



www.sfi.it

Comunicazione Filosofica

Rivista telematica di Ricerca e Didattica filosofica della Sfi

Registrazione: ISSN 1128-9082

NUMERO 38 – maggio 2017

REDAZIONE

Direttore responsabile:

Francesca Brezzi

Direttori editoriali:

Mario De Pasquale

Anna Bianchi

mariodepasquale@fastwebnet.it

annabian@tin.it

Valerio Bernardi

Cristina Boracchi

Ferruccio De Natale

Francesco Dipalo

Armando Girotti

Fulvio C. Manara

Fabio Minazzi

Graziella Morselli

Gaspare Polizzi

Emidio Spinelli

Bianca M. Ventura

bernarditroyer@virgilio.it

tondino_baby@libero.it

ferruccio.de.natale@alice.it

francesco.dipalo@istruzione.it (webmaster)

armando.girotti@fastwebnet.it

philosophe0@tin.it

fabio.minazzi@uninsubria.it

morselli@aliceposta.it

gasppo@tin.it

emidio.spinelli@sfi.it

biancaventura@alice.it

Eventuali contributi devono essere inviati alla direzione della rivista in forma elettronica con un breve abstract in lingua straniera.

MARIO DE PASQUALE, <u>Editoriale</u>	
In memoria di Fulvio C. Manara	PIERLUIGI MORINI, <u>In ricordo di Fulvio Cesare Manara: oltre il dilemma del Porcospino</u>
Filosofia e altre discipline: studi, percorsi ed esperienze didattiche	SALVATORE BELVEDERE, <u>Disciplina filosofica e disciplinarità</u> PIERLUIGI MORINI, <u>Transdisciplinarità della filosofia</u> GLAUCO MIRANDA - PIERLUIGI MORINI - CLASSI IV L E IV O DEL LICEO GALVANI DI BOLOGNA (A CURA DI), <u>Transdisciplinarità della Filosofia - Laboratorio tematico di Filosofia</u> GENNARO CAPRIATI, <u>Il superamento del limite nella conoscenza: una questione scientifica o metascientifica? (con ppt allegato)</u> GIOVANNI PELLEGRINI - GERMANO IENCENELLA, <u>Per l'ultima volta storiografia? Un laboratorio interdisciplinare per gli insegnanti di Filosofia e Letteratura italiana</u>
Seminario MIUR	ANNA BIANCHI, <u>Note sul «Seminario di presentazione del Documento: Orientamenti per l'apprendimento della filosofia nella società della conoscenza» (Roma, 9 febbraio 2017)</u>
Saggi, approfondimenti	MARTA DE GRANDI, <u>Ipotesi sul concetto di contraddizione in Eraclito</u> VALENTINA GALIMBERTI, <u>La civiltà come oggetto della filosofia: la Kulturphilosophie di Albert Schweitzer</u>
Per l'insegnamento di Hegel: riflessioni didattiche	MONICA CRISTINI, <u>Il problema dell'inizio: insegnare Hegel a scuola</u> ARMANDO GIROTTI, <u>Come avvicinarsi a Hegel</u>
Recensioni	SILVIA BEVILACQUA – PIERPAOLO CASARIN, <u>Philosophy for children in gioco</u> (Mario De Pasquale) ROSSELLA FABBRICHESI, <u>Che cosa si fa quando si fa filosofia?</u> (Anna Bianchi) PAUL KNITTER, <u>Senza Buddha non potrei essere cristiano</u> (Augusto Cavadi) GIORGIO GIACOMETTI, <u>Platone 2.0. La rinascita della filosofia come palestra di vita</u> (Augusto Cavadi) GIUSEPPE SPADAFORA, <u>L'educazione per la democrazia. Studi su John Dewey</u> (Fabio Funciello) FRANCESCO DIPALO, <u>Liberi dentro. Vivere secondo il Manuale di Epitteto</u> (Giulia Santarelli)

EDITORIALE

Mario De Pasquale

Questo numero si apre con un'ulteriore testimonianza del ruolo centrale che ha avuto Fulvio Cesare Manara, ricercatore recentemente scomparso, nostro redattore e caro amico, nello sviluppo del movimento di ricerca e di innovazione nella didattica della filosofia in Italia. P. Morini nel suo *In ricordo di Fulvio Cesare Manara: oltre il dilemma del Porcospino* ci riporta nelle atmosfere dei laboratori che Manara tenne presso l'Università di Padova dal 2001 al 2006, per il Corso di Metodologia dell'insegnamento Filosofico, organizzato da A. Girotti. Egli ci racconta delle originali modalità attraverso cui Manara proponeva la modalità laboratoriale dell'insegnamento della filosofia, anche attraverso la centralità del confilosofare con gli autori attraverso i testi.

La prima parte del numero della rivista si apre con alcuni contributi che ci aiutano a riflettere sullo stato dell'insegnamento della filosofia e della ricerca didattica. A. Bianchi, in *Note sul «Seminario di presentazione del Documento: Orientamenti per l'apprendimento della filosofia nella società della conoscenza» (Roma, 9 febbraio 2017)*, ci comunica le sue considerazioni a proposito di un seminario che il MIUR ha organizzato a febbraio del 2017, in cui si è discusso di linee guida da elaborare a proposito dell'insegnamento e dell'apprendimento della filosofia nell'immediato futuro. Il Seminario si è proposto finalità ambiziose espresse in un documento di ampio respiro, pensato per costituire punto di riferimento per la filosofia da insegnare alle nuove generazioni. Probabilmente ne discuteremo ancora. Intanto A. Bianchi sottolinea le scelte ideali di fondo che sembravano emergere nel Seminario, problematizza le questioni affrontate e pone domande che richiedono ulteriori approfondimenti e chiarimenti.

Salvatore Belvedere, nel suo contributo *Disciplina filosofica e disciplinarità* muove dalla riflessione che H. Gardner opera sul rapporto tra curricolo e formazione attraverso un paragone tra la metodologia occidentale e quella cinese, sviluppando poi un interessante ragionamento sulla possibile complementarità tra i metodi che sono a fondamento delle istituzioni formative dei due paesi, così lontani e diversi tra loro. La preferenza va al metodo occidentale perché pone l'allievo in contatto con il contemporaneo e funzionalizza il curricolo al raggiungimento degli obiettivi educativi richiesti. Tuttavia l'autore condivide anche la possibilità prospettata da Gardner di adottare un procedimento inverso.

Di notevole spessore il contributo di Pierluigi Morini, *Transdisciplinarità della filosofia*. In questo saggio l'autore raccoglie tutto il materiale, le idee, i concetti ed i testi, preparati per un Laboratorio tematico di Filosofia con finalità didattiche, la cui realizzazione è descritta di seguito. Lo scritto ha come *focus* la nozione di *transdisciplinarità*, riferita prima alla filosofia in generale e poi applicata ad un *excursus* sulla filosofia moderna, tra Seicento e Settecento. L'autore chiarisce preliminarmente che spesso le contaminazioni, gli sconfinamenti, le inclusioni, accanto alle esclusioni, alle riduzioni, alle analisi specifiche, costituiscono una *diastole* ed una *sistole* che hanno sempre regolato il "ciclo cardiaco" di ogni disciplina. Nel laboratorio proposto da Morini e dai suoi collaboratori agli studenti, il discorso filosofico si estende attraversando altre discipline (Arte, Musica, Scienza e Cinematografia) ed anche articolandosi al proprio interno in diversi settori specifici (etica, estetica, politica, teoria della conoscenza, teologia). La *transdisciplinarità* è proprio - a parere dell'autore- una delle caratteristiche più originali della filosofia, in quanto all'origine della filosofia c'è un bisogno, un'indigenza propria del discorso filosofico, che lo spinge ad acquisire una comprensione della realtà che all'inizio non gli appartiene, a un confronto costante con le idee passate e presenti che la filosofia ha prodotto. La filosofia ha anche bisogno dell'*assunzione di strumenti e di concetti* che appartengono ad *altre* discipline, quali la scienza, l'arte e la letteratura. Infatti nel laboratorio la filosofia è spesso introdotta da una "esperienza

estetica” che apre percettivamente il problema, poi successivamente affrontato dal ragionamento e dalla filosofia. Diversi passaggi sono dedicati alla contestualizzazione storica, che rende più identificabili i problemi e le idee, più comprensibili le loro trasformazioni e la loro possibile attualità.

Giovanni Pellegrini, Germano Iencenella sono gli autori del lavoro: *Per l'ultima volta storiografia? Un laboratorio interdisciplinare per gli insegnanti di filosofia e letteratura italiana*. Il contributo intende riferire i principali risultati di un Workshop sulla didattica della filosofia e della letteratura italiana svoltosi a Bologna il 24 e il 25 febbraio 2017. Vi sono due aspetti interessanti di questo contributo. Uno è quello più specificamente teorico e didattico: l'importanza del rapporto con le altre discipline e con gli altri linguaggi per promuovere il “far filosofia” con gli studenti. Gli autori, come insegnanti di Letteratura e di Filosofia danno da pensare, riconoscendo il “peccato originale” di molte pratiche di insegnamento nell'ingombrante dimensione storica che inevitabilmente accompagna le nostre discipline. Naturalmente gli autori non intendono dire che non debba avere la sua importanza la dimensione storico-critica nell'insegnamento, ma mettono in guardia dal rischio che l'affastellamento della ricostruzione storica possa soffocare la centralità dell'incontro degli studenti con gli autori e con i loro testi. La ricostruzione dei contesti storico-sociali, il racconto del pensiero e delle poetiche degli autori, la presentazione di interpretazioni critiche preconfezionate, che invariabilmente costituiscono il fulcro della manualistica, vanno molto spesso a sostituirsi alla reale esperienza di lettura e di incontro con l'opera, che costituisce, secondo gli autori, invece, il cuore del lavoro in classe. Guidare gli alunni nella lettura, prendersi tutto il tempo necessario per lasciarli liberi di riflettere e di esprimersi sui testi che leggono insieme a noi, lasciarli, insomma, confrontare con l'opera e cercare di innescare un vero e proprio processo ermeneutico, sono obiettivi molto ambiziosi ma anche decisamente stimolanti. L'altro aspetto interessante di questo contributo è la riflessione sull'originalità dell'esperienza di formazione in servizio realizzata tra colleghi docenti delle scuole. Come tutti sanno il *Piano per la formazione dei docenti 2016-2019* legato alla Legge 107 (in particolare il punto 5 delle linee guida) prevede un ruolo attivo delle istituzioni scolastiche che - soprattutto organizzandosi in rete - sono chiamate a farsi carico della formazione degli insegnanti, che diventa una attività obbligatoria. L'idea da cui sono partiti gli autori è, in fondo, molto semplice: esprime una chiara opzione in favore di esperienze pensate, organizzate e gestite “dal basso”, in cui vi sia un ruolo attivo dei docenti nella progettazione dei loro percorsi di formazione culturale e di aggiornamento professionale, attraverso la concreta partecipazione degli iscritti alla discussione in rete, come pure attraverso la produzione e la condivisione di materiali. Questo ci pare un modo interessante per promuovere la creazione di una comunità di sviluppo, di ricerca e di formazione tra colleghi.

Il saggio di Marta de Grandi, *Ipotesi sul concetto di contraddizione in Eraclito* è utile perché intende dare conto della nota revisione che è stata fatta del pensiero di Eraclito, principalmente dovuta alle fondamentali traduzioni di Angelo Pasquinelli prima¹ e di Giorgio Colli poi,² declinate sul fatto che il concetto di “divenire” è tutt'altro che tema essenziale del pensiero del filosofo di Efeso. Tale pensiero, in realtà, presenta ancora diverse ambiguità principalmente dovute alla radicalità del tema che egli divide con il suo quasi contemporaneo Parmenide, e alla sua scoperta – in un certo senso intuitiva - del rapporto esistente tra linguaggio, contraddizione e *logos*. Il travisamento del pensiero di Eraclito andrebbe per buona parte attribuito all'immagine relativamente equivoca che ci fornisce Platone, al palese travisamento che compie Aristotele. L'autrice tende a sostenere che da Eraclito provenga il messaggio sulla inevitabilità della contraddizione come forma unica di comunicazione. Il fondamento teoretico è dato dalla consapevolezza che in qualunque significato della cosa è presente in modo essenziale anche la sua negazione, e che se non fosse così non ci sarebbe nemmeno bisogno di parlare. Molto apprezzabile il lavoro di Valentina Galimberti, *La civiltà come oggetto della filosofia: la kulturphilosophie di Albert Schweitzer*. Sono rare, infatti, ricerche sui fondamenti filosofici del pensiero e dell'azione del grande

¹ A. Pasquinelli, *I Presocratici*, Einaudi, Torino, 1958.

² G. Colli, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano, 1993, vol. III.

Schweitzer, che aveva studiato presso l'università di Strasburgo anche filosofia. Dal suo interesse in quest'ultimo ambito nacque *Filosofia della civiltà*, pubblicata nel 1923. Secondo Schweitzer la civiltà è in declino e la filosofia assiste impotente alla tragedia; essa ha preferito aggirare il problema, negando la civiltà «come tutto organico»³ e svuotandola del suo contenuto etico, ricorrendo alla contrapposizione tra *Kultur* e *Zivilisation*, cioè tra civiltà e civilizzazione. Operare una separazione tra diversi ambiti culturali equivale a dare il colpo di grazia alla civiltà che può essere propriamente tale solo se tutte le sue componenti si sviluppano e progrediscono all'unisono. In questo modo la filosofia ha stroncato «la convinzione kantiana che l'esperienza dell'uomo sia fondamentalmente unitaria».⁴

Schweitzer, come sottolinea Galimberti, è un illuminista *post litteram*, che intende studiare i sintomi del declino e indicare una nuova strada alla filosofia, grazie alla quale quest'ultima possa essere riabilitata e, da imputata principale, tornare a rivestire i panni di paladina della civiltà. «L'essenziale della civiltà non risiede nelle conquiste materiali, ma nel fatto che i singoli individui riflettano sugli ideali relativi al perfezionamento dell'uomo e al miglioramento delle condizioni sociali e politiche dei popoli e dell'umanità, e che la loro mentalità sia improntata, in modo vivo e costante, a questi ideali».⁵ La civiltà deve essere sempre orientata a ideali etici, altrimenti perderà di vista la propria finalità. Galimberti opportunamente pensa che a scuola si possa valorizzare l'opera di Schweitzer. Infatti, per certi versi, l'analisi condotta dall'elettico medico di Lamberéné appare quanto mai attuale. Infatti afferma l'autrice «ancora oggi si è infatti alle prese con problemi molto simili a quelli di un secolo fa. Nazionalismo, populismo, isterilimento delle masse, contraddizioni del capitalismo, *Realpolitik*, tutto questo si afferma con sempre nuovo vigore anche nei paesi più sviluppati e rappresenta sempre una minaccia di conflitti futuri. L'abbandono all'irrazionalità ha portato e, purtroppo, porta tutt'ora a conseguenze nefaste per la salvaguardia della civiltà e dell'umanità intera».

Nel lavoro di Glauco Miranda, Pierluigi Morini, *Transdisciplinarietà della filosofia*, è presentato il risultato di *Laboratorio tematico di Filosofia* curato dagli autori presso il liceo Galvani di Bologna, le cui premesse teoriche sono sviluppate nel saggio precedentemente ricordato.

L'articolo espone una *selezione degli elaborati scritti dagli studenti* nel corso del Laboratorio tematico di Filosofia. La finalità dell'articolo consiste nell'esposizione pubblica del lavoro degli studenti, dei loro sforzi e, soprattutto, permette loro di conservare meglio e più a lungo la memoria dell'esperienza laboratoriale in tutte le sue fasi principali. Nel laboratorio è stata realizzata un'esperienza incentrata sullo studio della filosofia moderna ma che attraversa anche altri contesti disciplinari. Sono tre i passaggi principali del laboratorio: 1) la problematizzazione della nozione di "transdisciplinarietà" riferita alla filosofia, attraverso un esame del pensiero analitico di Nelson Goodman e della filosofia morale ed estetica di Stanley Cavell; 2) un *excursus* sulla filosofia moderna che presenta alcuni importanti aspetti scientifici ed ontologici del pensiero di autori quali Bacon, Galilei, Descartes, Locke, Spinoza, Leibniz, gli autori de *L'Encyclopedie* e Kant; 3) il ricorso a sei momenti di "introduzione estetica" a problemi e concetti filosofici, calibrati lungo il tutto il percorso tematico e svolti passando principalmente per la fruizione del film di Frank Capra *Accadde una notte* (USA, 1934), per la visione ed il commento di alcuni dipinti prodotti nel Seicento e nel Settecento⁶ infine dedicandosi ad un quarto d'ora d'ascolto musicale di tre Contrappunti di Bach, tratti da *L'Arte della fuga* (1740-1750). Nel laboratorio è stato sviluppato il grande tema della libertà, declinato dal punto di vista dell'Etica (libertà come liberazione ed emancipazione dal proprio ambiente e dai pregiudizi del tempo o della propria cultura), della Metafisica, (il libero arbitrio ed il servo arbitrio, tempo e scelta, finalismo e determinismo), della Gnoseologia e dell'Epistemologia (il dubbio e la proficuità dell'errore e dell'errare); il tema

³ Colombo 2012, p. 27.

⁴ Ivi, p. 26.

⁵ Ivi, pp. 102 – 103.

⁶ In particolare: *Een filosof* (1635) di Van der Hecken; *La ronda di notte* (1642), *Aristotele contempla il busto di Omero* (1653) e *Studio per un ritratto di giovane ebreo come Cristo* (1650-1655) di Rembrandt; *Un philosophe occupé de sa lecture* (1734) di Chardin.

dell'identità, (identità di genere ed identità sociale, rimodulazione e riassunzione di identità plastiche e dialoganti).

La rilevanza del rapporto tra filosofia e altre discipline è rafforzata dal lavoro di Gennaro Capriati, *Il superamento del limite nella conoscenza: una questione scientifica o metascientifica?* Capriati, in qualità di professore di fisica e matematica nel suo Liceo, il "Salvemini" di Bari, ha realizzato con i docenti di filosofia un percorso sul tema del *limite nei processi conoscitivi*. Egli ha contribuito, con la profonda padronanza dei contenuti scientifici, in modo efficace alla problematizzazione filosofica della questione, valorizzando gli esiti della fisica novecentesca ai fini della considerazione dell'ambivalenza enigmatica del concetto di limite nelle scienze esatte ed empiriche. Capriati, mostrando una forte sensibilità per la ricerca filosofica, sottolinea come la gabbia di numeri e di formule in cui è stata imprigionato il discorso scientifico sul mondo e sulla natura, insieme con la predominanza di una dimensione tecnologica della ricerca, determina un'estrema difficoltà dell'approccio conoscitivo, che spesso perviene ad esiti del tutto probabilistici. La ricerca fisica e matematica difficilmente riesce a superare il confine autoreferenziale del linguaggio in cui sono state creati i modelli cognitivi e ad "afferrare" la realtà vera. Questa situazione di estrema autoreferenzialità delle scienze spiega il motivo per cui Capriati si mostra curioso nel considerare ai fini conoscitivi anche altri approcci. Nella fattispecie si sofferma sul contributo che i "fattori psichici elementari", come li chiama Kurt Godel, potrebbero dare a un rapporto più diretto con la realtà.

Vi sono due interventi che mirano a comunicare riflessioni ed esperienze a proposito dell'insegnamento dei Hegel a scuola. Monica Cristini, nel suo *Il problema dell'inizio: insegnare Hegel a scuola, si chiede: che cosa significa, quando si studia filosofia, misurarsi con un autore?* Significa misurare se stessi con il metro di quell'autore, provare ad applicare quel metro di misura alla propria vita, alla propria esperienza. Vedere, insomma, se "funziona" e fino a che punto. L'autrice assume il principio hegeliano che la filosofia debba accordarsi con la realtà e con l'esperienza. Anzi una filosofia, per essere vera, deve "superare la prova" della realtà. Non può, non deve essere mera astrazione (colpa della quale paradossalmente Hegel è stato più e più volte accusato), ma dev'essere strumento di presa *sul reale, del reale*. Qual è dunque, se questo è lo scopo, il compito dell'insegnante, alle prese con la lezione di filosofia su Hegel da preparare per i suoi studenti? Il tentativo da fare perché una trattazione didattica del pensiero di Hegel possa essere efficace, o quantomeno non totalmente sterile, è quello di rinunciare una volta per tutte a tale pretesa manualistica e dossografica di esaustività, a questo pregiudizio sistematico. Bisogna imparare a scegliere, e per farlo è necessario trovare un criterio di scelta. Bisogna chiedersi: che cosa si vuole insegnare del pensiero hegeliano? Che cosa si vuole far emergere dal magma del sistema che possa "valere" il tutto, *stare per il tutto*? O, meglio ancora, partire dall'astratto non può che significare partire dall'autoimporsi dell'astratto, proprio nel momento di massima concretezza della vita della coscienza, per mettere in luce precisamente questo paradosso: non ho mai concreto senza l'astratto. Allora forse la scelta deve obbligatoriamente ricadere sull'incipit della *Fenomenologia* e precisamente sull'emergenza da un lato del Qui e dell'Ora. Perché una volta chiarita l'insorgenza della dialettica, il compito non sarà più quello di spiegare *che cos'è*, ma di mostrarla, di indicarla, di metterla in luce nel suo agire, scegliendo nell'opera esempi del suo agire, "casi di dialettica" verrebbe da dire.

Armando Girotti, nel suo *Come avvicinarsi a Hegel*, suggerisce di mettersi pure dal punto di vista di Hegel, e di valorizzare la centralità delle sue caratteristiche fondamentali, che sono la *sistematicità e Unitarietà dialettica*, che significa capacità di tenere unite tutte le parti di un pensiero, di modo che ognuna richiami l'altra e tutte concorrano ad una visione unitaria, partendo dal presupposto che vanno visti insieme l'idea-progetto, la realtà dialettica del divenire, la consapevolezza razionale del quadro organico di ciò che accade nel tempo. Questo significa far partecipare l'alunno subito dello sforzo di Hegel di raccontare la realtà come essa è, dipingendola come fosse inserita in un quadro organico dove si intersecano natura, uomo e storia del Tutto, chiamato anche Assoluto. Gli studenti devono sperimentare il "viaggio hegeliano della Ragione" mentre si esprime attraverso le cose, nella Natura, riconosciuta poi dall'uomo nella sua

ricchezza e varietà attraverso le nostre varie affermazioni, artistiche (Arte), religiose (Religione), filosofiche (Filosofia), cadenzate in un preciso tempo storico”.

L’ultima parte della rivista è dedicata, come di consueto, alla recensione di libri significativi. Le recensioni costituiscono occasioni per riflettere e per approfondire questioni e autori.

La recensione del libro di Silvia Bevilacqua, Pierpaolo Casarin, *Philosophy for children in gioco*, Mimesis, Milano 2016, fatta da Mario De Pasquale, è un’occasione per riflettere criticamente sulla tendenza in atto alla valorizzazione dell’infanzia del pensiero come condizione del filosofare e alla messa in discussione di modelli precostituiti e cristallizzati di approccio alla questione della filosofia con i bambini. Il dibattito in corso sulla questione dello sviluppo critico e dell’innovazione dei modelli della filosofia con i bambini già esistenti rende la lettura del libro interessante e proficuo, perché pone problemi, apre piste di ricerca, permette di partecipare consapevolmente alla complessità della costruzione del futuro della filosofia.

Il libro di Rossella Fabbrichesi, *Che cosa si fa quando si fa filosofia?*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017, pp. XIV-107, secondo Anna Bianchi, esprime una presa di posizione a favore di un pensare filosofico che riscopra il suo nesso imprescindibile con la vita e il suo carattere intrinsecamente politico. Anna Bianchi sottolinea come per l’autrice la pratica della filosofia si ponga per gli individui come esercizio di creazione della propria vita. Ed è per questo che la pratica della filosofia, in conclusione, viene fatta risiedere «nel comprendere ciò che siamo», in «quel fare che mira a coltivare la sapienza, ma solo al fine di condurre una vita felice» (p. 93). Ma la pratica filosofica non nasce dal nulla e sul nulla. «La filosofia, oltre a essere scintilla, è cenere spenta di altri fuochi, che pur continuano sotterraneamente ad ardere e alimentano nuove lingue scintillanti» (p. 97). Nel volume si sottolinea l’importanza di pensare il passato, di incontrare i filosofi che ci hanno preceduto, proprio per aprire nuove vie di riflessione.

Nel recensire il volume di Giorgio Giacometti, *Platone 2.0. La rinascita della filosofia come palestra di vita*, Mimesis, Milano–Udine 2016, pp. 796, Augusto Cavadi afferma che l’autore lancia una sfida, ai limiti della sfrontatezza, a favore della pratica della filosofia fondata sull’oralità e sull’esperienza. Se “la filosofia autentica è quella che ti consente di fare “esperienze di verità” e di vivere di conseguenza, “nulla di tutto quello che è stato prodotto in forma scritta merita il nome di filosofia in senso proprio o pieno”. Infatti “la forma scritta, come sappiamo, tradisce l’irrinunciabile forma dialogica del filosofare”. Secondo l’autore, la forma orale del far filosofia progressivamente è sparita dall’orizzonte culturale occidentale (non dai contesti storico-culturali orientali) e solo da pochi decenni, grazie a Gerd Achenbach e alle pratiche filosofiche, sta riemergendo. Occorre, secondo l’autore, superare l’antica inimicizia tra libri e realtà, posta dalla tradizione scritta della filosofia, e infine stampata, che si è costantemente risolta in un indebolimento dell’autenticità dell’esperienza.

Il volume di Paul Knitter, *Senza Buddha non potrei essere cristiano*, Fazi, Roma 2011, secondo il recensore Augusto Cavadi, è un testo che problematizza radicalmente - e dunque teoreticamente - sia il cristianesimo che (in parte) il buddhismo: perciò un testo che non può essere ignorato da chi si occupi di filosofia, o per lo meno di filosofia della religione.

Fabio Funciello, recensisce il volume di Giuseppe Spadafora, *L’Educazione per la Democrazia. Studi su John Dewey*, Anicia, Roma, 2016, pp. 190. Secondo Funciello, il nodo cruciale che Spadafora vuole far notare, nei quattro studi di cui è composto il testo, è che nell’opera di John Dewey sta un nesso profondo tra filosofia, riflessione sull’educazione e democrazia. La democrazia è l’utopia possibile a cui tendere per John Dewey e la scuola è il primo tassello dove si riproduce la vita quotidiana in piccolo, ma, dove, protetti, si prova a costruire questo tipo di modello. Spadafora cerca di indagare quale significato possa avere il ruolo dell’educazione all’interno delle principali categorie filosofiche dell’opera di John Dewey: indagine, transazione, metodo dell’intelligenza.

Secondo Funciello il volume di Spadafora può essere un buono stimolo per avvicinarsi alle opere di un autore che non è mai risultato troppo di moda, per la sua ricerca della mediazione e

pacatezza nello stile di scrittura, ma crediamo anche che oggi l'educazione alla cittadinanza democratica declinata in chiave multiculturale e di genere possa trarre buona linfa dall'opera del filosofo di Burlington.

Conclude la rubrica la recensione del libro di Francesco Dipalo, *Liberi dentro. Vivere secondo il "Manuale" di Epitteto*, Diogene Multimedia, Bologna 2017, pp. 239 a cura di Giulia Santarelli. L'autore propone un suo studio sulla filosofia di Epitteto intesa come una guida alla ricerca dell'arte di vivere felici, che ha come materia la vita di ciascuno. Un obiettivo complicato e difficile che tutti vogliono raggiungere. Come conseguire la felicità, e come renderla duratura? Rispondere è cosa difficile e complicata. Difficile una descrizione univoca della felicità: in ogni caso, infatti, la vita ci sorprenderà sconvolgendo i nostri piani. Il meglio che possiamo fare, secondo Epitteto, è tentare di "attutire" l'impatto di essi contro la nostra anima, lavorando sulla rappresentazione che ce ne facciamo e facendoci trovare il più possibile "preparati" al rintoccare dell'inevitabile (*praemeditatio malorum et mortis*). Dipalo sottolinea e valorizza l'aspetto squisitamente pratico del *Manuale*, che rappresentava, in origine, una sorta di "prontuario" per la cura di sé, da cui non separarsi mai, in senso pratico-filosofico come un pronto rimedio per trattare la sofferenza spirituale.

Giulia Santarelli sottolinea la poliedricità della proposta di lettura di Dipalo, che si rivela efficacemente "dia-cronica" poiché viaggia indietro nei secoli alla ri-scoperta di quel messaggio "terapeutico" che appartenne ai nostri predecessori, facendolo proprio e riadattandolo alle circostanze dell'attuale temperie. Tra l'altro lo stesso Dipalo propone annotazioni di pratica filosofica, ritagliate sull'esperienza quotidiana – che costituiscono un vero e proprio "*Manuale dentro il Manuale*", scritto con ironia e autenticità, chiedendo al lettore di guardarsi dentro, passare al setaccio la propria vita.

**IN RICORDO DI FULVIO CESARE MANARA:
OLTRE IL DILEMMA DEL PORCOSPINO**

Pierluigi Morini

Abstract

I would like to give my tribute to Fulvio Cesare Manara (29th June 1958 - 25th March 2016) especially for his human and professional aspects after almost a year he left us. His philosophy has been an important training experience for me in the past as well as today. So I went back over again a few moments when I had the opportunity to think about important ideas emerged from his lessons, during his Didactical Laboratory held in Padua University in 2001.

Keywords

Dilemma, Sociability, Opposition, Amor virtutis, Introduce Philosophy through the Arts.

Riassunto

Vorrei ricordare la figura umana e professionale di Fulvio Cesare Manara (29 Giugno 1958 – 25 Marzo 2016) a quasi un anno dalla sua scomparsa. La sua filosofia è stata un'importante esperienza formativa per me molti anni fa e lo è ancora oggi. Così ho ripercorso alcuni momenti in cui ebbi l'opportunità di riflettere su importanti concetti scaturiti dalle sue lezioni, durante il suo Laboratorio Didattico che si svolse all'Università di Padova nel 2001.

Parole chiave

Dilemma, Socievolezza, Antagonismo, Volontà di sapere, Introdurre la filosofia attraverso l'arte.

Nella primavera del 2001 ero spesso all'Università di Padova per seguire le lezioni e gli incontri seminariali organizzati da Armando Girotti per il Corso di Metodologia dell'insegnamento Filosofico. Dopo una prima serie di lezioni tematiche (l'ultima delle quali fu una lezione kantiana di Giuseppe Micheli su "Scienza e filosofia nell'età moderna", svoltasi lunedì 19 marzo 2001), si tenne un laboratorio didattico diretto da Fulvio Cesare Manara, durato quattro martedì, tra la fine di marzo e l'inizio di aprile. Si trattava di un "modulo" che si proponeva la finalità di coinvolgere i corsisti in un ripensamento complessivo della didattica della filosofia, evidenziandone le specificità in relazione alla disciplina, concentrandosi sull'aspetto dialogico, sull'ascolto dell'altro e sull'importanza dell'individuazione di un'interrogazione radicale che costituisse il punto di avvio delle possibili risposte dei filosofi. Il linguaggio logico-argomentativo degli autori veniva rivisitato e compreso in una pratica di co-costruzione di ulteriori argomenti che coinvolgeva tutti i partecipanti al laboratorio. Qui vorrei ripercorrere brevemente alcuni momenti di quelle esperienze, sviluppandole di nuovo, affinché si possa ancor oggi comprenderne il valore didattico e filosofico.

La "filosofia per dilemmi" era uno dei modi più consueti con cui Manara ci stimolava a pensare e a ragionare, e per far questo si rivolgeva direttamente al testo filosofico. Filosofare prevede saper comunicare e per comunicare occorre saper socializzare, così mi ricordo che uno dei tanti dilemmi che ci venne proposto fu quello di Arthur Schopenhauer, contenuto nel secondo volume di *Parerga e paralipomena* (1851) e noto come "il dilemma del porcospino" (§ 396). A dispetto del titolo dell'opera, la questione che qui affrontava Schopenhauer è tutt'altro che secondaria e spinge ancora a dirimere sulla natura della socievolezza degli uomini, sulla qualità dei

loro rapporti. Nel testo, già prima di parlarci dei ricci, il filosofo di Danzica aveva citato un passo del *Saggio sull'ineguaglianza delle razze umane*, di Joseph Arthur de Gobineau, in cui la malvagità umana viene qualificata talmente elevata da risultare incomparabile a quella di ogni altro animale, in quanto solo l'uomo uccide per diletto. Tuttavia, commenta Schopenhauer, nell'uomo troviamo anche «manifestazioni di rettitudine, di bontà, di nobiltà d'animo, così pure di grande intelligenza, di riflessività anzi di genialità. Queste non scompaiono mai del tutto: le vediamo scintillare davanti a noi come punti splendidi che spiccano dalla grande massa oscura» (*ibidem*). Così su questo sfondo negativo si profila una rarefatta possibilità positiva, che configura il dilemma sulla natura morale umana: è buona o cattiva? Schopenhauer lo spiega nel prosieguo del saggio con una metafora "naturalistica": come i porcospini si avvicinano l'un l'altro spinti dal bisogno di calore ma non possono farlo troppo perché si ferirebbero con gli aculei, così anche gli uomini sono indotti ad associarsi dalla noia della solitudine ma sono ostacolati dai difetti e dall'egoismo proprio ed altrui, perciò si rifugiano nella morale delle "buone maniere". La metafora dei porcospini (tralasciamo la questione sulla sua fondatezza etologica) rimanda – secondo lo stesso Schopenhauer – a quella considerazione tipicamente anglosassone che richiama al rispetto personale tutti coloro che sono troppo invadenti: "*keep your distance*".

