzio – aveva iniziato a interessarsi di Nietzsche attraverso il *medium* dei lavori che uscivano in Francia (cfr. Fazio, 1988; più specificamente su D'Annunzio cfr. Tosi, 1973, pp. 481-513).

15. Sulla costruzione della leggenda di Nietzsche come “piccolo santo”, anch'essa naturalmente partita da Elisabeth e poi amplificatasi, ci sarebbe bisogno di un lavoro a parte; bastino qui gli aggettivi che a tale mito riserva Montinari (1975, p. 35): «ridicolo, inutile, dannoso».

16. Qui la Aleramo si firma con le sole iniziali: “(s.a.)”.

sione sul caso italiano può fungere da esempio di quanto l'associazione "Salita delle Battistine-1880" si stia diffondendo e consolidando. Ad ogni modo che la scena della soffitta, delle scale, della salita colpisca l'immaginario dimostra l'intuito di Elisabeth e spiega il suo *collage*: di certo una via senza nome non avrebbe suscitato la medesima suggestione.

Negli stessi anni in cui escono i lavori cui abbiamo fatto cenno è in corso di preparazione un'opera monumentale, ancora oggi considerata tra le più significative sulla vita e sul pensiero di Nietzsche: preceduta da una serie di saggi apparsi su riviste francesi e tedesche fin dal primo decennio del Novecento, uscirà in sei volumi nel corso degli anni Venti per l'editore Boscard di Parigi con il titolo di *Nietzsche: sa vie et sa pensée*. Il suo autore è il germanista Charles Andler (cfr. Andler, 1920-31). Andler, che per l'appunto già nei primi anni del secolo aveva cominciato a lavorare su Nietzsche stringendo rapporti con l'ambiente di Basilea e in particolare con l'ex allievo di Overbeck Carl Albrecht Bernoulli¹⁷, nel 1904 si era recato a Weimar auspicando di poter prendere visione di documenti inediti per le sue ricerche. Questo il suo giudizio: «A Weimar, accueil charmant, "auszeichnend", au *Nietzsche-Archiv*, qui est une bien jolie création de Van de Velde, en *modern style*. Mais ce n'est pas un *Archiv*, c'est le salon de M.me Förster, tout simplement»¹⁸. Ad Andler, naturalmente, i manoscritti saranno sì mostrati, ma non fatti esaminare¹⁹. E così nella sua opera anche lui, in più di un caso, dovrà fare riferimento ai testi di Elisabeth per reperire informazioni, per esempio quella relativa... all'ubicazione della prima mansarda di Nietzsche a Genova. In un paragrafo dedicato al primo soggiorno di Nietzsche nella città, intitolato *Gênes (9 novembre 1880-30 avril 1881)*, egli ci fornisce una lunga e affascinante descrizione della Genova di Nietzsche, di cui ecco uno stralcio: «A Gênes, quand on suit la via Garibaldi et qu'on a dépassé le palais Spinola, on trouve, à gauche, un peu en retrait de la piazza Fontane Marose, un petit carrefour d'où monte en pente raide un chemin pavé de briques, la Salita delle Battistine, entre de hautes maisons qui, par derrière, donnent sur des jardins sauvages. Nietzsche, dans une de ces maisons, trouvait une mansarde qui lui plut» (Andler, 1928, p. 206).

Potremmo continuare con gli esempi, ma riteniamo che la presente ricostruzione dell'iter che va dalla contraffazione di Elisabeth alla sua prima

17. Autore di un lavoro fondamentale che rende noti documenti sgraditi al *Nietzsche-Archiv*, e per questo osteggiato da Elisabeth e da Köselitz: *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche: eine Freundschaft* (Bernoulli, 1908).

18. Lettera di Andler a G. Pariset dell'11 ottobre 1904, in Tonnelat (1937, p. 153).

19. «On m'a montré tous les manuscrits que j'ai voulu voir. Ma on ne peut pas le dépouiller» (*ibid.*). Del resto già l'anno precedente Andler aveva ricevuto un analogo rifiuto da Elisabeth: «J'ai été déçu de voir que M.me Förster me refusait [...] les documents dont elle dispose» (lettera di Andler a M.me Talayrach del 18 luglio 1903, *ibid.*).

diffusione sia sufficiente a chiarire i meccanismi dell'amplificazione che si è data successivamente. Nel corso dei decenni, in effetti, molti altri autori sono caduti nell'errore, ma basterà qui un breve elenco esemplificativo atto a mostrare il suo perdurare fino a oggi. Escludendo articoli su riviste specialistiche e non, saggi, estemporanei interventi sul web, e limitandoci alle monografie, menzioniamo in ordine cronologico²⁰:

– Guy De Pourtalès (1929, trad. it. p. 46): «Nietzsche vi ritornò [a Genova] nel 1880 e si scelse un abbaio in alto in una piccola via erbosa, la Salita delle Battistine».

– Georges Waltz (1932, p. 313): «Après avoir beaucoup souffert du froid de Stresa, Nietzsche arriva à Gênes, malade, le 9 novembre 1880. Il loua une mansarde meublée à la Salita delle Battistine».

– Friedrich Würzbach (1942, p. 292) [dopo aver riportato lo stralcio di una cartolina postale di Nietzsche a Köselitz del 24 novembre 1880]: «Er haust jetzt in einer Dachstube Salita delle Battistine 8».

Oppure, più avanti:

– Roger Hollinrake (1982, nuova ed. p. 202) [cronaca del 1880]: «Until the end of Apr. 1881, he works on Mr [Morgenröte] at Salita delle Battistine 8: his first, difficult winter at Genoa».

– Horst Althaus (1985, trad. it. p. 322) [parlando dell'arrivo di Nietzsche a Genova nel 1880]: «In pochissimo tempo cambia tre domicili, prima di trovare, al numero 8 della Salita delle Battistine, un alloggio di suo gusto: una cameretta cui si arriva salendo 164 gradini».

E più di recente:

– Julian Young (2010, p. 293) [cronaca del 1880]: «After a few false starts, Nietzsche settled in the Salita della [sic!] Battistine 8» [e poi prosegue citando la cartolina postale del 5 dicembre 1880].

– Martina Kolb (2013, p. 107.): «It is in Genoa that his first Ligurian refuge takes shape in the form of a modest attic abode in the Salita delle Battistine [...]. This first extended Genoese sojourn lasted from November 1880 to April 1881».

– Sue Prideaux (2018, trad. it. p. 485, n. 17) [in nota, dopo aver citato la cartolina postale del 5 dicembre 1880]: «La soffitta era in salita delle Battistine 8, di fronte al parco della villetta di Negro».

– Paolo Paganì (2021, p. 298): «Qui [a Genova] tornò, l'8 novembre 1880, per rintanarsi in eremitaggio fino al 1883 in “una ripida strada costellata di palazzi”: salita delle Battistine 8» (cfr. anche ivi, p. 305).

– Philippe Granarolo (2021, p. 49): «Genova, 9 novembre 1880 [...]. Ho trovato un alloggio in una piccola mansarda in fondo alla via delle Battistine [...]. L'accesso alla mia tana me lo devo sudare: non meno di 164

20. Dove disponibili daremo gli stralci direttamente in traduzione italiana.

gradini per raggiungerlo!». E poi, in nota (ivi, p. 142): «[...] *Salita delle Battistine*, dove [Nietzsche] alloggiò in occasione del suo primo soggiorno genovese»²¹.

– Giulio Canfarini (2021, p. 153): «L'8 novembre 1880 arrivò a Genova, dove [...] incontrò grandi difficoltà a trovare un alloggio (ne cambiò quattro in pochi giorni) finché si stabilì in una piccola mansarda in una zona alta e silenziosa della città (*Salita delle Battistine* n. 8)».

In chiusura, assodato che quella descritta da Nietzsche nel 1880 non è la *Salita delle Battistine*, arriviamo a stabilire di quale via si tratti e quale sia la soffitta che egli, come scrive, raggiungeva dopo aver salito 164 gradini e in cui disponeva di un letto meraviglioso. Per farlo partiamo dall'aforisma 317 de *La gaia scienza*, intitolato – non a caso, come vedremo tra breve – *Rückblick (Sguardo retrospettivo)*. Qui, nel corso di una riflessione sul *pathos* della conoscenza (tema molto presente in questo periodo), Nietzsche scrive che l'ascolto di alcune note musicali gli ha rievocato «*einen Winter und ein Haus und ein höchst einsiedlerisches Leben*» («un inverno, una casa e una vita in estrema solitudine»; Colli, Montinari, 1967 ss., v.2, p. 229; trad. it. OFN, v.II, p. 215), senza tuttavia entrare nel dettaglio. Dall'analisi dei suoi manoscritti, nondimeno, è stato possibile individuare a quale inverno e a quale casa egli alluda. Nel 1969 Mazzino Montinari per la prima volta pubblica un appunto, contenuto a pagina 48 del quaderno M III 5 redatto da Nietzsche nell'autunno del 1881, che costituisce la stesura preparatoria di questo aforisma. Ebbene qui, come si può constatare, egli aveva riportato con precisione il momento e il luogo che l'ascolto di quelle note gli ricordava: «[...] Als ich im Winter 1880-81 an der "Morgenröte" arbeitete, in Genua (via Palestro 18 Nr. 13 interno) [...]» (Montinari, 1969, p. 337; Colli, Montinari, 1980, p. 269; «[...] Nell'inverno 1880-1881, quando lavoravo ad *Aurora* a Genova (Via Palestro 18, interno 13) [...]»)»²². Nella stesura per la stampa Nietzsche aveva poi deciso di lasciar cadere questi riferimenti, ma per fortuna il quaderno è rimasto, e con esso la traccia che ha permesso di ricostruire quale fosse la via genovese dove egli ha abitato tra l'autunno del 1880 e la primavera del 1881. E così, alla fine, dobbiamo immaginarcelo mentre, dopo aver girovagato da solo per Genova, imboccava la salita di via Palestro e la percorreva fino in fondo. Entrato al numero 18 dell'ultimo palazzo saliva 164 scalini, fino a raggiungere l'interno

21. Il testo di Granarolo (per ora edito solo in italiano), pur essendo una finzione letteraria, rimane fedele alla biografia nietzscheana, per cui dobbiamo ritenere che il suo riferimento alla *Salita delle Battistine* come primo alloggio genovese di Nietzsche non sia frutto di una licenza ma di un errore.

22. OFN, v.II, p. 651, ed. EP, IV, p. 604, n. 69. La pagina manoscritta è digitalizzata sul sito di *Nietzsche Source*: http://www.nietzschesource.org/DFGA/M-III-5_48et49.

13: poi qui, in un misconosciuto abbaino, sui suoi quaderni fermava quei pensieri che diventeranno *Aurora*.

Ora sono tutto preso dall'idea di crearmi un isolamento ideale, come in un angolo di soffitta, ove possano venire soddisfatte tutte quelle esigenze essenziali e affatto elementari della mia natura che ho imparato a conoscere attraverso infinite sofferenze. E chissà che non mi riesca!

Friedrich Nietzsche a Franz Overbeck (Genova, seconda metà di novembre 1880)²³

Nota bibliografica

- ALERAMO S. (1910), *La vita di Nietzsche*, in "Nuova Antologia", Quinta serie, pp. 172-4.
- ALTHAUS H. (1985), *Friedrich Nietzsche. Eine bürgerliche Tragödie*, Nymphenburger, München (trad. it. *Nietzsche. Una tragedia borghese*, Laterza, Roma-Bari 1994).
- ANDLER C. (1920-31), *Nietzsche: sa vie et sa pensée*, 6 voll., Bossard, Paris.
- ID. (1928), *Nietzsche: sa vie et sa pensée*, vol. IV, Bossard, Paris.
- BAUMGARTNER M. (éd.) (1877), *Nietzsche. Richard Wagner à Bayreuth*, Schmeitzner, Schloss-Chemnitz.
- BERNOULLI C. A. (1908), *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche: eine Freundschaft*, 2 voll., Diederichs, Jena.
- CANFARINI G. (2021), *Nietzsche. Il pensiero in cammino*, Viella, Roma.
- COLLI G., MONTINARI M. (a cura di) (1964 ss.), *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano.
- ID. (Hrsg.) (1967 ss.), *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, de Gruyter, Berlin-New York.
- ID. (Hrsg.) (1975 ss.), *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, de Gruyter, Berlin-New York.
- ID. (a cura di) (1976-2011), *Epistolario di Friedrich Nietzsche*, 5 voll., Adelphi, Milano.
- ID. (Hrsg.) (1980), *Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke: kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, Band 14: *Einführung. Kommentar zu den Bänden 1-13*, Deutscher Taschenbuch Verlag-De Gruyter, München-Berlin-New York.
- DE POURTALÈS G. (1929), *Nietzsche en Italie*, Grasset, Paris (trad. it. *Nietzsche in Italia*, Bompiani, Milano 1945).
- FAZIO D. M. (1988), *Il caso Nietzsche. La cultura italiana di fronte a Nietzsche, 1872-1940*, Marzorati, Settimo Milanese.

23. KGB, III.1, pp. 48-50 (trad. it. EP, IV, pp. 45-6).

- FÖRSTER-NIETZSCHE E. (1904), *Das Leben Friedrich Nietzsches's, Zweiter Band, Zweite Abtheilung* [1895-1904], C. G. Naumann, Leipzig.
- EAD. (Hrsg.) (1909), *Friedrich Nietzsches Gesammelte Briefe*, voll. v.1-2: *Friedrich Nietzsches Briefe an Mutter und Schwester*, Insel Verlag, Leipzig.
- EAD. (1912a), *Der junge Nietzsche*, Kröner, Leipzig.
- EAD. (1912b), *The Life of Nietzsche*, vol. I: *The Young Nietzsche*, W. Heinemann, London.
- EAD. (1914), *Der einsame Nietzsche*, Kröner, Leipzig.
- EAD. (1915), *The Life of Nietzsche*, vol. II: *The Lonely Nietzsche*, W. Heinemann, London.
- GRANAROLO P. (2021), *Friedrich Nietzsche. Diario italiano*, Effigi, Arcidosso.
- HALÉVY D. (1909), *La vie de Frédéric Nietzsche*, Calmann-Lévy, Paris.
- ID. (1911), *The Life of Friedrich Nietzsche*, Fisher Unwin, London.
- ID. (1912), *La vita di Federico Nietzsche*, Bocca, Torino.
- HALÉVY D., DREYFUS R. (éds.) (1892), *Le cas Wagner*, in "La Société nouvelle", VIII.1, pp. 117-47.
- IID. (1893), *Frédéric Nietzsche, Le Cas Wagner: un problème musical*, Librairie Albert Schulz, Paris.
- HOLLINRAKE R. (1982), *Nietzsche, Wagner and the Philosophy of Pessimism*, Allen and Unwin, London (nuova ed. Routledge, London-New York 2010).
- KOLB M. (2013), *Nietzsche, Freud, Benn, and the Azure Spell of Liguria*, University of Toronto Press, Toronto.
- LEVY O. (ed.) (1909-13), *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, 18 vols., Foulis, Edinburgh-London.
- MONTINARI M. (1969), *Nietzsches Philosophie als "Leidenschaft der Erkenntnis"*, in "Studi Germanici", VII.2-3, pp. 337-52.
- ID. (1975), *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*, Astrolabio-Ubaldini, Roma.
- MUSSOLINI B. (1912), *La vita di Federico Nietzsche*, in "Avanti!", 12 agosto, p. 3.
- MÜGGE M. A. (1908), *Friedrich Nietzsche. His Life and Work*, Fisher Unwin, London.
- PAGANI P. (2021), *Nietzsche on the Road*, Neri Pozza, Vicenza.
- PAPINI G. (1910), *Pregbiera per Nietzsche*, in "La Voce", II.6 (20 gennaio), pp. 247-8.
- PREZZOLINI G. (1910), *I "Cahiers de la Quinzaine"*, in "La Voce", II.21 (5 maggio), pp. 313-4.
- PRIDEAUX S. (2018), *I Am Dynamite! A Life of Friedrich Nietzsche*, Tim Duggan Books, New York (trad. it. *Io sono dinamite. Vita di Friedrich Nietzsche*, UTET, Torino 2019).
- TONNELAT E. (1937), *Charles Andler. Sa vie et son oeuvre*, Les Belles Lettres, Paris.
- TOSI G. (1973), *D'Annunzio decouvre Nietzsche*, in "Italianistica", II.3, pp. 481-513.
- WALTZ G. (éd.) (1932), *La vie de Frédéric Nietzsche d'après sa correspondance*, Rieder, Paris.
- WÜRZBACH F. (1942), *Nietzsche: sein Leben in Selbstzeugnissen. Briefen und Berichten*, Propyläen-Verlag, Berlin.
- YOUNG J. (2010), *Friedrich Nietzsche. A Philosophical Biography*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.

Vent'anni di Consulenza Filosofica in Italia

di Neri Pollastri*

Abstract

Twenty years after its appearance in Italy, Philosophical Consultation remains misunderstood and therefore has yet to become established as a professional practice. This depends especially on the lack of a clear and well-founded definition of the practice and of its goals, which causes confusion between Philosophical Consultation and the “helping professions”, particularly Philosophical Counseling. This confusion is also found within the international community of practitioners, where Philosophical Counseling is frequently conflated with *Philosophische Praxis*, the first and original “philosophical practice” which in 1981 marked the “practical turn” in philosophy. This paper offers a general view of today’s Italian landscape and a detailed explanation of how to distinguish Philosophical Consultation from the “helping professions”.

Keywords: Philosophical Consultation, Philosophical Practice, *Philosophische Praxis*, Philosophical Counseling, Rational Thinking.

I. Introduzione

Nell’aprile del 2001, sul numero XXI della rivista “Intersezioni”, comparve a mia firma l’articolo *La Consulenza Filosofica. Breve storia di una disciplina atipica* (Pollastri, 2001), di fatto il primo studio scientifico italiano sulla “professione filosofica” nata in Germania vent’anni prima come *Philosophische Praxis* e allora appena introdotta nel nostro paese. Nel corso di questi due decenni molte cose sono accadute attorno a questa pratica: sono stati inaugurati studi professionali (non moltissimi, peraltro), tentate collaborazioni con istituzioni – scuole, biblioteche, carceri, unità sanita-

* Istituto di Consulenza Filosofica; neri.pollastri@gmail.com.

rie, centri di salute mentale – scritti saggi, aperte (e, spesso, anche chiuse) associazioni di professionisti, realizzate tesi di laurea, pubblicati articoli su rotocalchi. Soprattutto, sono stati organizzati un gran numero di corsi di formazione, privati e pubblici (almeno otto università hanno dato vita a specifici *masters*), cosa questa abbastanza sorprendente se si tiene conto del fatto che all'estero ciò è accaduto assai meno e che, di fatto, la disciplina non è mai riuscita ad affermarsi come professione. In queste pagine farò una sintesi dell'attuale "stato dell'arte", accompagnata da alcune riflessioni critiche, frutto di un'esperienza e di uno studio che vanno avanti da quando questa pratica si è affacciata nel nostro paese.

2. La ricerca

Prima di quell'articolo del 2001, in Italia erano usciti sul tema solo due saggi: *Platone è meglio del Prozac!* (Marinoff, 2001) discutibile opera divulgativa del *promoter* statunitense Lou Marinoff (che non ha mai fatto mistero di non svolgere la professione), e il singolare *Socrate al caffè* dell'allora già scomparso Marc Sautet (1997), che accennava all'attività svolta in Francia dall'autore, parlando però soprattutto d'altro. Di lì a poco prendeva il via la pubblicazione prima di articoli¹, poi di saggi originali e di traduzioni di lavori stranieri, con una frequenza piuttosto elevata, tenendo conto del settore tutto sommato "di nicchia" e largamente estraneo al mondo universitario. In particolare, a partire dal 2004 l'editore milanese Apogeo svolse un'intensa opera di divulgazione dando vita alla collana "Pratiche Filosofiche"², iniziata con l'uscita contemporanea di tre lavori piuttosto importanti: *La consulenza filosofica*³ dell'ideatore della pratica, Gerd Achenbach; *Comprendere la vita*, dell'israeliano Ran Lahav (2004), che aveva introdotto la materia negli USA⁴; il mio *Il pensiero e la vita* (Pollastri, 2004)⁵, che ne presentava gli oltre vent'anni di storia e, analizzandone numerosi aspetti, ne dettava i lineamenti tentandone una fondazione epistemologica. La stessa collana avrebbe in seguito tradotto altri volumi degli stessi Achenbach e Lahav, ma anche opere di importanti autori del settore quali Shlomit Schuster e Peter Raabe, oltre a pubblicare lavori italiani originali, dedicati anche ad altre "pratiche filosofiche". Tale opera divulgativa ha fatto dell'Italia il paese con la maggiore disponibilità di te-

1. I primi comparvero nel 2002 sul numero 8 della rivista "Kykeion", oggi reperibile al link <https://www.torrossa.com/it/resources/an/2196305>.

2. La collana era curata da Umberto Galimberti e l'editore, all'epoca, di proprietà Feltrinelli; la collana è stata chiusa proprio con la sua cessione ad altra proprietà.

3. Achenbach (2004), in seguito ristampato per i tipi di Feltrinelli.

4. Sul pensiero di Lahav riguardo alla materia si veda anche Pollastri (2003).

5. Fuori catalogo da tempo, il libro è stato ristampato nel 2020 dall'editore Algra.

sti specifici al mondo, giacché mancano tuttora traduzioni di Achenbach perfino in lingua inglese, mentre alcuni dei testi di Lahav sono stati pubblicati in volume solo in Italia, essendo anche in inglese dispersi in riviste o raccolte varie. Come già in altri paesi, tuttavia, gran parte della ricerca anche da noi ha visto la luce presso piccoli editori⁶, in raccolte di atti di convegni e su riviste più o meno importanti⁷, purtroppo senza che vi fosse mai un chiaro coordinamento, a causa di una serie di fattori contingenti.

Il primo di essi è che la riflessione sulla materia è stata prodotta quasi esclusivamente da professionisti o aspiranti tali, i quali perciò si muovevano fuori dall'ambito propriamente deputato alla ricerca – cioè quello accademico – esattamente com'era accaduto (e tuttora accade) anche all'estero⁸. Ciò ha fatto sì che da un lato non vi siano mai stati ambiti istituzionali di riferimento per la pubblicazione degli studi e per il confronto critico diretto tra chi ne era autore, dall'altro che il mondo della ricerca non abbia prestato alla materia l'attenzione che essa avrebbe invece meritato⁹.

Un secondo fattore, in parte conseguenza del primo, è la conflittuale sordità reciproca di chi si dedicava alla ricerca dall'interno del mondo della consulenza. Fin dai primi anni di vita della pratica nel nostro paese¹⁰ chi ha scritto sulla materia lo ha fatto spesso senza documentarsi a sufficienza sulla letteratura nazionale e internazionale, senza interagire argomentativamente con chi aveva già prodotto o stava realizzando analisi e fondazio-

6. Tra i più attivi vanno menzionati gli editori: IPOC, che ha purtroppo sospeso l'attività da qualche anno con la scomparsa dei libri in catalogo; Mimesis, che ha dato spazio a diversi volumi sulla materia; Mursia, anche se le sue pubblicazioni non vertono propriamente sulla consulenza; Diogene Multimedia, che negli ultimi anni si dedica con continuità al settore; Di Girolamo, che ha al suo attivo pochi ma significativi volumi sull'argomento.

7. Tra le molte riviste specialistiche nate (e spesso poi anche defunte) nell'alveo delle numerose associazioni di settore va menzionata "Phronesis. Semestrale di filosofia, consulenza e pratiche filosofiche", organo dell'omonima associazione e pubblicata senza interruzioni dal 2003, ancorché non sempre su carta. Tra le riviste storiche che hanno ospitato interventi sul tema vanno invece ricordate almeno "aut aut" e ancora "Intersezioni".

8. Giova sottolineare che la "comunità internazionale" dedita alle cosiddette "pratiche filosofiche" si ritrova in media ogni due anni in *International Conferences* (cfr. <https://icpp.site>) organizzate in varie parti del mondo (la settima edizione si tenne nel 2008 in Italia, a Carloforte, cfr. <https://icpp.site/italy.html>), ma autofinanziate e perciò faticosamente messe in piedi perlomeno con le sole quote d'iscrizione dei partecipanti.

9. All'estero, solo in Germania si è presto posto un parziale rimedio al problema, grazie alla rubrica fissa dedicata alla *Philosophische Praxis* sul prestigioso "Information Philosophie".

10. Si veda quel che scrivevo in proposito già nel 2007 (cfr. il primo capitolo di Pollastri, 2007, anch'esso da tempo esaurito e ristampato nel 2020 dall'editore Diogene Multimedia, con un capitolo di aggiornamento) e quanto ha più di recente osservato Davide Miccione (2020, in particolare *Lineamenti di una tassonomia possibile per la consulenza filosofica*).

ni, sovente senza neppure avere concrete esperienze che supportassero le proprie proposte teoretiche. Nata come reazione fin troppo accesa e polemica alla “filosofia accademica”¹¹, la letteratura sulla consulenza ha finito da un lato per scadere talvolta in un pressapochismo argomentativo sconcertante, dall’altro per scivolare in uno dei principali difetti che – a torto o a ragione – imputava alla presunta antagonista, vale a dire nella tentazione di produrre letture ogni volta diverse, dotte e soggettive. Una cosa, quest’ultima, che se nel lavoro teoretico è spesso (anche se non sempre) un valore, è invece decisamente fuori luogo laddove, come in questo caso, sia necessario mettere a fuoco *un oggetto concreto*, ossia una *ben precisa pratica* da offrire a un pubblico di utenti. In altre parole, descrivere quali siano finalità e processo di una pratica professionale è un atto stipulativo e non riflessivo-argomentativo, filosofico; la riflessione critica ed epistemologica può perfezionare la stipulazione, ma non stravolgerla affatto, se non per dar vita a una *pratica diversa*, da distinguere anche terminologicamente dalla precedente – cosa, quest’ultima, non sempre accaduta per la pratica di cui ci stiamo occupando.

Una tale sordità, va detto, era ed è tuttora dovuta anche a un poco nobile “interesse di bottega”, legato al già osservato fiorire dell’attività di *formatore* assai più di quella di consulente. Anche senza dilungarsi troppo su questo tema¹², basta un’analisi comparativa delle strutture dei moltissimi corsi offerti su Internet per capire come ciascuno presenti contenuti macroscopicamente diversi dagli altri, spesso perfino inconciliabili tra loro e talvolta “costruiti” con logiche difficilmente comprensibili, inequivocabili segni del loro essere stati pensati sulla base di idee assai diverse tra loro riguardo a quali siano identità, finalità e modi per ottenerle dalla professione a cui si pretenderebbe “formare”.

3. La professione: una, nessuna e centomila

Una tale dispersione e diversità tanto della letteratura, quanto dei molteplici itinerari formativi ha nel tempo fatalmente prodotto una pluralità di interpretazioni talvolta tra loro difficilmente compatibili e, soprattutto, del tutto inconciliabili con l’univocità di riconoscimento da parte della platea dei possibili utilizzatori, condizione necessaria e vitale per

11. Cosa poi sia questa “filosofia accademica” è spesso rimasto imprecisato, quando non proprio oscuro; sovente tra i sedicenti “praticanti” ricade sotto questa “ignominiosa” categoria ogni riflessione che astragga dall’immediatezza delle questioni per andare a cercare i presupposti teoretici, logici e valoriali, che è come dire che ne viene esclusa *tout court* la filosofia.

12. Ne ho parlato con dovizia di particolari già a suo tempo nel succitato *Consulente filosofico cercasi* (Pollastri, 2007), al quale rinvio.

un'attività professionale (di fatto fin dall'inizio vocazione primaria della pratica), con inevitabili conseguenze negative sulla sua affermazione sociale.

La prima differenza di interpretazione evidenziatasi in Italia è stata quella tra “consulenza filosofica” e “*counseling* filosofico”, la quale emerse quasi subito nel primo gruppo di ricerca nazionale, quello che dette vita all'Associazione Italiana Counseling Filosofico (AICF), attivo dal 2000 alla fine del 2001. Composto da filosofi e psicologi, esso mise in luce come i primi, seguendo Achenbach e la *Philosophische Praxis*, cercassero di mettere a punto una pratica *interamente filosofica*, avente di mira la sola comprensione del pensiero e perciò disinteressata agli strumenti tipici della psicoterapia, mentre i secondi puntassero a una *professione d'aiuto* che unisse alle tradizionali competenze psicoterapeutiche (strumenti relazionali, uso dell'empatia e dell'ascolto attivo, cura della persona, elementi di psicopatologia, specifica concezione dell'uomo) dottrine filosofiche ritenute utili all'aiuto, alla crescita personale, in certi casi persino alla felicità o alla “guarigione” delle persone che le si fossero rivolte. La marcata divaricazione dell'identità della pratica e, conseguentemente, delle competenze necessarie a svolgerla portò alla separazione del gruppo e alla nascita di due diverse associazioni. Una tale divaricazione è presente, *de facto* e in parte *de jure*, anche all'estero¹³, ove continua a produrre tensioni nella comunità internazionale, emerse anche nella più recente *International Conference*, la XV, svoltasi in Messico nel 2018¹⁴.

Restando al nostro paese, a partire da quella distinzione di fondo la varietà degli approcci è nel corso degli anni progressivamente cresciuta, dando origine in alcuni casi a proposte il cui eclettismo sfiora l'inconsistenza¹⁵. Tale varietà si spiega solo riconducendola a una generale e grossolana concezione di fondo: che sia definibile “consulenza filosofica” non già una ben determinata pratica, bensì qualsiasi cosa avvenga quando un filosofo, fuori da un contesto tradizionale (ricerca scientifica, insegnamento ecc.), si metta a dialogare con un'altra persona, meglio se corredando il discorso

13. *De facto* la distinzione esiste perché da sempre – e crescentemente nel corso degli ultimi anni – vi è una divaricazione tra il mondo tedesco, legato alla originaria impostazione data alla pratica da Achenbach, e quello anglosassone e ispanico, il quale – avvicinandola al *counseling* prima terminologicamente, poi concettualmente – l'ha sempre più trasformata in una pratica d'aiuto e perciò più in una «psicoterapia alternativa» che in una «alternativa alle psicoterapie», per riprendere una celebre dicotomia (cfr. Achenbach, 2004, p. 153).

14. Nel 2020 e 2021 si è in realtà svolta e poi ripetuta anche la XVI *Conference*, con sede a San Pietroburgo, che a causa della pandemia è stata però effettuata a distanza, cosa che ha ridotto fortemente il confronto critico.

15. Non ci soffermiamo sui molti possibili esempi solo perché, per non apparire mera e ingiustificata liquidazione, richiederebbero un'analisi che qui non è possibile fare.

di edificanti citazioni di personalità della storia della filosofia. Una tale insostenibile visione è alla base del pubblico fraintendimento della pratica, poiché, come ben si comprende, per essere socialmente riconoscibile una professione necessita di un'identità condivisa, foss'anche minimale. In altri termini, è indispensabile che sia chiaro quali siano gli obiettivi del filosofo consulente: la «deflemmatizzazione del pensiero» (Achenbach, 2004, p. 68) e la «chiarificazione del male vissuto soggettivamente» (ivi, p. 153), come scriveva già nel 1984 Achenbach, oppure l'aiuto alla persona, se non persino il conseguimento del suo benessere e della sua felicità, specifici delle psicoterapie ed espressamente esclusi dallo stesso filosofo tedesco¹⁶? Così come è necessario siano chiari anche i processi attraverso i quali si vogliono conseguire tali obiettivi: mediante la «metateoria praticante» (ivi, p. 83), vera e propria teoresi riflessiva che svolge una mera «analisi della cosa e di quelle difficoltà che essa “crea” al soggetto» (*ibid.*), oppure tramite l'analisi «del soggetto e delle sue difficoltà» (*ibid.*), cercando poi di risolvere queste ultime con l'impiego di strumenti strategici? E, ancora, urge chiarezza riguardo a chi siano il soggetto della pratica – la «persona privata del consultante» (Polednitschek, 2012, p. 94), cioè il suo io psicologico come avviene per le psicoterapie, o «il suo “io politico”» (*ibid.*), cioè la sua intersoggettività? –, la relazione che la caratterizza – quella che il consulente ha con il consultante, come nelle relazioni d'aiuto, o quella che entrambi hanno con «tutti gli altri “altri”, ossia coloro che non sono suoi ospiti» (ivi, p. 95)? – e l'oggetto su cui lavora – «l'argomento (*Thema*) che il consultante presenta al consulente filosofico» (ivi, p. 98), come nelle attività consiliari, o «la “terza cosa” (*die dritte Sache*) che [...] viene “elaborata” dal consulente filosofico assieme al consultante» (ivi, p. 99)? In assenza di chiarezza su questi punti essenziali, i potenziali interessati non potranno che mostrare perplessità di fronte all'offerta professionale.

Due esempi concreti possono forse illustrare questo problema in modo più pregnante.

Alcuni anni fa fui contattato da un'espertissima giornalista di un quotidiano nazionale per un articolo che avrebbe voluto presentare la consulenza filosofica come “nuova professione”. Al termine di una lunga conversazione, nella quale le avevo spiegato cosa fosse il mio lavoro fornendole anche alcuni stralci di esperienze concrete, la giornalista mi salutò dicendomi che, prima di pubblicare, avrebbe intervistato diversi altri operatori del settore. Dopo un mese circa mi ricontattò, per chiedermi una precisazione¹⁷; nell'occasione, però, mi manifestò anche tutta

16. «Solo una coscienza ottusa sa che cos'è l'aiuto, solo la stupidità militante sa quando l'uomo è aiutato» (Achenbach, 2004, p. 86).

17. Può essere interessante segnalare di cosa si trattasse: avevo spiegato che, di solito,

la sua delusione: «ho ascoltato una dozzina di suoi colleghi», mi disse, «nemmeno uno di loro ha parlato della disciplina nello stesso modo. Per alcuni è una sorta di psicoanalisi, per altri consiste nel dare consigli tratti dalla storia del pensiero, per altri ancora una variante del *counseling*... E, a parte lei, nessuno mi ha dato l'impressione di esercitare realmente la professione. Di fronte a tutto ciò preferirei non pubblicare affatto l'articolo, perché secondo me la professione non esiste ancora!».