La posizione di Schopenhauer mi lasciava assai insoddisfatto. Il rispetto altrui e la cortesia sono certamente delle indispensabili qualità morali (e civili) ma se riduciamo la morale a puro rispetto formale dell'altro, non pregiudichiamo la possibilità di cambiare i nostri comportamenti sotto la sollecitazione altrui e viceversa? Lo stimolo al cambiamento che ci viene prodotto dagli altri deve essere per forza concepito come distruttivo? E come può esserlo dato che – riconosce Schopenhauer – siamo pieni di difetti? Gli "altri" sono "aculei" o "pungoli"? Non credo che il rispetto dell'"etichetta" (la morale delle buone maniere) sia una risposta sufficiente. Nutro inoltre forti dubbi su questa filosofia pratica solo formalmente socievole, perché spesso si accompagna ad idee politiche poco inclini ai cambiamenti sociali (Schopenhauer durante i moti liberali del 1848 si dichiarò esplicitamente contrario ad ogni riforma e risarcì personalmente alcune famiglie di soldati prussiani morti nel reprimere le rivolte).

Per spiegare meglio le mie perplessità e le mie convinzioni mi riferii a due autori, uno vissuto prima di Schopenhauer ed un altro a lui quasi contemporaneo: il primo è Kant, il secondo è Hegel. Di Kant citerei alcuni passaggi di *Idea di una storia universale da un punto di vista cosmopolitico* (1784), in cui si dice che la natura degli uomini è costituita da una «insocievole socievolezza, cioè da una loro tendenza ad unirsi in società, congiunta con una generale avversione che minaccia costantemente di disunire questa società» (IV Tesi). Tale antagonismo però – sottolinea Kant - è assai benefico, perché solo così gli uomini sono spinti a trovare delle regole comuni e condivise che sostengano ognuno nello sforzo di migliorarsi e perfezionarsi progressivamente: «solo nel chiuso recinto della società civile siffatti impulsi (i mali che gli uomini si recano a vicenda) danno il migliore effetto, così come gli alberi in un bosco, per ciò che ognuno cerca di togliere aria e sole all'altro, si costringono reciprocamente a cercare l'una e l'altro sopra di sé e perciò crescono belli e diritti, mentre gli alberi che sono in libertà e lontani tra loro mettono rami a piacere, crescono storpi, storti e tortuosi. Ogni cultura e arte, ornamento dell'umanità, sono frutti dell'insocievolezza, la quale si costringe da se stessa a disciplinarsi e a svolgere interamente i germi della natura con arte forzata» (V Tesi). Se l'antagonismo per Kant è benefico, per Hegel è addirittura assunto come il passaggio logico-dialettico fondante l'intera realtà. Dal piano antropologico-politico kantiano penetriamo così in quello metafisico hegeliano, in una metafisica immanentista che aveva assunto direttamente da Spinoza la tesi *omnis determinatio est negatio*, espressa in un contesto in cui rifiutava esplicitamente la trascendenza di Dio (tesi contenuta in una lettera datata 2 giugno 1674 a Jarig Jelles, commerciante e filosofo olandese in contatto epistolare con Spinoza. Cfr. *Epistolario*, Lettera L). Se ogni cosa particolare esiste perché è una negazione di un'altra cosa particolare e perviene alla propria realizzazione proprio grazie a quel contrasto, allora la realtà tutta consiste nel compiersi di un processo dialettico solo momentaneamente contraddittorio, ma di cui la contraddizione è lo snodo principale. E se, tornando a Spinoza, la finitezza - ovvero la determinazione - di una cosa è la sua negazione, allora dice Hegel (sempre sulla scia di Spinoza): «l'infinità di qualcosa è la sua affermazione» (*Scienza della logica*,

1812; Sez. I, Cap. II; Nota “Realtà e negazione”) e la realtà compiuta non è in ciascuna cosa ma nella processualità del tutto.

Un processo continuo o discontinuo? In concreto non c’è differenza perché in questa prospettiva ciò che il processo storico supera (toglie di mezzo) avviene solo nell’immediatezza per poi venire ri-collocato in un terreno diverso. Allora “socievolezza/insocievolezza umana”, “processualità storica continua/discontinua”, sono binomi concreti o falsi problemi?

Proposi una via di uscita darwinista dalla lettura finalistica della storia. Nel capitolo ottavo di *L’origine delle specie* (1859), menzionando le ricerche dell’entomologo francese Jean Henri Fabre, Darwin (tematizzando l’istinto) fa riferimento alle abitudini parassitarie della vespa vasaia (*sfecide*), che «immagazzina la preda paralizzata destinata al nutrimento delle larve [...] in una tana già costruita e rifornita da un altro sfecide [...]. La selezione naturale può rendere permanente un’abitudine accidentale, se vantaggiosa per la specie e se l’insetto il cui nido e le riserve alimentari vengono proditoriamente conquistati, non viene in tal modo sterminato». L’opera di Darwin è quasi contemporanea allo scritto di Schopenhauer e, confrontando i passi citati, vi possiamo trarre alcuni elementi di riflessione. Innanzitutto possiamo subito cogliere la tesi di Darwin che consiste nel riabilitare il giudizio su un atteggiamento normalmente considerato “negativo”, cioè l’atteggiamento parassitario negli esseri viventi, che risulta invece essere “positivo” perché funzionale alla loro sopravvivenza, quando mantiene un equilibrio stabile tra le specie. Inoltre possiamo dire che, contro la tesi di Gobineau citata da Schopenhauer, Darwin ci ha fatto notare che la vespa vasaia può essere molto più crudele dell’uomo. Se è vero che essa paralizza i piccoli ragni non per gioco ma solo per sfamare le sue larve, non si può certo dire che gli sventurati ragni facciano una bella fine, immobilizzati vivi e divorati lentamente, pezzo a pezzo; perciò gli uomini e gli animali non sono poi così “eticamente” differenti sul piano della crudeltà. La scala morale dei viventi proposta da Gobineau scricchiola non poco. Del resto le specie si evolvono stando interconnesse tra loro e Darwin mostra bene che è impossibile studiare le dinamiche evolutive di una singola specie facendo astrazione dai cambiamenti a cui vanno incontro tutte le altre. Sotto questo aspetto, dal batterio e dal virus, fino agli organismi complessi quali l’uomo, tutto si tiene e si compenetra, ed è difficile stabilire un ordine gerarchico di importanza ontologica, senza appellarsi a motivi culturali o religiosi.

La mia conclusione? In estrema sintesi fu questa: “Le cose contrarie stanno in stretto rapporto tra loro e la realtà consiste in questo costante rapporto”. E può essere anche la chiave di lettura del “dilemma del porcospino”. Ma resta aperto il problema del nesso tra logica standard ed esistenza se si ammette l’esistenza di una cosa e il suo contrario; ovvero: le contraddizioni “aufgehoben” (Hegel e Marx) erano poi “vere” contraddizioni? Per la logica paraconsistente questo è un problema aperto.

Proprio come ci mostrava Manara, ho brevemente ricordato come si possa rileggere in profondità il “testo filosofico” ponendo problemi, formulando domande senza “acquietarmi” nelle pieghe della storiografia filosofica, ma interrogando lo spirito di ricerca della verità che lì risiede, ri-attualizzandolo e ri-vivendolo. Un’operazione pratica, questa, che è proprio ciò che veniva proposto nelle sedute laboratoriali di Manara, che un giorno si presentò a lezione con un bel chiodo di ferro da carpentiere, lungo 15 cm, ben “stagionato”, un po’ arrugginito e nodoso, che poteva avere almeno cinquant’anni. Sorridendo ci disse che era venuto alla luce mentre stava ristrutturando la sua casa e che lo aveva portato per indurci a riflettere. Quel chiodo mi ricordava il contenuto della cassetta degli attrezzi di mio nonno materno, che appunto di mestiere faceva il muratore e il carpentiere; professioni che impongono spesso di avere l’intelligenza nelle mani e di sapere recuperare materiali di ogni tipo dotandoli di una nuova funzione, di una nuova vita. Ma allo stesso modo l’insegnante di filosofia non è forse delegato dagli studenti a rimettere in circolo e rivitalizzare i valori contenuti in un testo filosofico? E questi non sono valori che “trassano” in altri valori sempre e ancora? Come lunghi chiodi che puntellano e fissano travi, strutture solide ma mobili, che costituiscono lo scheletro del pensiero. Un pensiero concreto, per certi versi “im-puro”, prodotto da un atto in cui il pensiero si sporca le mani con la realtà, insod-

disfatto della solitudine della coscienza e ostile verso lo studio manualistico che inibisce l'esperienza del filosofare. Quindi un pensiero mai fisso e pago, che può trovar stimolo anche da un oggetto concreto, da un chiodo, quasi fosse la fruizione di un'opera d'arte.

Così Fulvio Manara ci propone anche di osservare un'opera di Lorenzo Lotto, non un'opera qualsiasi ma *Amor sulla bilancia (Amor sapientiae)*,¹ del 1524 collocata nella Basilica di Santa Maria Maggiore a Bergamo.

Perché Lotto in filosofia? Perché una filosofia in atto – e questo l'ho capito bene solo anni dopo – non può essere confinata nelle strettoie del proprio presunto “statuto disciplinare”. Quindi la filosofia passa anche per l'arte (come per la scienza, per la musica, per il cinema ecc.) perché è la forza della sua interrogazione che la costringe a farlo. Lotto qui rappresentava l'*Amor virtutis* utilizzando l'iconografia convenzionale del putto alato. Amore è inteso agostinianamente come il terzo e il più importante aspetto dell'anima umana (l'immagine vivente della trinità divina – una concezione in perfetta sintonia con il neoplatonismo cristiano): la volontà, l'ultimo elemento della triade “esistere-conoscere-volere”. Per sviluppare tale elemento l'artista (la tarsia è di Giovanni Francesco Capoferri su disegno di Lorenzo Lotto) indica un preciso atteggiamento meditativo da cui partire: *nosce te ipsum*, un motto di matrice socratica che ritroviamo trasformato in Agostino: «Ciascuno è davanti a se stesso, guardi in se stesso, veda e mi risponda. Ma quand'anche avrà scoperto su ciò qualcosa e saprà esprimerlo, non s'illuda di aver scoperto finalmente l'Essere che sovrasta immutabile il mondo, immutabilmente sa e immutabilmente vuole»². Ecco allora che nella rappresentazione di Lotto l'impresa di Amore (la volontà che cerca di comprendere l'incomprensibile che la trascende) assume un carattere paradossale: il putto alato è retto dalla bilancia proprio mentre, a sua volta, è il putto che la regge, in un perfetto equilibrio; da dove gli viene questa *modulata sapientia*?

Per Lotto - artista attratto dal neoplatonismo rinascimentale, dal pensiero mistico e alchemico - l'anima può dominare ciò che noi oggi chiamiamo “legge di gravitazione” e trascendersi, essa può reggere la tensione tra bene e male, tra la spinta ascensionale che la perfeziona e quella discensionale che la distrugge (una dinamica interiore presente già nell'immagine della lotta tra il cavallo bianco ed il cavallo nero evocata nel racconto della biga alata, nel *Fedro* di Platone); così troviamo sempre in Agostino: «Il mio peso è il mio amore; esso mi porta dovunque mi porta. Il tuo dono ci accende e ci porta verso l'alto. Noi ardiamo e ci muoviamo».³ La volontà, l'amore che ci spinge tanto oltre noi stessi fino a trascenderci, viene dalla presenza in noi dell'Altro, dell'alterità come paradigma dell'Essere, che passa anche dalla presa di coscienza del valore di ciò che i cristiani chiamano ancora oggi «amore del prossimo».⁴

Devo certamente ringraziare anche Manara e i suoi laboratori del 2001 se dal 2006 ho poi pensato di proporli di miei, pubblicandoli nella rivista telematica della Società Filosofica Italiana «Comunicazione filosofica» e di metterli in pratica dal 2009 al Liceo Galvani di Bologna.⁵ Come ultimo atto di riconoscenza nei suoi confronti consiglio di ascoltare un brano musicale, *Training*, di Michel Petrucciani⁶ che, anche nel titolo, ricorda lo spirito di quei lavori, la loro capacità di individuare, di collegare, di creare e ricreare insieme gli elementi, di turbare e di appagare le coscienze e le menti, ma soprattutto di spingerci sempre oltre noi stessi.

Grazie Fulvio.

¹ Osservabile in internet: <https://plus.google.com/photos/photo/111949353712027211038/6003026711370658994?icm=false>.

² Agostino, *Confessioni*, XIII, 11.

³ *Ivi*, XIII, 9.

⁴ *Ivi*, XIII, 19, 24.

⁵ Gli articoli e i saggi sono disponibili sul sito della rivista nei numeri 17, 18, 19, 20, 24, 25, 28, 29, 30; www.sfi.it

⁶ È disponibile all'indirizzo: <https://www.youtube.com/watch?v=m95Qx2-T10Q>.

DISCIPLINA FILOSOFICA E DISCIPLINARITÀ

Salvatore Belvedere

Abstract

It would be a mistake to think of Philosophy as a discipline that progressively evolves into a well-defined and usable knowledge in a pre-defined way, as it happens in other more structured disciplines. In the latter, professors can adopt techniques that are based on sequential processes, whose main benefit is to follow a path that goes toward a predefined result. In teaching Philosophy, the professor aims at building up a discipline, where the doubt has a crucial role and whose understanding depends on the specific learning needs of those who study it. For each professor, Philosophy does not exist outside his/her teaching goals, and this links Philosophy to thinking rather than to the intellect.

Keywords

Philosophical knowledge, Teaching method, Thinking, Logics flexibility, Brain training.

H. Gardner in un suo libro pone il tema del rapporto tra curriculum e formazione e lo fa attraverso un paragone tra la metodologia occidentale e quella cinese. Quest'ultima incentrata sulla perfetta esecuzione dei processi di apprendimento seguendo i percorsi curricolari, quella occidentale collegata alla creatività e alla comprensione, la qual cosa la obbliga a misurarsi con il presente. A tale proposito Gardner dice: "Gli studenti hanno sempre imparato altrettanto e anche più dal modo in cui gli insegnanti si presentano – i loro atteggiamenti, i loro valori, i loro codici morali, il loro modo di pensare quotidiano, di agire, e prima di tutto, di essere – che non dal curriculum, sia questo uguale per tutti a Pechino o ritagliato su misura di ogni singolo allievo in uno dei mille distretti scolastici degli Stati Uniti" (*Aprire le menti. La creatività e i dilemmi dell'educazione*, Feltrinelli 2014, p. 333). È evidente la sua preferenza per il suo metodo occidentale in quanto pone l'allievo in contatto con il suo contemporaneo e funzionalizza il curriculum al raggiungimento degli obiettivi educativi che esso richiede, tuttavia si mostra possibilista sul procedimento inverso, cioè dal curriculum disciplinare fino a al presente (lo dimostra anche il grande progresso tecnologico della Cina).

La questione, così aperta, interessa in modo particolare l'insegnamento della filosofia. Molti docenti attribuiscono allo svolgimento del curriculum (dai primordi della filosofia ai tempi odierni) l'intrinseca capacità di pervenire a risultati validi nell'attualità del presente. Per loro l'osservanza disciplinare è indice di progressione negli obiettivi teoretici e valoriali. Per altri la definizione delle finalità educative impone il confronto con il vissuto contemporaneo, da cui si attingono schemi di riferimento sui vari piani del percorso disciplinare. In tal modo l'insegnamento e l'apprendimento risultano costantemente determinati da una precisa intenzionalità, per cui l'intero iter formativo è guidato dalle significanze che sono impresse dal riferimento al presente e che lo preservano da ogni rischio di dispersione o di svolgimento meccanicistico. Questa duplice possibilità, spinta al limite dalle scelte didattiche, produrrebbe un conflitto tra passato e presente, tra storia disciplinare e attualità, tra sapere codificato ed esigenze del contemporaneo, con le dovute conseguenze sul piano dell'apprendimento e della formazione. D'altra parte in Italia l'insegnamento, per legge e per contratto di lavoro, deve coordinarsi con le *Indicazioni Nazionali*, e questo richiamo ufficiale ha la sua coerenza sul piano del comportamento professionale. L'autonomia delle istituzioni scolastiche e la libertà d'insegnamento devono inserirsi funzionalmente nella prospettiva nazionale affidata alla competenza ministeriale.

La filosofia gode di una posizione privilegiata nella composizione dialettica di questo dilemma. L'immaterialità del suo oggetto di studio, la piena flessibilità del pensiero su cui si fonda, la continuità metodologica (fondata sulla comprensione) con cui collega presente e passato le consentono di risolvere il problema del rapporto tra storia della filosofia e contemporaneità, tra oggettualità disciplinare e funzione di orientamento nella vita.

Il docente ricerca nel presente-contemporaneo i diversi fini del suo lavoro. In questa sede, cioè nella società occidentale e globalizzata, a lui si offrono dati di fatto, che si mostrano nei diversi aspetti dell'informazione. Essi scorrono in forma vorticoso, scontando la dimensione della frammentazione e dell'effimero. Per lo studente il rischio è quello del risucchio e dell'alienazione in forme meccaniche di recepimento e di adattamento. Per il docente sussiste il pericolo di scardinamento dell'impianto disciplinare e di sopraffazione della molteplice cultura informatizzata rispetto a quella codificata. Per questo motivo il suo compito consiste nell'elevare le informazioni a livelli di conoscenze, di forme concettuali che spiegano, contestualizzano ed applicano categorie intellettive al vissuto individuale e collettivo. Tuttavia in filosofia anche questo livello viene superato attraverso la comprensione. Questa è una caratteristica che spinge il pensiero verso il futuro, ne aumenta la capacità di previsione, aiuta a ricercare anche attraverso l'intuizione le evoluzioni dell'attualità e predispone verso nuovi adattamenti dell'io. Per fare ciò, l'apprendimento della filosofia è determinante nella comprensione di ciò che è sostanziale nelle evenienze della cronaca esistenziale, di ciò che ritornerà in forme nuove o avverrà nella dimensione della discontinuità. Il possibile e l'ipotetico sono sue categorie fondamentali, che comportano la capacità di nullificazione e di proiezione, ma anche di identificazione di ciò che permane ed assume significato nel lungo periodo.

Il percorso dal dato informativo alla conoscenza ed alla comprensione, in quanto immersione nel profondo, apre alle problematiche dell'io, della sua coerenza ed autenticità, del riferimento a valori. I valori a loro volta aprono ai temi del sociale, degli altri e della natura, dei posteri e della loro sopravvivenza. Di fronte a questi temi emerge quello della responsabilità da cui derivano le finalità educative generali e gli obiettivi specifici delle discipline. La filosofia come assolve il suo compito?

Lo studente è già inserito in un contesto, in cui vive assimilando spontaneamente comportamenti che esprimono un grado di risposta e di adattamento, limitato alle sue capacità intellettive ma comunque adeguato ai suoi bisogni. Il docente di filosofia è chiamato a portarli al maggior grado di consapevolezza, fino a suscitare la dimensione etico-morale e aprendo sia al significato della vita sia alla conseguente determinazione esistenziale. Può farlo direttamente attraverso argomentazioni tratte dall'attualità, presupponendo nello studente un vago possesso di consonanze culturali e di orientamenti sociali. Tuttavia egli, al di là del dialogo condotto liberamente ed informalmente sui temi sopraesposti, ha il compito di raggiungere i suoi obiettivi attraverso la disciplina. Questo è il suo impegno professionale.

I suoi strumenti sono i testi scolastici, manuali e classici degli autori (anche sostenuti da supporti informatici). Si può dire che in essi la disciplina si presenti codificata e già organizzata nei contenuti: cioè nelle sue conoscenze, nei suoi temi e problemi. Essa è stata storicizzata, oggettivata e razionalizzata. Tuttavia l'esposizione dei suoi contenuti, in quanto inseriti in un libro, assumono la forma congeniale agli intenti divulgativi dell'autore. Almeno i manuali sono costretti a darsi questa finalità e, per questo motivo, sono tenuti alla completezza ed alla massima fruibilità del pubblico. Il docente se ne serve in forma direttamente funzionale ai suoi traguardi formativi. Infatti lo strumento libro è neutrale; se è orientato ideologicamente, si espone a maggiori difficoltà di utilizzazione.

Cosa farsene del manuale? Come utilizzare un sapere costituito per raggiungere gli obiettivi di formazione? Le difficoltà derivano dalla presunzione che disciplina filosofica si comporti nei medesimi termini di quelle tecniche e scientifiche. In queste ha senso parlare di pensiero sequenziale applicato alla progressione dei contenuti, la qual cosa comporta effettivamente un avanzamento formativo. In filosofia non è così. La variabilità dei fini e la loro correlazione con la soggettività di chi domanda determinano un'esigenza di flessibilità in tutti i campi del percorso

disciplinare: nei contenuti, nei procedimenti, nell'uso del pensiero e dell'intelligenza. La competenza professionale deve misurarsi con questa indeterminatezza e raggiungere comunque buoni risultati.

Il primo approccio alla disciplina è sempre intriso della cultura di provenienza dello studente, nonché delle sue prime immaginazioni sulla vita. Come dice Gardner, la conoscenza iniziale dello studente è di natura intuitiva, intendendo con questo termine le convinzioni acquisite spontaneamente dal quotidiano. In quanto tali esse sono unilaterali e approssimative, benché collegabili agli oggetti di studio. Tuttavia la loro presenza è presupposto e condizione per il percorso filosofico. Infatti i contenuti disciplinari, essendo la mente dello studente portatrice di embrioni tematici, non possono essere trattati in maniera univoca ed oggettiva, considerandoli nella loro inseità e, per il distacco da chi apprende, tali da essere posti in una successione sequenziale di conoscenze progressive ed effettive. Il docente di filosofia, didatticamente, non fa un pedante affidamento sul curriculum costituito, né a livello nazionale né a livello di personale progettazione costruita su modelli. La sua libertà d'insegnamento si incontra con la fluidità della disciplina, nei temi e nelle finalità, nonché con il farsi del pensiero e della personalità dello studente.

Per questa esigenza soggettivante la conoscenza intuitiva è di grande aiuto al docente. Essa infatti esprime tendenze ed interessi verso la vita e la società. Seguendo il loro svolgersi, il docente individua obiettivi formativi nel breve e nel medio periodo, garantiti dalla maggiore attenzione che si mostra verso ciò che corrisponde ai propri bisogni esistenziali. Lo studente si aspetta risposte alle domande, intorno alle quali si è già confrontato con gli amici ed ha riflettuto nella propria interiorità. Sarebbe un errore costruire un percorso disciplinare, rompendo con la cultura di provenienza e ricercando, didatticamente, motivazioni artificiali nel contesto autoreferenziale dei contenuti filosofici. Il docente invece, accettando di collegarsi alle scelte prescolastiche compiute dagli alunni sul piano teorico e pratico, può selezionare i temi sostanziali, sui quali possono scorrere le conoscenze curricolari che li approfondiscono e li rideterminano. Questo richiamo costituisce l'antefatto del suo curriculum.

In questa fase il docente ha il compito di portare a consapevolezza le idee che l'alunno si è formato sul filo dell'interesse e della curiosità, selezionando quelle più concordanti con il sapere filosofico disciplinarizzato. La consapevolezza si costruisce attraverso l'identificazione dei fini, che avviene con l'esercizio del relativismo intellettuale. Quali fini per quale società, quali fini per quali epoche storiche? Perché si determina una adesione personale verso un fine? Ogni passo in direzione della determinazione di un fine avviene nella consapevolezza del proprio essere e con l'identificazione progressiva del proprio sé. La maggiore consapevolezza è indice di maggiore consistenza e autenticità esistenziale, di maggiore capacità di autoporsi ed orientarsi in un contesto.

La consapevolezza progredisce con il confronto delle oggettività disciplinari. Queste sono già state individuate e prescelte per la consonanza con le idee e gli orientamenti dello studente, facilitando il primo incontro con la filosofia. Tuttavia non sono dissolte nelle convinzioni originarie, ma vengono riproposte a tempo debito nella reale loro alterità. Infatti, non solo il simile può determinare accostamenti ed implementazioni di conoscenza (concordanza tra intuizione e riflessione logica), ma anche il diverso può esercitare un effetto dirompente sulle convinzioni personali, spingendo l'alunno a misurarsi e confrontarsi con il non noto. È proprio la resistenza dell'altro che costringe ad aguzzare la mente, a scoprire ed, eventualmente, accettare correzioni al proprio punto di vista. Ma proprio in questo darsi funzionalmente la disciplina evolve verso la disciplinarità.

Il docente di filosofia, proprio per la flessibilità della materia e del pensiero filosofico, ama parlare più di disciplinarità che non di disciplina. Quest'ultima implica oggettività pensata, riflettuta ed esposta secondo canoni prescelti dagli autori, proponendosi come contenuto da conoscere e acquisire nelle sue datità. La disciplinarità implica capacità di costruzione secondo una crescente intenzionalità formativa; essa non cessa di autodefinirsi in relazione al variare dei soggetti da educare (il suo pubblico). Secondo la disciplinarità la filosofia non esiste senza la funzione educativa e, quindi, senza il suo farsi. Mentre la disciplina presuppone il suo consistere

autonomo, la disciplinarità è un percorso che si conclude con l'accettazione (possibile) di nuove adesioni culturali, riprendendo il cammino con il riproporsi di nuovi allievi aspiranti. In questo modo la disciplina filosofica risulta essere il punto di arrivo, in quanto conclude un percorso, proponendosi come traguardo nel lungo periodo. Nello stesso tempo il docente la usa strumentalmente, nelle forme già codificate, per offrire allo studente input di conoscenza e di comprensione, che necessariamente provengono da oggettività culturali e da antistanti punti di riferimento.

Che cosa lega la disciplinarità con la disciplina filosofica? Sicuramente la metodologia di costruzione. Il crescere della consapevolezza dello studente, il bisogno di risposte esaurienti lo spingono sempre di più verso ciò che si oppone. La conoscenza dell'altro, in quanto oggetto, implica la sua contestualizzazione, cioè la collocazione in un tempo ed uno spazio che ne determinano la realtà e l'alterità. Ma la contestualizzazione comporta anche la relazionalità, cioè la spiegazione del proprio essere come conseguenza o effetto di altre situazioni (materiali e culturali). La relazionalità esprime anche le molte facce con cui un fatto, un evento, una situazione mostrano se stessi nel corso del domandare. È proprio quest'ultimo che continua a muovere la disciplinarità verso la disciplina, cioè verso forme più oggettive del sapere e quindi verso risposte più comprensive, generalizzabili e plausibili. Si può dire che la disciplina filosofica, oltre a mostrarsi come un antecedente preconstituito, nei processi educativi si presenta come una meta che insieme, docenti ed alunni, intendono raggiungere in un percorso di condivisione. Nel corso di questo processo saranno proprio i bisogni di maggiore conoscenza a far scoprire la filosofia nelle dimensioni di sapere codificato. Perciò la disciplina filosofica per ogni alunno acquista quel tanto di determinatezza oggettuale, che deriva dalla conclusione di un percorso, dal grado di generalizzabilità, dal suo essere per gli altri.

Si può concludere questo discorso su disciplina e disciplinarità in filosofia ancora con le parole di Gardner: "In America e più in generale nell'Occidente, all'esecuzione viene contrapposta la *comprensione*. Noi desideriamo che i nostri studenti prima di tutto siano in grado di afferrare il significato, incluso quello implicito, di scritti, testi, principi scientifici, lavori artistici. Questo tipo di enfasi è anch'essa vecchia quanto Confucio in Cina: risale a Socrate (grosso modo contemporaneo di Confucio...) il quale ha messo sopra ogni altra cosa la conoscenza e la dialettica; sebbene possa sembrare che egli considerasse l'"esecuzione" una cosa trascurabile, di cui non curarsi troppo, egli in realtà era ossessionato dalla qualità del pensiero e del ragionamento. (Socrate era in realtà un maestro nell'arte dell'esecuzione, ma sempre e solo al servizio di finalità cognitive). (Op. cit. pp. 296, 287).

TRANSDISCIPLINARITÀ DELLA FILOSOFIA

Pierluigi Morini

Abstract

In this essay I gathered all the ideas, concepts and texts, for a Thematic Laboratory of Philosophy with educational purposes. The text focuses on the concept of the “transdisciplinarity”, with a panoramic reference to philosophy at first, and secondly referring to an *excursus on* modern philosophy, dating back between the Seventeenth and the Eighteenth Century. The philosophical essay takes into consideration philosophy through other topics such as Arts, Music, Science and Cinematography. It also considers other specific aspects of philosophy itself such as Ethics, Aesthetics, Politics, Epistemology, Theology. Philosophy is often introduced by an “aesthetic experience” that opens the problem at perceiving level at first and then at reasoning and philosophical levels. The essay mostly refers back to history, making easier to identify the problems and the ideas so that then it becomes easier to understand their changes and realizations.

Keywords

Transdisciplinarity, Aesthetic Experience, Rationality’s models.

Riassunto

In questo saggio ho raccolto tutto il materiale, le idee, i concetti ed i testi, per un Laboratorio tematico di Filosofia con finalità didattiche. Lo scritto ha come *focus* la nozione di *Transdisciplinarietà*, riferita prima alla filosofia in generale e poi applicata ad un *excursus* sulla filosofia moderna, tra Seicento e Settecento. Il discorso filosofico si estende attraversando altre discipline (Arte, Musica, Scienza e Cinematografia) ed anche articolandosi al proprio interno in diversi settori specifici (etica, estetica, politica, teoria della conoscenza, teologia). La filosofia è spesso introdotta da una “esperienza estetica” che apre percettivamente il problema, poi successivamente affrontato dal ragionamento e dalla filosofia. Diversi passaggi sono dedicati alla contestualizzazione storica, che rende più identificabili i problemi e le idee, più comprensibili le loro trasformazioni e la loro possibile attualità.

Parole chiave

Transdisciplinarietà, Esperienza Estetica, Modelli di razionalità.

INDICE

Capitolo 1 - Introduzione

§ 1 - Perché “transdisciplinarietà”?

§ 2 - Nelson Goodman e il valore cognitivo dell’arte

§ 3 - Prima esperienza estetica (attraverso la cinematografia): Frank Capra e la *commedia del ri-matrimonio* nella filosofia di Stanley Cavell (con riferimenti a R. W. Emerson e H. D. Thoreau). La nozione di “riconoscimento” in Cavell

§ 4 - Seconda esperienza estetica (attraverso la pittura): Abraham Van der Hecken e la nozione di *riflessione*

Capitolo 2 - Excursus nella filosofia moderna, tra Seicento e Settecento

- Scheda A - L’ induuttivismo critico di Francis Bacon

- Scheda B – Il metodo ipotetico deduttivo e la scienza sperimentale in Galileo Galilei

B1- Tentare le essenze?

B2 - Il paradigma eliocentrico e la scienza universale della matematica

B3 - Il linguaggio geometrico della natura e la conoscenza oggettiva

- Scheda C - Le regole del metodo per la ricerca scientifica in René Descartes

C1 - Il contesto

C2 - Le regole del metodo

C3 - Il dubbio nella ricerca della verità

C4 - L’esistenza dell’io come *principio primo* della filosofia

C5 - Le due sostanze

C6 - La sostanza estesa secondo l’esempio tratto dalle cose comuni: la cera

C7 – Problematicità del dualismo cartesiano. Metafisica del dolore: dall’io penso all’io sento.

- Scheda D – Baruch Spinoza: *Deus sive natura*

- Terza esperienza estetica, tra filosofia ed arte. Spinoza e Rembrandt: esclusione, riscatto e immanenza (attraversando il pensiero di A. Seghers, G. Simmel, G. Lukacs, M. Heidegger, H. Bergson, G. Deleuze)

- Quarta esperienza estetica: Jean-Baptiste-Siméon Chardin e la nozione di *attenzione*

- Scheda E - Primo orientamento alla ricerca a partire dalla la nozione di “riflessione”

- Scheda F - Secondo orientamento alla ricerca a partire dalla la nozione di “attenzione”

- Scheda G - Terzo orientamento alla ricerca: la critica empirista al concetto di *sostanza* e la sua difesa

Capitolo 3 - L’unità che non teme le differenze

§ 1 - Quinta esperienza estetica (attraverso la musica): l’ascolto di 3 contrappunti tratti da *Arte della Fuga* di Johann Sebastian Bach, eseguiti da Glenn Gould

§ 2 - Conciliare Leibniz con Spinoza ascoltando Bach

§ 3 - Sesta esperienza estetica tra musica, arte e filosofia: Il tempo della musica come tempo dell’essere (Bach, Carpaccio e Haussman)

Capitolo 1

Introduzione

1.1 - Perché “transdisciplinarietà”?