Più o meno nello stesso periodo ricevetti una richiesta di consulenza da una ragazza milanese, con la quale fissai un appuntamento. Ma io vivo e ricevo a Firenze, per cui la prima cosa che le chiesi al suo arrivo nel mio studio fu perché, invece di farsi trecento chilometri di autostrada, non avesse scelto un collega della sua città. La risposta fu imbarazzante: «era quel che volevo fare», mi disse, «però, cercando in Internet, ho trovato consulenti filosofici che proponevano indefiniti “percorsi interiori”, altri che si rifacevano a Jung, altri ancora che parlavano di PNL, di ipnosi, persino di yoga e tarocchi... Stavo per abbandonare, poi ho trovato il suo sito, che era chiaro e dal quale si comprendeva che lei esercita da tempo e ha pubblicazioni sulla materia. Mi sono detta: proviamo con lui, se va male andrò da uno psicoterapeuta!».

Credo non servano commenti: in assenza di *un'identità chiara della pratica, delle sue finalità e dei suoi processi* non può esservi riconoscibilità, né può surrogarla il solo dichiararsi “filosofi”, una qualifica che – come tutti peraltro ben sanno – nella cultura di massa è più un disvalore che una qualità.

4. I limiti del pluralismo

Una tale confusione dello scenario deriva fondamentalmente da due fattori: il primo è l'inopinato e grossolano fraintendimento delle intenzioni che muovevano l'ideazione della pratica; il secondo, un tratto caratteristico della stessa filosofia, fatto valere in modo inadeguato nella consulenza.

Il primo fattore è solo apparentemente banale, perché in realtà mette capo proprio all'appena menzionata incomprensione cui è soggetta la filosofia: quando Achenbach propose la sua “professione filosofica”¹⁸ come

non faccio riferimento diretto a filosofi o dottrine nel corso dei dialoghi perché, svolgendo un lavoro argomentativo e non consiliare, dei filosofi mi interessa la topografia concettuale e non la dottrina; la giornalista aveva compreso bene, ma la caporedattrice non le avrebbe passato l'articolo se non avesse incluso qualche citazione o riferimento diretto a filosofi (*sic!*).

18. Giova ricordare che il termine *Praxis* in tedesco indica lo studio del professionista e che, pertanto, il suo inusuale impiego accanto all'aggettivo *philosophische* indicava in primo luogo l'innovativa apertura di “gabinetti filosofici” professionali, non il “pragmatismo” dell'attività.

prassi per affrontare le difficoltà dell'esistenza, i più non riuscirono a interpretarla in altro modo che come l'applicazione pragmatico-strategica di dottrine elaborate da filosofi¹⁹, con finalità simil-terapeutiche. Abituati da almeno un secolo e mezzo a etichettare le difficoltà esistenziali come "psicopatologie" (e da sempre quelle più importanti come "follia"), soliti ritenere la filosofia una disciplina del tutto priva di effetti sulla realtà (in quanto svisati dall'assenza di una sua causalità "diretta"), era fatale non si fosse in grado di riconoscere che ci si trovava davanti al forse più coraggioso progetto mai tentato di *rivalutare il potere di effettualità concreta della teoresi astratta*. Il tentativo, cioè, di dare al *pensiero critico-riflessivo* e alla prassi che più di ogni altra ne fa un uso sistematico – il *filosofare* – il posto importantissimo e vitale che gli spetta nell'economia generale della vita di quell'animale pensante che è l'uomo.

Che in questo fraintendimento cadesse l'opinione pubblica non poteva stupire più di tanto, vista la storica e pessima nomea che la filosofia si porta dietro (e che peraltro era proprio tra le intenzioni di Achenbach scardinare); che in esso siano caduti anche i filosofi, invece, è più sorprendente e preoccupante: com'è infatti possibile che anch'essi abbiano in così gran numero trascurato l'importanza che la *ricerca della verità*²⁰ ha per l'uomo? Perché non hanno fin da subito riconosciuto in tale *lavoro di ricerca* il contenuto della consulenza filosofica e nella *chiarificazione del pensiero* il suo solo ed esclusivo obiettivo? Com'è possibile che abbiano invece visto perlopiù in essa un banale, discutibile, perfino pericoloso *spaccio di consigli*, o comunque un uso strumentale e strategico di dottrine?

Un'ipotetica risposta a queste domande da un lato ci rimanda alla purtroppo scarsa attenzione che il mondo accademico ha avuto per la disciplina, della quale abbiamo già fatto menzione in precedenza, dall'altro al secondo fattore all'origine del travisamento della pratica: il *pluralismo*. Com'è noto la filosofia, nel suo ricercare la verità, è solita esplorare ogni mondo possibile concedendo una straordinaria *libertà* alla propria creatività teoretica, così da fare del pluralismo uno dei propri valori. Tale pluralismo, tuttavia, è un valore *della* prassi, ma diventa un problema quando viene autoriferito *alla* prassi, come dimostrano le storiche diatribe metafisologiche: la filosofia è davvero ricerca della verità? Oppure è ricerca della saggezza? O è sola analisi critica, mera chiarificazione del linguaggio, uno

19. Achenbach ha sempre distinto la *Philosophische Praxis* dalla cosiddetta "filosofia applicata" e questo è proprio uno dei punti di maggiore conflitto con il *counseling* filosofico di estrazione anglosassone e ispanica.

20. Può forse sembrare troppo ardito parlare di *ricerca della verità*, ma due filosofi di grande caratura (e per me, in diverso modo, grandi maestri) quali i recentemente scomparsi Enrico Berti (2014) e Paolo Parrini (2011) assegnano alla filosofia proprio tale compito.

stile di vita, o altro ancora? Oppure tutto questo assieme? Certo, è vero che alcune di tali interpretazioni si escludono a vicenda, richiedendo intenzioni e perfino competenze diverse; è però altrettanto vero che i filosofi non si sono mai trovati d'accordo su una risposta univoca. Tale tipo di indeterminatezza, tuttavia, pur non giovando alla fama della filosofia (non si può pretendere che goda di grande stima una disciplina i cui specialisti non riescono a mettersi d'accordo neppure sulla sua identità...), nella sua definizione generale non era necessariamente così grave: la libertà creativa caratteristica della teoresi poteva infatti ben sposarsi con la libertà nell'autointerpretazione del senso del proprio lavoro, e pazienza se ciò non fosse ben compreso dai non esperti. Viceversa, quest'ultimo giudizio diventa insostenibile nel momento in cui si progetta di offrire proprio ai non esperti la *prassi* stessa, e non – come sempre avvenuto nella storia – i suoi prodotti culturali fatti e finiti, ovvero il pensiero, le dottrine e le opere messe a punto dai filosofi: se si fa questo, diventa infatti indispensabile che tale *prassi* sia riconoscibile nelle proprie forme e intenzioni; oppure, nel caso che le interpretazioni della *prassi* siano diverse, che ciascuna venga definita, denominata e offerta al pubblico con modalità che ne permettano la reciproca distinguibilità. Questo perché una *prassi* è un *artefatto* messo a punto da chi l'ha ideato stilandone i caratteri, e non una rappresentazione del mondo o un'interpretazione di una sua parte. E anche ammettendo che storicamente alla filosofia si assegnino i caratteri di più *prassi*, in modo che ciascun filosofo selezioni poi i preferiti, questo non può accadere in *una pratica professionale*, i fruitori della quale devono ricevere le informazioni indispensabili per decidere se sceglierla o meno.

In questo senso, la “consulenza filosofica” – espressione, si badi bene, che prima del 1998 non significava niente e che si è iniziato a usare per denominare in italiano la *Philosophische Praxis*, distinguendola proprio dal “*counseling* filosofico” – è identificata da una serie di finalità e di caratteristiche procedurali, indicate da Achenbach, che non possono essere né trascurate, né stravolte attraverso presunte “interpretazioni personali”. Certo, su tale *pratica* e sulle sue caratteristiche identitarie la filosofia può (e deve) fare riflessioni epistemologiche, utili a comprenderne meglio i dettagli o a perfezionarla; ma il mutamento degli elementi identitari – ovvero delle finalità e delle modalità procedurali – non è compito della filosofia, perché dà luogo alla stipulazione di *nuove e diverse prattiche*. La pluralità degli *approcci*, perciò, non è in alcun modo un valore, a meno che non corrisponda a un'equipollente pluralità di professioni, ciascuna con un nome diverso.

Questo non significa tuttavia che la pratica denominata “consulenza filosofica” e identificata da una serie di caratteristiche sue proprie perda la libertà di cui si avvale la filosofia: essa la conserva nella sua *prassi teore-*

tica, che – in quanto tale – è *il medesimo* processo teoretico del filosofare esercitato nella ricerca accademica. Una libertà che le è indispensabile proprio per essere *libera da vincoli pragmatici*, ben diversamente da altre pratiche con le quali essa viene spesso confusa – le professioni d’aiuto, le psicoterapie, il *counseling*, le pratiche educative ecc. – le quali hanno tra le “regole d’ingaggio” il raggiungimento non già di verità e conoscenza, bensì di prefissati risultati concreti. Viceversa, il pluralismo al quale si è fatto appello in questi vent’anni riguardava non la *prassi teoretica*, bensì l’interpretazione della pratica stessa e delle sue finalità, perlopiù negando persino che essa fosse teoretica e trasformandola in una *prassi pragmatica* di volta in volta diversa – “aiuto” alle persone, soluzione dei loro problemi, ricerca interiore, *empowerment*, ricerca della saggezza, della felicità, del benessere – sempre con proceduralità tecnico-strategiche facenti uso di uno strumentario psicologico, di dottrine d’origine filosofica a uso consiliare, di pratiche psicofisiche, e così via.

5. Cos’è la consulenza filosofica

A dispetto di questa caotica indeterminatezza della pratica – che, va ribadito, non riguarda solo l’Italia, ma anche gli altri paesi del mondo – non si può tuttavia dire che nella letteratura manchino gli elementi atti a determinare in modo chiaro cosa sia la consulenza filosofica, a condizione che si tenga fermo il riferimento agli scritti di Achenbach, autentico “inventore” della pratica professionale, nonché a quelli dei suoi più importanti epigoni²¹ e di chi ha introdotto la disciplina in Italia, coniandone anche il nome. Un repertorio bibliografico dal quale emerge con una certa chiarezza una precisa identità.

Così come la *Philosophische Praxis*, alla quale si rifà direttamente, la consulenza filosofica è solo ed esclusivamente un *lavoro di ricerca*, svolto cooperativamente dal filosofo e dall’ospite su un *materiale linguistico-concettuale* che quest’ultimo porta con sé: il suo *pensiero*. È importante sottolineare come il lavoro si svolga non già sulla “persona” dell’ospite, come avviene nelle psicoterapie, bensì esclusivamente su quei costrutti linguistico-concettuali (materia propria della filosofia) che ne costituiscono il pensiero, che viene preso in considerazione dai dialoganti come se non appartenesse loro, come una “terza cosa”²² esterna e autonoma: ciò perché l’obiettivo della consulenza filosofica è la ricerca di una ideale “ve-

21. Tra i principali vanno ricordati Thomas Polednitschek, Thomas Gutknecht, Anders Lindseth, Petra Von Morstein.

22. In questo modo si esprimono Achenbach, già nei suoi primi scritti, e poi Polednitschek (2012; 2013).

rità” intersoggettiva che va ben oltre ogni loro accordo e mette invece in gioco l’intera comunità dei pensanti, per il tramite degli strumenti, dei criteri, delle teorie patrimonio del pensiero filosofico e, attraverso questo, anche alla totalità della cultura scientifica, artistica, sociale messa a punto dall’umanità.

Riguardo poi alla *finalità* di tale lavoro di ricerca, come sempre nel caso della filosofia essa è *solo ed esclusivamente la conoscenza*: si tratta di mettere alla prova fondamenta, verità, coerenza e congruenza del pensiero dell’ospite, facendovi chiarezza, correggendone eventuali imperfezioni, ampliandolo e arricchendolo, verificando di volta in volta la riuscita di tale lavoro in base ai riscontri dati dalla sua ulteriore messa alla prova nel mondo. Come nella ricerca filosofica, viene esclusa qualsivoglia finalità *pragmatica* (consolazione, guarigione, benessere ecc.), la libertà dalla quale costituisce tanto la specificità, quanto la forza – e perciò il valore aggiunto – dell’approccio filosofico alla realtà.

Proceduralmente, quello svolto in una consulenza filosofica è dunque in prima battuta un lavoro critico-analitico di messa alla prova, rigoroso e complesso, di tipo logico-argomentativo, nel corso del quale viene verificata la consistenza di teorie e credenze, valori e principi di significato, facendo venire allo scoperto i presupposti presenti implicitamente nel costruito, quelli cioè senza i quali giudizi e letture della realtà non avrebbero significato, ma dei quali l’ospite spesso non è consapevole. Solo in un secondo momento – spesso, ma non sempre – tale ricerca si sviluppa in esplorazione di possibili alternative di pensiero, ampliamento e ricostruzione ragionata del costruito sottoposto a esame.

Un tale lavoro può avvalersi di qualsiasi metodica filosofica possa essere atta a svolgerlo, attinta dalla storia del pensiero, ponendo solo attenzione a far sì che nessuna sia né privilegiata, né esclusiva. In altre parole, nessuna dottrina o scuola di pensiero filosofico può essere mai considerata parte integrante della pratica, così come nessuna deve essere mai ritenuta irrilevante, laddove si è invece spesso sostenuto che certe scuole (gli ellenisti, il pensiero esistenziale, le dottrine della saggezza ecc.) fossero centrali, cosa esplicitamente esclusa da Achenbach e ben giustificata sia da lui, sia da molti altri teorici²³. Ciò non può stupire, perché è quanto accade alla stessa filosofia *tout court*, che non viene mai fatta coincidere con il modo in cui hanno filosofato Platone o Quine, Nietzsche o Carnap. Né è un’eccezione a tale principio il riferimento che quasi tutti i consulenti filosofi-

23. Ho dedicato alla questione l’articolo *Consulenza e tradizione filosofica: leggere attentamente prima dell’uso* (Pollastri, 2013) nel quale mostro come, nonostante non sia solito riferirmi a pensatori e scuole, mi sia capitato di far riferimento al teorema di Gödel e alle analisi della filosofia del linguaggio molto più che a Marco Aurelio o a Schopenhauer.

ci fanno alla figura di Socrate, perché questi, mancando di una dottrina compiuta, viene assunto solo in quanto simbolo eminente del pensiero critico, in virtù del suo principio del disconoscimento della conoscenza.

La “filosoficità” del lavoro svolto in consulenza può essere valutata solo a posteriori – alla sua completa conclusione e/o dopo alcune sue fasi – e non è funzione della presenza di riferimenti a pensatori, metodiche o dottrine tratte dalla storia della filosofia, bensì del *guadagno conoscitivo* ottenuto: grazie al lavoro effettuato devono cioè essere emersi presupposti, evidenziati pregiudizi, erose opinioni infondate, resi palesi ed eventualmente rafforzati i fondamenti dei principi di significato e di valore, proposte nuove ipotesi, costruite nuove letture; se questo è avvenuto, il lavoro fatto sarà stato filosofico-consulenziale, in caso contrario sarà stato svolto un altro tipo di lavoro.

Analogamente, anche la “buona riuscita” di una consulenza filosofica deve essere valutata sulla base del medesimo parametro, cioè il guadagno conoscitivo; devono viceversa essere escluse dalla valutazione finalità pragmatiche, tipicamente psicoterapeutiche, l’inclusione delle quali è alla base del fraintendimento della pratica: quando la ideò, Achenbach voleva creare un’«alternativa alle psicoterapie», non una «psicoterapia alternativa» (Achenbach, 2004, p. 153), e ciò non sarebbe stato possibile senza abbandonare le finalità pragmatiche tipiche delle psicoterapie²⁴. Una consulenza filosofica deve perciò essere considerata “riuscita” quando, attraverso la teoresi, si sia pervenuti a un guadagno conoscitivo, vero “prodotto” per il quale il filosofo riceve un “pagamento” (assieme al tempo dedicato a renderlo possibile) e al quale deve rimanere legata anche la soddisfazione del consultante.

Va anche specificato che tale “prodotto” non deve necessariamente essere un costrutto “fatto e finito”, quali una “dottrina” o una “risposta” compiuta alle questioni in gioco; al contrario, è spesso perfino preferibile che non lo sia e che rimanga un prodotto aperto e fluido, così da lasciare all’ospite la piena libertà di modificarlo ancora e perfezionarlo a proprio piacimento, in risposta agli eventi della vita che lo attende.

24. Va altresì osservato che porre alla consulenza filosofica obiettivi anche istituzionalmente assegnati alle psicoterapie apre problematiche sia deontologiche, sia legali piuttosto importanti. In proposito, accanto alle numerose prese di posizione dell’Ordine degli Psicologi in Italia, a livello internazionale da qualche anno esiste un dibattito piuttosto acceso sollevato dal filosofo spagnolo Angelo Fasce (cfr. <https://lavenganzadehipatia.wordpress.com/2015/11/22/terapia-filosofica-la-filosofia-como-pseudociencia-2/>) a cui hanno tra l’altro risposto (in modo piuttosto debole e insoddisfacente) i *counselor* filosofici argentini Roxana Kreimer e Gerardo Primero in *The Future of Philosophical Counseling: Pseudoscience or Interdisciplinary Field?* (Kreimer, Primero, 2017).

6. Qual è il senso della consulenza filosofica

A quanto appena descritto si potrebbe obiettare che, stando così le cose, non si capisce come una mera ricerca filosofica avente di mira un guadagno conoscitivo possa interessare e perfino essere di qualche utilità a quelle persone con difficoltà esistenziali alle quali di fatto si rivolge come pratica professionale – ovvero, in termini più brutali, come possa bastare a far sì che esse paghino per usufruirne.

Può essere interessante osservare che questo tipo di interrogativo sorge più spesso nei filosofi e negli operatori del settore dell'aiuto di quanto non accada nell'opinione pubblica; la quale, invece, di solito non ha necessità di spiegazioni per capire l'importanza di una migliore comprensione della realtà in cui si vive, ovvero del fatto – tutto sommato perfino banale – che *pensare bene è condizione necessaria per vivere bene*. L'uomo, essere pensante e riflessivo, non può infatti abitare soddisfacentemente il mondo senza avere di questo anche una buona mappa, vale a dire un pensiero di buona qualità (che è cosa diversa da un pensiero erudito). Una “mappa pensata” che sia cioè non solo adeguata a ciò che vuol rappresentare, ma anche coerente nelle sue parti più rilevanti, consapevole dei propri limiti, congrua alla totalità di cui la usa (e che è parte del mondo in cui vive) e perciò capace di orientarlo e di favorire in lui il prodursi di emozioni, desideri, sentimenti, abitudini e azioni altrettanto congrui. Un pensiero per completare il quale servono ovviamente esperienze empiriche ed esistenziali, così come nozioni pratiche, pragmatiche e scientifiche, ma che per essere ben fondato, coerente e consapevole necessita invece della *pratica del filosofare*.

Certo, un pensiero di buona qualità, per quanto *condizione necessaria*, non sempre è anche *sufficiente* per vivere bene: talvolta basta fare delle scoperte attraverso la teoresi perché il mondo prenda tutto un altro aspetto, talaltra invece è necessario attendere che il lavoro sul pensiero possa produrre i suoi effetti sulle azioni e le reazioni di chi ne è portatore. È anche per questo (e non solo perché il filosofare non ha di mira tali obiettivi) che sarebbe sbagliato legare la “buona riuscita” di una consulenza filosofica alla soddisfazione dell'ospite in termini di benessere, felicità, risoluzione del problema: perché le ricadute del “pensare bene” sul “vivere bene” non sono sempre immediate. Infatti, le consulenze filosofiche “riuscite” – cioè con guadagno conoscitivo – spessissimo producono cambiamenti significativi sull'esistenza solo a distanza di qualche tempo dalla loro conclusione e sarebbe perciò un totale fraintendimento giudicarle non riuscite.

La consulenza filosofica, dunque, opera solo sul pensiero e in vista esclusivamente di un guadagno conoscitivo perché sa che, per quanto in

tempi variabili e non predeterminabili, il pensiero di buona qualità ha la capacità di influenzare in modo decisivo la totalità dell'essere di chi ne è portatore, trasmettendogli la medesima qualità. E di farlo, si badi, in modo *spontaneo*, non per costrizione mediata dalla volontà, accusa spesso rivolta al pensiero razionale sulla scorta dell'antica immagine dell'auriga platonico che impone le briglie ai cavalli della biga. Quella del pensiero non è una forza violenta o "razionalista" (quale, di nuovo, sarebbe il dominio della ragione sulla sfera emozionale)²⁵, bensì quella della potenza dell'acqua sulla pietra: a seconda della composizione di quest'ultima, ora scivolerà di lato, ora scaverà un solco, ora costruirà concrezioni; in tutti i casi troverà da sola, spontaneamente, la via per formare ruscelli fino a scendere al mare.

La nostra cultura, dominata dallo psicologismo, antepone al pensiero le emozioni, i sentimenti, i desideri; a torto, perché tra mente e corpo – che si sia modernamente monisti o cartesianamente dualisti, sono solo le due facce della medesima medaglia umana – c'è una mutua e circolare relazione reciproca, tale che l'una influenza l'altro e viceversa. Questa diffusa falsa credenza ha favorito il fatto che oggi gran parte dell'attenzione sia dedicata alla sfera emotiva e che il pensiero venga largamente trascurato, se non per recuperare imperativi categorici che la ragione dovrebbe imporre al corpo. Tutto ciò fa sì che, per dirla con Peter Sloterdijk, nelle nostre società all'individuo vengano proposte solo pratiche antropotecniche (cfr. Sloterdijk, 2010; 2011), facenti uso di "strumenti" finalizzati ad assolvere l'imperativo "devi cambiare la tua vita": *lavori su se stessi* di stampo psicologico e terapeutico; *processi formativi* di autorealizzazione; *applicazioni di dottrine sapienziali*; *mantra* da recitare ("pensa positivo!", "sei nulla di fronte all'universo!"); *codici moralistici* da rispettare. Della spontaneistica potenza del pensiero riflessivo e della sua capacità di far fiorire nel corpo emozioni, sentimenti e desideri *giusti*²⁶ e *congrui*, invece, si è persa persino la memoria.

Quanto fin qui detto, in forma positiva, della consulenza filosofica spiega meglio le sue frequenti descrizioni date per differenza da altre pratiche: se essa è una ricerca filosofica su un costrutto concettuale e ha per obiettivo un guadagno conoscitivo, allora *non* è cura di sé, terapia, formazione o aiuto²⁷; *non* risolve problemi o fornisce consigli sapienziali; in essa

25. Vale la pena ricordare che quest'autoritaria priorità della ragione, spesso assunta nella storia del pensiero, viene contestata dallo stesso Achenbach, che la chiama «filosofia della pretesa» (cfr. Achenbach, 2004, p. 34).

26. "Giusto" va inteso qui in senso non morale, come "adeguato", "non conflittuale".

27. Ovviamente, come ogni attività cooperativa, è in senso ampio anche aiuto, ma non nel senso delle "professioni d'aiuto", che hanno per obiettivo l'*aiuto psicologico*, come ben illustrato da Gianfranco Buffardi nel suo *Le professioni d'aiuto* (Buffardi, 2008, pp. 11 ss.).

la relazione *non* è centrale e *non* serve l'empatia²⁸. E rende anche chiaro perché chi le faccia assumere questi caratteri, le ponga tali obiettivi o le faccia utilizzare simili strumenti stia parlando di *un'altra professione*: del *counseling* filosofico, del *coaching*, di qualche forma di psicoterapia, di una pratica qualsivoglia, non necessariamente migliore, né peggiore, ma comunque *diversa* dalla consulenza filosofica.

Alla luce di queste indicazioni, prendono evidentemente un peso assai più rilevante anche le già menzionate perplessità di fronte alla macroscopica diversità di programmi delle molte offerte formative presenti nel panorama nazionale. Come già era emerso vent'anni fa nel primo corso (ancorché sperimentale) organizzato in Italia, quello dell'AICF, se si vuol formare a una pratica che valorizza la teoresi e la vitale importanza del pensiero per la vita, e non a una nuova professione "di aiuto", non avrà alcuna importanza inserire nei programmi insegnamenti di tecniche o strategie psicologiche, elementi di psicopatologia e psichiatria o pratiche strategiche e antropotecniche di qualsiasi altro tipo; insegnamenti che saranno viceversa doverosi nel caso si voglia formare a una pratica con obiettivi pragmatici e connessi all'ambito della psiche quali il benessere, l'autorealizzazione e in generale l'aiuto. La sconcertante diversità di programmi delle proposte formative si conferma così essere conseguenza del non aver definito con chiarezza e condiviso tra i molti sedicenti "formatori" *che tipo di attività* si voglia insegnare o – meglio ancora – *a fare cosa* si intenda formare. Un'ambigua indeterminazione che neppure le non poche università che si sono attivate come enti formativi sembrano aver affrontato con la dovuta attenzione prima di avventurarsi in tale direzione.

7. Un'occasione che la filosofia sta perdendo

Quando, nel 1980, Achenbach ebbe l'intuizione di dar vita alla *Philosophische Praxis*, tra le sue esplicite motivazioni c'erano la rivalutazione e il rilancio della filosofia, sempre più negletta presso l'opinione pubblica e trascurata nei programmi di studio. A tali obiettivi la nuova disciplina avrebbe a suo parere potuto contribuire in tre modi: in primo luogo, creando un'attività in cui il filosofo fosse finalmente retribuito per *filosofare* – ossia fare il teoreta, esercitando quel «processo riflettente e pratico» che egli chiama «metateoria praticante» (Achenbach, 2004, p. 83) – e non per insegnare, aiutare, consigliare, organizzare, o quant'altro i filosofi fino

28. Questo tipo di definizione in negativo è molto diffusa fin dai primi scritti di Achenbach; personalmente, vi ho incentrato buona parte del mio già citato *Consulente filosofico cercasi* (Pollastri, 2007), come completamento del precedente, positivo, *Il pensiero e la vita* (Pollastri, 2004).

ad allora erano stati costretti a fare per guadagnarsi da vivere (cfr. *ivi*, in particolare pp. 27 ss.); in secondo luogo, mostrando all'opinione pubblica, attraverso il suo esercizio cooperativo, quanto quella teoresi – cioè la *prassi del filosofare* – sia importante nell'affrontare i concreti problemi che si incontrano nella vita, con ciò smentendo l'assurda e denigratoria nomea che la filosofia reca con sé (cfr. *ivi*, in particolare pp. 13-4); infine, riportando la filosofia a riflettere proprio su tali problemi concreti, quelli che in origine avevano condotto ai Grandi Problemi Filosofici, a torto oggi identificati come i soli con cui un filosofo possa confrontarsi (cfr. *ivi*, in particolare pp. 132 ss.).

Finora nessuno di questi intenti si è propriamente realizzato: il primo perché la professione non si è ancora affermata socialmente; il secondo perché essa è stata spacciata per una vendita di consigli e aiuti psicologici, perciò mostrando raramente all'opinione pubblica l'importanza del pensiero e della prassi teoretica del filosofare; l'ultimo perché non si è stati in grado di riconoscere pienamente una legittimità all'incontro del filosofo con i "problemi concreti".

Come abbiamo già visto, molta della responsabilità di questi fallimenti è da addebitare a chi si è mosso nel settore dall'interno, cioè ai consulenti filosofici *in pectore*, che spesso hanno frainteso e stravolto la professione, dandone un'immagine sbagliata al pubblico e rendendo così di fatto impossibile riconoscerne le specificità e le potenzialità. Tuttavia, neppure l'università e l'accademia sono finora state d'aiuto a chi in questi anni ha cercato di seguire correttamente la strada tracciata da Achenbach, anche e soprattutto avendo a mente quanto quella strada costituisse un'opportunità per la filosofia. Non lo sono state perché, per esempio, hanno raramente riconosciuto il terzo obiettivo, negando che le problematiche quotidiane possano essere affrontate filosoficamente, quasi che esse non portino con sé un pensiero, non siano in esso radicate, non mettano capo a fondamenti ideologici e di valore, non possano essere *comprese* invece che *curate* o *risolte*. Né sono state d'aiuto quando hanno rigettato la disciplina giudicandola incompatibile con la filosofia, oppure l'hanno accolta per avviare programmi formativi, in entrambi i casi però quasi sempre senza studiarne identità e finalità a sufficienza per non travisarla.

Al di là delle poco interessanti identificazioni delle responsabilità, quel che conta è che, oggi, questa *opportunità per la filosofia* non venga definitivamente sprecata. Un'opportunità che – diversamente da ciò che molti pensano – non consiste tanto nell'aprire spazi di lavoro per i laureati in filosofia – cosa di cui certo essi hanno anche bisogno e che forse farebbe cadere parte della nomea di "inutilità" della disciplina – quanto di (ri) affermare socialmente *l'importanza della teoresi e del potere del pensiero nella gestione della nostra vita* – cosa che invece rivaluterebbe il filosofare

in toto. Cogliere tale opportunità non solo sarebbe importantissimo dal punto di vista civico, perché – come ci hanno mostrato in modo emblematico le diffuse reazioni irragionevoli e irrazionali seguite ai recenti eventi legati alla pandemia da coronavirus²⁹ – oggi c'è senza dubbio molto bisogno che anche chi non è un filosofo possa affrontare un processo di revisione logica ed epistemologica del proprio pensiero, ma potrebbe anche cambiare le sorti della stessa filosofia, la quale – sempre più sottovalutata, ignorata, marginalizzata – rischia ormai di soccombere, schiacciata dalla tecnica e, forse soprattutto, dall'antropotecnica.

Nota bibliografica

- ACHENBACH G. B. (2004), *La consulenza filosofica*, Apogeo, Milano (ed. or. *Philosophische Praxis*, Dinter, Köln 1984).
- BERTI E. (2014), *La ricerca della verità in filosofia*, Studium, Roma.
- BUFFARDI G. (2008), *Le professioni d'aiuto*, in F. Brancaleone, G. Buffardi, G. Traversa (a cura di), *Helping. Le professioni d'aiuto: dall'antropologia esistenziale alla consulenza filosofica*, Melagrana, S. Felice a Canello, pp. 11-26.
- KREIMER R., PRIMERO G. (2017), *The Future of Philosophical Counseling: Pseudoscience or Interdisciplinary Field?*, in L. Amir (ed.), *Practicing Philosophy: New Frontiers, Expanding Boundaries*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, pp. 144-62.
- LAHAV R. (2004), *Comprendere la vita*, Apogeo, Milano.
- MARINOFF L. (2001), *Platone è meglio del Prozac!*, Piemme, Casale Monferrato (ed. or. *Plato, no Prozac!*, Harper Collins, New York 1999).
- MICCIONE D. (2020), *La svolta pratica. Presupposti, classificazioni e conseguenze*, Algra, Viagrande.
- PARRINI P. (2011), *Il valore della verità*, Guerini, Milano.
- POLEDNITSCHKEK T. (2012), *La "morte" del cittadino. Consulenza filosofica come filosofia politica*, in S. Zampieri (a cura di), *Sofia e Polis*, Liguori, Napoli, pp. 89-108.
- ID. (2013), *Der politische Sokrates. Was will Philosophische Praxis?*, LIT, Berlin-Münster.
- POLLASTRI N. (2001), *La Consulenza Filosofica. Breve storia di una disciplina atipica*, in "Intersezioni", XXI.1, pp. 175-95.
- ID. (2003), *La consulenza filosofica tra saggezza e metodo*, in "Intersezioni", XXIII.1, pp. 67-91.
- ID. (2004), *Il pensiero e la vita*, Apogeo, Milano.
- ID. (2007), *Consulente filosofico cercasi*, Apogeo, Milano.
- ID. (2013), *Consulenza e tradizione filosofica: leggere attentamente prima dell'uso*, in M. L. Martini (a cura di), *Filosofie nella consulenza filosofica*, Liguori, Napoli, pp. 225-55.

29. Mi sono occupato dell'argomento nell'articolo *La Caporetto del pensiero razionale. Una lettura pratico-filosofica della pandemia* (Pollastri, 2020).

- ID. (2020), *La Caporetto del pensiero razionale. Una lettura pratico-filosofica della pandemia*, in “Dialoghi Mediterranei”, 46, in <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/la-caporetto-del-pensiero-razionale-una-lettura-pratico-filosofica-della-pandemia/>.
- SAUTET M. (1997), *Socrate al caffè. Come la filosofia può insegnarci a capire il mondo d'oggi*, Ponte alle Grazie, Milano (ed. or. *Un café pour Socrate*, Laffont, Paris 1995).
- SLOTERDIJK P. (2010), *Devi cambiare la tua vita*, Raffaello Cortina, Milano (ed. or. *Du mußt dein Leben ändern. Über Antrhopotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009).
- ID. (2011), *Stato di morte apparente. Filosofia e scienza come esercizio*, Raffaello Cortina, Milano (ed. or. *Scheintod im Denken. Von Philosophie und Wissenschaft als Übung*, Suhrkamp, Berlin 2011).

Didattica della filosofia

Filosofia e altri saperi:
aperture ed esercizi di dialogo.
Report di un'esperienza di ricerca
e formazione dei docenti in servizio
di Bianca Maria Ventura*

Abstract

The purpose of this article is essentially documentary: it presents the ideational-conceptual and productive path of the regional project *Philosophy and other knowledge: openness and exercises of dialogue* – inspired by a proposal made by the Didactic Commission of the Italian Philosophical Society (SFI) – which the Ancona, Macerata and Urbino branches of the SFI proposed to local schools in the school years 2020-21 and 2021-22. This regional project constitutes a territorial interpretation and “personalization”. The educational aims of the path are set out here, through a description of its salient phases and a summary of the evaluation process.

Keywords: Training, Research, Planning, Philosophical Writing, Interdisciplinarity.