Il tema che questo saggio intende svolgere consiste nel presentare la valenza *transdisciplinare* della filosofia ed indicare la sua rilevanza in sede didattica. Fin da subito occorre però osservare che, proprio nel momento in cui poniamo l’aggettivo “transdisciplinare” accanto ad un sostantivo che indica una forma di sapere, formuliamo un’*aporia*: “la disciplina x è trans/disciplinare”. L’*aporia* fa emergere una domanda: “lo statuto disciplinare di una forma di sapere può prevedere uno sconfinamento, senza precludere l’identità di quel sapere?” La prima intuitiva risposta è: “no, non ci può essere sconfinamento dalla propria identità disciplinare”, perché ogni disciplina che si dice “scientifica” deve prevedere un preciso e ben delimitato campo di studio, l’uso di un linguaggio logico che la renda comunicabile, comprensibile, aperta a tutte le verifiche, le critiche e le revisioni possibili, ma sempre rispettose della sua integrità disciplinare. “Integrità”, “specificità”, “settorialità”, sono termini-cardine ineludibili quando riflettiamo sullo statuto di una disciplina. Quindi *non* ci può essere una disciplina transdisciplinare.

Ma siamo certi che le categorie sopra menzionate siano sufficienti per qualificare completamente una disciplina? La storia delle scienze sembra dirci di no. Il loro sviluppo è stato possibile perché vi sono sempre state le contaminazioni, gli sconfinamenti, le inclusioni, accanto alle esclusioni, alle riduzioni, alle analisi specifiche. Una *diastole* ed una *sistole* che hanno sempre regolato il ciclo cardiaco di ogni disciplina. Forse è questo *flusso*, questo possibile *interscambio* disciplinare, il più radicale dei fondamenti scientifici. Credo che lo sia certamente per la filosofia.

La transdisciplinarietà è proprio - a mio parere - una delle caratteristiche più originali della filosofia, in quanto, come ho già scritto,¹ all’origine della filosofia c’è un bisogno, un’indigenza propria del discorso filosofico che lo spinge ad acquisire una comprensione della realtà che all’inizio non gli appartiene. Questo procedere della capacità di comprensione da parte della filosofia, non solo necessita di un confronto costante con le idee passate e presenti che la filosofia ha prodotto, ma ha anche bisogno dell’*assunzione di strumenti e di concetti* che appartengono ad *altre* discipline, quali la scienza, l’arte e la letteratura. Ciò avviene perché la filosofia problematizza i concetti delle altre discipline interessandosi dei codici logici² che le regolano, ridefinendo il senso complessivo di quei saperi. Perciò possiamo dire che la filosofia si pone all’origine, viene *prima*, delle specifiche forme di sapere di cui si interessa e giunge anche *dopo* di loro. La conclusione che si può trarre è la seguente: la filosofia è *transdisciplinare*; essa tratta di se stessa attraversando le altre discipline.

Del resto, bisogna riconoscere che l’insegnamento della filosofia nelle scuole superiori si trova ogni anno di fronte a nuove sfide. Un tempo didattico sempre più ridotto richiede un’articolazione dei contenuti filosofici più circoscritta ed approfondita, senza con questo ridurre la portata delle idee e dei concetti espressi dai filosofi, ma piuttosto per mostrare come idee e concetti siano vincolati al contesto culturale e storico in cui sono immerse anche le altre discipline.

¹ P. Morini, *Transdisciplinarietà e paradigmi razionali*, in «Comunicazione Filosofica», rivista telematica della SFI (www.sfi.it), n. 18 – Giugno 2007 – p. 104.

² I *nuclei fondanti* della filosofia come disciplina sono le questioni di senso e di verità, cioè le istanze, le domande che vengono formulate ogni volta che ci si chiede del senso e della verità di un ragionamento. Alle “questioni di verità” possono rispondere gli indirizzi disciplinari della filosofia, che sono conosciuti come “analisi logica del linguaggio”, “teoria dell’argomentazione”, “epistemologia” e “teoria della conoscenza”. Per rispondere invece alle “questioni di senso”, occorre rivolgersi alla “filosofia morale”, all’“ecologia”, alla “bioetica”; serve indagare inoltre sul rapporto tra etica ed economia, sulla correlazione tra la filosofia e le scienze umane (antropologia, psicologia, sociologia, pedagogia); oppure diventa necessario lo studio della “filosofia politica”, della “filosofia del diritto”, dell’“estetica”, della “metafisica”, della “teologia”. Va osservato che per la filosofia analitica le questioni di senso tendono a ridursi a questioni di verità.

Una rigida separazione tra le singole aree del sapere, mantenendole completamente isolate tra loro, non solo è inconcepibile ma impedirebbe sia il progredire delle singole discipline sia l'evoluzione stessa del pensiero. Ciò *non* significa *confondere* le aree di appartenenza. Sullo sfondo restano preservati ed avvalorati i *nuclei fondanti* la Filosofia come disciplina (vale a dire la logica argomentativa, le questioni di senso e di verità, l'indagine nei tradizionali ambiti disciplinari quali l'epistemologia, l'etica, l'estetica e la metafisica) chiamati "in campo" ogni volta dalla tematizzazione del problema individuato.

Lo svolgimento del percorso didattico avviene con una procedura, che ho chiamato da anni "filosofia per modelli di razionalità", nella quale vengono a configurarsi le diverse prospettive interpretative (i paradigmi razionali), in ognuna delle quali convergono gli autori, anche di epoche diverse. Tali linee interpretative paradigmatiche possono essere confrontate tra loro.

Fare filosofia per *modelli di razionalità*, prevede anche un'introduzione "estetica" al tema filosofico, che avviene attraverso la fruizione di un film o di opere d'arte (pitture, brani musicali ecc.) e l'iniziale riflessione sui concetti che esse suscitano. Così si passa facilmente dal piano percettivo a quello concettuale, non certo evitando «la fatica del concetto»,³ ma avvicinandoci ad essa gradualmente, mettendo in gioco la funzione cognitiva delle percezioni e delle emozioni.

Questa fase iniziale diventa ancora più importante per il tema che stiamo per affrontare: la transdisciplinarietà della filosofia. Pertanto, nel percorso didattico che qui si propone come *orientamento* ad un *Laboratorio tematico di filosofia* per gli studenti del secondo anno di corso di Filosofia, sono previste ben sei "introduzioni estetiche", tanti sono i passaggi cruciali e concettualmente problematici che la filosofia qui propone ed affronta. Ciò prevede che gli studenti fruiscono inizialmente della visione a casa del film di Frank Capra *Accadde una notte* (USA, 1934). Le altre cinque "esperienze estetiche" sono previste in momenti successivi. Naturalmente occorre sottolineare che, anche se il percorso qui proposto ha una dimensione unitaria ed organica, la sua struttura è articolata in modo tale che ogni insegnante possa valutare di svolgere solo alcuni dei suoi passaggi, oppure di trarne semplicemente spunto per le proprie elaborazioni.

Date queste premesse, gli autori che qui sono stati individuati come i principali interlocutori per problematizzare inizialmente il concetto di *transdisciplinarietà*,⁴ sono due filosofi americani contemporanei: Nelson Goodman e Stanley Cavell.

³ Uso qui la terminologia hegeliana per fugare ogni dubbio sulla presenza - ancorché recondita - di un'intenzione *pseudo-romantica*, rivolta alla riduzione della filosofia all'arte. Per la citazione, cfr. G. W. F. Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia* (1820-1823); Laterza, Roma-Bari 1956; p. 28.

⁴ Il sostantivo femminile "transdisciplinarietà" deriva dall'aggettivo "transdisciplinare". Personalmente ho deciso per l'uso del termine *transdisciplinarietà*, anche se Giovanna Borradori, autrice a cui ho fatto qui riferimento, aveva optato per "trans-disciplinarietà" (cfr. G. Borradori, *Conversazioni americane*, Laterza, Roma-Bari 1991; p. 139). Borradori vive negli Stati Uniti dal 1989 ed insegna Filosofia al Vasar College (Poughkeepsie, presso New York City,) si è specializzata nello studio del pragmatismo americano, dell'estetica, si è occupata dei rapporti tra la filosofia continentale e la filosofia americana, più recentemente ha indagato anche il fenomeno del terrorismo. Nonostante l'indubbia autorevolezza di Borradori, la mia scelta del lemma è dipesa da considerazioni affini a quelle prodotte da altri autori che l'hanno utilizzato prima di me in ambito didattico. Per esempio Enzo Ruffaldi ha parlato di "transdisciplinarietà" in relazione a quella *funzione logica* propria della filosofia che le permette di «andare al di là dei contenuti, cui fa riferimento l'interdisciplinarietà, aprirsi alle strutture mentali, critiche e logiche che *percorrono trasversalmente le materie* [...] Occorre uscire dalle finalità disciplinari, facendo loro perdere la centralità che oggi condiziona negativamente le scelte, e cercare, invece, in un'ottica rivolta alla formazione critica degli studenti, i modelli di razionalità, le strutture logiche transdisciplinari che regolano ogni disciplina» (E. Ruffaldi, *Insegnare Filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1999; p. 265). Nello stesso saggio, anche Armando Girotti aveva sostenuto che la filosofia, proprio per la sua funzione *transdisciplinare*, «è una delle materie principali attraverso le quali organizzare il recupero» (ivi, pag. 264). Armando Girotti ha insegnato Storia e Filosofia nei licei, è direttore di collane di Didattica filosofica, ha realizzato materiali didattici con "Il Gruppo di progetto" del Ministero della P.I., è membro di alcune associazioni filosofiche, socio fondatore dell'associazione *Athena Forum per la Filosofia*, ha compiuto studi di storiografia filosofica, ha pubblicato saggi su autori di Filosofia (Aristotele, Schopenhauer, Vico, Bacon, Fichte, Hegel, Kierkegaard) e su questioni teoretiche intorno ai metodi d'insegnamento della filosofia (in particolare cfr. A. Girotti, *Discorso sui metodi*, Pensa ed., Lecce 2005; Prefazione di Enrico Berti). Enzo Ruffaldi è docente di Filosofia e Storia nei licei e si è occupato per anni di didattica della filosofia e dell'applicazione di strumenti informatici all'insegnamento della filosofia.

Questo breve passaggio per la filosofia contemporanea, come altri cenni a specifici ambiti della filosofia dell'Ottocento e del Novecento, non solo servono ad introdurre l'argomento, ma consentono anche di attualizzare – grazie ad una rete di riferimenti e di rapporti – quei filosofi moderni che sono al centro del programma annuale per gli studenti di un secondo anno di corso di Filosofia. Proprio su alcuni degli autori moderni (Bacon, Galilei, Descartes, Locke, Spinoza, Leibniz, gli autori de *L'Encyclopedie*, Kant), viene fatto ricadere il principale interesse didattico. Non mancano alcuni rilevanti agganci retrospettivi ad autori della filosofia antica e medievale (Aristotele, Plotino, Agostino) o riflessioni anticipatorie su alcuni autori della filosofia contemporanea (Emerson, Nietzsche, Heidegger, Austin, Wittgenstein).⁵ Anche per questo l'articolo è corredato da un'ampia stesura di note e di approfondimenti. D'altronde il progetto laboratoriale prevede che si elabori un intreccio tra la sua prospettiva diacronica⁶ e la sua strutturazione sincronica,⁷ configurando proprio quel metodo didattico *per modelli di razionalità*⁸ entro cui si muove ogni ragionamento. In tale prospettiva, per quanto riguarda la *teoria della conoscenza*, possiamo dire che il pensiero di Goodman incarna un modello di razionalità teoretica di tipo *costruzionista*, mentre la filosofia di Cavell rappresenta un modello di razionalità *critico-pragmatico*.⁹

1.2 - Nelson Goodman¹⁰ e il valore cognitivo dell'arte

Per il filosofo Goodman sia la scienza che l'arte sono degli efficaci sistemi di conoscenza della realtà. Entrambi gli ambiti disciplinari producono saperi che hanno un esplicito valore cognitivo. In particolare, Goodman coglie nell'arte la sua funzione esplorativa, creativa, comunicativa e cognitiva; mentre si oppone ad ogni sua interpretazione in senso irrazionale, che la intenda circoscritta alla dimensione meramente sensoriale e contemplativa:

Un'ostinata tradizione dipinge l'atteggiamento estetico come contemplazione passiva del dato immediato, apprensione diretta di ciò che viene presentato, incontaminata da qualsiasi concettualizzazione, isolata da tutti gli echi del passato e da tutte le minacce e le promesse del futuro, esente da ogni iniziativa. Con riti purificatori volti a spogliarci di ogni pregiudizio ed interpretazione, siamo chiamati ad inseguire una visione originaria, immacolata, del mondo. Non è necessario che io torni a sottolineare le aporie filosofiche e le assurdità estetiche di una siffatta concezione, a meno che qualcuno giungesse seriamente ad asserire che il giusto atteggiamento estetico davanti ad una poesia sia, in sostanza, quella di guardare la pagina stampata senza leggerla. Ho sostenuto, al contrario, che dobbiamo *leggere* un quadro tanto quanto una poesia, e che l'esperienza estetica è dinamica e non statica. In essa è necessario operare discriminazioni delicate e scorgere relazioni sottili, *identificare sistemi simbolici* e caratteri propri di quei sistemi, e che cosa questi caratteri *denotano* ed *esemplificano*, interpretare opere e riorganizzare il mondo nei termini delle opere e le opere nei termini del mondo. Gran parte delle nostre esperienze e delle nostre competenze vi hanno un ruolo, e possono essere trasformate nell'incontro. L'"atteggiamento" estetico è un atteggiamento mobile, di ricerca, di esplorazione – è meno atteggiamento che azione: *creazione e ri-*

⁵ Con l'intenzione di recare un *immediato riferimento storico- geografico* al lettore, in nota saranno indicate tra parentesi *le date ed i luoghi di nascita e di morte dei principali autori* a cui ci si riferisce.

⁶ L'attenzione per lo sviluppo storico delle idee.

⁷ La presentazione delle teorie dei filosofi (anche se collocate in epoche storiche differenti) come fonte di risposte convergenti o contrastanti sul piano ermeneutico e logico, risposte che emergono dall'istanza centrale, dal problema filosofico che è stato posto e su questo si confrontano.

⁸ Per approfondire si consiglia la lettura del saggio A. Girotti – P. Morini, *Modelli di razionalità, nella storia del pensiero filosofico e scientifico*; Edizioni Sapere, Padova 2004. Di questo saggio è disponibile anche una presentazione arricchita da schemi ed esempi: P. Morini, *Presentazione del saggio "Modelli di razionalità", di A. Girotti – P. Morini*, in «Comunicazione filosofica», n. 19 - Dicembre 2007; pp. 137-167.

⁹ «La razionalità messa in campo da Cavell orienta principalmente verso i problemi di ordine etico, mentre la razionalità prodotta da Goodman approfondisce soprattutto le questioni di tipo logico-epistemologico; [...] entrambi i modelli, pur nella loro differente impostazione, convergono nell'attestare il *valore cognitivo dell'arte*». (P. Morini, *Transdisciplinarietà e paradigmi razionali*, art. cit.; p. 114)

¹⁰ Nelson Goodman (Somerville, Massachusetts, USA, 1906 – Needham Massachusetts, USA, 1998).

creazione. Ma che cosa distingue tale attività estetica dagli altri comportamenti intelligenti, come la percezione, la condotta nella vita quotidiana e la ricerca scientifica?

Una risposta immediata è che l'estetico non è diretto ad un fine pratico, non ha a che fare con l'autodifesa o con la conquista, con l'acquisizione di beni necessari o di lusso, con la previsione ed il controllo della natura. Ma se l'atteggiamento estetico non riconosce come propri gli scopi pratici, tuttavia l'assenza di scopi non è sufficiente. L'atteggiamento estetico è esplorativo, in opposizione all'atteggiamento acquisitivo e auto-conservativo, ma *non ogni esplorazione disinteressata è estetica*. Pensare che la scienza abbia le sue motivazioni ultime in scopi pratici e sia giustificata a partire dai ponti, dalle bombe e dal controllo della natura, significa *confondere la scienza con la tecnologia*. La scienza ricerca la conoscenza senza pensare alle conseguenze pratiche ed è interessata alla previsione non come guida al comportamento ma come prova di verità. La ricerca disinteressata *include* tanto l'esperienza estetica quanto l'esperienza scientifica. [...] Il folklore ritiene che il buon quadro è gradevole. Al livello immediatamente superiore, "gradevole" è sostituito da "bello", dal momento che i quadri migliori sono spesso, ovviamente non gradevoli. Ma inoltre molti di essi sono, nel senso più ovvio, brutti. Se il bello esclude il brutto, la bellezza non è misura di merito estetico; ma se il bello può essere brutto, allora "bellezza" diventa solo una parola alternativa e equivoca per significare il merito estetico.

Non molta più luce viene dal detto che, mentre la scienza si giudica in base alla sua verità, l'arte si giudica in base alla soddisfazione che dà. Molte delle obiezioni sollevate [...] valgono anche contro la soddisfazione come criterio del merito estetico: *la soddisfazione non può essere identificata con il piacere*, e supponendo un sentimento estetico speciale si ripropone la domanda. Ci resta l'inutile formula secondo la quale ciò che è esteticamente buono è esteticamente soddisfacente. Il problema è che cosa si intenda per un'opera buona o soddisfacente. L'essere soddisfacente è in generale relativo alla *funzione* e allo *scopo*. Una buona caldaia scalda la casa alla temperatura voluta in modo regolare, economico, silenzioso e sicuro. Una buona teoria scientifica rende conto dei fatti rilevanti in modo chiaro e semplice. Abbiamo visto che le opere d'arte o i loro esemplari svolgono una, o più di una, fra certe *funzioni referenziali*: rappresentazione, descrizione, esemplificazione, espressione. La questione di che cosa costituisca una efficace simbolizzazione; dell'uno o dell'altro fra questi tipi, solleva a sua volta la questione di quale scopo si proponga siffatta simbolizzazione.

Si dà talora la risposta che l'esercizio delle facoltà simbolizzatrici, al di là del bisogno immediato, ha il più lontano scopo pratico di sviluppare le nostre capacità e tecniche per far fronte alle future contingenze. L'esperienza estetica diventa un *esercizio ginnico*, dove sinfonie e quadri rappresentano gli attrezzi che usiamo per rinforzare i nostri muscoli intellettuali. *L'arte ci allena alla sopravvivenza, alla conquista e al profitto*. E orienta l'energia superflua deviandola da sbocchi distruttivi. Essa rende lo scienziato più acuto, il commerciante più astuto, e libera le strade dalla delinquenza giovanile. [...]

Più allegra e, forse, più semplicistica è la risposta pressoché opposta: che la simbolizzazione è una propensione irrimediabile dell'uomo, che egli continua a simbolizzare oltre il bisogno immediato, precisamente per la gioia di farlo o perché non può farne a meno. Nell'esperienza estetica, egli è un cucciolo che saltella o uno scavatore che continua ostinatamente a scavare anche dopo aver trovato acqua sufficiente. *L'arte non è pratica, ma ludica ed impulsiva*. [...]

Una terza risposta, che scavalca l'antitesi tra praticità e gioco, indica la *comunicazione* come lo scopo del simbolizzare. L'uomo è un animale sociale, la comunicazione è un presupposto per i rapporti sociali, e i simboli, sono gli strumenti di comunicazione. Le opere d'arte sono messaggi che trasmettono fatti, pensieri e sentimenti; e studiarle è competenza di quella nuova, onnivora invenzione chiamata «teoria della comunicazione». *L'arte dipende dalla società e aiuta a tenerla insieme*. [...]

Ognuna di queste spiegazioni - in termini di ginnastica, di gioco o di conversazione - dilata e distorce una verità parziale. L'esercizio delle capacità simbolizzatrici può in qualche modo accrescere l'efficienza pratica; il carattere crittografico dell'invenzione e dell'interpretazione simbolica conferisce loro il fascino di un gioco; e i simboli sono indispensabili alla comunicazione. [...] Ciò che sfugge a tutti e tre è che lo stimolo è la curiosità e lo scopo è l'intendere. L'uso dei simboli al di là del bisogno immediato ha come fine la comprensione e non la pratica. Ciò che ci spinge è l'impulso a *conoscere*, ciò che diletta è la *scoperta*, e la comunicazione è subordinata all'apprendimento e alla comprensione di ciò che viene comunicato. *Lo scopo primario è la cognizione*, e l'utilità comunicativa dipende interamente da esso. La simbolizzazione, dunque, va giudicata fundamentalmente dal fatto che serva più o meno bene allo scopo cognitivo: dalla sottigliezza delle sue discriminazioni e dalla appropriatezza delle sue allusioni; dal modo come opera nell'afferrare, esplorare e informare il mondo; da come analizza, classifica, ordina e organizza, da come concorre alla formazione, manipolazione, conservazione e trasformazione della conoscenza. [...]

Il mito assurdo e ingombrante dell'insularità dell'esperienza estetica può essere abbandonato. Diventa comprensibile, allora, anche il ruolo della struttura per tema e variazione - comune, oltre che alla musica, all'architettura e alle altre arti. L'enunciazione e la modificazione di motivi, l'astrazione ed elaborazione di modelli, la differenziazione e interrelazione dei modi di trasformazione, sono tutti *processi di ricerca costruttiva*; e le misure applicabili non sono quelle del godimento passivo ma dell'efficacia conoscitiva: la delicatezza di discriminazione, il potere di integrazione, e la giustezza di proporzioni fra ricognizione e scoperta. E in effetti un tipico modo di procedere nella conoscenza è la *variazione progressiva su un tema*. Tra i compositori moderni, la struttura per tema e variazione, come tutti i modelli riconoscibili, è talora disdegnata, e lo scopo dichiarato è il massimo di imprevedibilità; ma, come ha messo in rilievo C. I. Lewis (*Mind and world order*), la completa irregolarità è inconcepibile - se nessuna sequenza è mai ripetuta in una certa composizione, questo fatto stesso costituisce una notevole regolarità.¹¹

L'arte può essere considerata un esercizio intellettuale, un gioco formale spontaneo, un modo di comunicare attraverso simboli; ma in ognuno di questi suoi tre aspetti essa è sempre *cognizione*. Essa non è meno cognitiva della scienza: la meraviglia di scoprire la verità in ciò che osserviamo e percepiamo, accomuna il mondo dell'arte ed il mondo della scienza.

Già Platone¹² ed Aristotele¹³ riconoscevano il valore intellettuale del *thaumastòs*.¹⁴ Pensare di regolare la differenza di ambito tra la scienza e l'arte sulla dicotomia "cognitivo/emotivo" è un'operazione intellettuale astratta e fuorviante: il piacere suscitato dalla fruizione di un quadro o di un brano musicale non è diversamente coinvolgente rispetto a quello prodotto dal successo di una dimostrazione matematica.

Ma questa considerazione edonistica non è sufficiente. La "bellezza" di un'opera d'arte non può essere ricondotta alla sola piacevolezza sensoriale o al puro sentimento estetico che essa provoca. Nel mondo antico il bello non era inteso semplicemente come sinonimo di "piacere"; certo c'era anche questo, ma non solo questo, come si è spesso inteso modernamente. "Bello" per gli antichi denotava un'integrità, un piacere per una *struttura* ben formata, che potremmo definire un "bene in forma". Nel mondo latino il *pulchrum* era visto in rapporto al suo *perficere*, esso prevedeva che vi fosse una buona *esecuzione di cose materiali e finite* (*perficio pontem, perficio candelabrum*), perciò il "bello" non era tutto risolto nel suo *percepi*, in ciò che i moderni hanno poi chiamato "gusto". La perfezione del "bello" consisterebbe allora nella sua *determinazione*, nella sua non-infinita, nella sua armonica compiutezza. I greci ne erano stati ancora più consapevoli, anche nella letteratura e nella drammaturgia:

Il bello consta di grandezza e di ordine [...] nei corpi in genere e negli organismi viventi, [se vogliono essere giudicati belli] deve esserci una certa grandezza, e questa ha da essere facilmente visibile nel suo insieme con un unico sguardo, così nelle favole [racconti] dev'essererci una certa estensione, e questa ha da potersi con facilità *abbracciare nel suo insieme con la mente*.¹⁵

Al centro dell'interesse estetico, delle "cose che si creano" – per dirla con Aristotele - troviamo quindi un *ordine logico*, una sequenza causale, che prevedono l'intelligibilità dell'oggetto artistico e la capacità razionale del fruitore, tenute insieme dal medesimo *linguaggio*.

Che le arti siano forme di rappresentazione della realtà, dotate di valenza cognitiva e di potenzialità euristica, non è stata solamente una convinzione espressa anticamente da Aristotele,

¹¹ N. Goodman, *I linguaggi dell'arte*, (1968), il Saggiatore, Milano 1998; p. 208-209; pp. 222-225.

¹² Platone (Atene, Grecia, 427 a. C. – Atene, Grecia, 347 a. C.).

¹³ Aristotele (Stagira, 384 a. C. - Calcide, 322 a. C.). Stagira nel 384 era una colonia ateniese nella penisola calcidica al confine con il Regno di Macedonia. Calcide è una città dell'Eubea, che nel 322 a. C. era già passata dalla giurisdizione ateniese a quella macedone).

¹⁴ Cfr. Platone, *Teeteto* (red. 369 a.C.), 155d; Aristotele, *Metafisica* (red. IV sec. a.C.) I, 982b 12-17. Sul tema della "meraviglia" rimando anche a P. Morini, *All'inizio è stupore*, in «Comunicazione filosofica», n. 24 - Maggio 2010; pp. 33-55.

¹⁵ Aristotele, *Poetica* (red. 367-347 a.C.), 7, 1451 a; Laterza, Roma-Bari 1997; p. 25.

ma possiamo accostarvi anche il contributo moderno che ci è pervenuto dal pensiero di Schelling e di Croce. Non di meno la stessa arte moderna - con la scuola romantica, naturalista e simbolista – si è poi proposta come una produttiva e peculiare forma di conoscenza della realtà.

Nelson Goodman, ben consapevole di tutto ciò, tra gli anni Sessanta e Settanta del secolo appena trascorso,¹⁶ ha posto al centro della sua riflessione sull'arte il *sistema simbolico*, il *linguaggio* che la caratterizza, che ne veicola la forza creativa e che ne istituisce la modalità di scoperta; tutte opzioni che fanno dell'arte una disciplina indispensabile a ciò che la filosofia ermeneutica chiama "comprensione" reale delle cose. Goodman è di formazione logico-analitica, ma fa propria questa considerazione "ermeneutica". Ciò comporta il riconoscimento, da parte sua, che il "fare-arte" non sia una mera operazione emotiva o fantasiosa, ma che questo suo operare, cioè l'insieme delle *metafore* che l'arte costruisce, si riferisca alla medesima *realtà* cui accede la scienza con i suoi procedimenti logici e sperimentali.

Egli nota che l'uso metaforico del linguaggio letterario nel *Don Chisciotte* di Cervantes ci presenta il mondo dei "mostruosi" mulini a vento in tutta la sua concretezza, mulini del Seicento che diventano bellicosi giganti contro cui Alonso combatte tanto fieramente quanto inutilmente (inutilità della guerra). Allo stesso modo il linguaggio pittorico surreale ed "esotico" espresso sul finire del Quattrocento da Hieronimus Bosch, nel pannello centrale del *Trittico delle delizie*, ci introduce ad un'idea di piacere che sembra momentaneamente svincolato da ogni limite morale,¹⁷ rappresentato nel suo più libero, fantasioso, quanto futile esercizio (inutilità di un piacere senza limiti).

Ecco allora che diventa chiaro quanto i simboli siano indispensabili alla comunicazione e come con essi si fabbrichino veri e propri mondi, o meglio, come li si ricostruiscano dopo che il pensiero critico ha demolito le conoscenze ed i saperi che prima li fondavano, aprendo nuovi orizzonti, nuovi linguaggi. Ciò vale per i linguaggi dell'arte come per i linguaggi della scienza.¹⁸ Questa *sintonia* sussiste in quanto Goodman intende la nozione di "simbolo" come:

[Un] termine completamente *generale e neutro*. Esso comprende lettere, parole, testi, quadri, diagrammi, mappe, modelli e così via, ma non implica in alcun modo la presenza dell'occhio occulto e dell'obliquo.¹⁹

Ma se il simbolo è neutro, il contenuto non lo è. Non esiste mai un "dato" puro da cui partire, esso è un dogma empirico smentito dalla *storia della cultura*. Altrettanto fuorviante è la romantica rappresentazione della pura intuizione intellettuale, o dell'afflato emotivo percepito dal singolo: la ragione soggettiva e l'emozione personale poggiano sempre sul retroterra storico-culturale che le precede. Non esistono intelletti puri ed organi di senso "innocenti", viceversa essi sono sempre suggestionati dalle convinzioni di ieri e dai bisogni di oggi. Scienziato ed artista allora esprimono il loro talento raccogliendo ed elaborando ciò che la scienza e l'arte hanno offerto loro nel corso del tempo, conoscenze da cui ognuno «seleziona, respinge, organizza, discrimina, associa, classifica, analizza, costruisce».²⁰

Anche Jerome Bruner,²¹ il padre del cognitivismo, lo psicologo sociale che ha riformato la psicologia dell'apprendimento negli Stati Uniti tra gli anni Sessanta e Settanta del Novecento, ha sottolineato che:

¹⁶ Cfr. N. Goodman, *I linguaggi dell'arte*, op. cit.; *Vedere e costruire il mondo* (1978), Laterza, Roma-Bari 1988.

¹⁷ Bosch rappresenta con ironia quel tipo di piacere, un'ironia estetica che può essere anche essere interpretata come una critica morale.

¹⁸ Per la scienza, due facili esempi da ricordare possono essere la fisica newtoniana nel Seicento e l'evoluzionismo biologico darwiniano nell'Ottocento.

¹⁹ N. Goodman, *I linguaggi dell'arte*, (1968); il Saggiatore, Milano 1998, p. 5.

²⁰ Ivi, p. 15.

²¹ Jerome Bruner (New York, USA, 1915 - New York, USA, 2016).

Se è vero che la mente crea la cultura, anche la cultura crea la mente. Il complesso fenomeno che così disinvolatamente chiamiamo “cultura” sembra imporre delle limitazioni al modo di operare della mente e perfino al tipo di problemi che siamo in grado di risolvere. Anche un procedimento primitivo come quello della generalizzazione – che consiste nell’individuare delle analogie tra le cose – è guidato da un *processo di costruzione dei significati* che è tutto *culturale* e non scaturisce certo dal lavoro del sistema nervoso centrale.

Per secoli gli antichi Maya utilizzarono per la preghiera ruote perfettamente bilanciate. Eppure continuarono ad usare carretti rudimentali trainati da cani, i cui spuntoni strisciavano goffamente sul terreno. Sembravano incapaci di “pensare le ruote” in modo generale: le ruote erano preghiera e basta. [...] È praticamente impossibile capire un pensiero, un’azione, un movimento di qualsiasi tipo senza tener conto della *situazione* in cui si verifica.²²

L’apprendimento umano si costituisce molto meno in modo formalizzato e molto di più in modo ambiguo e non logicamente consequenziale, pertanto è inutile - se non pernicioso - puntare su un modello di educazione “ideale” che appiattisce la realtà rappresentandola come unitaria e lineare ed impedisce alla conoscenza riflessiva di mettere in gioco la propria abilità interpretativa.

La mente umana non si presenta al mondo come una *tabula rasa* e tantomeno evolve individualmente, essa si sviluppa attraverso il contatto continuo con le cose e con gli uomini. L’intelligenza è *localizzata, relazionale, intersoggettiva*. Ogni mente progredisce condizionata dall’atteggiamento delle altre menti istituendo con esse una rete di intenzioni e di azioni che si intrecciano reciprocamente e che col tempo diventano “cultura”. Senza questa rete di supporto culturale l’individuo soccomberebbe ai propri limiti biologici. L’auspicio di Bruner è che la cultura non subisca una cristallizzazione istituzionale, che non la si intenda solo al singolare ma che sia sempre *aperta al confronto* con le altre culture e sia declinata al plurale, in senso *multiculturale*.