1. Elementi identificativi e di contesto

Filosofia e altri saperi: aperture ed esercizi di dialogo è una ricerca azione attivata nelle Marche dalle tre sezioni SFI di Ancona, Macerata e Urbino. Essa nasce dall'interpretazione e personalizzazione territoriale della proposta progettuale presente nel piano di lavoro redatto dalla Commissione didattica della Società filosofica italiana per il triennio 2020-22¹ e presentato alle sezioni locali SFI affinché ne promuovessero la conoscenza e la realizzazione presso le scuole del territorio.

Nel redigere il progetto marchigiano si è prestata attenzione a due aspetti fondamentali:

* Presidente SFI Ancona, membro del Consiglio direttivo e della Commissione didattica Società filosofica italiana; biancamariaventura@gmail.com.

1. Cfr. <https://www.sfi.it/305/commissione-didattica.html>.

- la *continuità tematica* con le pregresse esperienze di formazione e aggiornamento realizzate nelle scuole delle Marche a cura delle Sezioni SFI locali;
- l'*innovazione metodologica* rispetto alle tradizionali modalità di formazione dei docenti in servizio.

A proposito del primo aspetto, la Commissione didattica suggeriva di lavorare, in continuità con il passato, sulle esperienze di scrittura filosofica a scuola e sul legame tra la filosofia e gli altri *saperi*. Questa la motivazione:

- per la *scrittura filosofica*: sostenere i docenti nell'integrazione dei curricoli disciplinari con l'inserimento, strutturato e sistematico, graduato per i vari anni di corso dell'esperienza della scrittura filosofica. Se, infatti, «sempre più diffuse sono ormai le esperienze scolastiche di lettura diretta dei testi e di scrittura filosofica. Per i docenti permangono, però, difficoltà di ordine progettuale (come inserire l'esperienza della scrittura filosofica all'interno dei curricoli disciplinari) e di ordine valutativo (come valutare gli esiti dell'esperienza di scrittura filosofica in classe)»²;
- per la *filosofia e altri saperi*: sostenere la riflessione dei docenti «sullo statuto della filosofia e sui presupposti filosofici operanti nella costruzione degli altri *saperi*»³, al fine di rendere gli studenti capaci di individuare e compiere interconnessioni tra le singole discipline, come prescritto dalle *Indicazioni nazionali per l'insegnamento della filosofia*.

A proposito del secondo aspetto, quello metodologico, la Commissione didattica suggeriva un percorso a fasi progressive:

1. *aggiornamento contenutistico* dei docenti: lezioni di esperti (in presenza o in remoto) sui temi prescelti;
2. *laboratorio di ricerca e progettazione*, svolto in forma cooperativa o individuale dai docenti;
3. *sperimentazione in classe* (eventuale) di quanto progettato in fase laboratoriale;
4. *verifica delle competenze acquisite*.

La “eventualità” con cui la Commissione didattica proponeva la terza fase, quella della sperimentazione in classe, andava e va interpretata come forma di attenzione a una scuola profondamente segnata dall'emergenza pandemica, costretta a riformulare continuamente, *in itinere*, la progettazione di inizio anno scolastico e chiamata a svolgere la propria didattica

2. Cfr. <https://www.sfi.it/files/download/Commissione%20didattica/LA%20SCRITTURA%20FILOSOFICA%20.pdf>.

3. Cfr. <https://www.sfi.it/files/download/Commissione%20didattica/FILOSOFIA%20E%20ALTRI%20SAPERI%20.pdf>.

a distanza, senza esserne adeguatamente preparata e, soprattutto, senza aver avuto il tempo per esplorarne le forme di integrazione con la didattica in presenza.

Restava, comunque, forte e condiviso, il convincimento che l'orizzonte della formazione dei docenti in servizio debba essere, oltre che l'arricchimento personale, il potenziamento dell'efficacia didattica, un *sostegno al* e un *potenziamento del* modo di "fare scuola" proprio di ciascuno.

Sullo sfondo di queste considerazioni è nato il progetto marchigiano *Filosofia e altri saperi: aperture ed esercizi di dialogo*. Il titolo esprime, da un lato, la scelta di due dei grandi temi presenti nel piano di lavoro della Commissione didattica (il rapporto tra *filosofia e altri saperi* per una didattica interdisciplinare e integrata; il rapporto tra *lettura e scrittura filosofica* come focus dell'esperienza filosofica a scuola) e, dall'altro, l'attenzione all'esercizio sistematico, dialogico e condiviso proprio della *ricerca azione*.

Due sono state le operazioni preliminari alla formazione del gruppo di ricerca che le sezioni locali della SFI hanno svolto:

- l'invio alle scuole della regione della proposta progettuale della Commissione didattica nella sua forma integrale e il testo della rielaborazione territoriale, corredata di una *scheda di conoscenza*, volta a esplorare gli interessi dei singoli docenti di filosofia e discipline affini e anche la loro disponibilità a entrare nel progetto;
- l'inserimento del progetto regionale nella piattaforma del Ministero dell'istruzione SOFIA. È stata quest'ultima operazione che ha consentito di far conoscere il progetto anche oltre i confini regionali.

2. Il progetto marchigiano

Titolo: *Filosofia e altri saperi: aperture ed esercizi di dialogo*

Motivazioni:

- dare continuità con le pregresse esperienze di ricerca educativa e didattica realizzate nel territorio (*Filosofia e saperi scientifici; Scrittura filosofica*) attraverso la promozione della ricerca educativa e didattica e la formazione degli insegnanti (con specifica attenzione ai docenti di filosofia) in costante rapporto con le proposte della SFI nazionale;
- potenziare la capacità «di contestualizzare le questioni filosofiche e i diversi campi conoscitivi» e «di individuare i nessi tra la filosofia e le altre discipline» (*Indicazioni nazionali*);
- potenziare la consapevolezza del rapporto tra *pensiero ed espressione* in fase di lettura e in fase di scrittura e incentivare le pratiche d'aula di scrittura filosofica;

– conoscere, valorizzare e incentivare le pratiche di integrazione tra *didattica a distanza* e *didattica in presenza* nella prospettiva dell’efficacia della relazione educativa.

Destinatari: docenti di filosofia in servizio (iscritti alla SFI e non); docenti di discipline affini interessati ai temi del progetto.

Partnership: Società filosofica italiana, sezioni di Ancona, Macerata, Urbino, Commissione didattica SFI, Università di Ancona, Macerata e Urbino; Istituzioni scolastiche della regione Marche (e non solo).

Risultati attesi: potenziamento delle competenze professionali dei docenti (*culturali, disciplinari e transdisciplinari; didattiche e metodologiche; ideative, progettuali, organizzative; relazionali, valutative, autovalutative*) per l’innalzamento della qualità della didattica.

Contenuti:

– Tematiche trasversali: le forme della *scrittura filosofica; progettazione e valutazione della scrittura filosofica* nell’ambito del curricolo disciplinare; analisi critica delle esperienze di *integrazione tra didattica a distanza e in presenza*;

– Tematiche disciplinari: elementi di analisi disciplinare per l’integrazione tra *saperi*; le questioni di confine tra *filosofia e altri saperi* nel curricolo scolastico.

Sviluppo logico sequenziale:

– I fase: *aggiornamento contenutistico e metodologico dei docenti* (febbraio-aprile 2021): incontro programmatico e di condivisione; ciclo di Lezioni frontali, svolte da remoto (piattaforma Zoom SFI nazionale) su questioni concordate, attinenti ai contenuti scelti dai corsisti e dichiarati nella scheda di conoscenza;

– II fase: *laboratorio di progettazione* (giugno-settembre 2021): produzione (individuale o a gruppi) di un percorso transdisciplinare su tematiche di frontiera tra filosofia e altri saperi, con attività d’aula centrate sulla lettura-scrittura filosofica;

– III fase: *attività d’aula* (ottobre 2021-marzo 2022): realizzazione in classe di quanto progettato nella fase due; verifica del percorso e socializzazione degli esiti;

– IV fase: *verifica del percorso e socializzazione degli esiti* (aprile 2022): auto ed eterovalutazione delle varie fasi del percorso e degli esiti finali attraverso gli strumenti di valutazione della ricerca educativa (narrazione-documentazione; *focus group* tematico);

– fase trasversale: *integrazione tra didattica a distanza e didattica in presenza* (febbraio 2021-aprile 2022): presentazione e/o raccolta di pratiche di didattica integrata tra presenza e distanza (svolte personalmente e *non*); individuazione degli indicatori della buona pratica; scelta delle “buone pratiche” in vista della socializzazione.

3. L'indagine sui bisogni formativi dei docenti: *la scheda di conoscenza*

Il primo strumento utilizzato in fase preliminare è stato, come si è detto, la *Scheda di conoscenza* inviata ai docenti in servizio.

Torno su questo punto e insisto dicendo che questo passaggio – sondare l'interesse dei probabili destinatari per i contenuti e la struttura della formazione che si intende rivolgere loro – è sempre di importanza fondamentale per due ragioni: conoscere le reali esigenze formative dei docenti in modo da formulare per loro una proposta che sia non troppo lontana dalla loro realtà; costruire tra chi eroga la formazione e chi ne fruisce una sorta di patto formativo fondato sulla condivisione delle scelte, dei tempi, delle azioni.

È proprio in questo passaggio che il progetto assume in qualche misura lo statuto di *ricerca azione*: nella valorizzazione dell'identità di "ricercatore" implicita all'interno di quella di docente.

La scheda di conoscenza, di struttura essenziale e semplice da compilare, nel nostro caso ha raccolto informazioni su:

- l'identità professionale del docente;
- il suo eventuale legame con la Società filosofica italiana;
- i temi attorno ai quali avrebbe voluto svolgere la fase dell'aggiornamento contenutistico e metodologico (scelta da indicare secondo un numero progressivo dal minor al maggior interesse tra un'ampia rosa di argomenti proposti);
- le fasi del progetto a cui avrebbe voluto partecipare.

Sulla base delle risposte pervenute, si è formato il Gruppo regionale di ricerca che il 5 febbraio 2021 si è incontrato per la prima volta da remoto (piattaforma Zoom della Società filosofica italiana) per discutere, definire e calendarizzare il percorso da svolgere insieme.

Dal confronto tra i partecipanti sono emerse le seguenti indicazioni per la formulazione del programma di aggiornamento:

- concentrare l'attenzione sui seguenti temi: le *forme dell'integrazione tra saperi*; le *forme della comunicazione filosofica*; la *progettazione curricolare di esperienze di scrittura filosofica e criteri per la valutazione*; le *strategie per la trasposizione didattica*;
- aprire la formazione alle questioni della contemporaneità con particolare attenzione ai temi del *rapporto uomo-natura*, del *pensiero femminile*; della *rappresentazione artistica e cinematografica delle questioni filosofiche*; delle *sfide del mondo digitale*.

Di fronte a una così ampia gamma di interessi si è resa necessaria una scelta operata collegialmente a partire dai temi che avevano ricevuto un maggior numero di preferenze.

Si è convenuto altresì sulla possibilità che ciascuna delle tematiche proposte, presentando risvolti transdisciplinari, fosse naturalmente aperta ad altri saperi, sia nella fase dell'input teorico, sia nella fase della progettazione dei percorsi transdisciplinari da progettare e realizzare in classe (fase 2 e fase 3 del percorso).

4. La prima fase del percorso: *l'aggiornamento di contenuti e metodi*

La prima fase del percorso, finalizzata all'aggiornamento contenutistico e metodologico, si è articolata in otto incontri⁴, di cui uno introduttivo e gli altri sette dedicati ai temi prescelti dal gruppo regionale di ricerca e svolti da esperti del settore, tra cui anche membri della Commissione didattica. Per gli aspetti contenutistici si è approfondito il rapporto tra filosofia, arte e cinema; il pensiero femminile e la sua incidenza nell'ambito delle grandi questioni della vita; il rapporto tra l'essere umano e il suo ambiente con particolare attenzione ai temi etici ed ecologici dell'abitare e dell'informare e del comunicare nell'era digitale. Per gli aspetti metodologici si è approfondito il tema della scrittura filosofica come risorsa per educare il pensiero nell'ambito dell'esperienza filosofica a scuola.

Gli incontri di formazione si sono svolti da remoto nella forma di lezioni frontali seguite da un dibattito di approfondimento dei temi proposti. L'occasione è stata fertile per la progettazione, da parte dei docenti, di percorsi pluridisciplinari che, pur nella varietà delle tematiche e dei punti di osservazione, mantenessero come imprescindibile l'attività di lettura e scrittura filosofica.

Per esplorare la motivazione dei docenti partecipanti alla prima fase del percorso a trasferire gli input teorici ricevuti in progetti e attività didattiche, si è utilizzato un secondo strumento di conoscenza: la *scheda di intenti*. Vi si chiedeva, oltre alla riconferma dei dati di identificazione professionale, di esplicitare la propria intenzione di partecipare alla seconda e terza fase del percorso, rispettivamente il *Laboratorio di progettazione* e la *Realizzazione in classe* delle attività progettate.

5. Orientare le circostanze: un'utile intersezione tra eventi culturali

Se è vero che non siamo noi a decidere il complesso delle circostanze entro cui siamo chiamati a vivere e operare, è pur vero, però, che a noi spetta

4. Cfr. <https://sfiancona.files.wordpress.com/2021/02/programma-fase-1.pdf>.

la responsabilità di dar loro un senso, di leggervi opportunità e risorse per ciò che stiamo realizzando. Ed è così che l'evento formativo marchigiano *Filosofia e altri saperi: aperture ed esercizi di dialogo* ha incontrato un altro importante evento culturale da realizzare anch'esso nelle Marche, ancorché di portata nazionale: il Congresso della Società filosofica italiana *Etica, Ecologia, Economia*⁵. I suoi temi, per la loro attualità e trasversalità, sono entrati nella seconda fase del percorso *Filosofia e altri saperi: aperture ed esercizi di dialogo* sotto la forma di "Parole del Congresso", assunte a concetti ispiratori delle attività di progettazione di classe o interclasse (seconda fase del percorso), accanto agli input teorici ricevuti in fase di aggiornamento.

Contemporaneamente, nella prospettiva di una partecipazione più attiva alle giornate del Congresso, la sezione SFI di Ancona, in occasione della XIX giornata mondiale della filosofia, ha organizzato un ciclo di incontri dal titolo *Aspettando lo spuntar del giorno*⁶ come ulteriore occasione di approfondimento dei temi di frontiera tra quelli trattati nella fase di aggiornamento e quelli del Congresso, tra cui, in particolare, il tema della cura, del dialogo interculturale, dell'identità e diversità nell'Europa pluriversa, del rapporto tra relazione e connessione, dell'uomo con il suo ambiente, delle forme di convivenza e partecipazione.

6. La seconda fase del percorso: *il laboratorio di progettazione*

Il *laboratorio di progettazione*, che costituisce la seconda fase del percorso *Filosofia e altri saperi: aperture ed esercizi di dialogo*, ha preso vita facendo tesoro della molteplicità di temi e stimoli culturali sopra indicati e sulla base delle seguenti idee guida:

- alla base delle attività di progettazione c'è un'*intenzionalità pedagogica dichiarata*;
- la progettazione è, dunque, un processo di *ideazione, realizzazione, verifica* in grado di prefigurarsi una trasformazione della realtà in carattere *migliorativo*; è *immaginare una determinata realtà prima che essa sia*;
- conseguentemente il *progetto* è l'idea di una *trasformazione possibile del reale*; come tale esso deve essere *concreto, coerente, fattibile*. Deve indicare non solo le intenzioni ma anche l'insieme delle operazioni e le sequenze operative che rendono possibile il cambiamento. Potremmo allora definire il progetto "un sogno con sequenze e scadenze".

5. Urbino, Ancona, 20-23 aprile 2022. Cfr. <https://www.Sfi.it/N829/xli-congresso-nazionale-della-sfi-etica-economia-ecologia.html>.

6. Cfr. <https://sfiancona.wordpress.com/2021/09/25/aspettando-lo-spuntar-del-giorno/>.

La proposta di svolgere il laboratorio di progettazione si è rivolta, dunque, ai docenti che hanno frequentato la prima fase del percorso e che, sulla base degli input teorici ricevuti, hanno espresso la motivazione a costruire un percorso transdisciplinare su tematiche di confine tra filosofia e altri saperi.

Al fine di guidare i docenti nella fase di progettazione, si è fornita loro un'essenziale *Scheda progetto*, in cui ogni docente accoglie e interpreta gli aspetti irrinunciabili della proposta regionale – la quale, a sua volta, interpreta e personalizza la proposta della Commissione didattica – adattandoli alla propria realtà e ponendoli in continuità con le proprie pregresse esperienze didattiche. Nel progetto di classe o interclasse i docenti devono esprimere le scelte educative e didattiche e quelle contenutistiche; indicano i soggetti (scuola-extrascuola) che concorrono alla realizzazione del progetto; il rapporto tra quest'ultimo e la didattica ordinaria in ordine ai tempi, contenuti e metodi; la coerenza tra le finalità dichiarate e le attività messe in atto per raggiungerle; gli strumenti e metodi della valutazione formativa e della socializzazione degli esiti.

Per la progettazione di classe o interclasse, inoltre, i docenti sono stati invitati a considerare come imprescindibili i seguenti elementi:

- la *lettura e l'analisi di testi filosofici* (o lettura filosofica di testi letterari, scientifici, iconici);
- il *confronto interpretativo* da svolgere a piccoli gruppi;
- la *scrittura filosofica*: produzione di uno o più testi utilizzando a scelta una delle forme della scrittura filosofica;
- l'*organizzazione della didattica cooperativa* in fase di lettura e/o di scrittura nelle forme del dialogo socratico; della disputa; del *cooperative learning*; della scrittura cooperativa;
- le attività di *autovalutazione* guidata del sé in situazione di apprendimento.

6.1. L'esito del laboratorio di progettazione

Nei progetti prodotti nell'ambito del laboratorio di progettazione si legge una sostanziale omogeneità rispetto alle finalità e alle strategie d'aula prescelte, orientate perlopiù alla didattica attiva e al lavoro cooperativo. Centrale in tutti i progetti risulta l'attività di lettura e scrittura filosofica. La scelta dei contenuti, e la relativa bibliografia di riferimento, risulta, invece, assai variegata, come risulta già dai titoli di alcuni dei progetti presentati qui riportati a testimonianza della varietà progettuale:

a) *Pensare la convivenza*, in cui si intende sottolineare la necessità di ripensare un nuovo paradigma di convivenza a partire dal rapporto uomo-natura.

Testi fonte:

I Presocratici: frammenti e testimonianze.

Letteratura critica:

- L. Becchetti, *Il denaro dà la felicità?*, Laterza, Roma-Bari 2007;
 R. Danovaro, *Condominio Terra. Natura, economia, società come se futuro e benessere contassero davvero*, SlowFood Editore, Bra 2019;
 E. Morin, *Sette lezioni sul pensiero globale*, Raffaello Cortina, Milano 2016;
 E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

b) *Siamo l'aria che respiriamo? Le condizioni della conciliazione tra uomo e natura*, con il quale si intende arricchire il programma curricolare di Filosofia per la classe V attraverso una riflessione sul rapporto uomo-natura che si avvalga dei contributi delle Scienze (ecosistemi e la crisi ecologica), Storia dell'Arte (la *Land art*), Educazione civica (Obiettivi 13-5 dell'Agenda 2030) e Religione (San Francesco, *Il Cantico delle Creature*, passi dall'Enciclica *Laudato si'* di Papa Francesco).

Testi fonte:

- A. Cianciullo, *Ecologia del desiderio. Curare il pianeta senza rinunce*, Aboca Edizioni, Sansepolcro 2018 (brani scelti);
 H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009 (brani scelti);
 A. Naess, *Siamo l'aria che respiriamo*, Piano B Edizioni, Prato 2021 (integrale tranne *Metafisica della linea arborea* e *Una bella azione: la sua funzione nella crisi ecologica*);
 H. D. Thoreau, *Ascoltare gli alberi*, Garzanti, Milano 2018 (integrale);
 H. D. Thoreau, *Camminare*, Mondadori, Milano 2009 (integrale);
 H. D. Thoreau, *Walden; ovvero vita nei boschi*, Rizzoli, Milano 2016 (cap. II, *Dove vivo e perché*, pp. 151-69; cap. V, *Solitudine*, pp. 201-11; cap. VIII, *Il villaggio*, pp. 241-7; cap. XI, *Leggi più alte*, pp. 285-97; cap. XVIII, *Conclusioni*, pp. 397-411).

Letteratura critica:

Passi scelti da:

- M. Onfray, *Thoreau. Vivere una vita filosofica*, Ponte alle Grazie, Milano 2019;
 S. Iovino, *Natura, etica, società*, Carocci, Roma 2018;
 A. La Vergata, G. Ferrari (a cura di), *Ecologia e sostenibilità. Aspetti filosofici di un dibattito*, FrancoAngeli, Milano 2015.

c) *Prendersi cura. Dalla storia personale alla storia professionale*, un percorso costruito per la classe III del Liceo delle Scienze Umane, attorno al concetto di *epimeleia*, assunto a filo rosso sia dell'evoluzione personale degli/delle studenti/studentesse, sia della formazione professionale di educatori/educatrici.

Testi fonte:

- Passi scelti tratti dai dialoghi di Platone: *Timeo, Alcibiade 1, Apologia, Carmide, Fedro*, in *Platone. Opere complete*, Biblioteca Universale Laterza, Roma-Bari 1983;
- P. Crepet, *Perché faccio lo psicologo*; G. Chiosso, *Perché faccio il pedagogo*, in G. Chiosso, P. Crepet, *Pedagogia e psicologia*, Einaudi Scuola, Cermenate (CO) 2014.

Letteratura critica:

- M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003;
- L. Mortari, *La filosofia della cura*, Raffaello Cortina, Milano 2015.

6.2. La valutazione dei processi

Un ulteriore elemento di convergenza, riscontrabile nei progetti di classe o interclasse presentati riguarda la verifica dei processi, affidata all'intreccio tra auto ed eterovalutazione e valutazione reciproca e cooperativa. Per quanto attiene agli strumenti valutativi si riportano qui quelli indicati con maggior frequenza nelle schede-progetto:

- strumenti di tipo *quantitativo*: schede osservative e autoosservative per la rilevazione, tramite indicatori, della presenza, assenza, ricorrenza, di alcuni aspetti di qualità (valori);
- strumenti di tipo *qualitativo*: diario di bordo (individuale e di gruppo); autobiografia cognitiva; rubrica valutativa.

In tutti i casi, la valutazione finale, condotta anch'essa con le forme tradizionali dell'eterovalutazione – arricchite da forme di ripensamento metacognitivo e autovalutative – riguarda, nelle intenzioni dei docenti, il prodotto degli esercizi di scrittura filosofica.

6.3. Un'idea in più: il “pensiero in mostra”

L'incontro del progetto regionale *Filosofia e altri saperi: aperture ed esercizi di dialogo* con i temi del XLI Congresso nazionale della SFI ha suggerito l'ipotesi di inserire, nei progetti di classe o interclasse, un'azione particolarmente gradita agli/alle studenti/studentesse: la trasposizione iconica dei propri prodotti di scrittura filosofica. L'esperienza non è nuova per le scuole marchigiane, avendola vissuta in altre circostanze nell'ambito di altri progetti ideati e realizzati dalla sezione SFI di Ancona⁷. Nell'ambito del laboratorio di progettazione, si è, dunque, dedicato un incontro per

7. *In che cosa la filosofia ci renderà migliori? Leggere e scrivere di filosofia*, anni scolastici 2017-18; 2018-19.

esplorare la possibilità di “portare in mostra” gli esiti del lavoro d’aula di lettura e scrittura filosofica su temi attinenti a quelli del Congresso. Il laboratorio di progettazione si è così aperto alla possibilità di rappresentare ed esporre:

- i processi ideativi sottesi ai progetti presentati dai docenti e il conseguente percorso di realizzazione attuato in classe. In questo caso la forma ipotizzata per la trasposizione iconica è stata quella del racconto per immagini e brevi didascalie nello spazio pagina del poster;
- i concetti acquisiti e/o prodotti dagli/dalle studenti/studentesse in fase di lettura-scrittura filosofica e trasposti iconicamente per evocazione, per contaminazione di linguaggi o, semplicemente, per illustrazione. La sfida cognitiva risiede nel dare visibilità a ciò che per sua stessa natura è invisibile – il *concetto* – in modo da renderlo osservabile. In questo suo “portare in presenza” l’assente e nel suo offrirlo alla percezione, però, l’immagine non resta imbrigliata entro la particolarità; al contrario, nella sua ampiezza interpretativa, si apre all’universalità cui il concetto aspira.

7. La terza fase del percorso: *la realizzazione in classe*

Non tutti i progetti prodotti dai docenti nell’ambito del *Laboratorio di progettazione* sono in fase di realizzazione: in pochi casi la rotazione degli insegnanti, e la conseguente loro assegnazione alle classi, non ha reso possibile mettere in atto quanto progettato mentre, nella maggior parte dei casi, nei primi tre mesi dell’anno scolastico 2021-22 si sono già svolte nelle classi sia la fase preparatoria (presentazione e condivisione del problema; lettura dei testi-stimolo); sia la fase della lettura dei testi-fonte (lettura, analisi, interpretazione dei testi). I primi tre mesi del 2022 vedranno le classi impegnate negli esercizi di scrittura filosofica e nell’eventuale trasposizione iconica dei concetti, di cui si è detto al paragrafo 6.3. La centralità della scrittura filosofica nelle attività d’aula è motivata – oltre che dalle indicazioni della Commissione didattica SFI e dalle pregresse esperienze regionali – dal profondo convincimento che essa non sia solo l’esito di un puntuale utilizzo di regole ma la risultante di processi complessi, quali l’introspezione, la comparazione, il pensiero critico: si scrive bene se si pensa bene e, se si pensa bene, si hanno maggiori possibilità di vivere bene (cfr. Ventura, 2019).

8. Conclusioni (provvisorie)

Essendo ancora in pieno svolgimento la terza fase, è impossibile esprimere qui una valutazione sommativa dell’intero percorso che si era posto il

doppio intento di aggiornare sul piano metodologico e contenutistico i docenti e, per effetto di ciò, potenziare la qualità della didattica. Qualche osservazione valutativa, però, si può fare, fondandola su quanto emerso in sede di *focus group*. Rispetto agli input teorici ricevuti, divenuti poi fonte di ispirazione per la loro progettazione, i docenti hanno espresso un gradimento unanime e la richiesta di replicare la formula. Il gruppo regionale di ricerca, al quale si sono uniti anche insegnanti di fuori regione, ha rappresentato uno strumento per consolidare il sentimento di appartenenza attraverso il confronto e la tensione condivisa verso obiettivi educativi comuni; soprattutto in fase di progettazione, tutto ciò ha rappresentato un'occasione per abbreviare le distanze tra istituzioni scolastiche e valorizzare le diversità professionali e umane di ciascuno. Molto apprezzato è stato il riconoscimento dei crediti formativi, non solo alla partecipazione alle lezioni frontali, ma anche alle attività di progettazione e ricerca e di impegno aggiuntivo in aula. Anche la fase trasversale del percorso – *Integrazione tra didattica in presenza e didattica a distanza* – ha dato i suoi frutti, seppur non così copiosi come si era auspicato. Ciò che è mancato a questo proposito, è stata la riflessione sul come trasporre nella distanza il grande patrimonio di esperienze di didattica della filosofia pensate *per* e realizzate *nella* didattica in presenza nell'ultimo trentennio. Si tratta di un terreno da esplorare perché gli studi di cui disponiamo attualmente riguardano perlopiù la didattica generale e non, nello specifico, la didattica della filosofia. Non è mancata, però, la presentazione di buone pratiche di didattica filosofica *on line*, degne di costituire un'utile esemplarità (cfr. Giordani, 2021).

Nota bibliografica

- VENTURA B. M. (a cura di) (2019), *Nessun giorno senza pensare*, Diogene Multimedia, Bologna.
- GIORDANI P. (2021), *Online Cooperative learning in filosofia. Un'esperienza di apprendimento cooperativo a distanza attorno al Simposio di Platone*, in "Comunicazione filosofica", 47, pp. 45-55.

Spazio recensioni

Recensioni

M. De Caro, *Realtà*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, 126 pp., € 13,00.

La realtà è tornata a impegnare la riflessione filosofica contemporanea «come il fantasma del Commendatore – che nell’ultimo atto del *Don Giovanni* fa la sua inesorabile ricomparsa, a rammentare verità che non si possono obliare – [...]» (p. 13). Così, nel suo ultimo volume, Mario De Caro descrive un recente orientamento di pensiero, il “nuovo realismo”, che si sta sempre più affermando nel panorama italiano, dopo decenni segnati dalla svolta linguistico-ermeneutica, in cui la presenza di una realtà oggettiva indipendente è stata in vario modo messa in crisi (se non negata del tutto). Questa nuova corrente filosofica, che ha esordito nel 2012 con due volumi: M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo* (Laterza, Roma-Bari 2012) e M. De Caro, M. Ferraris (a cura di), *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione* (Einaudi, Torino 2012), ripropone, al contrario e con forza, la validità di un approccio realistico alla conoscenza, sostenuto dai contributi di tanti studiosi, tra cui ricordiamo il compianto Umberto Eco.

Inserendosi in questo filone, il testo in oggetto ha il merito non solo di approfondirne gli aspetti fondamentali, ma anche di invitare i lettori, esperti e non, a seguire la parabola del realismo. Una chiara ricostruzione storica, cui viene dedicato il primo capitolo (pp. 11-32), ce lo presenta dalla crisi fino alla sua riproposizione nelle forme più diverse. L’Autore distingue due principali famiglie: il realismo ontologico e il realismo epistemologico. Il primo afferma la reale esistenza di determinati tipi di cose, come le entità concrete (il tavolo o Donald Trump) o astratte (i numeri o gli alieni), le proprietà (la rossezza o il libero arbitrio), gli eventi o i processi (la transustanziazione o il Medioevo); il secondo sostiene l’esistenza di fatti che eccedono la possibilità di accertarli e conoscerli, e quindi sot-

tolinea il limite e la non definitività delle nostre elaborazioni epistemiche (che non esista alcun tipo di vita al di fuori del Sistema solare è un fatto inconoscibile, in quanto implica la necessità di perlustrare l'intero universo per essere confermato).

Il saggio si concentra sulla prima specie di realismo, quello ontologico, ricordando le varie posizioni antirealiste che gli si oppongono: lo scetticismo, il relativismo, il nominalismo, il fenomenismo, lo strumentalismo, nonché alcune versioni dell'empirismo e del positivismo. A tale scontro "esterno", tra realisti e anti-realisti, si aggiunge quello "interno", tra le diverse declinazioni del realismo ontologico stesso; quest'ultimo, accuratamente analizzato nel secondo capitolo del volume (pp. 33-68), si gioca soprattutto nella contrapposizione tra realismo ordinario, che attribuisce realtà solo alle cose di cui è possibile avere esperienza diretta (con i sensi o con l'introspezione) e indiretta (con strumenti che estendono le capacità sensibili, come microscopi e telescopi), e il realismo scientifico, per il quale sono reali solo quelle entità e quei fatti, osservabili e inosservabili, che le scienze naturali possono descrivere e spiegare.

Ognuna di queste due forme di realismo pretende di possedere un accesso privilegiato alla realtà, ma è soprattutto la visione scientifica ad aver acquisito, in età moderna, «il monopolio dell'ontologia», ponendosi, secondo il motto di protagoriana memoria riformulato da Sellars, come «misura di tutte le cose, di ciò che è in quanto è e di ciò che non è in quanto non è» (p. 40). Quine ha ulteriormente radicalizzato questa posizione, connettendo la tesi ontologica, che è alla base del realismo scientifico, sia alla tesi epistemologica secondo cui le scienze sono le nostre *uniche* fonti di conoscenza *legittime* (con conseguente svalutazione di altri strumenti conoscitivi, come la percezione o l'intuizione), sia alla tesi meta-filosofica, per cui la filosofia è, e deve essere, in continuità con la scienza per contenuti, metodi e scopi (il che riduce la filosofia al rango di una scienza naturale non del tutto sviluppata). Tale concezione prende il nome di "naturalismo radicale o scientifico".

A una dettagliata discussione sui limiti di ognuna delle due forme di realismo (pp. 52-68), segue la constatazione del limite di fondo che accomuna entrambe: «nonostante le loro profonde differenze, e la vicendevoles delegittimazione, queste condividono due idee-forza: che noi disponiamo di un'unica chiave di accesso epistemico alla realtà [...] e che la realtà non eccede ciò che in linea di principio può essere individuato mediante quell'unica chiave di accesso» (p. 69). L'inadeguatezza di tale base-comune è dimostrata dalle innumerevoli difficoltà a cui i due realismi vanno incontro tanto sul piano pratico quanto su quello teorico. Da qui, l'esigenza di approdare a una nuova forma di realismo, "il naturalismo libera-

lizzato”, approfondito nel terzo capitolo del volume (pp. 69-92). Si tratta di una posizione che prende atto dell’infinita varietà della realtà, nonché della sua eccedenza rispetto ai nostri schemi conoscitivi; di conseguenza, afferma la necessità di disporre di molteplici chiavi di accesso a essa, ossia di diverse metodologie (anche irriducibili ai metodi delle scienze naturali). Si pone una sola condizione: che esse siano compatibili con la visione scientifica del mondo (ad esempio, l’analisi concettuale, l’indagine metodologica e il metodo trascendentale sono accettabili, mentre l’intuizione mistica a questo livello no). Tale visione rifiuta, quindi, ogni unilateralismo e dogmatismo, senza però “sdoganare” qualsiasi tipo di conoscenza (o pseudo-conoscenza). A conferma del rifiuto di ogni presa di posizione dogmatica, De Caro non manca di testare la tenuta di questa nuova forma di realismo analizzando le obiezioni che a essa sono, o possono essere, mosse (pp. 82-92).