La dimensione storico-culturale risulta centrale anche nel pensiero di Ernst Gombrich.²³ Lo storico dell’arte che ha lungamente collaborato con Goodman in merito alla discussione sul realismo e sul convenzionalismo nelle arti visive, ha spesso sottolineato l’importanza del contesto sociale e della tradizione culturale nel mondo dell’arte:²⁴

Tutta l’arte è un *fabbricare immagini* e tutto il fabbricare immagini è radicato nella *creazione di sostituti*. [...] contrariamente a quello che credono e sperano molti artisti, l’occhio innocente che dovrebbe vedere il mondo con freschezza, in realtà non lo vede affatto, anzi frizza e brucia acciaccato dalla tregenda caotica di forme e di colori, che gli si para dinnanzi. In questo senso il *vocabolario convenzionale delle forme basilari* è ancora indispensabile per l’artista come punto di partenza e per mettere a fuoco l’organizzazione del suo materiale.²⁵

Sembra allora che “conoscere” sia sinonimo di “costruire” e ciò ci avvicina alla filosofia di Goodman, cioè all’indagine di quei problemi che sorgono durante la costruzione dei sistemi simbolici nel mondo dell’arte ed in quello della scienza. Costruzione “scientifica” (e non solo “culturale”), quindi *intreccio di epistemologia ed estetica*. Gli studi di Goodman hanno evidenziato come queste due discipline, pur nella completa autonomia dei loro statuti disciplinari, siano due forme del sapere tra loro interconnesse, non solo grazie alla storia della cultura, ma anche e

²² J. Bruner, *La cultura dell’educazione* (1996), Feltrinelli, Milano 1997; pp. 180-181.

²³ Ernst Hans Gombrich (Vienna, Austria, Impero Austro-Ungarico, 1909 – Londra, Regno Unito 2001).

²⁴ Gombrich riporta l’esempio storico della scomparsa della ritrattistica nell’Inghilterra del Seicento. Qui la Riforma aveva prodotto una cultura iconoclasta che influenzò l’intera società, facendo chiudere botteghe e laboratori per mancanza di domanda. La difficoltà era tale che la corte inglese dovette rivolgersi all’estero per trovare gli artisti di cui necessitava, ciò fece, per esempio, la fortuna del fiammingo Antoon Van Dick. (Cfr. D. Eribon – E. H. Gombrich, *Il linguaggio delle immagini*, 1991; ed. it. Einaudi, Torino 1994; p. 61.

²⁵ E. H. Gombrich, *A cavallo di un manico di scopa*, Saggi di teoria dell’arte (1963), Einaudi, Torino 1971; pp. 15-16.

soprattutto perché sono *formalmente* tra loro collegabili, rapportabili, attraverso le *relazioni logiche con cui sono costruiti i loro sistemi simbolici*.

«Niente è intrinsecamente una rappresentazione; lo status di rappresentazione è relativo al sistema simbolico. Ciò che in un sistema è un quadro, può essere una descrizione in un altro.»²⁶

In questo passaggio il pensiero di Goodman indica che la *monodisciplinarietà* è un *limite* per una seria ricerca scientifica, che non può e non deve fermarsi entro confini preconcepiuti. In particolare egli evidenzia che al centro vi sia sempre un sistema simbolico carico di significato, tanto nelle procedure descrittive e rappresentative (denotative) delle costruzioni teoriche della scienza, quanto nelle forme esemplificative e metaforiche dell'arte. Certo sussistono delle differenze: nella relazione di denotazione che caratterizza i sistemi simbolici delle cosiddette "scienze esatte", la relazione simbolica procede da ciò con cui si calcola o si misura (le cifre numeriche) a ciò che è calcolato o misurato (l'oggetto, il fenomeno); mentre invece *nell'arte è l'inverso*, ciò che è esemplificato o espresso (in un brano musicale o in un ritratto) procede verso il proprio riferimento (l'oggetto, la realtà percepita).²⁷

Prendiamo ad esempio un oggetto simbolico come un *diagramma*. Per un economista esso ha un significato differente rispetto a quello che potrebbe avere per un artista contemporaneo, per il primo esso è un indice che misura una tendenza alla ricchezza o alla povertà, per il secondo potrebbe essere percepito come una figura, per esempio una montagna da scalare o da discendere. Tuttavia per entrambi si tratta sempre di costruire un sistema simbolico che interpreta la realtà (la cui percezione fa parte di essa) in un processo potenzialmente senza fine.

Nella scienza si dice che sia centrale la nozione di verità, mentre invece ciò che essa produce è semplicemente l'*approssimazione* maggiore possibile a quello che i nostri interessi teorici del momento giudicano vero. La verità di un'ipotesi scientifica è semplicemente un problema di aggiustamento, di una *doppia aderenza* che si compie prima tra teoria e fatti, poi tra fatti e teoria.

«Ma tale aderenza, tale idoneità a conformarsi e a dare nuova forma alla nostra conoscenza e al nostro mondo è *ugualmente* rilevante per il simbolo estetico. La verità ed il suo corrispettivo estetico si risolvono, sotto nomi diversi in appropriatezza.»²⁸

Dunque la differenza tra scienza ed arte non si colloca nella scelta metodologica tra inferenza ed intuizione, o in quella concettuale tra verità e bellezza, ma nelle caratteristiche del *linguaggio simbolico* che si usa, nelle descrizioni o nei disegni che sorreggono la nostra costruzione del mondo.

Una tale dimensione progettuale evoca e ci rimanda alle parole con cui Nietzsche,²⁹ nella parte iniziale dell'Epilogo de *Il viandante e la sua ombra*, richiama l'attenzione per "le cose prosime", per uno spazio creativo in cui possa crescere il piacere della *concretezza*.³⁰

1.3 - Prima esperienza estetica - Frank Capra e la *commedia del ri-matrimonio* nella filosofia di Stanley Cavell

Stando a Nietzsche, il *corpo* sembra essere il fondamento senza cui l'*ombra*, cioè il pensiero, non può sussistere. Anche questa considerazione può indurci a giustificare la consistenza di un rapporto sempre possibile, quello tra cinema e filosofia. Ciò ci permette di presentare la filosofia

²⁶ Cfr. N. Goodman, *I linguaggi dell'arte*, op. cit., p. 196.

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 203-205.

²⁸ *Ivi*, p. 227.

²⁹ Friedrich Nietzsche (Röcken, Confederazione germanica, 1844 – Weimar, Impero tedesco, 1900).

³⁰ Nietzsche, pur criticando quell'atteggiamento artistico che è troppo incline alla fantasia ed alla mitologia (aforisma 146 di *Umano, troppo umano*), riconosce il ruolo educativo dell'arte ed il nesso arte-conoscenza: «Innanzitutto essa ha insegnato per millenni a guardare con interesse e piacere alla vita in ogni sua forma e a stimolare il nostro sentimento [...] questo insegnamento è cresciuto dentro di noi e torna ora alla luce come prepotente bisogno di conoscenza». (F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, 1878-1880, aforisma 222; Newton Compton, Roma 1979, vol. I; pp. 162-163).

attraverso quel complesso coinvolgimento emotivo e riflessivo che il cinema (la settima arte) sa porre in atto. In questo particolare contesto, la visione del film di Frank Capra, *Accadde una notte*, (USA, 1934) ci consente di introdurre “esteticamente” alcuni concetti della filosofia di Stanley Cavell: lo rendono possibile le emozioni, le immagini, le percezioni, le idee che il film suscita. In seguito ne vedremo i passaggi fondamentali.

Innanzitutto occorre ricordare che Cavell è un filosofo contemporaneo americano (nato ad Atlanta, Georgia, USA, nel 1926) che possiamo collocare in quell’area della filosofia americana nota come “filosofia post-analitica”, uno stile filosofico che, a partire dagli anni Settanta-Ottanta del Novecento, ha cercato di liberarsi dalle “strettezze” e dai riduzionismi tipici della “filosofia analitica” o “neo-positivista”, limitazioni già presenti fin dai suoi esordi europei nel primo Novecento.³¹ Cavell ha denunciato che negli Stati Uniti l’uso del termine “analitico” sia stato spesso percepito in filosofia come contrapposto a quello di “continentale”, intendendo con quest’ultima denominazione il pensiero filosofico europeo.³² In questo modo però, non è stato riconosciuto il ruolo importante che hanno avuto il pragmatismo e l’idealismo americano (più noto con il nome di “trascendentalismo”), stili filosofici apprezzati in Europa³³ e considerati di prim’ordine nella formazione educativa e culturale degli americani nella prima metà del Novecento. Troppo spesso si è seguito il pensiero “pregiudiziale” di una certa parte della filosofia analitica, secondo cui la metafisica è il bersaglio polemico per eccellenza contro cui instaurare un isolazionismo disciplinare improntato sul primato del pensiero epistemologico, riservato all’integrazione metodologica e contenutistica delle scienze particolari, ad un universalismo “scientista”. Secondo Cavell, la formalizzazione logico-matematica del linguaggio e la professionalizzazione della filosofia avvenuta negli Stati Uniti nel secondo dopoguerra, hanno posto fine all’era pubblica del

³¹ Il neo-positivismo logico (o empirismo logico) nasce a Vienna all’inizio del Novecento per poi consolidarsi negli anni Venti e Trenta, fino ad estendere la propria influenza in Germania (Circolo di Berlino), in Cecoslovacchia (Circolo di Praga), in Francia, in Danimarca, in Inghilterra (Cambridge) e negli Stati Uniti (Harvard, Boston). L’idea di fondo che muove i fondatori di questa scuola di pensiero, consiste nell’ambizione di riformare l’intero sapere su basi empiriche (quindi anti-metafisiche) per mezzo dell’utilizzo di un “linguaggio logico-formale” in grado di unificare tutti i campi della ricerca scientifica. Ciò comporta che l’oggettività e l’esattezza matematica diventino sinonimi di “scientificità” e che ogni forma di sapere possa essere ricostruito razionalmente solo su basi strettamente logiche, eliminando le ambiguità prodotte dall’uso del linguaggio comune e, con esse, i falsi problemi di ordine metafisico. La filosofia neo-positivista ha avuto il grande merito di saldare il contesto linguistico ad una necessaria verifica empirica del significato delle proposizioni, prima di assumere per vera una qualsiasi asserzione. Questo naturalmente non doveva essere molto gradito a chi, nella propria ascesa politica in un contesto di grave crisi economica, utilizzava astruse terminologie esoteriche ed improbabili ricognizioni mitologiche per ammantare di un’aura romantica e “spirituale” il proprio nazionalismo etnocentrico e revanscista. Così accadde che il 22 giugno del 1936 Moritz Schlick (fondatore, nel 1924, del neopositivista “Circolo di Vienna”) venne trucidato a colpi di pistola da uno studente nazista sulle scale dell’Università di Vienna. Per amor di cronaca occorre anche ricordare che lo studente venne poi prosciolto nel 1938 (dopo l’*Anschluss*) perché gli venne concessa l’attenuante della malattia mentale e della considerazione (erronea, tra l’altro) che Schlick fosse ebreo. Dopo la morte di Schlick, gli esponenti del neopositivismo, quelli che non erano già emigrati all’estero o negli Stati Uniti dopo l’ascesa al potere del nazismo in Germania, si decisero ad espatriare. Molti di loro si appoggiarono alle Università americane che già li conoscevano e li apprezzavano: Harvard, Princeton (New Jersey), Berkeley (California), Pittsburg (Pennsylvania). Il filosofo analitico americano Willard Van Orman Quine, che era stato a Vienna nel 1932 per incontrare Carnap, si adoperò per aiutarli ad Harvard. Grazie al suo appoggio ed a quello di molti docenti in altri contesti, la scuola americana di filosofia analitica ebbe modo di nascere e svilupparsi.

³² Franca D’Agostini, filosofa italiana ed allieva di Gianni Vattimo, in anni recenti ha pubblicato il saggio *Analitici e continentali* (Cortina, Milano 1997). Questo suo lavoro ha avuto molto successo ed ha suscitato molte discussioni, soprattutto riguardo alla tesi qui esposta, secondo cui la filosofia “ermeneutica” europea del Novecento sarebbe principalmente una forma di pensiero relativista e nichilista, mentre solo in ambito anglo-sassone resisterebbe uno stile filosofico - quello “analitico” - che tematizza la verità. Va detto però che questa presunta lacerazione è assunta dall’autrice in modo *ironico*, facendone presagire una ricomposizione attraverso il recupero del senso storico dei problemi di cui si occupa la filosofia. Pertanto, sotto questo aspetto, anche l’esigenza di chiarezza epistemica espressa dalla filosofia analitica resterebbe sempre – per dirla con Hegel – «il proprio tempo colto con il pensiero» (cfr. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, (1820-1821); Laterza, Roma-Bari 1965; p. 14 – Prefazione -). Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Stoccarda, Ducato di Württemberg, 1770 – Berlino, Confederazione germanica, 1831).

³³ Si pensi – ad esempio - a Nietzsche, che fu un entusiasta lettore di Emerson.

pensiero americano, che si era nutrita della forza emozionale della filosofia di Emerson e dell'attivismo politico-sociale di un filosofo e pedagogista come Dewey.³⁴

Fortunatamente negli ultimi decenni la professionalizzazione scientifica della filosofia americana ha invece risentito degli sviluppi della “filosofia del linguaggio ordinario”, una filosofia anch'essa “analitica” ma non più orientata alla ricostruzione razionale di ogni espressione linguistica sulla base di un unico linguaggio ideale di tipo logico-formale. Il potente riduzionismo del primo formalismo logico ed il suo radicale realismo ontologico³⁵ avevano incominciato a dare segni di evidenti difficoltà.³⁶ Allora si fece strada l'idea, promossa da Wittgenstein nella seconda fase del suo pensiero,³⁷ che l'analisi del linguaggio debba servire alla descrizione dei modi in cui le parole vengono usate comunemente e come questi usi funzionano nella vita di tutti i giorni.

Queste doverose considerazioni storiche devono essere fatte per ben comprendere la posizione di Cavell nei confronti della tradizione analitica americana. Al contempo occorre ricordare che egli aveva condiviso con Richard Rorty la convinzione che lo stile analitico della filosofia anglo-americana sia una forma di pensiero che ha avuto, come tutte le altre forme di pensiero, uno sviluppo storico ben definito e limitato. Sia per Cavell che per Rorty, entrambi filosofi di formazione analitica, le pretese di una canonizzazione del discorso filosofico in senso analitico - cioè entro rigidi confini disciplinari ed isolato dal contesto storico, culturale e sociale - sono definitivamente venute meno.

Questo però non significa che la filosofia analitica sia scomparsa dallo scenario disciplinare ma che essa abbia potuto svilupparsi su *altri presupposti*, meno rigidi, per esempio *recuperando* dalla tradizione americana il *pragmatismo* ed il *transcendentalismo*. Così Rorty ci ha ripresentato la linea di pensiero che va da Charles Peirce e William James fino a John Dewey, mentre Cavell ci fornisce dei buoni motivi per rileggere e reinterpretare Ralf Waldo Emerson ed Henry David Thoreau. Si può dunque parlare di una *ricomposizione analitica* rivolta a superare la sua iniziale chiusura anti-umanistica, quella che bollava l'ermeneutica e l'esistenzialismo europei come delle forme di nichilismo o di oscurantismo anti-scientifico. Così negli Stati Uniti si è riaperto proprio quel dialogo con il pensiero europeo e con quegli “studi umanistici” americani che avevano mostrato interesse per la filosofia europea, nel momento in cui quella americana si era rinchiusa nella propria autoreferenzialità “analitica”. Più propriamente Cavell, che ha insegnato dal 1963 *Estetica e Teoria generale della cultura* all'Università di Harvard, ci ha proposto un'idea della filosofia come una disciplina capace di estrarre concetti anche da altre discipline come il *teatro*, il *cinema*, la *letteratura* ed impegnata a creare con esse un proficuo terreno di confronto e di sviluppo di idee. Per questo egli risulta essere un filosofo “paradigmatico” per tematizzare la nozione di “transdisciplinarietà” e metterla in relazione alla filosofia.

A parlarci di Cavell è un concetto etico che egli stesso ha individuato nella filosofia di Emerson: il concetto di “generosità”. Non sarebbe eccessivo se estendessimo tale concetto anche a Cavell, dati i suoi poliedrici interessi culturali. Hilary Putnam, filosofo e matematico statunitense di formazione analitica, suo amico e coetaneo (Putnam è nato solo due mesi prima di lui)³⁸ così lo introduce in *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism* (1990):

Stanley Cavell è un pensatore la cui opera ha allargato i confini e rinnovato lo spirito sia della letteratura che della filosofia; le letture, offerte da Cavell, di Wittgenstein, Heidegger, Emerson ed altri pensatori, sicuramente approfondiscono la nostra comprensione di questi, ma fanno molto di più: offrono una vi-

³⁴ Ralph Waldo Emerson (Boston, Massachusetts, USA, 1803 – Concord, Massachusetts, USA, 1882); John Dewey (Burlington, Vermont, USA, 1859 – New York, USA, 1952).

³⁵ Realismo ontologico fondato sull'esistenza di enti simbolici, numeri e simboli astratti, di matrice logico-matematica.

³⁶ La crisi dei fondamenti della matematica e della teoria delle classi su cui si fondava il programma logicista di Bertrand Russell e Gottlob Frege.

³⁷ L'opera più rappresentativa di questo suo orientamento è *Ricerche filosofiche*, pubblicate nel 1953.

³⁸ Putnam è recentemente deceduto il 13 marzo del 2016.

sione di ciò che la *vita* può essere e di ciò che la *cultura* può significare. Se c'è un pensatore contemporaneo la cui opera raccomanderei ad ogni giovane sensibile ed intelligente che si interroghi sul futuro della filosofia o sul futuro della letteratura, costui è Stanley Cavell.³⁹

E se di cultura si deve parlare, allora un buon esempio può essere l'analisi di Cavell sul film di Frank Capra, *Accadde una notte*, uno studio da cui emerge l'importanza della cinematografia nello sviluppo della *cultura americana* durante gli anni Trenta e Quaranta. Possiamo prendere come punto di partenza di questa analisi il quesito che egli si pone nella prefazione all'edizione italiana (1981) del saggio *Alla ricerca della felicità*.⁴⁰ Egli qui si chiede come mai la commedia del ri-matrimonio si sia sviluppata solo negli Stati Uniti, mentre altri generi drammaturgici, come ad esempio il melodramma, si siano radicati nelle culture popolari di tanti paesi. Dunque, che cosa distingue la commedia hollywoodiana del *re-marriage* dalle altre forme di spettacolo popolare e perché desta tanto interesse?

Una prima risposta di carattere *storico* (storia della cultura) la possiamo già trovare nel primo libro di Cavell sul Cinema, *The World Viewed* (1971). Qui egli affrontava il problema dello sviluppo storico della cinematografia all'interno della cultura popolare americana per coglierne l'influenza fin dalle origini, nella formazione intellettuale degli americani. Il ventennio che comprende gli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento fu caratterizzato da una crisi del cinema americano, dovuta all'avvento di una produzione cinematografica straniera. Essa era la migliore espressione del talento di autori stranieri, di grande spessore artistico ed intellettuale; tra questi si possono ricordare gli italiani Rossellini, Antonioni, Fellini e Visconti; i francesi Truffaut, Godard e Bresson; i giapponesi Kurosawa e Mizoguchi; lo svedese Bergman. Incalzato dalla preponderanza della cultura cinematografica straniera, il cinema americano (inteso come forma di spettacolo popolare) segnò il passo a partire da quegli anni ed i suoi successi passati vennero archiviati sotto il nome di "età classica del cinema hollywoodiano". Al suo posto, la cultura dello spettacolo popolare trovò altre vie di espressione all'interno della mercificazione televisiva. Dunque la ricerca di Cavell si orienta proprio sui decenni precedenti, su quell'epoca "classica" degli anni Trenta e Quaranta.

A questa prima risposta di ordine storico, Cavell affianca una seconda risposta, questa volta di carattere *filologico* (filologia e storia della commediografia): anche se la "commedia del ri-matrimonio" apparteneva agli anni '30 e '40, essa aveva precise peculiarità dalle *radici antiche* della commedia, che egli ritrova grazie all'incontro con il pensiero del critico letterario canadese Northrop Frye.⁴¹ Nell'introduzione di *Alla ricerca della felicità*, si riferisce ad un'opera di Frye, *The Argument of Comedy* (1948), in cui l'autore richiamava l'attenzione del lettore sulla Commedia dell'antica Grecia, distinguendo in essa due generi, la "commedia antica" di Aristofane e la "commedia nuova" di Menandro. Nel primo genere (definita *old comedy*) la rappresentazione teatrale mescola la realtà con la fantasia attraverso l'uso sapiente di elementi lirici e musicali, il testo si distingue per lo stile ironico e per l'aggressività polemica contro la corruzione delle istituzioni democratiche e la degenerazione morale dei *leaders* popolari. Invece nel secondo genere (detta *new comedy*) viene abbandonato l'atteggiamento ostile verso il contesto politico (scompare anche la *parabasi*, in cui l'autore esprimeva le proprie critiche) e l'elemento fantastico viene sostituito da un *realismo fondato sulla rappresentazione dei caratteri*.

Ora Cavell, cogliendo lo spessore *morale* del problema, nota che proprio questo tipo di realismo permette al commediografo di sviluppare quell'elemento mimetico che Aristotele aveva individuato nel dramma greco⁴² e che ne è il vero *oggetto*. Nella tragedia tale elemento consiste nella rappresentazione delle qualità degli uomini attraverso la mimesi delle loro azioni più degne di considerazione, di ammirazione, di eroismo. Così anche nella "commedia nuova" troviamo

³⁹ S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario. La filosofia, lo scetticismo, il tragico* (1979); Carrocci, Roma 2000, p. 505 - brano tratto dalla Postfazione curata da Davide Sparti.

⁴⁰ S. Cavell, *Alla ricerca della felicità* (1981); Einaudi, Torino 1999.

⁴¹ Studioso di Blake, di Milton e di Shakespeare che si è interessato dell'uso del linguaggio simbolico e mito-poietico.

⁴² Aristotele, *Poetica*, 1449b 25-30, cap. VI; in op. cit., p. 18.

una “mimesi” delle azioni, questa volta però sono azioni moralmente deprecabili che non evidenziano le qualità ma i difetti degli uomini. Difetti malcelati, che la sapiente *ironia* dell’autore fa emergere nel loro aspetto più *ridicolo*. Nel caso del *Misanthropo* (*Dýskolos*, 316 a. C.) di Menandro, è il carattere chiuso ed astioso di Cnemone ad essere l’oggetto del discorso, l’argomento della commedia. Cnemone è *ridicolo* nel suo comportamento immotivatamente iroso, avaro a dismisura ed ostinatamente misantropo; ciò colloca Menandro⁴³ tra gli autori più rappresentativi della commedia classica greca. Infatti, proprio tale categoria del *ridicolo* (*ghelólón*), sempre stando all’interpretazione aristotelica, è ciò che caratterizza la rappresentazione comica in generale. Dagli studi di Frye sui generi della commedia Cavell deduce quattro differenti strutture narrative che risultano essere di grande interesse per la sua analisi della *commedia hollywoodiana del rimatrimonio*:

(I) La *commedia classica* (cioè la tipologia di commedia che comprende la “commedia antica” e la “commedia nuova”) possiede un argomento tipico che è il seguente: una coppia di giovani supera ostacoli individuali e sociali alla propria felicità, raffigurata dalla realizzazione di un matrimonio conclusivo o da un’unione che compie la riconciliazione individuale e sociale.

(II) La *commedia romantica*, una commedia presente in tutti i tempi (nella cultura anglosassone è un genere noto con il nome di *romance*), la cui forma narrativa è sempre contraddistinta da una costante giocosità, comicità, con frequenti equivoci e scambi di persona, in un contesto focalizzato sul concretizzarsi di una storia d’amore tra un uomo ed una donna, che scoprono di amarsi solo alla fine, in una *happy end*.

(III) La *commedia antica* che, nello specifico, mette in rilievo l’immagine di una protagonista femminile, un’eroina, che ha il potere di far concludere felicemente l’intreccio amoroso.

(IV) Per contro la *commedia nuova*⁴⁴ evidenzia gli sforzi di un uomo giovane per superare gli ostacoli che gli pone un uomo anziano per impedirgli la conquista della donna amata.

A questo punto, dopo l’analisi storico-culturale e l’indagine filologica, Cavell aggiunge una *terza risposta* al quesito iniziale, cioè al problema della caratterizzazione popolare della commedia del ri-matrimonio; questa volta si tratta di una risposta di ordine *morale ed epistemologico*: questo genere cinematografico introduce un importante elemento di *novità pratica*,⁴⁵ nella struttura narrativa della commedia. Essa trasgredisce un’importante caratteristica morale della commedia classica in quanto l’eroina, immagine presa dalla *commedia antica*, è una donna sposata e l’intreccio non ha per fine un’unione ma una ri-unione, cioè una “nuova” unione. Accanto alla nozione di *ri-unione*, codificata nella cinematografia come *rimatrimonio*, Cavell colloca il

⁴³ Menandro da giovane fu commilitone di Epicuro in quanto erano entrambi cittadini ateniesi e coetanei che avevano l’obbligo di prestare servizio militare per due anni durante l’efebia (dai 18 ai 20 anni). Nelle commedie di Menandro possiamo trovare rappresentati “sincreticamente” alcuni concetti presenti nelle filosofie della sua epoca. La mancanza di elementi passionali estremi nelle commedie di Menandro (diversamente da Aristofane) è una traccia dell’influenza del pensiero di Epicuro (le passioni per Epicuro sono di ostacolo alla pace dell’anima). L’incidenza della *Týche* (caso, fortuna) all’interno della narrazione, che determina l’esito delle vicende, risente della dottrina di Democrito (mentre in Aristofane l’elemento qualificante era la ragione, di cui l’autore era il portavoce). Inoltre sappiamo che Menandro da giovane intraprese lo studio della filosofia sotto la guida di Teofrasto (373-287 a. C.), il filosofo ateniese che era stato designato da Aristotele quale suo successore alla guida del Liceo. La poetica di Menandro risulta molto più comprensibile se è riletta alla luce della filosofia di Teofrasto, il quale si interessò molto di botanica e di scienze naturali, criticando la teoria fisica del Primo Motore Immobile di Aristotele e riaffermando, con gli Ionici antichi, la presenza intrinseca del *movimento* all’interno di ogni corpo fisico, ciascuno dei quali, ad un’analisi attenta dei fenomeni che lo riguardano, non risulta orientato teleologicamente. In etica invece, il pensiero di Teofrasto (a cui spesso Menandro aderiva nelle sue opere) era più affine a quello di Aristotele. Nell’opera *Caratteri*, Teofrasto si produce in una complessa e ricca descrizione psicologica delle disposizioni e del temperamento degli uomini, analizzati e ripresi dalla viva vita quotidiana. L’arguzia e l’umorismo tollerante con cui Teofrasto in quest’opera ha descritto le debolezze umane, risultano facilmente assimilabili allo stile della “commedia nuova” di Menandro e fanno di *Caratteri* una pietra miliare dell’analisi del comportamento umano. Ciò è stato riconosciuto da tutta la letteratura moralistica europea, a partire da Seneca e Plutarco fino a La Bruyère (cfr. Jean de La Bruyère, *I caratteri* (1645-1696); trad. it. a cura di Fausta Gian Cecchini, UTET, Torino 1984).

⁴⁴ A questo genere di commedia vanno ricondotte le opere più note dei commediografi latini Plauto e Terenzio.

⁴⁵ Un’emancipazione principalmente morale, ma con implicazioni di ordine socio-economico e socio-politico tali da creare un nuovo clima culturale.

concetto gnoseologico di *esperienza*. Perciò, per quanto riguarda il cinema, egli afferma che: «La lettura di un film mette in campo un richiamo continuo all'esperienza che di quel film si è fatta, o meglio a un ricordo attivo di questa esperienza».⁴⁶

Si tratta evidentemente di *esperienza sensoriale ed intellettuale insieme*. Il suo è un appello a non accettare come definitiva ogni esperienza data. Per interpretare bene un film occorre vederlo più di una volta; anche qui si tratta di fare un'esperienza ripetuta, non esaurita in un'unica e sola visione. Tutto ciò rimanda al rapporto tra pensiero ed esperienza estetica, in altri termini, tra *filosofia e cinema*:

Sono fermamente convinto che porre filosofia e cinema fianco a fianco sia con ogni evidenza indispensabile, intrinseco al mio interesse per ciascuno dei due. Per quanto riguarda il cinema ho indicato nei miei scritti precedenti,⁴⁷ dei modi in cui il *cinema* si trova, potrei dire, in una condizione filosofica: è per sua natura autoriflessivo, è esso stesso oggetto della propria tendenza alla speculazione, uno dei suoi generi fondamentali – quello di cui tratta il presente libro – richiede la rappresentazione di una *conversazione filosofica*,⁴⁸ e cerca di rappresentare una delle cause del dibattito filosofico. Può darsi che queste proprietà valgano, più o meno, per tutte le arti maggiori. In questo caso sto dunque mostrando che la filosofia deve essere compresa, tra l'altro, anche in termini estetici.⁴⁹

Sulla pertinenza dell'esistenza di un'affinità tra filosofia e cinema, Cavell cita un passo di Emerson, tratto da *Lo studioso americano*:⁵⁰

Non mi interessa il Grande, il Remoto, il Romanzesco, quel che accade in Italia o in Arabia; cosa siano l'arte greca, o la canzone provenzale; io abbraccio ciò che è *comune*, esploro il familiare, l'umile e mi siedo ai suoi piedi. Datemi la chiara visione dell'oggi, e potrete avere il mondo passato e futuro. Di cosa desideriamo realmente conoscere il senso? Della farina nel barattolo, del latte nella pentola, della ballata nella strada; delle notizie della nave; dello sguardo dell'occhio; della forma e dell'incedere del corpo; - mostratemi le ragioni ultime di questi problemi; mostratemi la sublime presenza delle più alte cause spirituali muoversi sotterraneamente, come sempre si muove, in queste periferie e confini della natura [...] il mondo non si stende più come un oscuro miscuglio e uno sgabuzzino, ma ha forma e ordine; non esistono piccolezze, non ci sono rompicapi, ma un unico disegno unisce e anima il pinnacolo più elevato e il fossato più profondo.

Alla citazione, Cavell fa seguire il proprio commento:

Una delle cose che Emerson intende con "comune", "familiare" ed "umile" è la stessa cosa che io ho descritto⁵¹ nelle varie difese che ho fatto lungo gli anni, del procedere filosofico che parte dal linguaggio

⁴⁶ S. Cavell, *Alla ricerca della felicità*, op. cit., p. XXVI.

⁴⁷ Il riferimento principale è *The World Viewed*.

⁴⁸ La nozione roztiana di "conversazione" rimanda alla possibilità di tenere aperto il discorso filosofico sulla *verità*.

⁴⁹ S. Cavell, *Alla ricerca della felicità*; pp. XXIX-XXX.

⁵⁰ Reperibile anche in R. W. Emerson, *Lo studioso americano ed altri saggi*, a c. di V. Amoroso, Graphis, Bari 2006. Vito Amoroso, è docente ordinario di "Letteratura inglese e americana" all'Università di Bari.

⁵¹ Tali descrizioni sono state fatte da Cavell rivendicando l'eredità delle preoccupazioni che furono comuni ad Austin e Wittgenstein. John Langshaw Austin (Lancaster, Regno Unito, 1911 – Oxford, Regno Unito, 1960) è un peculiare continuatore della tradizione analitica inglese di Oxford e Cambridge. Austin rilevò che la filosofia era stata sempre o prevalentemente orientata ad analizzare enunciati o proposizioni descrittive che sono riconducibili al criterio di bivalenza logica vero/falso, che rende ogni discorso dotato di senso e di significato. Nel linguaggio vi sono molteplici usi e dimensioni che rendono insufficiente il ricorso alla modalità descrittiva. Il linguaggio non solo descrive stati di cose ma anche enuncia l'esecuzione di azioni. Perciò Austin si dedicò all'*analisi pragmatica del linguaggio*, soprattutto nel suo celebre saggio del 1962, *How to do things with words (Come fare con le parole*, Marietti, Genova 1987). La fenomenologia linguistica di Austin, attraverso l'attento inventario dei nostri usi linguistici (in questo lo si può considerare un continuatore di Wittgenstein), ha trovato che *colui che parla, quando parla, fa qualcosa*. Questa è diventata la premessa di un'analisi che gli ha consentito di elaborare una distinzione di base tra gli enunciati linguistici: 1) *enunciati*

ordinario, dalle parole della vita quotidiana. Quando dice di “sedersi ai piedi” di ciò che è comune, questo allievo della filosofia orientale non può che voler dire che egli fa del familiare e dell’umile il proprio oggetto di studio, la propria guida, il proprio guru, come punto d’avvio e insieme di partenza.

Ciò facendo riaggancia il proprio pensiero alla nuova poesia e all’arte del proprio tempo, i cui argomenti lui stesso descrive in questi termini: “la letteratura del povero, i sentimenti del bambino, la filosofia della strada, il senso della vita domestica”. Faccio notare che quando Emerson si descrive dicendo che non lo interessa “il grande, il remoto, il romantico”, in apparenza non considera che l’accento su ciò che è umile e vicino è esattamente *l’altra faccia del romanticismo*, la continua ricerca di una nuova intimità nel rapporto tra il soggetto [Self] e il suo mondo. La lista delle cose di cui chiede che gli studenti conoscano le “ragioni ultime”, - “la farina nel barattolo”, “il latte nella pentola, la ballata nella strada, le notizie della nave, lo sguardo dell’occhio, la forma e l’incedere del corpo” – è una lista che riassume quella che potremmo chiamare la fisionomia dell’ordinario, una forma di ciò che Kierkegaard chiama *la percezione del sublime quotidiano*. Si tratta di una lista redatta tre o quattro anni prima che Daguerre esibisse le sue lastre di rame, simbolo delle ossessioni della fotografia.⁵²

constativi o constatativi: “John è un uomo”; “Stanley dice che x è y”. 2) *enunciati performativi* (da *to perform*, eseguire): “io ti battezzo John”; “prendo Ellen come legittima consorte”. Quando si pronunciano enunciati performativi in circostanze adeguate, il parlante si trasforma in “attore” di un “atto linguistico” dotato di valore in un determinato contesto comunicativo. In questo caso Austin parla di “felicità degli enunciati”. Non si può più parlare solo di “sensatezza” o di “significato” di un enunciato perché non è un enunciato constativo. Ad esempio: se urto con il gomito una signora uscendo dall’ascensore e dico: “mi scusi”, il mio enunciato è appropriato; non lo è se dico: “mi scusi” al mio avversario in un incontro di arti marziali in cui è permesso colpire anche con il gomito. Da quanto detto si deduce che un enunciato può essere: 1) *constativo* (o *constatativo*), se descrive una situazione; 2) *performativo*, se svolge un’azione; perciò il linguaggio è allo stesso tempo: 1) *dizione*, 2) *azione*. Austin si occupa del rapporto tra parola e azione. Non abbiamo quindi solo un’analisi sintattica e semantica del linguaggio ma abbiamo anche un’analisi pragmatica del linguaggio. Lo sviluppo di tale analisi ha portato Austin ad esporre una tripartizione degli atti linguistici: 1) *atto locutorio*: l’atto del dire parole dotate di significato come negli enunciati descrittivi (“qua dentro fa molto caldo”); 2) *atto illocutorio*: l’atto eseguito nel dire qualcosa; rimanda all’esecuzione di un atto locutorio ed è collegato all’intenzione del parlante, come quando si esprime un giudizio di valore (“ammiro chi sopporta il caldo”), quando si esprime una raccomandazione (“ti consiglio di non prendere freddo”), quando l’espressione riguarda un atteggiamento o un comportamento avuto (“scusa!”), quando si cerca di assumere un nuovo comportamento (“prometto”); 3) *atto perlocutorio*: l’atto provocato, l’effetto dell’atto illocutorio, il fine perseguito dal dire. In questo caso esiste una duplice tipologia di effetti: 3a) seguito perlocutorio; 3b) obiettivo perlocutorio. Per esempio, 3a) se dico: “studial!”, e non riconosco il contesto, cioè non so se hai già studiato o se hai delle difficoltà o se non ti interessa la materia di studio, ottengo l’effetto di irritarti e di spingerti ulteriormente a non studiare; questo atteggiamento non consente di raggiungere l’intenzione del parlante e causa ciò che Austin chiama “seguito perlocutorio”; 3b) se invece dico: “è meglio che tu studi, lo dico per il tuo futuro”, dopo aver riconosciuto il contesto (fatica e impegno per un futuro migliore) posso più facilmente ottenere un buon risultato, cioè ho raggiunto quello che Austin chiama “obiettivo perlocutorio”. La svolta pragmatica dell’analisi del linguaggio aveva avuto in Ludwig Wittgenstein (Vienna, Austria, Impero Austro-Ungarico 1889 – Cambridge, Regno Unito, 1951) il suo primo esponente. In *Ricerche filosofiche* (pubblicato postumo nel 1953 e contiene scritti redatti dal 1935 al 1945) egli parla di “giochi linguistici” là dove, in situazioni diverse, il medesimo termine è destinato a mutare di significato. Quindi occorre che l’analisi si orienti verso il *linguaggio ordinario*, comune (nel senso di “corrente”) e non deve più riferirsi solo a quello formalizzato. Ciò significa che alla funzione sintattica e semantica del linguaggio si aggiunge quella pragmatica. Così come la logica formale o fregeana (la logica enunciativa o calcolo enunciativo, l’uso delle tavole di verità Vero/Falso, dell’implicazione materiale, la logica predicativa ecc.) si aggiunge alla logica classica o aristotelico-medievale.

⁵² S. Cavell, *Alla ricerca della felicità*, pp. XXX-XXXI. Il mondo del quotidiano può essere considerato attiguo al mondo dell’arte – rappresentato in questo caso dalla fotografia - ma non va confuso con esso. Chiarisce bene questo punto un saggio del 1981 scritto dal filosofo statunitense Arthur Coleman Danto ed uscito in Italia nel 2008 (ed. Laterza) con il titolo *La trasfigurazione del banale*. Per Danto un dipinto è una finestra sul mondo che ne trasfigura l’aspetto “quotidiano”, cambia l’aspetto dell’oggetto d’uso comune per offrirci la propria visione, una *rappresentazione*. In questo caso il quotidiano deve “negare” dialetticamente se stesso per aprirci ad una sua comprensione. Uno studio di Marco Giosi (Università di Firenze, Scienze della Formazione) su Cavell mostra molto bene la transdisciplinarietà della sua filosofia e riprende il tema della *dialettica negativa del quotidiano*. In Cavell l’analisi del linguaggio ordinario è depositario di una funzione dialettica negativa, che egli esplicita fino a minacciare «il senso stesso della realtà comune, la dimensione dell’ordinario, la stessa possibilità che ha il linguaggio di porsi come strumento di comunicazione, che ha l’idea di essere tradotta in parola e di essere comunicata. Ciò appare, secondo Cavell, anche in relazione a quella che lui ritiene essere una *crisi* (sia epocale, sia della tradizione analitica del linguaggio in particolare) riguardo al nostro essere sempre più incapaci di intendere la nostra e l’altrui “voce”». (M. Giosi, *Stanley Cavell: un percorso dall’epistemologia al romanzo*, University press, Firenze 2008; p. 9). Ciò apre alla *dimensione scettica* ed al suo essere intrinsecamente pedagogica, lo stimolo per la costruzione di una *responsabilità individuale*: se il soggetto non può contare su una verità a-priori oggettiva, allora ha il compito di costituirsi *con l’esperienza e con gli altri*. Siamo di fronte «a una visione per certi aspetti neo-trascendentale, anzi, per meglio dire, neo-romantica della dimensione dell’ordinario

Non è possibile, conclude Cavell, comprendere gli *aspetti più poetici del cinema* senza essere passati attraverso quelle modalità di ispirata percezione del quotidiano e del familiare che si trovano espresse in Emerson e in Thoreau.⁵³ Se si è sprovvisti di tale capacità di comprensione, non si potrà poi nemmeno riconoscere il potere *esemplificativo* delle argomentazioni filosofiche. A tale riguardo viene riportato un passo tratto dalla Seconda delle *Meditazioni metafisiche* di Descartes in cui il filosofo francese intende dimostrare che la conoscenza dell'estensione dei corpi ci deriva da un'intuizione della mente (*mentis inspectio*), da un'idea. Nella dimostrazione Descartes usa un esempio tratto dalle "cose più comuni" «*illa quae vulgo putandur omnium distinctissime comprehenduntur*»,⁵⁴ un pezzo di cera che perde le sue qualità sensibili (odore, sapore, colore, suono, forma) quando è avvicinato ad una fonte di calore, senza però perdere la sua qualità corporea sostanziale, l'essere cera. Alcuni spunti tratti dalla filosofia di Emerson possono servirci anche per comprendere la filosofia di fine Ottocento, se consideriamo che è esistita un'influenza di Emerson su Nietzsche. Inoltre uno studio di tale rapporto fa emergere una concezione morale dell'uomo al cui centro viene posta la forza del suo carattere, la sua volontà, il suo spirito critico; tutte caratteristiche morali che anche il film di Capra mette in evidenza, dimostrando di essere foriero di riflessioni filosofiche anche in questo caso.

Sul rapporto tra Nietzsche ed Emerson possiamo ricordare il recente lavoro di Benedetta Zavatta, *La sfida del carattere, Nietzsche lettore di Emerson*. Nel saggio si parla di un'"amicizia stellare" durata per venticinque anni, quella sorta tra Nietzsche ed Emerson, una fascinazione che ha pervaso alcuni dei più importanti momenti della produzione del filosofo tedesco ed ha prodotto una consonanza facilmente rilevabile negli scritti del filosofo americano. Nella Prefazione, Giuliano Campioni⁵⁵ rende merito alla studiosa e saggista⁵⁶ per aver evidenziato che:

(e del soggetto), di matrice ermeneutico-filosofico-letteraria, che si accompagna a una riscoperta del "tragico" come espressione precipua dell'impulso scettico. Ed è significativa in tal senso l'attenzione e il profondo interesse riservati all'analisi del teatro shakespeariano e al film, nei quali Cavell ravvisa dei veri e propri modelli di trattazione filosofica della tematica scettica in connessione con quella del "tragico" e il cui studio, approfondimento e confronto critico reca in sé un'cruciale potenziale emancipativo. [...] Un modello neoromantico che pone Cavell come una figura certamente particolare e, per certi aspetti, insolita per quell'orizzonte neopragmatista all'interno del quale, in qualche modo, va a collocarsi; un'istanza neoromantica che propone ed esprime un possibile, ma al contempo per nulla facile, incontro e sinergia dialettica tra aspetti propri della tradizione pragmatista e di quella trascendentalista americana. Si potrebbe parlare, anche in questo caso, di una matrice "poietica" come terreno di incontro tra questi due orientamenti di pensiero. [...] Un ritorno alla matrice trascendentalista intesa come anello di congiunzione tra due mondi (europeo e americano) ma anche come "luogo" dell'emancipazione e reale nascita della filosofia americana in quanto tale. [...] La tradizione pragmatista, secondo Cavell, ha, in un certo senso, obliato autori quali Emerson e Thoreau e, conseguentemente, alcuni temi centrali e peculiari della riflessione teorica di questi pensatori (la nozione emersoniana di *self reliance* – *la spontanea fiducia di sé, di un sé in continua trasformazione* –; la considerazione e la riflessione attorno alla tematica del *common*, del comune, dell'ordinario), temi che non solo annunciano il pragmatismo, ma suggeriscono altresì una ridefinizione della dimensione dell'*esperienza* e della *democrazia* in modo ancor più radicale rispetto allo "spirito" della successiva indagine pragmatista» (M. Giosi, *ivi*, pp. 12-15). In particolare Cavell dedica molto spazio all'analisi dei testi emersoniani, soprattutto ad *Experience*, indicandone la forza innovativa, consistente nel *rovesciamento della prospettiva gnoseologica kantiana* che intende esercitare l'esperienza solo dopo averne fondato le condizioni. «Nello scritto *Experience*, infatti, Emerson propone una propria versione delle categorie, da lui definite, con linguaggio esoterico, "Lords of life" ("i signori della vita"), una serie di categorie che, negli intendimenti del pensatore di Concord, mirerebbero a cogliere in modo più profondo e raffinato gli aspetti più complessi della realtà: Uso e Sorpresa, Superficie e Sogno, Temperamento, Successione, Realtà, e così via. [...] "umori" successivi dell'universo [...] tali categorie dovrebbero permettere al pensiero umano di aderire meglio alla complessità del reale, soprattutto di cogliere la realtà nel suo aspetto "ordinario", maggiormente connesso alla dimensione del "vissuto" piuttosto che a quella del "dato" conoscitivo. [...] una modalità che non è strettamente conoscitiva, bensì di carattere *intuitivo, empatico*. [...] La questione va dunque reimpostata superando la dicotomia conoscenza/ignoranza, bensì mettendo in questione e analizzando criticamente quelle che sono le nostre incapacità a "sentire", a percepire, ad avere una reale e profonda esperienza del mondo, delle cose e degli altri». (*Ivi*, pp. 16-18)

⁵³ Henry David Thoreau (1817–1862), filosofo, attivista politico ed ambientalista statunitense.

⁵⁴ "Quelle che la gente comune ritiene di comprendere più distintamente". Il passo completo è reperibile in R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* (1641); Laterza, Roma-Bari 2011; pp. 49-51.

⁵⁵ Docente di "Storia della filosofia contemporanea" all'Università Normale di Pisa e all'Università di Lecce.

⁵⁶ Già Dottore di Ricerca presso la Scuola internazionale di alti studi della Fondazione San Carlo di Modena, collaboratrice e traduttrice per l'edizione Colli Montinari delle *Opere* e dell'*Epistolario* di Nietzsche (Adelphi), ora Docente

Emerson fu capace di incorporare e di trasformare elementi del romanticismo e dell'idealismo europei e ne fece una piena espressione dell'esperienza della frontiera e dei valori del "Nuovo mondo", riconoscendo nella sua epoca l'età della "prima persona singolare", dell'"infinità dell'uomo privato" (*Fiducia in se stessi*) e della sua energia trasformatrice.⁵⁷

A ciò si aggiunge il riconoscimento che Emerson fu per Nietzsche un interlocutore privilegiato, fin dagli anni di Pforta.⁵⁸ Troppo spesso Emerson e Nietzsche sono stati considerati antitetici e

rappresentanti di due culture ostili e incapaci di dialogo: un Nietzsche "germanico", eroico e tragico da una parte; uno pseudo pensatore superficialmente ottimista e idealista che negherebbe la realtà del male, dall'altra. [...] [Invece] la filosofia di Emerson accompagna Nietzsche – in vari periodi e con diverse suggestioni – nella *critica* dell'uomo "attuale" ad indicare una via verso l'uomo nuovo. [...] [Nietzsche definisce Emerson] "maestro della prosa" di cui è lodata la fecondità nonostante il nefasto influsso di Carlyle "lo scrittore peggiore di tutta l'Inghilterra".⁵⁹

La lettura degli scritti di Emerson produce in Nietzsche il riconoscimento di un "sentire comune", una vicinanza che diventa aderenza con *La gaia scienza* (1882) (espressione che fu già di Emerson) e che si conferma ancora con *Così parlò Zarathustra* (1883-85), in cui il sacro "dire di sì alla vita" è un'espressione che rimanda al "*the sacred affirmative*" di Emerson (nozione centrale in *Preacher*):

Il sì alla vita è legato alla "sfida del carattere": produzione di atteggiamenti e di pensieri che possono mutare radicalmente il tipo di uomo esistente, rafforzandolo e liberandolo, per quanto è possibile dalle pressioni esterne (società) e dai condizionamenti interni (ereditarietà, condizionamenti, educazione ricevuta). Il compito appare la costruzione di un soggetto che mantenga in sé la ricchezza della pluralità delle pulsioni, istinti, affetti in divenire ed in lotta, dando loro un ordine non costrittivo.⁶⁰

Per Cavell, la critica dell'uomo "attuale", che risale a Nietzsche e ad Emerson, include anche alcune idee di David Thoreau. Grande amico di Emerson, Thoreau è noto agli storici del pensiero politico per il suo elogio della rivolta antischiavista capitanata da John Brown⁶¹ ed è un autore di riferimento per la filosofia pratica di Cavell. A tale proposito riporto un brano tratto da *Disobbedienza civile* in cui Thoreau evoca una rivoluzione etica, ancor prima che politica:

di Comunicazione Interculturale presso SSML (Scuola Superiore per Mediatori Linguistici, Rimini) (Università di Urbino).

⁵⁷ B. Zavatta, *La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, Editori Riuniti, Roma 2006; pag. 13.

⁵⁸ Grazie all'offerta di un posto gratuito presso il Collegio Statale di Pforta, Friedrich Nietzsche ha potuto continuare gli studi ginnasiali (a partire dall'autunno 1858) in uno degli istituti superiori più prestigiosi della Prussia. Il Collegio di Pforta, era un ex convento a circa un'ora di cammino da Naumburg, dove avevano studiato personaggi illustri come il filosofo Johann Gottlieb Fichte.

⁵⁹ B. Zavatta, op. cit., pag. 17.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ John Brown (1800-1859) fu un attivista politico statunitense, promotore dell'abolizione della schiavitù, animato da solide idee morali e religiose, e noto per le sue azioni armate a capo di un gruppo di familiari e di volontari che si erano organizzati per rispondere alle aggressioni degli schiavisti in Kansas. L'assalto fallito all'arsenale militare di Harpers' Ferry in Virginia, che avrebbe dovuto armare gli schiavi, gli costò l'arresto e la condanna a morte per impiccagione. La sua condanna a morte suscitò la riprovazione di Victor Hugo, che la descrisse come un "assassinio ai danni dell'emancipazione".

La massa degli uomini serve lo Stato, non come uomini coraggiosi ma come macchine, con il loro corpo. Sono l'esercito permanente, la milizia volontaria, i secondini, i poliziotti, i *posse comitatus*⁶² ecc. Nella maggior parte dei casi non v'è alcun *libero* esercizio del giudizio o del senso morale; invece si mettono allo stesso livello del legno e della terra e delle pietre. Suppongo che se facessimo degli uomini di legno sarebbero altrettanto utili. È un tipo di uomo che non richiede maggior rispetto che se fosse fatto di paglia o di sterco. Ha lo stesso valore dei cani e dei cavalli. E tuttavia, normalmente, questo tipo di uomini sono considerati dei buoni cittadini. Altri - come la maggior parte dei legislatori, dei politicanti, degli avvocati, dei preti e dei tenutari di cariche - servono lo Stato soprattutto in base a ragionamenti astratti; e poiché fanno assai di rado distinzioni morali, hanno la stessa probabilità di servire Dio che, *senza volerlo*, di servire il diavolo. Pochissimi – gli eroi, i patrioti, i martiri, i riformatori in senso ampio e gli “uomini” – servono lo Stato anche con la loro *coscienza*: e così nella maggior parte e di necessità, si oppongono al governo che di solito li considera nemici.⁶³

Ora, proprio lo spirito di emancipazione, il libero esercizio del giudizio morale e dell'azione, qui evocati, sono ciò che caratterizza i personaggi femminili della “commedia hollywoodiana del ri-matrimonio”, un genere che Cavell intende identificare come “commedia del quotidiano”, una scena in cui si rappresentano molte piccole rivoluzioni morali. In particolare egli mostra come questo tipo di commedia ponga al centro lo sviluppo della “coscienza delle donne”, intesa sia dal punto di vista della autoconsapevolezza di genere, sia dalla prospettiva di una presa coscienza maschile dell'importanza del *ruolo attivo e libero* delle *donne*. Su questo tema Cavell concorda con la studiosa italiana Alice Rossi,⁶⁴ la quale aveva affermato che negli Stati Uniti degli anni Trenta molte cose stavano cambiando: «Le donne della generazione successiva alle suffragette,⁶⁵ potrebbero aver consolidato le idee femministe all'interno delle loro vita privata, cercando nuove forme di valori a cui era ispirato il comportamento pubblico delle madri.»⁶⁶

Il tema dell'emancipazione femminile resta centrale per Cavell anche nella sua analisi del film *Accadde una notte* di Frank Capra, soprattutto là dove la narrazione fa emergere un'idea della *conoscenza* che, per attuarsi completamente, deve passare da un certo grado di *trasgressione morale*. Sullo sfondo di *ogni* teoria della conoscenza si nasconde il problema dell'identificazione della verità con l'esattezza e della giusta “pretesa” di coglierla razionalmente. Tale *pretesa della ragione* diventa poco sostenibile di fronte al tentativo di ridurre la morale ad una

⁶² Volontari organizzati preposti all'inseguimento ed alla cattura, anche con metodi illegali, di veri o presunti fuorilegge.

⁶³ H. D. Thoreau, *Disobbedienza civile*, 1848-49; trad. it. in Rizzoli, Milano 2010; pp. 25-26. Goffredo Fofi, nella sua Introduzione (*Il dovere di insorgere*) al *pamphlet* che Thoreau pubblicò nel 1849, così commenta: «Per una causa giusta John Brown non aveva esitato a prendere le armi, e Thoreau è pieno di ammirazione per il suo coraggio e per la determinazione morale che lo guida, non esprime nessun dubbio sul fatto che abbia usato dei mezzi violenti per l'affermazione di ideali di giustizia e di fratellanza, che i suoi mezzi contrastassero con i fini che si proponeva di raggiungere. [Ma] una legge ingiusta è una forma di violenza. Un'ingiustizia subita o vista subire da altri è una forma di violenza che, dicono Thoreau e Gandhi, non va accettata e a cui è *doveroso* ribellarsi. [...] [A tal proposito va ricordato] un famoso aneddoto riguardante Thoreau ed Emerson; quando Thoreau era in carcere, attraverso le sbarre della prigione di Concord, in Massachussets, Emerson chiese all'amico: “cosa fai lì dentro, Henry?”. E la risposta di Thoreau fu: “che cosa fai lì fuori Waldo?”. Praticare la disobbedienza civile dovrebbe essere un dovere di tutti. [...] [Sono oggi ben visibili] le forme di una nuova *falsa coscienza*, consolatorie e gratificanti ma sommamente inefficaci, la maggior parte delle azioni (e delle parole) dei pacifisti e dei non violenti, oggi, di fronte all'aggressività e alla capacità di penetrazione di un sistema di potere che è riuscito a tirare dalla sua i suoi soggetti, i *suoi schiavi*, e ad anestetizzarli facendone dei complici volontari del loro disastro. [...] Il maggior nemico di una ripresa di azioni di disobbedienza civile, più che mai necessarie, anzi indispensabili, è quella sorta di castrazione collettiva di cui il potere è stato capace, assistito dai suoi “media” e dalle attrattive del consumo – questa *castrazione* riguarda anche le *idee mai portate alle loro conseguenze pratiche*, mai trasformate in *azioni*. È “con la perdita della pazienza”, ricordava Camus ne *L'uomo in rivolta*, è “con l'impazienza” che comincia un movimento che può estendersi a tutto ciò che veniva precedentemente accettato» (Ivi, pp. 9-15).

⁶⁴ Cfr. A. Rossi, *The Feminist Papers*, New York 1974, p. 166.

⁶⁵ «Un significato immediato del fatto di essere nate in quegli anni [Claudette Colbert era nata nel 1903, Katharine Hepburn, Barbara Stanwyck e Rosalind Russell nel 1907] è che le loro madri sarebbero state della generazione del 1880, la generazione per esempio di Eleanor Roosevelt, Frances Perkins [Segretario del lavoro degli Stati Uniti nelle amministrazioni Roosevelt e Truman], Margareth Sanger [Attivista femminista che aprì un Consultorio già nel 1916].» (S. Cavell, *Alla ricerca della felicità*; p. XXXVI)

⁶⁶ S. Cavell, *Alla ricerca della felicità*; p. XXXIV.

scienza esatta, perché *manca l'unità di misura* con cui ricondurre le molteplici esperienze morali soggettive ad un'unica esperienza comune oggettiva e calcolabile. Calcoli, esperimenti, esperienza comune, sono sempre stati alla base di ogni giudizio epistemologico, di ogni legge scientifica. Ma ci regoliamo moralmente allo stesso modo? Secondo Cavell proprio no: *non basta un accordo logico o un calcolo* ma serve un *riconoscimento reciproco tra gli attori morali* che li mantenga in una dimensione di condivisione, all'interno di un contesto comune, in un "linguaggio" inteso come istituzione sociale e culturale dotata di uno statuto grammaticale *tacito* e condiviso, in cui ogni soggetto umano è chiamato ad esprimersi e ad agire. Nessuno può *pretendere* di accedere al mondo morale da solo, ma *deve* farlo con qualcuno. *The claim of reason* si intitolava, per l'appunto, un saggio di Cavell pubblicato due anni prima del suo studio sulla cinematografia americana hollywoodiana degli anni Trenta e Quaranta, *Pursuits of happiness*.⁶⁷

Quando il film uscì nelle sale cinematografiche, ebbe molto successo di pubblico e di critica.⁶⁸ Ambientata negli Stati Uniti negli anni della Grande Depressione, la narrazione si apre con una lite tra padre (Alexander Andrews) e figlia (Ellie Andrews) a bordo di un lussuoso yacht. Ellie

⁶⁷ *The claim of reason* uscì nel 1979 (letteralmente: "La pretesa della ragione") ed è stata tradotta in Italiano da Carrocci nel 2001, con il titolo *La riscoperta dell'ordinario*. Invece *Alla ricerca della felicità*, uscì negli Stati Uniti nel 1981, con il titolo *Pursuits of happiness* ed è stata pubblicata in Italia da Einaudi nel 1999. Così scrive Cavell: «Esistono manuali specializzati che ci forniscono le caratteristiche di diversi tipi e periodi di arredamento (che cos'è una sedia Luigi XIII, come riconoscere una poltrona Luigi XIV ecc.), ma non ne esiste alcuno che ci insegni che cosa sia una sedia e che cosa sia sedere su una sedia. Il pronome dimostrativo registra che noi dobbiamo mettere insieme quei fatti molto generali di natura o della cultura che noi tutti, cioè tutti coloro che sanno parlare e agire insieme, usiamo (dobbiamo usare) in effetti, come criteri; fatti che ci basta soltanto mettere insieme, perché è impossibile che non siamo riusciti a conoscerli, che non li abbiamo mai imparati. Se qualcuno non ne dispone, non è perché ha trascurato lo studio, ma perché, per qualche ragione, è stato incapace di (o è stato rifiutato come candidato per) maturare all'interno di essi, di iniziarsi ad essi, di appartenere pienamente ad una *cultura*.» (S. Cavell *La riscoperta dell'ordinario* 2001, p. 110). Possiamo giustificare l'uso del linguaggio solo presupponendo una collettività, un "noi", che sia abituato al medesimo uso del linguaggio, nelle stesse circostanze. C'è quindi un "soggetto collettivo", un "noi", cioè i "parlanti", che scalfa il dualismo di soggettivo-oggettivo, proprio della scienza. La scienza, sottolineava bene Descartes, pone dubbi e cerca evidenze verificabili sperimentalmente, ma che evidenza può mai esserci "prima" di parlare? I parlanti perciò devono "pre-tendere" l'esistenza di una condizione trascendentale, il *linguaggio ordinario* appunto. La concezione che Cavell ha maturato del linguaggio è discesa dagli studi di Wittgenstein e di Austin, perciò il linguaggio non è solo dizione e descrizione ma va anche interpretato pragmaticamente nel suo vincolo con l'azione. Così nelle "promesse" o nelle "dichiarazioni d'intenti" non possiamo essere confutati, perché tali asserzioni *non si basano su prove, ma su azioni*. Eppure ogni soggetto che parla nella propria lingua-madre "pretende" di essere compreso dai componenti della propria comunità. Un nativo che usa la propria lingua *non deduce* il suo uso delle parole da un sistema di principi (paradigma logico-deduttivo), *né ritiene necessario appellarsi ad evidenze empiriche* per giustificare il significato dei termini (paradigma empirico-induttivo). «Che cos'è questo "avere il concetto di"? Che cos'è un concetto? Io non dispongo di una teoria dei termini dalla quale o al servizio della quale definire tali cose - a meno che qualsiasi caratterizzazione di essi non sia teorica, o a meno che il non condividere gli usi di una parola mi trasformi in un teorico». (S. Cavell, *ivi*) Questa "condivisione d'uso", lontana dall'essere puramente teorica, non è generalmente molto stimata in epistemologia, eppure pretende di ergersi a "presupposto necessario" della comunicazione. Come presupposto implicito, non posso deciderlo, posso solo *riconoscerlo*, "scoprirlo": «non posso decidere che cosa ritengo ovvio [...] far di conto, così come imprecare, sono profondamente radicate nella lingua madre; qualcuno che parlasse correntemente una lingua straniera può ripiegare sulla lingua madre proprio in queste occasioni, come se, altrimenti, non potesse essere sicuro della loro efficacia in un'altra lingua». (*ib.* p. 172). Se ci poniamo il problema del linguaggio nel senso di "che cosa diciamo quando agiamo in un determinato modo", non possiamo più riferirci a criteri di verità, non possiamo più discriminare tra il vero e il falso, ma gettiamo una luce, esprimiamo, *rendiamo evidente la struttura categoriale di una forma di vita*. Per Cavell nel mondo dell'agire umano, nell'etica, vale la logica del riconoscimento, che è sottoposto non tanto ad essere ritenuto vero o falso (logica enunciativa), ma a *riuscire o fallire* (logica del giudizio), nel senso che la nostra accettazione reciproca di "attori" e di "parlanti" deve disporsi alla dialettica della "pretesa della ragione". Tale pretesa è *universale, trascendentale e non solo meramente comunitaria*, perciò obbliga ogni pretesa soggettiva, o limitata ad una sola comunità, a dichiararsi fallimentare (non c'è un "noi" su cui parlare). *La cartina tornasole è l'incontro con lo straniero*, il portavoce per antonomasia dell'istanza scettica: la pretesa della ragione per cui sussiste un linguaggio comune *a priori*, si scontra proprio con colui che non riconosce l'uso del nostro linguaggio, del nostro mondo e ne smaschera la mera convenzionalità. Ecco perché il criterio di validità della ragione pratica, per Cavell, giunge solo *a posteriori*, quando *tutti* i soggetti che costituiscono una comunità si riconoscono nei contenuti di una "pretesa razionale".

⁶⁸ È stato il primo film a vincere 5 premi Oscar: 1) "migliore film" alla Columbia Pictures; 2) "migliore regia" a Frank Capra; 3) "migliore attore protagonista" a Clark Gable; 4) "migliore attrice protagonista" a Claudette Colbert; 5) "migliore sceneggiatura non originale" a Robert Riskin.

(Claudette Colbert) non sopporta le pressioni con cui il padre intende dissuaderla dal matrimonio con King Westley, giudicato da lui un inaffidabile avventuriero. Così Ellie reagisce e scappa. A New York prende un autobus delle *Greyhound Lines* in direzione di Miami, si mescola alla gente comune e cerca di far perdere le proprie tracce. Il padre intanto fa pubblicare sui principali quotidiani la notizia della sua fuga, paga alcuni investigatori privati per ritrovarla e mette a disposizione un premio in denaro a chiunque dia informazioni su di lei. Sul pullman Ellie conosce Peter Wame (Clark Gable), un giornalista disoccupato che subito la riconosce. I due si accordano: Peter non informa il padre ed accompagna Ellie nel suo viaggio, in cambio Ellie promette a Peter l'esclusiva dello *scoop* su di lei. Le scomodità, i molteplici inconvenienti del viaggio, i frequenti mascheramenti da "coppia di sposi" per non farsi riconoscere, sono tutte situazioni che li costringono a condividere molti momenti di intimità. Ciò finirà col farli innamorare sul serio.

Nonostante il pervasivo moralismo culturale del racconto ed il "bullismo" che Peter tante volte incarna ai danni di una fin troppo remissiva Ellie, Cavell segnala come in questo film si scorgano le "cifre" di un'emancipazione femminile ancora agli inizi, ma tuttavia già evidente. C'è una vasta letteratura critica su *Accadde una notte*, ma il nostro tema impone di circoscriverla ad alcune considerazioni di Cavell su quattro episodi, ritenuti da lui significativi. Il titolo che qui viene dato ad ogni episodio esemplifica un concetto-chiave che condiziona l'azione dei protagonisti (il rinnovamento, la barriera, la prova, l'abilità) e ne determina lo sviluppo:

(I) – Genesi di un "ri-matrimonio" -

All'inizio Ellie rifiuta l'idea che suo padre Alexander ha del matrimonio. *Vuole essere lei a gestire il proprio futuro*. Ellie intende risolutamente sposare Westley e l'ostinazione del padre a negarle il consenso la spinge a fuggire. Così si tuffa dallo yacht del padre e raggiunge la riva a nuoto.

Una nave è per un padre un buon posto per segregare una figlia senza quella brutalità che ci sarebbe invece, ad esempio, nel rinchiuderla in una torre; e un capitano di nave ha la facoltà di celebrare una cerimonia di matrimonio ma non di autorizzare un divorzio – come se quest'ultimo non avesse la stessa urgenza. Tuttavia, alla fine, il padre-capitano celebrerà una specie di cerimonia di divorzio, chiamata "liquidazione del marito", e ne verrà affermata l'urgenza. [...] Lo scambio iniziale di battute tra padre e figlia, che conduce alla risposta dell'annullamento appena citata, era partito nel modo seguente:

Ellie – "Non toccherò cibo finché non mi farai scendere da questa nave"

Andrews - "Oh, andiamo Ellie, sai bene che finirai per cedere"

Ellie – "Questa volta non ce la farai, sono già sposata con lui"

Andrews – "Ma non andrai mai a vivere sotto lo stesso tetto con lui. Ci starò attento io".

Come se vivere sotto lo stesso tetto fosse la consumazione senza la quale un matrimonio potesse esser annullato.⁶⁹

Tutto incomincia con una scelta radicale da parte di Ellie. Ma le traversie a cui la protagonista va incontro per realizzare ciò che ha in mente, la conducono a nuove, inaspettate e determinanti esperienze, durante le quali conosce Peter, il giornalista spiantato che la metterà in crisi e che la farà innamorare.

(II) – Il pudore: la "barriera-limite" -

⁶⁹ S. Cavell, *Alla ricerca della felicità*; pp. 52-53.