L’ultimo capitolo del libro apre un’interessante esplorazione su come il naturalismo liberalizzato offra un punto di vista innovativo nell’affrontare uno dei temi più difficili della filosofia, quello del libero arbitrio (pp. 93-116). Dopo un’analisi degli errori più comuni nel trattare tale problema e dopo un approfondimento sulla cieca alternativa tra determinismo (i comportamenti sono determinati da fattori inconsci) ed epifenomenismo (in alcuni casi, la mente cosciente non ha poteri causali, non determina le nostre azioni), entrambe volti, seppur diversamente, a negare il libero arbitrio, si prospetta una via più feconda per spiegare il mondo umano: abbandonare il monismo casuale e adottare il pluralismo. L’essere umano è una realtà complessa, di conseguenza le sue azioni non possono essere comprese attraverso un’unica prospettiva. Vale cioè anche in questo caso l’assunto-base della nuova forma di realismo, che risuona, alla conclusione del volume, come un monito che ci ricorda una verità, spesso dimenticata, che continua a mostrarsi ancora valida: «Perché la realtà è inesauribilmente variegata [...] non possono che essere variegata anche le modalità con cui possiamo darne conto» (p. 116).

Francesca Eustacchi

G. Cappello, *Il mondo dei filosofi. Visioni e testi della ricerca filosofica dalle origini all’età contemporanea*, Armando, Roma 2021, 463 pp., € 32,00.

Il libro di Giuseppe Cappello, insegnante di filosofia nei licei romani, è una riflessione insieme intima ed estroversa o, detto in altri termini se si vuole più filosofici, particolare e universale. Intima e particolare, perché è il frutto di anni di insegnamento e letture filosofiche, in cui l’autore ha svilupato e consolidato la propria visione della natura e dello scopo della

filosofia. Estroversa e universale, perché questa riflessione si articola attraverso il commento dei maggiori pensatori della tradizione occidentale, i cui concetti e problemi trascendono qualunque singolarità e oltrepassano ogni tempo e ogni luogo.

Nella consapevolezza dei limiti della propria, come di qualunque altra impresa che intenda cimentarsi con la storia sterminata del pensiero occidentale, Cappello presenta il libro come «un invito alla filosofia», che ha l'obiettivo di «indicare quale sia la strada verso cui si incammina chi volesse rivolgersi a essa e, allo stesso tempo, per sgombrare il campo dalle vulgate più o meno distorte che sono assai diffuse» (p. 13). In questa prospettiva, Cappello parla sia come filosofo che come docente, figure che ben fanno entrambe quanto sia difficile, se non impossibile, restituire nella scrittura o nell'insegnamento la complessità proteiforme della filosofia; complessità di cui si può, appunto, «indicare la strada», ossia quel *meta to odos* che rappresenta uno dei fili del pensiero grazie al quale possiamo collegare uomini e idee talvolta estremamente lontani fra loro nello spazio e nel tempo e articolare *una* storia della filosofia.

Fin dalla prima pagina dell'*Introduzione*, Cappello chiarisce che, «prendendo le mosse da un discorso di ordine storico», si cercherà di «spiegare la celebre affermazione di Aristotele che indica [...] la filosofia come “scienza che considera l'essere in quanto essere”» (*ibid.*). Che Aristotele rappresenti la guida che condurrà il lettore lungo la strada del mondo dei filosofi è quindi chiaro da subito e ribadito nelle pagine successive della stessa *Introduzione*, in cui l'autore individua il passaggio dal pensiero pre-filosofico dei poeti a quello prettamente teoretico dei primi filosofi tanto «nell'individuazione di un rapporto di causa e di effetto che [si] poteva riscontrare nell'esperienza» (p. 14), quanto nella ricerca, da parte del filosofo, di «quelle note comuni, le *categorie*, che costituiscono la struttura dell'essere» (p. 19).

Muovendosi, da questo punto in avanti, all'interno del paradigma aristotelico, innervato dalla lezione erotica di Diotima sulla natura mediana del filosofo tra sapienza e ignoranza, Cappello inizia a dipanare la sua tela storico-teoretica che dalla scuola ionica condurrà il lettore fino alla fine del xx secolo, passando per le più importanti svolte del pensiero occidentale, facendo precedere ogni volta il nucleo teorico del filosofo da una sua breve biografia. Se alcune suddivisioni sono piuttosto tradizionali, come quella tra filosofi antichi e medievali o moderni, altre sono invece più originali e interne al percorso ermeneutico dell'autore, come quella tra filosofi “alto-contemporanei”, attivi nella seconda metà dell'Ottocento o a cavallo tra Otto e Novecento, e filosofi “contemporanei”, che rappresentano alcuni dei nodi teoretici più significativi del Novecento.

I momenti rivoluzionari del pensiero sono individuati da Cappello nel periodo della modernità, dove ne emergono ben tre: quella scientifica, quella teologica e infine quella copernicana, impersonata da Kant e riguardante in modo più specifico la filosofia. Tuttavia, chi ha realmente rappresentato il compimento del progetto aristotelico di studiare “l’essere in quanto essere” è Hegel, a cui Cappello dedica il capitolo più lungo del libro rispetto a qualunque altro autore, compresi gli stessi Aristotele e Kant, già individuati come i due passaggi fondamentali, potremmo dire inaugurale e intermedio, del pensiero occidentale.

Di Aristotele e Kant, quindi, Hegel rappresenta il compimento o la sintesi, per dirla in termini schiettamente hegeliani, che viene presentata attraverso il commento dei passaggi decisivi della *Fenomenologia dello spirito* e della *Scienza della logica*. Se la prima costituisce il superamento dell’idealismo soggettivo kantiano, è solo con la seconda che viene raggiunta la concezione filosoficamente più matura e solida dell’essere in quanto essere, che Hegel esprime con il concetto *logico* di Dio: «Quando Hegel scrive che il contenuto della logica è “l’esposizione di Dio come egli è nella sua essenza eterna prima della creazione della natura e di uno spirito finito” egli vuole precisamente intendere che la logica è appunto scienza dell’essere in quanto essere [...]. Dio che in termini filosofici, insistiamo, non significa altro che il sistema delle categorie del pensiero in quanto pensiero, dell’essere in quanto essere. Come già, insomma, aveva inteso Aristotele» (p. 280). In che modo Hegel riesce a inverare al suo massimo grado la metafisica aristotelica? Attraverso la dialettica di essere e nulla, spiega Cappello, e in particolare del suo tratto più originale e filosoficamente dirompente, quel divenire che già Eraclito aveva individuato come l’unica espressione in grado di rendere concreta la realtà nella finitezza delle sue forme empiriche, che a loro volta sono il riflesso dell’infinità della struttura logica che presiede alla loro manifestazione. Tra Aristotele e Hegel agisce un pensatore moderno, Spinoza, la cui sostanza assoluta viene elevata dall’idealismo hegeliano alla dimensione del concetto, determinando così il passaggio «da un assoluto inteso come realtà in atto a un assoluto inteso come realtà in attività: attività di autoproduzione, di *creazione e formazione*» (p. 287).

Una volta raggiunto l’apice della storia del pensiero occidentale con Hegel, la lettura del resto del libro contiene altri momenti fondamentali di questa storia, che certo vanno compresi all’interno di quel paradigma aristotelico-hegeliano che, ormai compiuto, non può che condizionare direttamente o indirettamente ciò che ne è seguito. Il percorso si conclude con la figura di Karl Löwith, in cui sul finire del Novecento si incontrano ancora una volta sia l’assoluto spinoziano di *theos* e *physis*, sia il conosciuto stesso socratico, che qui assume le forme di un’autocoscienza che per-

mette all'uomo di «vedere la realtà *sub specie aeternitatis* e di concepire gli altri uomini ma anche gli altri esseri senzienti e in generale naturali nel segno di una coappartenenza universale» (p. 444).

Coappartenenza che Cappello individua innanzitutto nel filosofare stesso, che nei *Ringraziamenti* viene definito appunto un “confiloso-fare”, nato e cresciuto all'ombra non solo dei filosofi, ma anche dei maestri come Giannantoni e Valentini, così come di amicizie e affinità elettive.

Nicola Zippel

F. Ferrari, *Una teologia discordante. Ambrogio Valsecchi nell'Italia degli anni '50-'70*, Morcelliana, Brescia 2021, 359 pp., € 28,00.

Il fine di questa pubblicazione è offrire «una prima ricostruzione della biografia intellettuale di Ambrogio Valsecchi» (p. 10). Le vicissitudini di Valsecchi hanno moltiplicato gli archivi che è stato necessario consultare e le cui specifiche si trovano indicate in calce al testo. La lettura critica del materiale considerato ha consentito anche di cogliere il contesto in cui Valsecchi ha operato, mettendo in luce l'intreccio tra la storia della teologia morale e la storia della filosofia nel trentennio Cinquanta-Settanta. È in questo periodo che «l'ingresso della storia nella teologia fece emergere l'importanza non solo della *natura* umana, più o meno immutabile, ma anche della *cultura*» (p. 11), con la necessità di scrivere una nuova pagina dei rapporti tra il modo cattolico e la modernità.

Ferrari accompagna il lettore nelle pieghe tra la vicenda principale, che concerne lo specifico del caso Valsecchi, e le digressioni contenute nelle note, riconducibili a tematiche di storia della filosofia che è utile sottolineare in sede di recensione.

La formazione di Valsecchi, descritta nel primo capitolo, lo vide alunno del Seminario Lombardo e studente all'Università Gregoriana, ambienti descritti ripercorrendo gli scritti di Pier Cesare Bori e di Anthony Kenny. Queste esperienze consolidarono Valsecchi nello studio dei classici, Tommaso e Alfonso Maria de' Liguori, ma segnarono anche le sue scelte di giovane docente: l'importanza attribuita all'epistemologia delle scienze teologiche; le riserve verso la manualistica; una sensibilità verso l'etica della situazione; l'interesse riservato alle scienze umane.

L'attività didattica e quella di conferenziere di Valsecchi, ricostruite nel capitolo secondo, «dal punto di vista storico si possono collocare senza alcun dubbio all'interno del cosiddetto cattolicesimo democratico, ambito politico ed ecclesiale in cui [...] la filosofia di *Humanisme intégral* fu modello principe» (p. 85). La filosofia politica di Jacques Maritain e la

sua rilettura da parte di Giuseppe Lazzati, erano fonte di ispirazione di Valsecchi. Il richiamo a un bene comune che, nella prassi politica, può essere scisso dalle questioni teoriche, sulla scorta delle discussioni intrattenute con un gruppo di docenti dell'Università Cattolica riunitesi a casa di Umberto Padovani nei primi anni Quaranta, e, inoltre, evidente nell'analisi storico-teologica della *Quadragesimo Anno* offerta da Marie-Dominique Chenu, permise a Valsecchi di considerare possibile una alleanza tra Democristiani e Socialisti. Sebbene sia possibile ipotizzare che «le poco “istituzionali” proposte fornite dal giovane teologo Ambrogio Valsecchi poterono contribuire a quella evoluzione dell'atteggiamento di Montini verso il centro-sinistra» (p. 95), Ferrari preferisce soffermarsi sulla stesura dello scritto del 1964, *L'attività politica. Appunti per una teoria cristiana*. Dal punto di vista archivistico, infatti, furono proprio le tematiche politiche lì sostenute a far sì che i sospetti iniziassero ad aleggiare sul suo insegnamento.

Nel terzo capitolo Ferrari va alla ricerca delle premesse filosofiche che determinarono la riflessione di Valsecchi in ambito di morale sessuale, individuandole nella prospettiva personalista. Negli anni Trenta del secolo scorso autori quali Dietrich von Hildebrand e Herbert Doms mutuarono la prospettiva personalista. In realtà il personalismo proprio del magistero di Paolo VI non coincide con quello di Valsecchi, il quale si riferisce piuttosto a quello utilizzato dai detrattori del Pontefice, osservando che l'orientamento personalistico e dinamico della morale finisce per diventare nominalistico e giusnaturalistico se non investe la nozione di legge naturale. Con una velata ironia, Ferrari valuta il doppio tentativo di applicare a Valsecchi l'antico principio del *promoveatur ut amoveatur*, attribuendogli prima l'incarico di collaborare con la CEI alla stesura del nuovo catechismo e, successivamente, di nominarlo rettore del collegio Borromeo di Pavia. Il crescente interesse per le opere di Hans Küng, di Dietrich Bonhoeffer e di Marie-Dominique Chenu, oltre al clamore mediatico a cui venne sottoposto, condussero Valsecchi «alla ricerca di un proprio percorso di vita e per questo, riprendendo le autobiografiche parole di Pier Cesare Bori, anche il moralista sembrava ormai “portato a tagli netti, a cercare soluzioni più integrali”» (p. 197). La cesura, sotto il profilo documentaristico, vede la rilevanza di un quaderno inedito conservato presso l'abitazione della vedova Valsecchi, e consultato da Ferrari, dal quale emerge la scelta di diventare operaio in una ditta di verniciatura industriale. Questa esperienza, unita alle sue prese di posizione circa l'aborto, determinò il deterioramento dei rapporti con la curia milanese, non senza dense opacità da parte di Carlo Colombo che agì con disinvoltura sulla commissione giudicatrice da lui stesso nominata, fino alla notificazione della Conferenza Episco-

pale Lombarda datata 5 giugno 1973, episodio a cui è dedicato il capitolo finale del libro. La contesa riguarda il testo *Nuove vie dell'etica sessuale. Discorso ai cristiani* edito dalla Queriniana nel 1972, dove i riferimenti filosofici guardano a *Eros and Civilization* di Herbert Marcuse. Le riserve verso l'opera di Valsecchi, a cui si aggiunse il tono canzonatorio di Augusto Del Noce su "Il Resto del Carlino" ben lontano dai toni pur critici della recensione di Adriano Bausola sulla "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", assunsero una curvatura filosofica, prima che teologica: esse concernono la mancanza dell'accettazione chiara di una metafisica, il relativismo serpeggiante, la messa in dubbio della sua onestà intellettuale nell'uso delle fonti, l'accettazione acritica di una «mentalità barthiana» (p. 236) e l'uso spregiudicato delle moderne scienze umane. In effetti, alla luce del confronto con gli esponenti della Scuola di Francoforte, Valsecchi iniziò a considerare la morale sessuale parte rilevante di una più ampia riflessione di carattere teologico-politico all'interno della quale la sessualità andava concepita come strumento di socializzazione e di crescita, pena il «rafforzare la morale borghese e avvalorare le astuzie repressive» (p. 242).

In sede introduttiva Ferrari si rifà alla discussa dizione filosofica *biopolitica* (cattolica) per indicare come la riflessione sui nessi tra vita biologica e politica ha costituito il definitivo irrompere all'interno del magistero romano della centralità delle problematiche morali inerenti ai processi biologici dei singoli corpi e delle popolazioni. Se esiste, come esiste, una storia della *biopolitica*, il caso *Valsecchi* ne è una pagina che va conosciuta e che Ferrari ha il merito di aver valorizzato.

Marco Damonte

... in memoriam

I colloqui di Salvatore Veca

(1943-2021)

di *Luca Fonnesu**

... noi siamo un colloquio.

Hölderlin

C'è tutta l'ironia, l'eleganza e la cultura di Salvatore Veca nelle parole con cui, mentre ricorda «il grande Hölderlin» e i versi del poeta tedesco sull'essere noi «un colloquio», non resiste alla tentazione di riferirsi al «birignao heideggeriano», del quale non c'è alcun bisogno per leggere Hölderlin (Veca, 2020, p. x). Curiosamente, è con Hölderlin e con Heidegger – con inverso segno di valore – che si chiude la premessa di Veca alle *Prove di autoritratto* scritte con Sebastiano Mondadori, un libro uscito poco più di un anno prima della morte. La raffinata menzione di Hölderlin ha un fine preciso, da Veca già sottolineato altre volte, ovvero ricordare il carattere collettivo di qualsiasi biografia individuale¹, una dichiarazione che trova ampia conferma nelle pagine che la seguono: ciò che viene offerto è un ritratto dell'Italia dagli anni Cinquanta ai giorni nostri disegnato dalle esperienze di chi in quell'Italia ha pienamente vissuto. Il colloquio al quale si fa riferimento, quindi, va ben al di là di quel dialogo che pure chi abbia conosciuto personalmente Veca non poteva non apprezzare, per la rara gentilezza usata nell'accostare l'interlocutore. Attraverso questo colloquio più ampiamente inteso si può cercare di delineare il profilo di una figura rilevante della cultura filosofica e della sfera pubblica italiane del secondo dopoguerra.

* Università degli Studi di Pavia; luca.fonnesu@unipv.it.

1. Si legga su questo aspetto il garbato pezzo di Francesca Rigotti, *La cooperativa filosofica* (Rigotti, 2013, pp. 17-30). Il volume contiene anche una *Nota bibliografica* di Federico Zuolo (ivi, pp. 217-32) che offre molto più di quanto non dica il titolo: è una sorta di abbozzo, sommario ma stimolante, di biografia intellettuale.