Il principale concetto morale che il film fa emergere si trova espresso in una scena che è collocata a circa la metà della durata del film e riguarda il nesso “limite/superamento” (che configura divieti e libertà), rappresentato dalla coperta appesa per separare i letti, nel momento in cui i due protagonisti si trovano a dover condividere per la prima notte la stessa stanza.

La coperta che divide lo spazio, appesa tra i letti, è una trovata del protagonista maschile quando la coppia, la prima delle tre volte a cui assisteremo, si appresta a dividere un bungalow in un motel. La donna è comprensibilmente scettica [e dice]: “questo, suppongo sistema tutto”. L’uomo risponde che quando va a letto ama la *privacy*, che gli sguardi indiscreti lo infastidiscono, e prosegue collocando allegoricamente la coperta: “ecco le mura di Gerico, forse meno spesse di quelle che Giosuè distrusse con la sua tromba, ma molto più sicure. Come vedi non ho la tromba” [...]. Ma sorge un’immediata complicazione riguardo alla persona che usa la tromba. Quando l’uomo, dopo aver sistemato il muro e preparato gli spazi per la notte, si accinge a spogliarsi dice: “ti dispiace riunire gli Israeliti?”, cioè: mettiti dal tuo lato della coperta. Ora, chiunque ne sa abbastanza da fare riferimento alle mura di Gerico, sa che gli Israeliti erano la forza che stava attaccando e che erano loro a possedere le trombe in questione. Quindi l’uomo sta ripetendo di non avere le trombe e sta aggiungendo che le mura cadranno solo se verranno prodotti i suoni giusti *dal lato del muro che appartiene a lei* [...]. Per quanto ne veniamo a sapere siamo liberi di immaginare che sia la donna ad essere ancora invitata a prendere l’iniziativa e ad accettare coraggiosamente l’invito. [... Invece] se la tromba appartiene all’uomo, allora presumibilmente la coperta-muro rappresenta la verginità della donna, o magari la sua resistenza, o persino possibilmente la sua riserva. [...] La caratteristica essenziale di questo genere [la commedia del ri-matrimonio], secondo la mia concezione è di lasciare nell’*ambiguità* se sia l’uomo o la donna, il partner attivo o passivo, se attivo e passivo siano in effetti caratterizzazioni adatte della differenza tra maschile e femminile, o se in effetti, *non sappiamo pensare* in modo soddisfacente *la differenza* tra maschile e femminile. Questo è il motivo per cui ho detto che tale genere di film tende a rifiutare la distinzione tra *Old Comedy* e *New Comedy*, in cui dominano rispettivamente la donna e l’uomo. Questa è la ragione per cui ho chiamato questo genere “commedia dell’uguaglianza”.⁷⁰

Cavell ci dice che la scelta è *libera* solo se resta *indeterminata a priori*, cioè se non cade né dal lato maschile né da quello femminile. Si tratta di un profilo che mette i generi sullo stesso piano, dicendo poco o nulla sulle loro differenti identità.

(III) - La prova: il “battibecco” –

Nel primo motel, quando la loro colazione è interrotta dall’arrivo del detective privato del padre di Ellie e i due fingono di essere marito e moglie di una coppia proletaria, [...] dovremmo dire che i due stanno facendo una *messa in scena di un matrimonio*. Se questo non permette di realizzare un matrimonio, porta però al primo di questi momenti di intimità che avevo menzionato, facendo sì che la finzione di matrimonio dei due sembri per contrasto uno stato pressoché naturale. La forma assunta dalla messa in scena matrimoniale è ancora più significativa. Con questo numero la coppia vuole convincere gli osservatori insensibili e sospettosi di essere una coppia stagionata, e la prova decisiva la forniscono gridando e battibeccando reciprocamente. Questo umorismo sulla miseria di uno squallido matrimonio di routine, pone allo stesso tempo una questione riguardo al battibecco pressoché ininterrotto in cui i due si sono impegnati da parte loro, dall’istante in cui si sono incontrati disputandosi un posto sull’autobus. Come se ci potesse essere un *battibecco* che fosse esso stesso un segnale, non esattamente di gioia, ma diciamo di interesse. Come se una propensione al matrimonio implicasse una certa propensione al battibecco. Il che mi fa l’impressione di una piccola parabola della filosofia, o della critica filosofica. [...] Il rumore della discussione, della disputa, della battaglia verbale, è il suono caratteristico di queste commedie – come se lo schermo non potesse più aspettare a esplodere in parole – un criterio essenziale per far parte di quel piccolo gruppo di attori che si trovano in questi film è l’abilità a resistere sotto l’assalto delle parole, a

⁷⁰ Ivi, pp. 48-49.

rispondere sempre a tono, dove il tono deve sempre, per quanto forte, mantenere il proprio spirito: una *prova di resistenza intellettuale e spirituale*, di quello che si potrebbe chiamare “orecchio”.⁷¹

(IV) - L'abilità: “autostop” -

La scena si colloca oltre la metà del film, i due protagonisti si trovano sulla strada e senza soldi. Peter si vanta di saperci fare: si cimenta con l'autostop. Ma poi è Ellie che dimostra di essere la più abile e riesce ad ottenere un passaggio. La sua è una risposta semplice e pratica ad un *velleitario tentativo di predominio maschile*, il vanto di un parolaio che cade in crisi per un esempio pratico mostrato dalla sua compagna di viaggio. Ellie diventa qui la vera protagonista della situazione: disinibita ed ironica, mostra semplicemente una gamba ad un automobilista che sta passando, il quale si ferma e li carica. Con quella macchina, dopo alcune turbolente vicissitudini, potranno proseguire il loro viaggio.

Abbandonando per un momento l'analisi che Cavell fa del film di Capra, potrebbe benissimo venirci voglia di rileggere un passo del *Miles Gloriosus* (Il soldato “spaccone”) di Plauto, dove Palestrione, il servo di un militare smargiasso di nome Pirgopolinice, incomincia a tramare una complicata beffa ai suoi danni con l'aiuto di Periplecomeno, amico di Pleusicle.⁷² Propongo alcuni passaggi del dialogo nella traduzione e trasposizione in romanesco scritta da Pierpaolo Pasolini ed intitolata *Er Vantone*,⁷³ dove il sevo è un “lavannaro” e nulla si muove se non grazie ad una donna:

PERIPLECOMENO - Sono qua tutt'orecchi [...]

PALESTRIONE - Il mio padrone batte co' le donne sposate: da diventacce matto [...]

PERIPLECOMENO - Lo so, lo so [...]

PALESTRIONE - Se crede [...] d'esse un verace Adone, e tutte le sue donne -, l'elenca sul coppone.

PERIPLECOMENO - Ah quanta gente spera che sia solo un vantone! Per me è tutta chiacchiera, e te ciài raggione! E allora, che concludi?

PALESTRIONE - Te, la puoi rimedià 'na ragazza caruccia, ma che ce sappia fà?

Ritornando al nostro film, sorge allora una domanda: da che lato stanno l'abilità e la forza del *carattere*, da quello maschile o d quello femminile? Per Capra la risposta è evidente: c'è un “differente” modo di esprimere l'abilità e la forza, un potere che non è solo “fascino” ma acume ed intelligenza; anche se il “machismo” (il film lo mette bene in mostra) è ancora uno stereotipo dominante nella cultura americana del tempo. A questo punto si possono indicare pochi ulteriori rilievi espressi da Cavell nella sua analisi del film, che sono interpretabili come le tappe di un reciproco *riconoscimento* a cui vanno incontro i due protagonisti:

- Lo scapaccione.⁷⁴

- La colazione.⁷⁵

- Il valore “intimo”, subliminale, del cibo nell'epoca della Grande Depressione:⁷⁶ lo accetto = ti accetto, lo rifiuto = ti rifiuto.

⁷¹ Ivi, pp. 54-55.

⁷² Pirgopolinice aveva rapito l'amante a Pleusicle e questi voleva vendicarsi. Periplecomeno finge di aver moglie, ma questa non è altro che una cortigiana che sta al gioco e fa credere di essersi innamorata del milite. Periplecomeno, mostrandosi offeso, incita a bastonare il milite, reo di averlo disonorato.

⁷³ P. Pasolini, *Il Vantone*, Garzanti, Milano 1963.

⁷⁴ S. Cavell, *Alla ricerca della felicità*; pp. 59-60.

⁷⁵ Ivi, p. 59

⁷⁶ Ivi, pp. 60-61.

- Il rapporto tra Ellie e Peter si sviluppa attraverso una consapevole attenzione all'uso ed all'economia del cibo.⁷⁷
- La creazione di un nuovo essere umano:⁷⁸ per Ellie accettare di mangiare una semplice carota è accettare l'uguaglianza con Peter (sobrietà *versus* lusso; adattamento vs rigidità; comunione vs solitudine).
- Il clou della trasgressione: la seconda notte in motel. Innamoramenti e incomprensioni. Mancanza di riconoscimento e fraintendimenti.⁷⁹
- Ellie crede di non essere ricambiata e di essere stata abbandonata da Peter e perciò ripiega su Westley, il primo amore. Ma il padre Alexander recupera Peter perché è convinto della sua onestà morale e favorisce il matrimonio con sua figlia Ellie, che ne era ancora innamorata.
- Al di là dello stereotipo sdolcinato della *happy end*, sapersi ri-conoscere è la condizione per ri-unirsi.

La nozione di “riconoscimento” in Cavell

Per Cavell, come commenta acutamente Roberto Frega, «l'accordo si produce attraverso il processo di costruzione di un'esperienza condivisa [...] *si costruisce nell'esperienza*, anziché nella costruzione ontologica della realtà (del soggetto o del mondo)». ⁸⁰ L'esperienza dei due protagonisti del film è un'esperienza pratica, morale, ma che per Cavell ha la stessa dimensione dell'esperienza estetica ed ha a che fare con il “paradigma razionale della pretesa”: il mio giudizio non è mai valido a priori, deve incontrarsi/scontrarsi con quello altrui. La dimensione estetica dell'esperienza, nell'interpretazione di Cavell, ha quattro caratteristiche: 1) la pretesa individuale di essere un'esperienza valida universalmente; 2) il rifiuto dell'atteggiamento professionale-esoterico che inibisce l'accessibilità dell'esperienza a tutti; 3) pur facendo riferimento alla teoria kantiana del giudizio, ne rifiuta la concezione trascendentale della mente intesa come facoltà universale *a priori*; 4) la responsabilità tutta individuale del percorso che ognuno deve fare per cercare la costituzione di un terreno comune di condivisione del giudicare (responsabilità individuale del giudizio).

Diventa d'obbligo il riferimento fare un riferimento al pensiero di Kant.⁸¹ È noto che per Kant il giudizio estetico viene analizzato attraverso le quattro categorie dell'intelletto: (1) qualità, (2) quantità, (3) relazione e (4) modalità; per cui (1) l'immagine o rappresentazione di una cosa bella suscita un piacere disinteressato, (2) il bello piace universalmente senza concetto, il bello è oggetto di una pretesa razionale di universalità extra concettuale ed è vissuto (esperito) e condiviso da tutti perché provoca in ognuno il sentimento del piacevole estetico, cioè il piacere di contemplare una bella forma; (3) l'armonia delle parti con il tutto, che esprime una cosa bella, è una *finalità senza scopo, senza concetto* e cioè è data e vissuta (esperita) attraverso un libero gioco di armonie formali che mette in campo tutte le facoltà (sensi ed intelletto); (4) il giudizio estetico sul bello *deve necessariamente essere condiviso da tutti*, anche se questa necessità non è spiegabile intellettualmente, ma solo sulla base del sentimento (il sentimento, per Kant, produce un giudizio che si limita a riflettere sui giudizi determinanti ovvero scientifici e li interpreta in modo finalistico e universale; perciò lo si può intendere anche come l'incontro tra necessità e finalità ovvero tra intelligenza scientifica e razionalità morale).

Ora, il punto in cui Cavell intende smarcarsi da Kant è il mentalismo (mente come struttura comune a tutti gli uomini), ma prima di affrontare questo punto vale la pena di rileggere direttamente alcuni passaggi della *Critica del Giudizio* di Kant:

⁷⁷ Ivi, p. 61.

⁷⁸ Ivi, pp. 62-63.

⁷⁹ Ivi, pp. 67-69.

⁸⁰ R. Frega, *Stanley Cavell e la pretesa come paradigma di razionalità*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», X, 2008, 1; p. 188. Consultabile in internet all'indirizzo: http://www.openstarts.units.it/dspace/bitstream/10077/5252/1/Frega_E%26P_X_2008_1.pdf.

⁸¹ Immanuel Kant, Königsberg, Regno di Prussia, 1724 - Königsberg, Regno di Prussia, 1804.

Come è possibile un giudizio che dal solo sentimento particolare di piacere per un oggetto, e indipendentemente dal concetto di questo, proclami *a priori* di aver bisogno di attendere il consenso altrui? [...] L'unione immediata della rappresentazione di un oggetto con un piacere può essere percepita solo internamente e, se non si volesse giudicare se non questo, si avrebbe un semplice giudizio empirico. [...] Non è dunque il piacere, ma l'*universalità di questo piacere*, percepita come legata nell'animo col semplice giudizio di un oggetto, che si rappresenta *a priori*, in un giudizio di gusto, come regola universale per il giudizio, valida per tutti. Con un giudizio empirico io percepisco e giudico un oggetto con piacere. Ma lo trovo *bello*, cioè posso esigere come necessario quello stesso piacere negli altri, con un giudizio *a priori*. [...] La facoltà del giudicare [...] non può che riguardare le condizioni *soggettive* dell'uso del giudizio in generale [...] le quali si presuppongono *in ogni uomo* (come necessarie per la conoscenza in generale); l'accordo di una rappresentazione con queste condizioni del giudizio può essere ammesso *a priori* come valido universalmente. Vale a dire, il piacere, o la finalità soggettiva della rappresentazione rispetto al rapporto delle facoltà conoscitive nel giudizio di un oggetto sensibile in generale, si può con ragione esigere da ciascuno.⁸²

Cavell abbandona questa idea della mente come facoltà trascendentale, ma nemmeno si ancora alla posizione empirica per la quale l'oggettività di un giudizio ha bisogno di una prova esterna (per es. la qualità di un colore percepito in un quadro si deve alla luce particolare o alla particolare preparazione di un colore ecc.) cioè a fattori esterni riscontrabili da tutti; in altre parole: due fruitori di un dipinto che lo percepiscono in modo differente non possono nemmeno contare su una terza istanza, un fatto empirico, pubblicamente riscontrabile. Perciò la costituzione di un giudizio che *pretende* di essere universale – e questo per Cavell vale anche e soprattutto in campo etico – deve darsi solo a partire dall'*esperienza* che ogni *soggetto* ha del mondo. Così, tanto i due fruitori di un dipinto che sono in disaccordo tra loro, quanto due individui che non condividono gli stessi comportamenti morali, possono fondare il loro accordo solo *condividendo criteri razionali* (non concetti metafisici come l'esistenza di una facoltà mentale trascendentale) assimilando la propria esperienza a ciò che Wittgenstein chiama "forma di vita" (la concordanza tra linguaggio e realtà non è data una volta per tutte, ma è data dalle *regole che ci diamo volta per volta per decidere "che cosa facciamo con le parole"*). Perché la mia descrizione di un fatto, di un evento, di un'opera, abbia successo e confermi la validità della pretesa di un'universalità della ragione, occorre che il mio interlocutore *la riconosca*, la condivida e che insieme si faccia di quella descrizione un'*esperienza (estetica, morale, epistemologica) condivisa*. Anche nel film di Capra, *Accadde una notte*, è possibile trovare molti spunti che possono rimandare alla teoria cavelliana dell'accordo morale, del riconoscimento dell'altro e della sua esperienza del mondo. Questa idea di esperienza e di giudizio è di gran lunga debitrice della dimensione del giudizio estetico di matrice kantiana ma, tolto ogni riferimento a-priori, carica il soggetto di una grande *responsabilità individuale* nei confronti della "pretesa della ragione" di giudicare universalmente o, più semplicemente, di comunicare. Questo paradigma della responsabilità individuale del giudizio estetico nasce, secondo Cavell, nel Modernismo (*Art Nouveau, Liberty*, ecc., sorte tra fine Ottocento e inizio Novecento), lo stile artistico che ha aperto per la prima volta ad una concezione dell'arte "per tutti"; un'idea che nacque inizialmente dalla reazione di una parte del mondo artigianale alla produzione seriale delle fabbriche per poi svilupparsi in campo artistico e stabilire che non esiste più un criterio *a priori* per stabilire ciò che è arte da ciò che non lo è. Così l'*esperienza condivisa* diventò il *criterio del giudicare*, un criterio tutto da costruire (perché, appunto, l'esperienza non è un criterio dato). La costruzione di un nuovo giudizio, nell'arte come nella scienza, e in generale nella cultura e nella società, è sempre vincolata alla discontinuità temporale con i criteri di giudizio precedenti e apre al problema del rapporto della *tradizione* con l'*innovazione*. Il nesso critico di tale binomio è stato al centro anche degli studi dello storico della scienza Thomas Kuhn.⁸³ Difatti, sia per Cavell che per Kuhn, ogni ricercatore – sia esso un artista, un filosofo o uno scienziato - si trova in stallo quando scopre un elemento nuovo, un'*anomalia* che non è più riconducibile all'interno dello schema o del criterio

⁸² I. Kant, *Critica del Giudizio*, 1790; Sez. I, Libro II, § 36, 37, 38; in ed. it. Laterza, Roma-Bari, 1979; pp. 144-146.

⁸³ Thomas Kuhn (Cincinnati, Ohio, USA, 1922 – Cambridge, Massachusetts, USA, 1996).

di giudizio cosiddetto “normale”, la cui razionalità non è più riconoscibile per via di quell’eccezione. La novità genera sempre un rifiuto iniziale, tanto nella comunità degli artisti quanto in quella degli scienziati, ma che innesca poi una dinamica critica che “rivoluziona” il modo di giudicare e finisce con il promuovere la costituzione di una nuova comunità che si riconosce in una nuova arte, una nuova filosofia o in una nuova scienza. C’è molta sintonia tra il paradigma razionale della “pretesa”, proposto da Cavell, e l’epistemologia di Kuhn, come del resto lo stesso filosofo della scienza ha ammesso, dichiarando esplicitamente di essere stato direttamente influenzato dal «Diapason creativo [del] mio collega di Berkeley, Stanley Cavell. Il fatto che Cavell, un filosofo prevalentemente interessato all’etica ed all’estetica, fosse giunto a conclusioni così congruenti con le mie, è stato per me una costante fonte di stimolo e di incoraggiamento. Egli è inoltre «l’unica persona con la quale sia riuscito ad esplorare le mie idee nella forma di frasi incomplete. Questa forma di comunicazione prova un intendimento reciproco, grazie al quale egli fu in grado di indicarmi la via per superare o aggirare alcuni grossi ostacoli che incontrai mentre preparavo la prima stesura del manoscritto.»⁸⁴ Che le opinioni di Cavell sul binomio tradizione/innovazione non divergono da quelle di Kuhn, lo si può cogliere parallelamente anche dalle parole del filosofo americano:

La tirannia interna alla convenzione è che soltanto chi ne è schiavo può sapere in che modo essa possa essere cambiata in meglio, o sapere perché dovrebbe essere eliminata. Soltanto i campioni in un gioco, i perfetti schiavi di quel progetto, sono nella posizione di stabilire convenzioni che servano meglio la sua essenza. [...] Soltanto un prete potrebbe avere messo a confronto l’insieme delle sue pratiche con le loro origini con tale profondità da fissare i termini della Riforma. È in nome dell’idea di filosofia, e contro una concezione che si era estraniata a se stessa, o che aveva cessato di pensare, che figure quali Cartesio, Kant, Marx, Nietzsche, Heidegger e Wittgenstein hanno tentato di rivoluzionare la filosofia. È per il motivo che certi esseri umani chiedono con insistenza la conservazione della loro arte che essi cercano di scoprire come i dipinti e le opere musicali si possano ancora produrre in circostanze modificate, e quindi rivoluzionano la loro arte a tal punto che molti non la riconoscono più. [...] È questo il modo in cui, nella mia incompetenza in materia, leggo la struttura delle rivoluzioni scientifiche di Thomas Kuhn: che soltanto un grande scienziato può accettare un cambiamento rivoluzionario di una scienza come una sua naturale estensione; e che accetta o propone un tale cambiamento al fine di mantenere il contatto con l’idea della scienza in questione, con i canoni di comprensibilità e di generalità che sono propri di essa, opponendosi alla concezione per cui, invece, in circostanze modificate, il progresso normale di spiegazione ed obiezione non gli sembrerebbe più essere scienza. E allora ciò che il grande scienziato compie, può non sembrare scientifico agli occhi del vecchio scienziato.⁸⁵

Ebbene, Cavell conserva queste stesse convinzioni anche in filosofia morale, solo che in quest’ambito si chiamano *ri-conoscimento* e *ri-matrimonio*. L’accordo in campo morale, dato che le pratiche argomentative non sono sempre risolutive, resta comunque connotato da un atto di responsabilità morale individuale che può avere successo ma che è anche esposto al fallimento. In ambito morale non c’è una via “oggettiva” di supporto all’accordo, occorre costruire un’esperienza comune in cui gli attori si riconoscano.

1.4 - Seconda esperienza estetica - Abraham Van der Hecken e la nozione di *riflessione*

Abbiamo potuto vedere come la razionalità proposta da Cavell sia in grado di orientare soprattutto verso problemi di tipo morale e come la razionalità di Goodman invece incida più in ambito epistemologico ed estetico. Queste due prospettive talvolta sconfinano ma entrambe convergono nel riconoscere il valore cognitivo dell’arte e dei suoi prodotti, quali sono i dipinti, i drammi ed i film.

⁸⁴ T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, (1962-70); ed. it. Einaudi, Torino 1969-78; Prefazione, p. 14.

⁸⁵ S. Cavell, *La riscoperta dell’ordinario*; op. cit., pp. 169-170.

Se il nostro comprendere passa anche attraverso l'operare dell'arte e la sua fruizione, finché a giustificare coloro i quali parlano di uno specifico valore cognitivo dell'arte (non inferiore a quello della scienza), allora diventa certamente plausibile introdurre il *paradigma razionale moderno* (così come si è storicamente configurato tra Seicento e Settecento) attraverso la fruizione di alcune opere pittoriche di Van der Hecken, Rembrandt e Chardin, nonché passando per l'ascolto di tre contrappunti di Bach. Questi esempi di "introduzione estetica" al pensiero non solo lo stimolano ma anche lo sostengono in uno sforzo più completo di penetrazione della realtà, colta nei suoi aspetti più reconditi e veridici.

Allora, per incominciare, analizziamo un dipinto che rappresenta un filosofo: *Een filosof* di Abraham Van der Hecken.⁸⁶ Il quadro è datato 1635 e l'autore⁸⁷ è un emulo di Rembrandt, come si può dedurre anche dal "mascheramento" del filosofo abbigliato "alla Rembrandt". Ci troviamo di fronte ad un filosofo assorto, che forse sta meditando, mentre l'atto dello scrivere sembra interrotto. Molti fogli manoscritti che hanno accolto le recenti *riflessioni*, giacciono caoticamente accatastati sul tavolo, alcuni cadono, altri ricoprono il mappamondo quasi occultandolo. In alto a destra, troviamo una *tenda* che è pronta a separare lo studio da una nicchia retrostante che contiene tre oggetti: una *clessidra*, un *crocifisso*, un *teschio*. I tre elementi si trovano alle spalle del filosofo in meditazione.

Vediamo ora di cogliere i significati più importanti. Innanzitutto la tenda è l'elemento principale in quanto pone il problema di fondo: la *separazione realtà/apparenza*, l'*illusorietà*, la *teatralità del mondo*. Tuttavia la tenda, che può anche rappresentare un sipario, non è completamente calata sulla realtà (o sulla sua rappresentazione) e lascia intravedere proprio ciò che, alle sue spalle, esprime simbolicamente il contenuto della *riflessione* del filosofo, in un gioco scenografico composto da tre rimandi visivi: **(a)** Il filosofo guarda chi osserva il quadro (è la rappresentazione moderna dell'io osservatore/spettatore e cioè della *mente come specchio della realtà*); **(b)** Chi osserva il quadro vede i simboli di un'esistenza non permanente (*sorge il dubbio* sull'apparenza della realtà); **(c)** I simboli (teschio, croce, clessidra) non possono essere visti dal filosofo perché rivolge loro le spalle e solo il suo *pensiero* li può cogliere (lo spazio dell'io è lo spazio del pensiero, che è lo spazio della *verità*).

Il quadro sembra esprimere una fenomenologia della visione in cui il momento **(a)** corrisponde all'interpretazione della mente come specchio della realtà, o della natura. Nel Seicento un primo riferimento filosofico appropriato, al di là delle reali intenzioni del pittore, lo possiamo trovare nella *filosofia naturale induttiva* di Francis Bacon.⁸⁸ Infatti il filosofo inglese riteneva che il primo dovere di colui che cerca la verità consista nell'*emendatio* della propria mente/specchio dalle astrazioni illusorie,⁸⁹ arbitrarie ed ingannevoli, per ricostituire la naturale ed originaria capacità della mente di ordinare l'esperienza. Ciò che tale *mente riflessiva* pone in evidenza è il

⁸⁶ Questa breve analisi riprende un mio precedente studio pubblicato sotto forma di articolo; cfr. P. Morini, *Transdisciplinarietà e paradigmi razionali*; art. cit. . Ma ancora più importante è riferirsi al saggio di Reinhard Brandt, *Filosofia nella pittura* (2000; Bruno Mondadori, Milano 2003), a cui si è ispirata una parte di questo studio. *Een filosof* (Un filosofo) di Abraham Van der Hecken, si trova esposto al museo del Prado di Madrid. Il dipinto è anche visibile all'indirizzo internet: <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/un-filosofo/e0d4bad8-35a8-4c60-8912-bd3e58899cd7>.

⁸⁷ Abraham Van der Hecken (Anversa, Fiandre Spagnole, 1615 – Amsterdam o L'Aia, Olanda, Repubblica delle Provincie Unite, 1655), discepolo del pittore olandese Salomon Koninck (1609-1659), la cui opera subì l'influenza di Rembrandt. Il quadro è stato attribuito di recente a Van der Hecken, nonostante sia stato firmato da Koninck.

⁸⁸ Francis Bacon (Londra, Regno di Inghilterra, 1561 – Londra, Regno di Gran Bretagna, 1626).

⁸⁹ «*Idola et notiones falsae quae intellectum humanum jam occuparunt*» (Nuovo Organo, I, 38) Si tratta di illusioni «*fundatae in ipsa natura humana*» (*Idola tribus*; I, 41), che si formano «*propter lectionem librorum, et auctoritates eorum quos quisque colit et miratur*» (*Idola specus*, I, 42) o che si devono all'abitudine degli uomini ad associarsi «*per sermones*», a far chiacchiere (*Idola fori*, I, 43). Infine le illusioni riguardano anche il modo con cui gli uomini accolgono le filosofie del passato, considerandole «*fabulas productas et actas*», finzioni teatrali (*Idola theatri*; I, 44). Cfr. F. Bacon, *Nuovo Organo* (1620); Bompiani, Milano 2002; pp. 92-95.

valore epistemologico dell'esperienza *empirica*. Un secondo riferimento filosofico può far cadere la scelta su Galileo Galilei,⁹⁰ per il quale l'esperienza doveva essere "sensata" e cioè (diversamente da Bacon) dotata del senso che le attribuisce il ragionamento *matematico*.⁹¹ Dello stesso avviso era anche René Descartes⁹² (terzo riferimento filosofico): la ricostruzione del sapere prevede l'assunzione di un metodo (evidenza, analisi, sintesi, enumerazione)⁹³ che ha la matematica per modello. Si tratta della *mathesis universalis*, una scienza generale delle proporzioni che costituisce lo sfondo comune per l'aritmetica e la geometria (geometria analitica), per poi estendersi a tutte le altre scienze fisiche. Una matematica così concepita, diventava capace di inquadrare i fenomeni esattamente entro i propri schemi, chiari ed evidenti, dotandoli di una spiegazione attendibile e sicura. Ma come può ciò che è fisico, non permanente, essere spiegato in modo evidente, sicuro e permanente?

Ecco il dubbio, il sorgere dell'*impulso scettico* contro la pretesa validità dei giudizi nell'ambito delle scienze naturali (la prima delle *Meditazioni metafisiche*), un dubbio che si estende ad ogni cosa e diventa universale.⁹⁴ Osservando il dipinto di Van der Hecken, si può immaginare che la tenda/sipario cali su tutta la scena ed esprima così il momento **(b)** di questa "fenomenologia della visione". Ma ciò di fatto non accade, perché la tenda/sipario fa una torsione su se stessa e si arresta, si raccoglie restando sospesa sul filosofo che *riflette*. Così, nel dubbio estremo, iperbolico, viene alla luce il "punto archimedeo" certo ed indubitabile: le idee vengono pensate, per cui deve esistere un'io che le pensa (la seconda delle *Meditazioni metafisiche*).⁹⁵

Descartes, proprio *mentre* fonda la certezza dell'io, riflette sulla sua *vanitas*, sulla sua finitudine. Un'imperfezione che, per essere certa ed indubitabile, dovrà fondarsi sull'idea dell'assoluta perfezione, cioè Dio (la terza delle *Meditazioni metafisiche*). Ora, tornando ad osservare il dipinto, possiamo notare che i simboli dell'esistenza non permanente (il teschio, il crocifisso e la clessidra) "esemplificano metaforicamente" (direbbe Goodman) un significato ancor più profondo: l'idea di *infinito*. Un'idea che necessariamente deve essere anteriore al *finito* e perciò lo causa, lo fonda, lo giustifica. Abbiamo quindi un'idea di infinito concepita in opposizione con la finitudine, espressa dalla nicchia e dagli oggetti che nel dipinto si trovano alle spalle del filosofo, che sovrasta e trascende il soggetto. Il quale, però, grazie alla sua riflessione la può comprendere. Qui siamo al momento **(c)** della fenomenologia della visione: lo spazio dell'io è lo spazio del *cogito*, che è lo spazio della *verità*. Potremmo definire tutto ciò che è emerso da questa breve analisi: *modello di razionalità della ragione riflessiva*.

A queste considerazioni sulla nozione di *riflessione*, indotte inizialmente dalla fruizione del dipinto di Van der Hecken, seguono ora quattro schede (A, B, C, D) che trattano alcuni punti significativi del pensiero di Bacon, Galilei, Descartes e Spinoza (del quale finora non abbiamo fatto cenno). La quinta scheda (E), si propone di avvicinare alcuni aspetti della vita di Spinoza alla poetica dell'ultimo Rembrandt (il pittore a cui Van der Hecken si era ispirato), raccordando così nuovamente l'arte con la filosofia.

⁹⁰ Galileo Galilei (Pisa, Granducato di Toscana, 1564 – Arcetri, Granducato di Toscana, 1642).

⁹¹ Cfr. G. Galilei, *Lettera alla Granduchessa Cristina di Lorena* (1615); in *Opere*, Barbera, Firenze 1890-1909, 20 voll.; Vol. V, p. 325. Il ragionamento matematico, su cui la scienza sperimentale si fonda, deve essere autonomo da dogmi: è impossibile chiedere al ricercatore di *non vedere ciò che si vede*.

⁹² René Descartes (La Haye, Loira centrale, Regno di Francia, 1596 - Stoccolma, Impero di Svezia, 1650).

⁹³ Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo* (1637), II, 4; ed. it a c. A. Carlini, Laterza, Roma-Bari, 1980, pp. 61-63.

⁹⁴ «Io riterrò quindi che cielo, aria, terra, colori, figure, suoni e tutto il resto *esterno a me* non siano che *illusioni oniriche* [*ludificationes somniorum*] con cui quel genio [il genio "maligno"] si serve per sorprendere la mia credulità» (R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia; Meditatio prima*, op. cit., p. 35).

⁹⁵ «Io esisto, è certo; ma *fino a quando*? Finché penso, di certo; perché se mai *cessassi di pensare*, potrebbe darsi che con ciò stesso *cessassi* interamente *di esistere*» (R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia; Meditatio secunda*; op. cit.; p. 45).

Capitolo 2

Excursus nella filosofia moderna, tra Seicento e Settecento

< Scheda A >

L'induttivismo critico di Francis Bacon

Secondo lo studioso Fulton H. Anderson, possiamo individuare in quattro punti il progetto di riforma "universale" del sapere ideato e parzialmente realizzato da Bacon con la pubblicazione del *Novum Organum*, avvenuta a Londra il 12 ottobre del 1620:⁹⁶

- 1) La sostituzione delle dottrine della tradizione platonica ed aristotelica con quelle ispirate al naturalismo ed al materialismo di impronta democritea
- 2) L'elaborazione e l'esposizione di un nuovo metodo di indagine sulla natura
- 3) La compilazione di un'ampia ed articolata storia naturale
- 4) La confutazione delle dottrine appartenenti al tradizionale sistema del sapere.

Per Bacon la scienza ha lo scopo di migliorare le condizioni della vita degli uomini e per poterlo fare deve abbandonare tutte quelle forme di sapere che sono sterili e fine a se stesse. Perciò, in contrasto con le tradizionali posizioni degli empiristi e dei razionalisti [*Empirici aut Dogmatici*], Bacon propone una nuova via per la conoscenza, che sia in grado di unificare «due facoltà, quella sperimentale e quella razionale, unione che finora non si è realizzata [*quod adhuc factum non est*]» e con ciò che sia capace di *trasformare la realtà* tanto utilmente quanto fanno le api trasformando i fiori in cera e miele.⁹⁷

Pur mutuando il titolo della sua opera da una fondamentale opera di Aristotele, Bacon critica radicalmente il sillogismo aristotelico ritenendolo un esercizio di sterile nozionismo terminologico fondato sulla universalità delle premesse, le quali o derivano da altri assiomi generali o vi si giunge partendo da esperienze particolari. Ma, nota Bacon, mentre nel primo caso gli assiomi non ci dicono nulla di nuovo, nel *secondo* caso «gli assiomi astratti dai particolari con metodo ed ordine [*axiomata a particularibus rite⁹⁸ et ordine abstracta*], indicano ed individuano facilmente nuovi particolari, così essi rendono attive le scienze».⁹⁹

Il nuovo metodo scientifico deve perciò evitare di procedere con eccessiva rapidità da troppo poche esperienze particolari per giungere facilmente ad eccessive ed astratte generalizzazioni foriere di fuorvianti pregiudizi, inutili nozioni e false opinioni. Per indicare questi *errori della mente* Bacon usa il termine *Idola* (false immagini):

Gli Idoli della Tribù sono fondati sulla stessa natura umana e sulla stessa tribù o genere degli uomini [*Idola Tribus sunt fundata in ipsa natura humana atque in ipsa tribu seu gente hominum*]. È infatti falso affermare che il senso è la misura delle cose; anzi, al contrario, tutte le percezioni, sia del senso che della mente, sono in relazione all'uomo, non in relazione all'universo. L'intelletto umano è come uno *specchio* che riflette in modo irregolare i raggi provenienti dalle cose e che mescola la propria natura con quella delle cose, deformandole e corrompendole.

Gli Idoli della Caverna sono gli idoli dell'uomo inteso come individuo [*Idola Specus sunt idola hominis individui*]. Ognuno, infatti, oltre le aberrazioni della natura umana in generale, possiede una specie di spelunca o caverna propria, che rifrange ed indebolisce la luce della natura, o a causa della natura propria e singolare di ognuno; o a causa dell'educazione e della conversazione con gli altri; o a causa dei libri che legge e dell'autorità di coloro che onora ed ammira [*propter lectionem librorum, et auctoritates eorum quos quisque colit et miratur*]; o a causa delle differenze fra le impressioni, a seconda che esse siano recepite da un animo già prevenuto e predisposto o da un animo equilibrato e sereno, e così via. Perciò lo

⁹⁶ Cfr. F.H. Anderson, *The Philosophy of Francis Bacon*, New York 1975, pp. 38-39; cfr. anche P. Rossi, *Nota storica*, in F. Bacon, *Scritti filosofici*, a c. di P. Rossi, Utet, Torino 1986, pp. 93-94.

⁹⁷ Cfr. F. Bacon, *Novum Organum*, 1620, I, 95; Bompiani, Milano 2002, pp. 183-186.

⁹⁸ Da *ritus* = maniera, modo, metodo.

⁹⁹ Ivi, I, 24; ed. cit., p. 87.

spirito umano, (quale si dispone nei singoli uomini) è vario e molto inquieto, come governato dal caso. Bene dunque si esprime Eraclito quando dice che gli uomini cercano la conoscenza nei loro piccoli mondi, e non nel mondo più grande e a tutti comune.

Ci sono anche gli Idoli che derivano come da un contratto e dalle reciproche relazioni del genere umano: li chiamiamo Idoli del Mercato, riferendoci ai rapporti che intercorrono tra gli uomini e la loro comunità [Sunt etiam Idola tamquam ex contractu et societate humani generis ad invicem, quae Idola Fori, propter hominum commercium et consortium, appellamus]. Gli uomini infatti si associano per mezzo del linguaggio [Homines enim per sermones sociantur], ma i nomi vengono imposti secondo la capacità di comprensione del volgo [at verba ex captu vulgi imponuntur]. E così l'intelletto è assediato in modo straordinario da una cattiva ed inopportuna attribuzione dei nomi. Né rimettono in alcun modo a posto le definizioni e le spiegazioni che gli uomini dotti sono soliti provvedere e con cui in certi casi si difendono. Piuttosto le parole fanno addirittura violenza all'intelletto, sconvolgendone tutti i ragionamenti, e trascinano gli uomini a innumerevoli e vuote controversie e menzogne.

Ci sono infine gli Idoli che sono entrati nell'animo degli uomini dalle diverse dottrine filosofiche ed anche dalle cattive leggi delle dimostrazioni: li chiamiamo Idoli del Teatro perché consideriamo le molte filosofie che sono state accolte o rappresentate dagli uomini come altrettante favole rappresentate e recitate sulla scena, che hanno prodotto mondi fittizi ed artificiali come le scene di un teatro. Non parliamo solo delle dottrine filosofiche attuali, e neppure delle filosofie e delle sette antiche; si possono infatti comporre e raccogliere parecchie altre favole di questo genere, dato che le cause di errori del tutto diversi sono tuttavia quasi le stesse. Né facciamo questi rilievi solo sulle dottrine filosofiche, ma su molti principi ed assiomi delle scienze, affermatasi in virtù della tradizione, della credulità e della negligenza. Ma per mettere in guardia l'intelletto degli uomini, di ognuno di questi generi di idoli si dovrà parlare più diffusamente e separatamente.¹⁰⁰

L'induzione in Bacon prevede il riordino dei dati dell'esperienza attraverso un'attenta compilazione delle "tavole della presenza" in cui fenomeni si manifestano. Qui si descrivono tutti i casi. Si tratta di elenchi comparativi nei quali è presente la "natura" del fenomeno (le "qualità" di un corpo, come il colore, il peso, la duttilità, la fluidità ecc.) e si intende conoscerne la "forma" (la struttura dinamica ed al tempo meccanica di un fenomeno, cioè la sua vera causa, la sua "causa formale").¹⁰¹

Vi sono poi le "tavole della assenza" e le "tavole dei gradi", nelle prime vengono elencati casi in cui il fenomeno non si presenta, nelle seconde l'intensità maggiore o minore di un fenomeno. La selezione dei casi conduce ad una prima formulazione di ipotesi messe al vaglio sperimentale (istanze), per poi giungere alla prova "cruciale" (*instantia crucis*).

Riassumendo: l'intelletto fornisce il metodo induttivo e produce le ipotesi, le quali sono messe alla prova nelle *tabulae*, in cui convergono anche le osservazioni ed i dati sperimentali, per poi concludere con la convalida dell'ipotesi esplicativa selezionata.

< Scheda B >

Il metodo ipotetico deduttivo e la scienza sperimentale in Galileo Galilei

B1- Tentare le essenze?

La filosofia della natura di Aristotele comprendeva una fisica dei corpi celesti ed una fisica dei corpi terrestri. La prima è la scienza astronomica studiata con la matematica, che sviluppa la conoscenza delle regole necessarie al movimento eterno, costante e perfetto delle "sostanze celesti". La seconda è una scienza naturale che studia le sostanze sensibili e periture che sono collocate nella sfera sub-lunare; questa scienza "terrena" indaga i fenomeni che sono in costante divenire e non può avvalersi della precisione matematica.

¹⁰⁰ Ivi, I, 41-44; ed. cit., pp. 92-95.

¹⁰¹ Egli esclude le altre tre cause aristoteliche – "finale", "efficiente" e "materiale".

Per l'aristotelismo la "dottrina della potenza e dell'atto" è la teoria della conoscenza più adatta a spiegare il divenire di ciascun ente perché il suo movimento, la sua generazione e la sua corruzione sono trasformazioni che dipendono dalle potenzialità già inscritte nella sua natura, nella sua "essenza" o "forma". Ma Galilei non è d'accordo.

B2- Il paradigma eliocentrico e la scienza universale della matematica

Per Galilei la natura agisce in modo uniforme ed i suoi fenomeni possono essere descritti da una scienza fisica che si avvale della conoscenza *matematica*. Il sapere della matematica è il solo che avvicina l'uomo a Dio. Il "libro della natura" è scritto da Dio in termini matematici e, se l'uomo lo vuole leggere, deve necessariamente saper cogliere e studiare gli aspetti matematizzabili della natura. La regolarità della natura ed il linguaggio matematico delle sue leggi possono essere letti e compresi solo se si abbandona l'essenzialismo aristotelico e la sua dottrina della sostanza.

Perciò l'obiettivo della fisica galileiana non è più lo studio della forma di un oggetto, in astratto, ma l'indagine sulle grandezze fisiche matematizzabili dei fenomeni naturali; una nuova scienza fondata sulla matematizzazione della fisica e sulla trasformazione in senso quantitativo dei fenomeni naturali.

Nel *Saggiatore* egli elenca precisamente quelle "affezioni" (che certo non sono "essenze") di cui abbiamo una precisa conoscenza: grandezza, moto, numero, figura, spazio e tempo. Queste sono "qualità primarie", oggettive, cioè che appartengono ai corpi indipendentemente dall'osservazione. Le altre non sono oggettive. Tale distinzione (già nota al fisico irlandese Robert Boyle e, nell'antichità, a Democrito) sarà poi ripresa anche da John Locke.

B3- Il linguaggio geometrico della natura e la conoscenza oggettiva (brano)

Per meglio dichiararmi, dico che quanto alla verità di che ci danno cognizione le dimostrazioni *matematiche*, ella è l'istessa che conosce la sapienza divina; ma vi concederò bene che il modo col quale Iddio conosce le infinite proposizioni, delle quali noi conosciamo alcune poche, è sommamente più eccellente del nostro, il quale procede con discorsi e con passaggi di conclusione in conclusione, dove il Suo è di un semplice intuito: e dove noi, per esempio, per guadagnar la scienza d'alcune passioni del cerchio, che ne ha infinite, cominciando da una delle più semplici e quella pigliando per sua definizione, passiamo con discorso ad un'altra, e da questa alla terza, e poi alla quarta etc., l'intelletto divino con la semplice apprensione della sua essenza comprende, senza temporaneo discorso, tutta la infinità di quelle passioni; le quali anco poi in effetto virtualmente si comprendono nelle definizioni di tutte le cose, e che poi finalmente, per esser infinite, forse sono una sola nell'essenza loro e nella mente divina.

Il che ne anco all'intelletto umano è del tutto incognito, ma ben da profonda e densa caligine adombrato, la qual viene in parte *assottigliata* e *chiarificata* quando ci siamo fatti padroni di alcune conclusioni fermamente *dimostrate* e tanto speditamente possedute da noi, che tra esse possiamo velocemente trascorrere: perché in somma, che altro è l'esser nel triangolo il quadrato opposto all'angolo retto eguale a gli altri due che gli sono intorno, se non l'esser i parallelogrammi sopra base comune e tra le parallele, tra loro eguali? E questo non è egli finalmente il medesimo, che essere eguali quelle due superficie che adattate insieme non si avanzano, ma si racchiuggono dentro al medesimo termine?

Or questi passaggi, che l'intelletto nostro fa con tempo e con moto di passo in passo, l'intelletto divino, a guisa di luce, trascorre in un istante, che è l'istesso che dire, gli ha sempre tutti presenti.

Concludo per tanto, l'intender nostro, e quanto al modo e quanto alla moltitudine delle cose intese, esser d'infinito intervallo superato dal divino; *ma non però l'avvilisco tanto*, ch'io lo reputi assolutamente nullo; anzi, quando io vo considerando quante e quanto maravigliose cose hanno intese investigate ed operate gli uomini, pur troppo chiaramente conosco io ed intendo, esser *la mente umana* opera di Dio, e delle più eccellenti.¹⁰²

¹⁰² G. Galilei, *Dialogo sui due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano*. (1632), in *Le opere di Galileo Galilei*, Edizione nazionale, a c. di A. Favaro, Firenze 1890-1909, vol. II, pp. 127-130.

L'ammonizione, la condanna, l'abiura e le convinzioni coltivate in segreto

Il 16 febbraio 1616 il Santo Uffizio condanna la teoria copernicana e due giorni dopo il cardinale Bellarmino convoca Galilei per convincerlo ad abbandonare immediatamente e pubblicamente la propria adesione alla cosmologia eliocentrica. Il 3 marzo dello stesso anno sono condannate tutte le opere di Copernico.

Nel 1623 Galilei pubblica il *Saggiatore*. Tra il 1624 ed il 1630 egli compone il *Dialogo sui due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano*, che pubblica nel 1632.

Poco dopo il libro viene sequestrato dalle autorità ecclesiastiche e l'autore viene convocato a Roma presso il tribunale dell'Inquisizione. Il processo iniziato nel febbraio del 1633 si conclude il 22 giugno del medesimo anno con la condanna e con l'abiura della teoria copernicana da parte di Galilei. Il 1° dicembre 1633 verrà consentito a Galilei di prendere domicilio coatto presso la sua casa (oggi nota con il nome "Villa il Gioiello") di Arcetri, una piccola cittadina collocata nella zona collinare a sud di Firenze.

Il *Dialogo* viene posto all'Indice il 23 agosto del 1634. L'opera su cui ancora lavorava, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze* verrà pubblicato postumo a Leida (1638) con il suo segreto consenso. Galilei, ridotto alla completa cecità, muore ad Arcetri l'8 gennaio 1642. Il 16 aprile del 1757 la Congregazione dell'Indice delibera di omettere il Decreto che vieta i libri che teorizzano il moto della terra.

Galilei fin da giovane, ancora prima di aver aderito al copernicanesimo, aveva ben chiaro il proprio metodo ipotetico-deduttivo. Un'indagine sulla natura delle cose che si svolge in quattro procedimenti:

- 1- L'osservazione dei fenomeni.
- 2- La formulazione di un'ipotesi generale sulla struttura del fenomeno osservato.
- 3- L'ipotesi si spiega con il linguaggio geometrico matematico (creazione di un modello esplicativo).
- 4- La deduzione di nuove proprietà attribuibili al fenomeno a partire dalle osservazioni effettuate sul modello matematico.

Quanto al *metodo*, costuma il cosmografo procedere nelle sue speculazioni con *quattro mezzi*: il primo de' quali contiene l'apparenze, dette altrimenti fenomeni; e questo altro non sono che *l'osservazioni sensate*, le quali tutto 'l giorno vediamo, come, per esempio, nascere e tramontare le stelle, oscurarsi ora il sole or la luna, e questa medesima dimostrarsi ora con corna, ora mezza, or tonda ed or del tutto stare ascosa, muoversi i pianeti di moti fra loro diversi, e molte altre apparenze.

Sono nel secondo luogo *l'ipotesi*: e queste altro non sono che alcune supposizioni appartenenti alla struttura de gli orbi celesti, e tali che rispondine all'apparenze; come sarà quando, scorti da quello che ci apparisce, supporremo il ciclo essere sferico, muoversi circolarmente, partecipare di moti diversi; la terra essere stabile, situata nel centro.

Seguono poi, nel terzo luogo, le *dimostrazioni geometriche*; con le quali per le proprietà de' cerchi e delle linee rette, si dimostrano i particolari accidenti, che all'ipotesi conseguiscono.

E finalmente, quello che per le linee s'è dimostrato, con operazioni aritmetiche calcolando, si riduce e distribuisce in tavole, dalle quali senza fatica possiamo poi ad ogni nostro beneplacito *ritrovare la disposizione de' corpi celesti* ad ogni momento di tempo.¹⁰³

¹⁰³ G. Galilei, *Trattato della sfera* (1597), in *Le opere di Galileo Galilei*, Barbera, Firenze 1968, vol. II, pp. 211-212. Una bella immagine della Villa di Galilei ad Arcetri è reperibile al indirizzo internet: <http://curiositadifirenze.blogspot.it/2011/05/articolo-pubblicato-sulla-rivista.html>

< Scheda C >

Le regole del metodo per la ricerca scientifica in René Descartes (1596-1650)

C1- Il contesto

Nel 1618 Descartes si trova in Olanda, a Breda, arruolato volontario nelle truppe francesi al seguito del calvinista Maurizio di Nassau-Orange, all'inizio della Guerra dei Trent'anni. Qui egli ebbe modo di conoscere il medico Isaac Beeckman, che lo introdusse allo studio della matematica e della geometria, e che gli ispirò la composizione del *Compendium musicae*, un breve manoscritto in cui si evidenzia la peculiarità ritmica della musica, la sua vera natura oggettiva (diversa da quella solo soggettiva data dal timbro e dall'intensità) e per questo più affine alla sua idea della matematica. Nel 1619, mentre era in viaggio per la Boemia (viaggiare per conoscere il mondo era una prerogativa della nobiltà) Descartes giunse a Francoforte, dove assistette ai festeggiamenti per l'incoronazione dell'Imperatore Ferdinando II d'Asburgo. In seguito, alla ripresa degli eventi bellici, egli decise di arruolarsi con le truppe del cattolico Massimiliano di Baviera. Questo repentino passaggio, effettuato nel giro di un anno, dal fronte protestante a quello cattolico può far pensare ad uno scarso interesse per la religione. Forse è vero, ma bisogna ricordare che da tempo si era fatta strada in Francia l'idea di una "laicizzazione della guerra", che si era concretizzata sin da subito con gli interventi francesi a fianco della lega anti-asburgica e che poi si manifestò definitivamente e formalmente con la sua entrata in guerra nel 1635. La Guerra dei Trent'anni¹⁰⁴ mostrava sempre più di non essere fondata su ragioni confessionali.

Dato il contesto, anche le motivazioni che inducevano Descartes alla vita militare, per quanto egli fosse sempre lontano dai campi di battaglia, vennero rapidamente abbandonate e già nell'inverno del 1619 a Neuburg, città bavarese sul Danubio, ebbe la piena consapevolezza di volersi dedicare agli studi. Pertanto ritornò in Olanda, il solo paese che sembrava garantirgli la tranquillità necessaria per studiare, scrivere e pubblicare. Alcuni anni più tardi, anche l'Olanda venne coinvolta nell'ultima fase guerra,¹⁰⁵ ma ciò non gli pregiudicò gli studi.

Va ricordato che risale al 1628 la redazione delle *Regole per la guida dell'ingegno (Regulae ad directionem ingenni)*, un saggio incompiuto in cui Descartes si ispira alla nuova scienza sperimentale galileiana, potenziando la componente matematica della teoria della conoscenza di quel modello scientifico. Prende corpo qui, l'idea cartesiana di una *mathesis universalis*, una scienza pura, una "meta-scienza" che funge da riferimento teorico a tutte le altre scienze. Il saggio fu pubblicato postumo nel 1701.

¹⁰⁴ La Guerra dei Trent'anni fu un conflitto che coinvolse i principali stati europei dal 1618 al 1648 (pace di Westfalia). Il *casus belli* venne fornito dalla defenestrazione dei rappresentanti di Ferdinando d'Asburgo avvenuta a Praga il 23 maggio del 1618. Ferdinando, arciduca di Stiria (regione centrale dell'Austria) avrebbe dovuto succedere alla corona boema per volere del cugino Mattia d'Asburgo, Imperatore del *Sacro romano impero della nazione germanica*. La Dieta boema, il parlamento locale a maggioranza cattolica aveva eletto re il cattolico Ferdinando, che era animato dalla ferma intenzione di restaurare il predominio della religione cattolica su tutto l'Impero (il *Sacro romano impero della nazione germanica* non era uno stato unitario ma solo un'istituzione politica con poteri molto limitati e costituito da un insieme di stati regionali e di piccoli principati autonomi, tra i quali i più importanti erano: il Ducato d'Austria, il Regno di Boemia, i Principati tedeschi del Brandeburgo, della Sassonia, del Palatinato e della Baviera. Questi, insieme alle sedi arcivescovili di Magonza, Treviri e Colonia, costituivano i "grandi elettori" dell'Imperatore. L'evento destabilizzante fu la ribellione in Boemia. La Boemia era un paese in cui convivevano pacificamente cattolici, luterani e calvinisti (insieme ad altre confessioni protestanti). Ad un certo punto, una parte della nobiltà, forte di un ampio consenso popolare, decise di ribellarsi al dominio cattolico. Così i boemi cacciarono i rappresentanti di Ferdinando d'Asburgo, istituirono un governo provvisorio e offrirono a corona del loro paese a Federico V del Palatinato, di religione calvinista ed appoggiato dai principi protestanti tedeschi. La ribellione della Boemia agli Asburgo diede inizio ad una lunga guerra che fece della Germania un unico e sanguinoso campo di battaglia. Da un lato si schierarono i cattolici Asburgo d'Austria (Ferdinando II d'Asburgo e il figlio Ferdinando III) e di Spagna (Filippo IV), dall'altro lato si coalizzarono la Danimarca (Cristiano IV, devoto al pietismo), l'Olanda (*Stadhouder* Maurizio di Nassau-Orange, calvinista), la Svezia (Gustavo II Adolfo, luterano, e la figlia Cristina, poi convertita al cattolicesimo nel 1652) e la Francia (Luigi XIII e Luigi XIV di Borbone, cattolici). Dalla guerra la Francia uscì rafforzata, l'Olanda confermò la propria indipendenza dalla Spagna, i Principi tedeschi ristabilirono la propria autonomia dagli Asburgo d'Austria, la Svezia consolidò il proprio predominio nei paesi baltici.

¹⁰⁵ Nel 1637 gli olandesi sconfiggono gli spagnoli nella Battaglia delle Dune.

La condanna delle teorie copernicane e la notizia della condanna di Galilei (1633) spinse Descartes ad abbandonare la pubblicazione del *Trattato del mondo*. Solo quattro anni più tardi (1637) egli pubblicò il *Trattato sul metodo* in modo anonimo a Leida, in Olanda, un'opera pensata come la premessa a tre saggi di fisica e di matematica: *La Diottrica*, *Le Meteore* e *La Geometria*.

C2 - Le regole del metodo (brano)

- 1) Evidenza
- 2) Analisi
- 3) Sintesi
- 4) Enumerazione

La prima era di non accogliere mai nulla per vero che non conoscessi esser tale con evidenza; di evitare cioè accuratamente la precipitazione e la prevenzione; e di non comprendere nei miei giudizi nulla di più di quello che si presentava così *chiaramente* e *distintamente* alla mia intelligenza da escludere ogni possibilità di dubbio.

La seconda era di *dividere* ogni problema preso a studiare in tante parti minori, quante fosse possibile e necessario per meglio risolverlo.

La terza, di condurre con ordine i miei pensieri, cominciando dagli oggetti *più semplici* e più facili a conoscere, per salire a poco a poco, come *per gradi*, sino alla conoscenza dei *più complessi*, e supponendo un ordine anche tra quelli di cui gli uni non precedono naturalmente gli altri.

Infine, di far dovunque *enumerazioni* così complete e revisioni così generali da essere sicuro di non aver omesso nulla.¹⁰⁶

C3- Il dubbio nella ricerca della verità (brano)

Non so se debbo intrattenervi su le prime meditazioni ch'io feci allora, poiché esse sono talmente metafisiche e così poco comuni che forse pochi le troveranno di loro gradimento; pure, son costretto a parlarne, affinché ognuno possa giudicare se sono abbastanza ben fondati i principi posti a base della mia filosofia. Dianzi ho spiegato la ragione per cui nei costumi è talvolta necessario adottare e seguire anche le opinioni più incerte come se fossero certissime: questo, l'avevo notato da gran tempo.

Ma, poiché io allora intendevo di dedicarmi soltanto alla ricerca della verità, ritenni necessario far tutto il contrario: rigettare, cioè, come interamente falso tutto ciò in cui potessi immaginare il menomo dubbio, per vedere se, così facendo, alla fine, restasse qualcosa, nella mia credenza, di assolutamente *indubitabile*.¹⁰⁷

C4 - L'esistenza dell'io come "principio primo" della filosofia (brano)

Intanto: poiché i nostri sensi talvolta c'ingannano, volli supporre non esserci nessuna cosa che fosse quale essi ce la fanno immaginare. E poiché ci sono uomini che cadono in abbagli e paralogismi ragionando anche intorno ai più semplici argomenti di geometria, pensai ch'io ero soggetto ad errare come ogni altro, e però respinsi come falsi tutti i ragionamenti che avevo preso sin allora per dimostrazioni. Infine, considerando che gli stessi pensieri, che noi abbiamo quando siam desti, possono tutti venirci anche quando dormiamo benché allora non ve ne sia alcuno vero, mi decisi a fingere che tutto quanto era entrato nel mio spirito sino a quel momento non fosse più vero delle illusioni dei miei sogni.

Ma, subito dopo, m'accorsi che, mentre volevo in tal modo pensare falsa ogni cosa, bisognava *necessariamente che io, che la pensavo, fossi pur qualcosa*. Per cui, dato che questa verità: *io penso, dunque sono* è così ferma e certa che non avrebbero potuto scuoterla neanche le più stravaganti supposizioni degli scettici, giudicai di poterla accogliere senza esitazione come il principio primo della mia filosofia.¹⁰⁸

¹⁰⁶ R. Descartes, *Discorso sul metodo*; op. cit., pp. 61-63.

¹⁰⁷ Ivi, p. 80.

¹⁰⁸ Ivi, pp. 81-82.

C5 - Le due sostanze

Tutti i corpi hanno l'attributo dell'estensione spaziale: sono *res extensa*.

Tutte le anime (o tutte le menti) hanno l'attributo del pensiero: sono *res cogitans*.

I corpi sono sostanze dello stesso tipo. Lo stesso vale per le anime (o menti).

Dunque c'è un'unica sostanza estesa. Ma non c'è un'unica sostanza pensante perché l'unica certezza nell'atto del pensare è un io che pensa.

Sorge quindi una differenza costitutiva le due sostanze: la conoscenza mentale è immediata ed indubitabile; la conoscenza dei corpi è mediata dai sensi, che sono imperfetti. Le relazioni tra i corpi vanno perciò studiate con l'unico strumento che fornisce conoscenze certe: la matematica (e la geometria analitica, in quanto è una matematizzazione della geometria).

Infine possiamo dire che per Descartes la coscienza interna (la mente, il pensiero) fornisce il fondamento primo del conoscere certo ed indubitabile, in secondo luogo abbiamo la conoscenza matematica della natura (il mondo della *res extensa* – dove non esiste il "vuoto"), in terzo luogo abbiamo l'idea innata della perfezione, che è relativa a Dio. La teoria della conoscenza di Descartes ha questi tre presupposti.

C6- La sostanza estesa secondo l'esempio tratto dalle cose comuni: la cera¹⁰⁹ (brano)

Di tutte le cose, consideriamo dunque quelle che comunemente si ritiene di comprendere più distintamente, e cioè i corpi che tocchiamo e vediamo (e non i corpi considerati in generale, che di solito siffatte concezioni generali sono assai più confuse, bensì proprio un determinato corpo particolare). Prendiamo, per esempio, questa cera che, appena tirata fuori dall'alveare, ancora non ha perso del tutto il sapore del miele e mantiene un po' dell'odore dei fiori da cui è stata raccolta: il suo colore, la sua figura e la sua grandezza sono lì, tutti evidenti; è dura, è fredda, la si può toccare senza problemi, e, se la si batte con un dito, emetterà un suono; insomma, si ha tutto quel che sembra necessario perché un corpo possa essere conosciuto il più distintamente possibile. Ma ecco che, mentre io sto parlando, essa viene avvicinata al fuoco: scompare quanto le rimaneva di sapore, l'odore svanisce, il colore cambia, vien meno la figura, la grandezza cresce, e la cera si fa liquida, calda, a fatica la si può toccare, e, se la si batte, non emetterà più alcun suono. Ebbene: *rimane ancora la stessa cera di prima?*

Lo rimane, certo; nessuno lo nega, nessuno ritiene che non lo rimanga. Ma che cos'era allora che in essa veniva compreso, prima, tanto distintamente? Di sicuro *niente di quel che coglievo con i sensi*, che ora è mutato, appunto, tutto quanto cadeva sotto il gusto, l'odorato, la vista, il tatto, l'udito, e tuttavia la cera rimane la stessa di prima.

Forse quel che prima veniva compreso tanto distintamente era quel che penso ora, e cioè neppure allora, in verità, la cera era quella dolcezza del miele, né quel profumo dei fiori, né quella bianchezza, quella figura o quel suono, bensì un corpo che poco fa mi appariva in questi modi ed ora mi appare invece in modi differenti. Che cosa è però, con precisione, quel che così immagino?

Facciamo attenzione, per vedere quel che rimanga una volta messo da parte quanto non appartiene alla cera. Nient'altro, di certo, che di essere essa un qualcosa di esteso, flessibile, mutevole. Ma che cos'è il suo essere flessibile e mutevole? Forse questo, che io immagino che la cera può mutare figura, da rotonda in quadrata, da quadrata in triangolare, e così via? Niente affatto! Capisco infatti che *la cera è suscettibile di infiniti mutamenti di questo genere*, però io non sono in grado di percorrerli con l'immaginazione, in quanto *infiniti*; per cui il mio comprenderla come suscettibile appunto di infiniti mutamenti non è opera della facoltà immaginativa. Che cos'è poi il suo essere esteso? In realtà, neppure l'estensione della cera io la conosco con l'immaginazione, che, quando essa si liquefa, la sua estensione cresce, e di più se arriva a bollire ed ancora di più se il calore aumenta ancora; per cui non giudicherei correttamente che cosa sia la cera, se non la ritenessi suscettibile di ben maggiori varietà di estensioni di quante io mai ne abbracci con l'immaginazione.

¹⁰⁹ Il brano è ricordato anche da Stanley Cavell nell'Introduzione di *Alla ricerca della felicità* (p. XXXII).

Non resta quindi se non concedere che io *non lo immagino mai*, che cosa sia questa cera, *ma lo percepisco soltanto con la mente* (e dico questa cera in particolare, che quanto alla cera in generale è ancor più chiaro). Ma che cos'è questa cera che non è percepita se non dalla mente? Di certo la stessa che io vedo, tocco, immagino, insomma la stessa che fin dall'inizio ritenevo che esistesse; e tuttavia - si noti bene - la percezione di essa non è un vedere, un toccare, un immaginare, e non lo è stata mai, nonostante che prima sembrasse così, perché è invece una *visione esclusivamente mentale*, la quale poi può essere o imperfetta e confusa, come era prima, oppure *chiara e distinta*, come è ora, a seconda che io presti minore o maggiore attenzione a che cosa *sia* ciò di cui essa consta.¹¹⁰

C7 - Metafisica del dolore: dall'io penso all'io sento

Il dualismo cartesiano non è una forma di manicheismo che vede contrapposte le due sostanze, quella pensante e quella estesa. Descartes ha spesso riflettuto su quali convergenze vi fossero tra le due dimensioni che costituiscono l'essere umano: il corpo-macchina scomponibile in parti misurabili e la mente indivisibile ed incommensurabile. Nella sesta delle *Meditazioni metafisiche* (1644), Descartes trova una prima convergenza nell'esperienza al contempo fisica e mentale del dolore, successivamente nell'ipotesi teorica dell'esistenza di un organo - la ghiandola pineale - atto a funzionare come "trasmettitore" di informazioni sensoriali.

Noi tutti sappiamo che il dolore è un'esperienza soggettiva e che la medicina si trova ancora oggi in grande imbarazzo a dover ammettere che non può effettuare alcuna diagnosi in assenza di evidenti cause organiche di un dolore. Se si prova dolore e non ci si può riferire ad una parte del proprio corpo come la causa che determina la sofferenza, la medicina è impotente; tutt'al più il paziente diventa di competenza dello psichiatra. Sembra ripresentarsi il problema del dualismo mente/corpo. La fisiologia del dolore anima ancora oggi un intenso dibattito in ambito medico, in particolare intorno ai problemi che sorgono quando il paziente soffre di Fibromialgia.¹¹¹

Descartes scrive:

Niente potrebbe essere più *intimo* del dolore. [...] Mi è capitato di apprendere da persone a cui era stata amputata una gamba o un braccio, che tuttavia a loro pareva talvolta di sentire ancora il dolore in quella parte del corpo che *non avevano più*; per cui neppure quanto a me, mi sembrava così certo che a dolermi fosse una qualche parte del mio corpo anche se era lì che sentivo dolore.¹¹²

Il dolore è *prima di tutto* un'esperienza soggettiva e la conosciamo solo se chi ne soffre ce lo comunica. Nella "sindrome dell'arto fantasma",¹¹³ la comunicazione del sofferente si complica perché siamo in assenza di un preciso riferimento organico. Questo fatto getta Descartes nel più totale sconforto. Che certezza abbiamo sull'oggettività, sulla verità delle nostre sensazioni? Tuttavia è indubitabile che mente e corpo si trovino *uniti* in noi:

La natura m'insegna che io non sono meramente presente al mio corpo, come lo è un nocchiero [marinaio] al suo vascello, bensì gli sono congiunto quanto mai strettamente e (per così dire) mescolato, in modo da comporre un'*unità* con esso. Altrimenti, infatti, quando il mio corpo è ferito non risentirei dolore, io che non sono che una cosa che pensa, ma percepirei tale ferita col puro intelletto, così come un nocchiero percepisce con la vista se qualcosa si rompa nel suo vascello; e quando il corpo ha bisogno di cibo o bevande, ciò io lo intenderei intellettualmente in modo chiaro, senza avere sensazioni confuse di fame e

¹¹⁰ R. Descartes *Meditationes de prima philosophia, Meditatio secunda*; op. cit.; pp. 49-51.