Anche a non voler soffermarsi su tutti gli aspetti della biografia intellettuale di Veca, non si può mancare di menzionare qualche elemento *hors d'oeuvre* come l'esperienza con il Piccolo teatro e la collaborazione non breve con Paolo Grassi, negli anni Sessanta, insieme con la ripresa di interessi teatrali molti anni dopo: è in quest'ultimo contesto che nasce, nel 2009, un lavoro peculiare come *Sarabanda. Oratorio per voce sola*, un testo narrativo dedicato – anche – al tema dei migranti, che esce da Feltrinelli nel 2011 (cfr. Veca, 2020, pp. 24 ss., 119-20). Sono tutti segni, e testimonianze, di una personalità che non esita a esprimersi su terreni professionalmente non suoi senza cedere all'ostentazione e senza sopravvalutare la rilevanza di queste raffinate digressioni, rispetto alle traiettorie più consistenti e durature della propria vita: la politica, l'impegno istituzionale e culturale, la filosofia.

La politica è una presenza costante nella vita di Veca. Ben poco fascino sembra avere esercitato su di lui il Sessantotto, che cade in un momento della sua biografia nel quale la ricerca filosofica indirizzata a questioni teoretiche sembra avere la meglio. Non che non ne intenda la portata, ma al Sessantotto riconosce un significato di natura etica, più che strettamente politica, lo intende cioè come un movimento che porta innovazioni nelle pratiche sociali e nel costume. Sono eventualmente un compagno di strada come Pier Aldo Rovatti o il comune maestro, Enzo Paci, ad assumere quella posizione dello *engagement* che ha tanto successo in paesi come l'Italia e la Francia – basti pensare a Sartre. Paci nutre addirittura l'ambizione velleitaria di diventare un leader del movimento studentesco, e proprio sulla eccessiva politicizzazione della rivista "aut-aut" si verifica la rottura con Paci e Rovatti: «Pur ritenendo che fosse necessario un rapporto tra l'indagine filosofica e l'agire politico» – scriverà Veca – «ritenevo sbagliato confondere i due piani. Ero e sono tuttora convinto che la filosofia politica debba rimanere distinta, preservando una relativa autonomia rispetto alla prassi politica. Il primo gesto di *teoria* è un gesto di *autonomia*» (Veca, 2020, p. 38)².

Sul finire del suo lavoro filosofico su Marx, Veca prende nel 1977 la tessera del PCI e comincia un non lungo viaggio dentro il partito, sorretto dall'ambizione di riformarlo proponendo un radicale rinnovamento, emblematicamente rappresentato da una lettera aperta³. Dietro c'è la convinzione dei limiti strutturali del marxismo e della necessità di una ridefinizione della propria identità politica attraverso nuovi strumenti te-

2. Non so se fosse voluto, ma l'ultima proposizione ritorna alla fine del libro, con l'aggiunta «di fronte alle molte tentazioni del potere» (Veca, 2020, p. 181).

3. Si vedano i vari interventi, non solo di Veca, prima apparsi su "Rinascita" e poi ripubblicati in *Lettere da vicino. Per una possibile reinvenzione della sinistra* (Balbo et al., 1986).

orici in direzione liberalsocialista. Questa presa di posizione lo conduce a scontrarsi con chi non intende rinunciare alla prospettiva marxista, anche in senso filosofico: si pensi a un personaggio della statura di Cesare Luporini, con il quale Veca si confronta duramente in un'occasione simbolica come il convegno per il centenario della morte di Marx, nel 1983 (Veca, 2020, p. 96). Il limite di quella ambizione, almeno così Veca lo interpreta, consiste nella sottovalutazione del peso della tradizione comunista e nell'idea falsa che ormai il PCI sia nei fatti un partito socialdemocratico. Dopo l'effettivo cambio del nome del partito e la formazione del Partito Democratico della Sinistra – la prima mutazione del PCI – Veca fa ancora un passo nella direzione della politica attiva accettando l'elezione come indipendente nel consiglio comunale di Milano (1993): si è però ormai consumata – più, forse, di quanto prevedesse – la rottura tra politica e cultura. Il livello del ceto politico è ormai bassissimo, e Veca ne trae le conseguenze, dimettendosi.

È verosimile che l'esperienza personale, insieme con l'osservazione disincantata, abbia tenuto Veca lontano dagli esperimenti successivi della sinistra italiana, sempre più deludenti e sempre più poveri. L'allontanamento dal partito e dalle sue molte metamorfosi non implica però mai un disinteresse per la politica, nemmeno dopo le non poche cesure rappresentate dall'emergere di un capitalismo – sono parole sue – «impaziente», dall'era di Silvio Berlusconi e dall'incalzare del «populismo». Certo la nascita del Partito Democratico crea un'aspettativa, che viene però ben presto delusa, come dichiarerà esplicitamente, con parole dure (Veca, 2020, pp. 168-9). Ma ancora: ciò non implica la rinuncia all'interesse per la politica, al contrario, come dimostra uno dei suoi ultimi libri, *Qualcosa di sinistra. Idee per una politica progressista* (Veca, 2019), del quale l'autore stesso parla però come espressione di indignazione, una testimonianza destinata alle generazioni più giovani. Come a esplicitare la sordità della politica verso la discussione delle idee. A dirla tutta, il destinatario delle sue riflessioni non sembra nemmeno il ceto politico, se non formalmente, ma un mondo a esso esterno. «C'è un'altra Italia», scrive... (Veca, 2020, p. 169).

Un secondo aspetto che deve essere messo in luce nella biografia di Salvatore Veca è l'impegno a costruire e a far funzionare nel tempo, a collaborare a istituzioni della cultura e della ricerca, pubbliche e private. Tra queste ultime, un ruolo certamente decisivo lo svolge il lavoro compiuto con la Fondazione Feltrinelli, che viene resa da Veca un vero e proprio centro di elaborazione intellettuale volto allo svecchiamento e alla spvincializzazione della cultura filosofica italiana, insieme con l'attività di impegno civile che trova espressione, per esempio, negli incontri alla Casa della cultura di Milano, storico luogo di dibattito della sinistra.

L'istituzione per eccellenza che Veca onora per decenni, sin dall'inizio, è però certamente l'università, dove insegna a vario titolo attraverso varie sedi, da Milano, alla Calabria, a Bologna, a Firenze e, infine, a Pavia, dove ricopre funzioni importanti e contribuisce in modo decisivo a promuovere e poi a guidare l'Istituto Universitario di Studi Superiori. A Pavia, Veca concluderà la sua carriera universitaria. Qui, una parte della Facoltà di Scienze politiche, della quale è per alcuni anni preside, viene guardata dagli studenti – e dai colleghi – come una parte integrante e importante della filosofia pavese, grazie agli insegnamenti di Filosofia politica tenuti da Veca e da un giovane filosofo inglese incrociato a Firenze e successivamente da lui voluto a Pavia con rara lungimiranza, Ian Carter. Chi arriva a insegnare a Pavia nel 2000, come chi scrive, non può non notare che molte tesi di laurea, incluse le prime lauree triennali in Filosofia, hanno per relatore Veca: non a caso, buona parte di quegli studenti pavesi hanno continuato i loro studi filosofici, in Italia e all'estero.

La funzione dell'università come istituzione pubblica della ricerca e dell'insegnamento gli è ben chiara, e Veca lascia il segno nei vari luoghi dove ha l'occasione di operare. È l'insieme della sua attività nelle varie istituzioni di cultura che lascia il segno: è solo una constatazione osservare che i filosofi (politici e non solo) delle generazioni successive che lo hanno incontrato di persona o anche solo attraverso i suoi scritti raccolgono i frutti del suo lavoro. Così, se è lecito un ulteriore riferimento all'esperienza personale, Veca svolge un ruolo essenziale nella "Rivista di filosofia", dove viene chiamato da Pietro Rossi («un'altra delle figure significative nella mia vita»: Veca, 2020, p. 134): era impressionante vederlo cogliere sempre "il punto" di un articolo presentato per la pubblicazione e cogliere, quando possibile, le strade per migliorarlo. Nei nostri tempi di celebrazione acritica delle valutazioni, Veca si dimostra un *reviewer* attento e di pregio.

La passione dominante, naturalmente, è per Veca la filosofia, la filosofia, parafrasando Weber, come vocazione. Si tratta di una vocazione che prende avvio da una tesi di laurea con Paci e Geymonat su Kant (1966), che diventa libro nel 1969 presso il Saggiatore: *Fondazione e modalità in Kant* (Veca, 1969). Il libro, a chi lo prenda in mano pensando al Veca più noto, è relativamente sorprendente, e non tanto per le suggestioni husserliane provenienti sicuramente da Paci, ma per il corpo a corpo perfino filologico con il Kant inedito, quello delle *Riflessioni* postume sulla logica e sulla metafisica che accompagnano il cosiddetto decennio silenzioso e che costituiscono il laboratorio teorico della *Critica della ragion pura*. Lo stesso Veca, del resto, sottolineava questo aspetto se interpellato su quel primo esperimento kantiano, che si accompagnava, nella seconda metà degli anni Sessanta, a lavori dedicati ancora a Kant ma anche a Whitehe-

ad, Frege, Quine, Cassirer. La questione che lo interessa è in generale il rapporto tra scienza, filosofia e razionalità. L'orizzonte è genuinamente teoretico, lontano dai temi etico-politici.

Con gli anni Settanta, il baricentro degli interessi filosofici si sposta, e assume una caratterizzazione politica nella stessa scelta dell'oggetto di indagine, ovvero Marx. In gran parte dei lavori su Marx, è la critica dell'economia politica che la fa da padrone, un tema quanto mai classico della tradizione marxista che però Veca tratta a modo suo, soffermandosi sul rapporto di Marx con il pensiero economico e andando a saggiarne lo statuto epistemologico non seguendo il filone usurato della scientificità del marxismo come socialismo "scientifico", ma cercando di mettere a confronto Marx con l'epistemologia contemporanea, un'operazione ambiziosa che costituisce anche il punto di arrivo, e la conclusione, di questa fase, con il *Saggio sul programma scientifico di Marx*, del 1977 (l'anno in cui prende, paradossalmente, la tessera del PCI; cfr. Veca, 1977). È però verosimile che proprio in questo decennio Veca maturi un crescente interesse per il nesso tra filosofia e politica. In altre parole: grazie a Marx e al dibattito anche politico marxista ci si pone il problema della giustizia, ma si finisce per non trovare, in Marx, le risposte teoriche adeguate. E allora Veca va in altre direzioni.

Il decennio successivo è intellettualmente il periodo del riorientamento e della perlustrazione di nuovi territori da parte di Veca: *Wanderjahre* intellettuali. Veca comincia così un lavoro di modifica radicale dell'orizzonte filosofico e filosofico-politico del nostro paese. Coglie prima di tutti, a parte alcuni pionieri poco ascoltati, il passaggio del baricentro filosofico dalla Germania, sulla cui tradizione si era formato tra Kant, Husserl e Marx, alla filosofia di lingua inglese. Si tratta per Veca di un punto di non ritorno e di una fase completamente nuova, che si interseca con i suoi tentativi di incidere sulla vita politica accennati sopra, ma che ha una propria autonomia teorica, genuinamente filosofica, che non farà che crescere nel corso degli anni. L'incontro con Rawls, avvenuto già intorno al 1975, avrà per conseguenza non solo la promozione della traduzione della monumentale *Teoria della giustizia* da Feltrinelli (1982) – e quindi l'introduzione di Rawls nella cultura filosofico-politica italiana – ma anche la diffusione dei protagonisti del dibattito filosofico della tradizione analitica anglosassone. Mentre elabora una proposta di teoria della giustizia di ispirazione rawlsiana, che consegna a una serie di libri e di interventi a partire da *La società giusta* (Veca, 1982), Veca promuove la pubblicazione in Italia di autori fondamentali della seconda metà del xx secolo come Thomas Nagel, Amartya Sen, Robert Nozick, Hilary Putnam, Bernard Williams, intraprendendo anche sul piano editoriale un'operazione di enorme rilevanza per la cultura filosofica del nostro paese che si estende fino ai tempi più

recenti e che prende le mosse dal suo ruolo con la casa editrice Feltrinelli e dall'intesa con Marco Mondadori al Saggiatore⁴.

A partire dalla fine degli anni Settanta, insomma, Veca riorienta la propria riflessione filosofica e lancia nuovi segnali alla cultura filosofica italiana: abbandona Marx e si dedica allo studio delle teorie della giustizia e degli interlocutori di queste teorie. A questo fondamentale interesse filosofico-politico si accompagna però, e rimarrà un tratto distintivo della riflessione del filosofo milanese, l'attenzione per questioni generali, sia metafisologiche sia di interpretazione complessiva della realtà e dell'esistenza umana. Diventato filosofo politico, ritenuto maestro di più generazioni di nuovi filosofi politici che direttamente o indirettamente gli devono la propria formazione, Veca non sarà soltanto questo: il suo lavoro più originale e più produttivo non sarà quello specialistico della filosofia politica di tradizione analitica che pure nascerà, in Italia, grazie a lui. A questo lavoro specialistico altri si dedicheranno, passando attraverso la breccia aperta da Veca.

Quanto detto viene dimostrato dai lavori filosoficamente più importanti che attraversano, lo si noti, un trentennio, componendo, così li vedeva, «una sorta di trilogia» (Veca, 2020, p. 107): *Dell'incertezza* (Veca, 1997), *L'idea di incompletezza* (Veca, 2011) e *Il senso della possibilità* (Veca, 2018). Un progetto ancora una volta ambizioso, quindi, che per Veca ha un significato determinato e, per sua esplicita dichiarazione, un punto di riferimento:

Il mio nuovo obiettivo diventava allora quello di ridare un respiro filosofico più ampio alla mia indagine, elaborando una prospettiva che includesse una teoria politica normativa – dalla teoria della giustizia alla teoria dei diritti, all'idea di giustizia globale – in una serie di connessioni con altri ambiti di ricerca. Lo feci ricominciando per certi versi dal mio primo amore filosofico, Kant (Veca, 2020, p. 106).

Si tratta di libri impegnativi, nei quali la lezione dei classici si interseca con i protagonisti della filosofia contemporanea: si tratta, in fondo, di quegli stessi autori che ha fatto conoscere al pubblico italiano, con qualche integrazione: Dummett, Rorty, Berlin. Non si tratta più, cosa della quale è del tutto consapevole, di lavori di filosofia politica, ma di iscrizione di una

4. Si veda il *Catalogo generale 1958-1987* (Mondadori, Veca, 1987), curiosamente preceduto da una serie di interventi sulla “ragion pratica” di Dworkin, Harsanyi, Nozick, Quine e Williams. Da leggere la *Premessa* dei curatori, dove si fa riferimento alla tradizione filosofica del Saggiatore a partire dalla pubblicazione in italiano di Husserl e Sartre, ma si rivendica l'opportunità di prestare attenzione, in particolare in Italia, ai filosofi della tradizione analitica (ivi, p. vii).

filosofia politica normativa all'interno di una cornice più ampia, come si vede dalla stessa articolazione di *Dell'incertezza*, che si apre con un quineano *Ciò che vi è* per svilupparsi in una riflessione su *Ciò che vale* e chiudersi con un'indagine filosofica su *Ciò che siamo*. Verità, giustizia, identità: un vero e proprio trattato filosofico che si spinge addirittura, sulla scia del noto "caso Makropulos" dell'amatissimo Bernard Williams, a un'analisi concettuale dell'ipotesi dell'immortalità (cfr. Veca, 1997, pp. 330 ss.). Né le opere menzionate che completano la trilogia cambiano registro. A chi avesse avuto da ridire sulle sue indagini a tutto campo, spregiudicate, non scolastiche, Veca avrebbe forse ripetuto, ci permettiamo di immaginare, la messa in guardia dalla standardizzazione dell'indagine filosofica e dalle nuove scolastiche che perdano di vista i problemi, magari in nome di quel «feticismo del metodo» che finisce per togliere ogni spazio agli «eretici» (Veca, 2020, p. 132). Difficile dargli torto, e mancare di riconoscere anche in queste considerazioni un insegnamento da mettere a frutto. Uno dei molti che ci ha lasciato.

Nota bibliografica

- BALBO L. *et al.* (1986), *Lettere da vicino. Per una possibile reinvenzione della sinistra*, Einaudi, Torino.
- MONDADORI M., VECA S. (a cura di) (1987), *Catalogo generale 1958-1987*, il Saggiatore, Milano.
- RIGOTTI F. (2013), *La cooperativa filosofica*, in A. Besussi, A. E. Galeotti (a cura di), *Ragione, giustizia, filosofia. Scritti in onore di Salvatore Veca*, Feltrinelli, Milano, pp. 17-30.
- VECA S. (1969), *Fondazione e modalità in Kant*, il Saggiatore, Milano.
- ID. (1977), *Saggio sul programma scientifico di Marx*, il Saggiatore, Milano.
- ID. (1982), *La società giusta: argomenti per il contrattualismo*, il Saggiatore, Milano.
- ID. (1997), *Dell'incertezza: tre meditazioni filosofiche*, Feltrinelli, Milano.
- ID. (2011), *L'idea di incompletezza: quattro lezioni*, Feltrinelli, Milano.
- ID. (2018), *Il senso della possibilità: sei lezioni*, Feltrinelli, Milano.
- ID. (2019), *Qualcosa di sinistra. Idee per una politica progressista*, Feltrinelli, Milano.
- ID. (2020), *Prove di autoritratto*, con Sebastiano Mondadori, Mimesis, Milano-Udine.