¹¹¹ Una sindrome caratterizzata da dolori muscolari cronici, diffusi in tutto il corpo, con una localizzazione variabile; se tale sofferenza si protrae a lungo provoca un forte disagio psicologico ed esistenziale.

¹¹² René Descartes, *Meditationes de prima philosophia, Meditatio sexta*, 96; p. 127.

¹¹³ In questi casi si parla anche di *Causalgia*, un dolore intenso derivato dalla lesione dei nervi periferici e scatenato per lo più da stimoli tattili.

sete, ch  di sicuro queste sensazioni di sete, fame, dolore, ecc. non sono che modi confusi di pensare, derivanti dall’unione e (per cos  dire) commistione della mente con il corpo.¹¹⁴

Pi  oltre Descartes cerc  una soluzione al dualismo mente/corpo formulando l’ipotesi di una informazione o una stimolazione indiretta, che colleghi le sensazioni corporee con la mente attraverso la ghiandola pineale. Si tratta di un’ipotesi che si dimostrer  infondata ma che segnala in che direzione si muoveva la riflessione di Cartesio:

La mente non   direttamente in relazione con tutte quante le parti del corpo, bens  soltanto con il cervello, o forse con una *piccola parte di questo*¹¹⁵, e cio  con quella in cui si dice che ha sede il “senso comune”, ed ogniqualvolta questa si trovi disposta in un medesimo modo, produce nella mente il medesimo effetto, anche se frattanto le altre parti del corpo possono venire a trovarsi in condizioni mutate. Lo provano innumerevoli esperienze che qui non   necessario passare in rassegna.¹¹⁶

< Scheda D >

Baruch Spinoza:¹¹⁷ *Deus sive natura*

Ethica ordine geometrico demonstrata,   un’opera che fu redatta da Spinoza a partire dal 1661 fino a poco prima di morire e fu poi pubblicata postuma ad Amsterdam nel 1677.

Per Spinoza “estensione” e “pensiero” sono “attributi” di un’*unica sostanza* (la realt ), la quale non presenta in s  alcuna limitazione ma   un’infinita positivit  che esclude ogni confine e negazione. Pensiero ed estensione non sono perci  pure sostanze ma sono solo due degli infiniti aspetti, qualitativamente distinti (ognuna di queste realt  limita l’altra in quanto ognuna   di diversa natura), dell’unica sostanza. Questi due aspetti, o attributi, della sostanza unica sono i soli che l’esperienza umana pu  comprendere. Infine, spiega Spinoza, gli attributi si particularizzano in “modi”, “affezioni”, per cui abbiamo i corpi (modi dell’estensione) e le idee (modi del pensiero).

PARTE I, *De Deo*

Proposizione XV:

Tutto ci  che  ,   in Dio, e senza Dio, nessuna cosa pu  essere n  essere concepita

Dimostrazione:

Oltre Dio, non si pu  dare n  concepire alcuna sostanza [ci    detto nella Proposizione XIV], cio  (per la Definizione 3) alcuna cosa che   in s  e che   concepita per s . D’altra parte (per la Definizione 5) non possono esistere n  si possono concepire modi senza una sostanza, quindi essi possono esistere solo nella natura divina e essere concepiti solo per mezzo di essa. Ma nulla esiste oltre le sostanze e i modi (per l’Assioma 1). Dunque senza Dio nessuna cosa pu  essere n  essere concepita. *C.D.D.* [come dovevasi dimostrare; *Q.E.D.* – *quod erat demonstrandum*]

Definizione 3: Intendo per sostanza ci  che   in s  e per s  si concepisce: vale a dire ci  il cui concetto non ha bisogno del concetto di un’altra cosa dal quale esso debba essere formato.

Definizione 5: Intendo per modo le affezioni della sostanza ossia ci  che   in altro, per il cui mezzo   pure concepito.

Assioma 1: Tutto ci  che  ,   o in s  o in altro.

Scholium (Annotazione):

¹¹⁴ *Ibidem*, *Meditatio sexta*, 102; in op. cit., p. 133.

¹¹⁵ La ghiandola pineale. Cfr. anche *Le passioni dell’anima*, parte prima, articoli 31-32. La ghiandola pineale in medicina contemporanea   detta anche *epifisi* ed   ritenuta essere il centro preposto allo sviluppo degli *organi* genitali.

¹¹⁶ *Meditatio sexta*, 102; in op. cit., p. 143.

¹¹⁷ Baruch Spinoza (Amsterdam, Contea d’Olanda, Repubblica delle Provincie Unite, 1632 - L’Aia, Contea d’Olanda, Repubblica delle Provincie Unite, 1677).

Ci sono quelli che immaginano che Dio sia composto, a guisa dell'uomo, d'un corpo e d'un'anima e sia sottoposto alle passioni: ma quanto siano lontani dalla vera conoscenza di Dio, risulta abbastanza da quanto abbiamo già dimostrato.

Ma io lascio andare costoro: giacché tutti quelli che hanno considerato in qualche modo la natura divina negano che Dio sia corporeo. E anche dimostrano ciò ottimamente dal fatto che per corpo intendiamo una quantità lunga, larga e profonda, limitata da una determinata figura, il che è la cosa più assurda che si possa dire di Dio, dell'Essere, cioè, assolutamente infinito.¹¹⁸

Anche in Spinoza, come già in Descartes, la filosofia inizia con una forma di "riflessione", con una considerazione sulle proprietà autentiche della mente, con una *emendatio intellectus*. Da Descartes egli riprende l'esigenza di stabilire che la conoscenza debba partire da elementi semplici, da idee chiare e distinte, intuizioni prime. Le idee di oggetti complessi assumono un valore di verità solo quando sono vere le idee più elementari che li costituiscono. Così si conosce un oggetto sulla base della conoscenza degli elementi di cui esso è costituito, con cui esso è ordinato.

Spinoza distingue tra due generi di conoscenza: immaginativa ed intellettuale.

L'immaginazione per Spinoza è una forma di conoscenza limitata, molto dipendente dalle percezioni sensoriali, sebbene in essa sia già abbozzata una prima forma di organizzazione e di unificazione degli oggetti percepiti.

Le relazioni logiche dell'*ordo rerum* possono essere ben comprese solo dalla *conoscenza intellettuale*, che può essere a sua volta discorsiva o intuitiva.

La prima procede per definizione e deduzione ma non si deve fermare alla pura descrizione delle proprietà di un oggetto, deve mirare all'essenza, alla sua natura vera, all'*idea*.

Solo così si accede alla seconda forma di conoscenza intellettuale, quella *intuitiva*, che va ancor più in profondità e *coglie l'oggetto in sé*, nella sua *natura reale, realtà ideale e perfetta*, la stessa di Dio.¹¹⁹

Il procedimento *logico deduttivo* consente di costruire con l'intelletto un sistema di relazioni tra idee parallelo al sistema di relazioni che costituisce l'*ordine della realtà*. Così anche i sensi sono utili alla ragione quando raccolgono i dati necessari a formare in noi le idee. Spinoza *non condanna le passioni* ma ne denuncia la capacità di *condizionamento*. Esse sono una parte vitale di noi, perciò partecipano in una certa misura alla *tensione per l'autoconservazione (conatus)* che costituisce l'essenza di ogni cosa: «Ciascuna cosa, per quanto sta in essa, si sforza di perseverare nel suo essere».¹²⁰

La volontà è la *tensione* della mente, l'appetito è la *tensione* congiunta di mente e corpo, infine il desiderio è la consapevolezza che si raggiunge nel riconoscere che il *conatus* è essenziale all'uomo.

Il controllo delle passioni non significa il loro dominio ma, ancora una volta, una loro *emendazione*; occorre comprendere che esse sono necessarie alla vita e che bisogna sapere *scegliere* quelle che ci conservano nel pieno delle nostre possibilità vitali. Del resto:

L'uomo libero a nessuna cosa pensa meno che alla morte: e la sua saggezza è una meditazione della vita, non della morte [*Non mortis, sed vitae meditatio*].

L'uomo libero, cioè colui che vive sotto la sola guida della ragione, non è guidato dalla Paura della morte ma desidera direttamente il bene cioè desidera di agire, di vivere, di conservare il suo essere secondo il

¹¹⁸ B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1661-1677), Libro I; Bompiani, Milano 2008; p. 35.

¹¹⁹ In Spinoza i termini come "Dio", "Sostanza", "Natura", sono spesso usati come sinonimi nel senso che tutti stanno a significare l'esistenza di un'unica realtà. In verità lo stesso Spinoza mette in guardia a non sovrapporli (cfr. Spinoza, Epistolario, 1677, Ep. LXXIII; Einaudi, Torino 1974, p. 291).

¹²⁰ B. Spinoza, *Ethica*, III, Proposizione VI; in op. cit.; p. 253.

principio della ricerca del proprio utile; perciò a nulla pensa meno che alla morte e la sua saggezza è una meditazione della vita. C.D.D.¹²¹

Terza esperienza estetica - Spinoza e Rembrandt: esclusione, riscatto e immanenza

Il pensiero di Spinoza è un *pensiero della vita e per la vita*, intesa nella sua infinita *affermazione*. Ogni forma di pensiero dottrinale e dogmatico non può misurarsi con la sua idea di libertà e di verità. Due concetti - *verità* e *libertà* - che dal filosofo sono intesi in connessione, giacché la libertà è la possibilità che tutti gli enti di natura hanno sempre di accedere al sapere ed al suo ordine necessario. Anche una pietra potrebbe essere libera se avesse consapevolezza degli effetti della legge di gravità.

La *brama di verità* che ha pervaso lo spirito di Spinoza sembra essere scorsa nelle vene di un altro figlio dell'Olanda del Seicento: Rembrandt.¹²² Pur dediti ad attività differenti, l'uno filosofo e l'altro pittore, entrambi hanno saputo *ribaltare e riconvertire l'esperienza del rifiuto e dell'esclusione*, il primo reagendo pazientemente ai comportamenti settari ed integralisti con una filosofia della potenza e della vita che tutto include, il secondo proponendo - sul finire della vita - una rappresentazione dell'esclusione e della sofferenza sublimata in senso religioso ed elevate cristianamente a modello esistenziale, perciò rese manifeste, avvicinate ed accolte.

Dopo avere introdotto una parte del pensiero filosofico del Seicento, attraverso l'osservazione del quadro di Abraham Van der Hecken (che fu influenzato da Rembrandt almeno quanto il suo maestro Salomon Koninck), ora viene qui proposto un accostamento tra Spinoza e Rembrandt, sulla base di alcune riflessioni suscitate dalla lettura del saggio di Anna Seghers (Netty Reiling), *L'ebreo e l'ebraismo nell'opera di Rembrandt*.¹²³

«La giovane laureanda Netty Reiling (in arte Anna Seghers) si interroga intorno al processo con cui l'artista trasforma in opere d'arte la visione, il vissuto, l'immaginato, si interroga intorno al suo *processo creativo*.»¹²⁴

In più essa – studentessa tedesca di origini ebraiche, iscritta alla Facoltà di Filosofia ad Heidelberg - lo fa con una tesi di laurea sul rapporto tra Rembrandt ed il mondo ebraico olandese, composto di borghesi sefarditi immigrati dalla penisola iberica¹²⁵ e di poveri rifugiati ashkenaziti provenienti da quei territori tedeschi che non li tolleravano. Lo studio della giovane Seghers non parla di Spinoza, ma chi conosce la biografia del filosofo può farselo venire in mente facilmente. Sappiamo che Rembrandt fu contemporaneo di Spinoza, nacque a Leida nel 1606 e morì ad Amsterdam nel 1669, la stessa città che diede i natali al filosofo, figlio di immigrati ebrei sefarditi portoghesi.¹²⁶ Non che vi fossero stati rapporti tra il filosofo ed il pittore (si sa solo che l'insegnante di Latino di Spinoza, Van der Enden, conosceva e frequentava alcuni pittori amici di Rembrandt) e nemmeno si può dire che l'ebraismo in Spinoza fosse stato tanto caratterizzante per il suo pensiero quanto invece lo fu per Rembrandt,¹²⁷ che ne tematizzò alcuni aspetti sul finire della sua carriera di artista. Ma c'è un tema, quello del *reietto*, del rifiutato, dell'*eretico* e del

¹²¹ Ivi, IV, Proposizione LXVII e Dimostrazione; p. 535.

¹²² Rembrandt Harmenszoon Van Rijn (Leida, Contea d'Olanda, Repubblica delle Provincie Unite, 1606 – Amsterdam, Contea d'Olanda, Repubblica delle Provincie Unite, 1669)

¹²³ A. Seghers, *L'ebreo e l'ebraismo nell'opera di Rembrandt* (1924); La Giuntina, Firenze 2008.

¹²⁴ Ivi, pag. 11 (Prefazione di Christa Wolf).

¹²⁵ In Spagna e Portogallo l'Inquisizione perseguitava ebrei e "marrani". L'ebraismo era profondamente radicato nella penisola iberica fin dal II secolo, una terra a cui gli ebrei della diaspora avevano dato il nome di *Sefarad*.

¹²⁶ Il caso vuole che nel 1639 Rembrandt acquistasse casa a Joden-Breestraat, nel quartiere ebraico di Amsterdam, non molto distante dalla casa in cui risiedeva la famiglia di Spinoza. Il quartiere non era un ghetto, come invece succedeva in altre realtà urbane europee, dove le istituzioni politiche non così erano così aperte e tolleranti. A quel tempo Baruch era un bambino di sette anni.

¹²⁷ Rembrandt non si convertì ufficialmente mai a nessuna specifica confessione religiosa, così da lasciare liberi i committenti di richiedergli di rappresentare qualsiasi tema o soggetto particolare. I suoi genitori Harmen e Cornelia erano di Leida, originariamente erano cattolici ma poi si convertirono al calvinismo. La presenza sul territorio olandese di calvinisti e di ebrei rese necessaria al giovane Rembrandt una buona conoscenza del testo biblico, inoltre ebbe modo di farsi una buona cultura classica frequentando la Scuola Latina di Leida.

ribelle, che in qualche modo può fare intrecciare le esperienze, i pensieri e le idee di questi due illustri autori vissuti nell’Olanda del Seicento.

Possiamo incominciare ad intrecciare i fili di questo tema ricordandoci che Spinoza fu espulso dalla comunità ebraica di Amsterdam e che forse fu per questo motivo che egli lasciò Amsterdam¹²⁸ per vivere all’Aia (1670) ed ebbe sempre, da un certo punto in poi, una certa tendenza all’isolamento. Gravavano su Spinoza, libero pensatore, alcune esperienze che avevano contribuito a determinarne l’atteggiamento assai prudente nella vita pubblica. Alcuni membri della sua comunità avevano organizzato un attentato contro di lui e successivamente una “Grande Scomunica” sancì solennemente la sua cacciata il 27 luglio del 1656:

Che sia maledetto di giorno e di notte, mentre dorme e quando veglia, quando entra e quando esce. Che l’Eterno non lo perdoni mai, che Dio accenda contro quest’uomo la sua collera [...] e che il suo nome sia per sempre cancellato da questo mondo e che piaccia a Dio di separarlo da tutte le tribù di Israele [...]. Noi ordiniamo che nessuno debba avere con Spinoza alcun rapporto né scritto né orale, che non gli sia reso alcun servizio e che nessuno si avvicini a lui più di quattro gomiti,¹²⁹ che nessuno dimori sotto il suo tetto e che nessuno legga alcuno dei suoi scritti.

Nonostante la sua “messa al bando” (*herem* = anatema) fisica e spirituale, Spinoza non polemizzò mai contro la propria comunità ebraica, era troppo occupato a vivere per la verità.

Cultura classica e teoria politica in Spinoza

Una certa tendenza a vivere in solitudine non impedì a Spinoza di coltivare molte amicizie e relazioni sociali. Non volle insegnare ma, come dimostrano le numerose lettere dell’*Epistolario*, ebbe molti ed importanti seguaci ed ammiratori. Fin da bambino Spinoza era stato educato alla fede religiosa ebraica, aveva studiato l’Antico Testamento, il *Talmud* e conosciuto la *Qabbalah*. In seguito frequentò la Scuola di Latino diretta da Franciscus van den Enden (1602-1674) probabilmente restando influenzato dalle sue *idee repubblicane* e dalle considerazioni *critiche* sulla religione, posizioni che avevano contribuito all’espulsione di Van der Enden dall’Ordine dei Gesuiti.¹³⁰ Van den Enden fu una figura di prima importanza nella vita culturale dell’Olanda di quel tempo. Egli fu editore e mercante d’arte ad Amsterdam ed ebbe rapporti con molti artisti, tra cui due pittori vicini a Rembrandt: Jan Lievens (1607-1674) e Leendert van Beijeren (1619-1649). Il primo fu amico e collaboratore del giovane Rembrandt a Leida; il secondo fu invece allievo di Rembrandt durante gli ultimi anni della sua vita. Abbandonata l’attività editoriale e commerciale nel 1652 per difficoltà economiche, Van den Enden aprì ad Amsterdam una Scuola di Latino. Proprio in quella scuola il giovane Spinoza imparò il latino e studiò i classici, soprattutto Cicerone, Seneca e Tacito. Così, gli studi ebraici di Spinoza vennero arricchiti dalla cultura umanistica e “pagana”, dagli interessi per il teatro (Terenzio) e per la filosofia, anch’essa non estranea alla scuola di Van den Enden. Particolare interesse suscitavano autori quali Machiavelli, Grozio, Bacon, Hobbes e Descartes.

Ma il pensiero radicale e rivoluzionario di Spinoza non si forma solo grazie al contatto con gli ambienti repubblicani olandesi. A questa formazione culturale si devono aggiungere le frequentazioni e le amicizie con esponenti delle sette ereticali cristiane residenti ad Amsterdam, tra le quali spiccano i sociniani (convinti assertori della storicità e della grande saggezza di Gesù Nazareno ma negatori della sua divinità) ed i mennoniti (praticanti anabattisti e coscienti pacifisti). Ancora più alla base delle convinzioni etiche e politiche di Spinoza e della sua profonda insofferenza verso il dogmatismo religioso è forse l’embelmatica vicenda intellettuale ed umana

¹²⁸ Prima visse a Rijnsburg in una soffitta (1661), poi a Voorburg (1663).

¹²⁹ Un cubito o gomito corrisponde a circa mezzo metro.

¹³⁰ Cfr. S. Nadler, *Spinoza: a life*, 1999; trad. it. *Baruch Spinoza e l’Olanda del Seicento*, Einaudi, Torino 2002, pp. 110-120.

di Uriel Da Costa (1585-1640), filosofo portoghese di origine ebraica, dalle idee *razionaliste* e *materialiste*. Da Costa proveniva da una famiglia di ricchi ebrei “marrani” (forzatamente convertiti al cristianesimo), aveva studiato teologia all’università di Coimbra e lì si era formato come insegnante. Emigrato nella più tollerante Olanda, si stabilì ad Amsterdam, dove decise di manifestare il proprio dissenso dalla dottrina cristiana e di affermare pubblicamente il proprio giudaismo. Sennonché venne presto in contrasto anche con l’autorità dei rabbini per via delle proprie idee razionaliste e materialiste e per aver sostenuto che *i testi sacri sono opera umana e non di Dio*. Pertanto fu prima espulso dalla comunità ebraica, poi in questa venne riammesso dopo aver pubblicamente ritrattato il proprio pensiero. Successivamente fu di nuovo accusato di eresia, punito con la flagellazione e con l’umiliazione di venire *calpestato* dai fedeli all’uscita dal tempio. Alcuni giorni dopo questo avvenimento, affranto dal disonore, Da Costa si *suicidò* con un colpo di pistola. L’episodio fece scalpore nella comunità ebraica e molto probabilmente fu conosciuto anche da Spinoza, anche se a quel tempo aveva solo otto anni. Anche il dramma di Da Costa contribuì quindi ad allontanare Spinoza dall’ebraismo, a plasmare ed a maturare le sue riflessioni critiche sulla religione. Inoltre, è bene ricordare che Spinoza conobbe e frequentò il medico spagnolo Juan de Prado, anch’egli “marrano” come Da Costa. Prado era “deista” (per il deismo la religione è ammessa solo se è in armonia con la morale e la ragione, se abbandona il dogmatismo e la dottrina della rivelazione) e dovette venire a compromessi con la comunità ebraica che lo aveva espulso ed isolato.

Anche da questi pochi riferimenti possiamo ben comprendere che le idee di Spinoza sulla filosofia e sulla religione *non furono generate dalla mente di un pensatore isolato* ma che sono state il frutto dello studio e delle riflessioni di un filosofo colto e raffinato, profondamente immerso nell’ambiente culturale, politico e scientifico dell’Olanda del Seicento, collocato tra le più generose radici dell’illuminismo europeo. Sotto questo aspetto, il *Trattato teologico-politico* resta una pietra miliare del pensiero politico moderno in quanto stabilisce, contro ogni tendenza teocratica, che la religione ha un significato solo *civile*, e che il profetismo (in polemica con Maimonide) ed i testi sacri non sono la “parola di Dio”, ma indicano solo semplici *regole di vita*, che sono tali perché *a ratione ductae*:

La conoscenza naturale è comune a tutti gli uomini – si basa infatti su fondamenti comuni a tutti gli uomini – per questo infatti è tenuta in poco conto dal volgo, il quale aspira sempre a cose insolite ed estranee alla sua natura e disprezza i doni naturali e perciò quando si parla di conoscenza profetica, vuole che sia esclusa la conoscenza naturale; tuttavia questa si può chiamare divina allo stesso titolo [...] ci viene dettata dalla natura di Dio, in quanto noi ne siamo partecipi, e dai decreti divini.¹³¹

E ancora:

Mentre Mosè parlava con Dio faccia a faccia [*de facie ad faciem*], come un uomo è solito parlare con un compagno, cioè con mediazione dei loro due corpi, Cristo invece comunicò con Dio da mente a mente [*de mente ad mentem*] [...] All’infuori di Cristo, nessuno ha ricevuto le rivelazioni di Dio se non per mezzo dell’immaginazione [...] perciò per profetizzare non è necessaria una mente più perfetta ma un’immaginazione più vivace» (*Ibidem*, I, 21; pp. 82-83). Del resto, «noi non possiamo conoscere nessuno se non dalle opere; chi dunque abbonderà di questi frutti: carità, gioia, pace, pazienza, benevolenza bontà, lealtà, mitezza e dominio di sé, di fronte ai quali (come dice Paolo in *Galati* 5, 22) non c’è Legge [*adversus quos Lex non est posita*], costui, sia egli istruito dalla sola ragione o dalla sola Scrittura, in realtà è istruito da Dio, ed è pienamente beato.¹³²

¹³¹ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, 1670, I, 16; Bompiani, Milano 2004, pp. 67-69.

¹³² *Ivi*, V, 80; pp. 231-233.

Vivere per la verità (in Spinoza e in Rembrandt)

Contro l'esegesi ebraico-cristiana, Spinoza aveva affermato che la *salvezza* e la *beatitudine* sono date dal *lume naturale*, da una ragione che investe e supera la materialità dell'essere.

Niente accade in natura che ripugni alle sue leggi universali, ma neppure niente che non convenga con quelle leggi o non segua da esse: tutto ciò che avviene, infatti, avviene per la volontà e per l'eterno decreto di Dio, ossia, come abbiamo già mostrato, avviene secondo leggi e regole che implicano eterna necessità e *verità*. La natura, pertanto, osserva sempre leggi e regole che implicano eterna necessità e verità, anche quando non siano tutte quante note, e osserva perciò un ordine fisso ed immutabile.¹³³

In nota Spinoza aggiunge:

Qui per "natura" non intendo soltanto la materia e le sue affezioni, ma *oltre la materia, infinite altre cose* [*praeter materiam, alia infinita*] (*ib.*)

In tal modo *diventa assai problematico identificare l'ontologia di Spinoza con un semplice materialismo*. Spinoza aveva chiarito molto bene le proprie convinzioni anche in una lettera ad Henry Oldenburg:¹³⁴

Io ho di Dio e della Natura un'opinione diversa da quella che molti cristiani moderni sembrano professare. Io sostengo infatti che Dio è la *causa immanente* e non transeunte, come dicono, di tutte le cose. [...] d'accordo con Paolo e forse anche con tutti i filosofi antichi e, [...] benché in altro modo [...] anche con tutti gli antichi Ebrei. [...] Sono del tutto *fuori strada* coloro i quali ritengono che il *Trattato teologico-politico* sia fondato sul presupposto che Dio e la Natura, per la quale intendono una massa o una materia corporea, siano una sola e medesima cosa. Quanto ai miracoli, io sono convinto invece, che la certezza della Rivelazione divina può consistere soltanto nella sapienza della dottrina e non nei miracoli, ossia nell'*ignoranza*, come ho abbastanza diffusamente dimostrato nel capitolo VI sui miracoli.¹³⁵

Conoscere l'ordine immutabile della natura significa conoscere direttamente l'esistenza e l'essenza di Dio, invece «i miracoli appaiono qualcosa di nuovo soltanto a causa dell'ignoranza degli uomini».¹³⁶ Il tema spinoziano della critica dei miracoli può essere iscritto nella più generale critica della superstizione, concepita come il tentativo umano di *immaginare Dio completamente al suo servizio*. La fede non va confusa con la superstizione, essa "serve Dio" e non il contrario. La fede consiste nel «credere in Dio ed adorarlo, ossia, che è lo stesso, ubbidirgli». Se il fine della filosofia è la verità, quello della fede è l'obbedienza: tra i due ambiti c'è una netta *separazione*. Ubbidire a Dio significa aderire a pochi e universali capisaldi: 1) *l'unicità di Dio*, onnisciente ed onnipresente, signore e giudice di ogni cosa; 2) il *culto* inteso come *pratica della giustizia, della carità e dell'amore per il prossimo*; 3) la *fede* concepita come *fiducia nella salvezza e nella misericordia di Dio*, che condona i peccati a coloro che si pentono. Fatti salvi questi universali precetti, nello Stato ognuno deve essere *libero* di «poter ubbidire a Dio con un consenso più pieno dell'animo nelle cose riguardanti la giustizia e la carità». *Non possiamo perciò accusare di empietà nessuno*, bensì denunciare l'ingiustizia di coloro che impediscono l'esercizio della *libertà religiosa altrui* e che «perseguitano come nemici di Dio tutti coloro che, sebbene siano onestissimi e pratichino la vera virtù, non sono dello stesso parere, mentre prediligono come eletti di Dio coloro che danno loro sempre ragione, sebbene siano assai prepotenti, cosa della

¹³³ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, VI, 83; in ed. cit., p. 241.

¹³⁴ Filosofo e teologo, membro fondatore della *Royal Society*, ambasciatore a Londra per la città libera di Brema ed attento divulgatore delle novità scientifiche del tempo, incluse le opere di Robert Boyle, Isaac Newton e Marcello Malpighi.

¹³⁵ B. Spinoza, *Epistolario*, Ep. LXXIII; in op. cit., p. 291.

¹³⁶ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico* VI, 95; p. 273.

quale niente può essere escogitato di più scellerato e dannoso per lo Stato [*nihil profectus scelestius, et reipublicae magis perniciosum excogitari potest*]». ¹³⁷

Gli intolleranti vivono con un costante turbamento dell'animo e sono poco predisposti alla libertà altrui. Essi non riconoscono che l'adesione ad un ordine necessario del mondo implica che vi sia la *libertà degli uomini*. Per Spinoza, l'incertezza d'animo con cui certi uomini oscillano spesso tra un sentimento di *speranza* ed uno di *paura* per gli eventi futuri, li spinge a cercare di comprendere la volontà di Dio senza lo studio delle leggi naturali e senza la pratica della carità, ma *immaginando* di partecipare a questa onnipotenza attraverso varie forme di divinazione. L'immaginazione si ferma alla rappresentazione sensibile e *soggettiva* del mondo esterno e non va oltre questa superficie, per contro, la vera realtà delle cose può essere conosciuta solo con la ragione e con l'intelletto. Spinoza, già otto anni prima della pubblicazione del *Trattato teologico-politico*, nella seconda parte dell'*Etica* (red. 1662), aveva esposto una tripartizione della conoscenza umana, *immaginazione, ragione e scienza intuitiva*. La prima consiste nella semplice percezione e rappresentazione delle cose, la seconda coglie il nesso causale dei loro rapporti, la terza comprende l'*ordo rerum* come necessario ed immanente alla sostanza unica.

Nella prima parte dell'*Etica*, Spinoza aveva definito le principali categorie della sua ontologia: Causalità, Infinito, Sostanza, Attributo, Modo, Dio, Libertà, Necessità ed Eternità. Da queste definizioni egli deriva innanzitutto (I def.) che l'essere è unico per tutti gli enti e che ha un unico senso, esso si autodetermina (*causa sui*) non in quanto essenza trascendente ma perché è per se stesso una possibilità immanente «la cui natura non si può concepire se non esistente» (*Ethica*, I, def. 1; p. 5), vale a dire che l'essere (Dio) è pura *esistenza*. La nozione di "genere" in Spinoza ha perduto la sua connotazione ontologica (Platone, Aristotele, Scolastica cristiana) per assumere quella connotazione che ritroviamo nella logica contemporanea: genere = classe. Pertanto nel definire «finita nel suo genere quella cosa che può essere limitata da un'altra della medesima natura» (II def.), Spinoza intende che un corpo è limitato "sempre" da un altro corpo ed un pensiero da un altro pensiero. Ciò comporta che gli *attributi* siano infinitamente divisibili ognuno nel suo genere (parallelismo psicofisico). Degli attributi noi conosciamo solo l'estensione ed il pensiero, essi non sono che *due traduzioni simultanee della medesima sostanza*, percepiti come tali dall'intelletto dell'uomo nella sua esperienza empirica (*a-posteriori*).

Anche in un'altra lettera ad Oldenburg Spinoza aveva ribadito che gli attributi sono gli aspetti della sostanza e, come questa, anche essi sono «Ciò che si concepisce per sé e in sé, tale che il suo concetto non implica il concetto di altra cosa». ¹³⁸ Spiegò poi pazientemente anche all'allievo ed amico Simone De Vries che l'attributo è tale perché l'intelletto «attribuisce alla sostanza una certa tale natura». ¹³⁹ I *modi* invece sono detti «affezioni della sostanza» (*Ethica*, V def.), sue determinazioni particolari. La sostanza si manifesta attraverso gli attributi ed i modi sono le determinazioni degli attributi. Sono "modi primitivi", infiniti ovvero permanenti, il *movimento* e la *quiete* (in quanto forme dinamiche dell'estensione), la *volontà* e l'*intelletto* (in quanto attività permanenti del pensiero). Sono "modi derivati", finiti ovvero transitori, i singoli *corpi* e le singole *menti*. Diversamente dal platonismo, dove l'Essere-Uno procede per duplicazione (i corpi sono le copie delle idee), nella filosofia di Spinoza la sostanza unica procede per *complicazione*: i modi, nella loro molteplice particolarità, sono autodeterminazioni della sostanza e sono sempre immanenti ad essa pur senza costituirne l'essenza. In altri termini: *le cose e le idee* (l'infinita varietà dei modi particolari o derivati) sono generate dallo *specificarsi* di ogni attributo (e dal loro rapporto reciproco) in determinati modi primitivi. La sostanza è *in sé indeterminata*, indifferente, e solo quando si presenta alla ragione il *piano simultaneo* su cui si situano parallelamente gli attributi di pensiero ed estensione, allora diventa possibile *intuire* e comprendere la sostanza come assolutamente infinita e costituita di un'*infinità di differenze*. Concepire un'idea o un corpo secondo verità, significa allora risalire con la *mente* all'ordine necessario della sostanza unica e comprenderne le possibili articolazioni.

¹³⁷ Ivi, XIV, 173; p. 475.

¹³⁸ B. Spinoza, *Epistolario, Ep. II*; p. 39.

¹³⁹ *Epistola IX*, in op. cit. p. 72.

Il tipo di verità a cui era interessato Rembrandt alla fine della sua carriera, quando i clamori del successo lo avevano oramai abbandonato da tempo, era diverso da quello concettualmente espresso dall'epistemologia spinoziana, ma è certo che per entrambi la forte motivazione alla ricerca della *verità* fu sempre determinante, tanto per lo sviluppo delle opere quanto per le scelte di vita.

Questo risulta evidente dalle biografie di entrambi gli autori e dalle loro opere intrise di vitalità, che facilmente richiamano ad una riflessione sul concetto di "vita".

Certamente Spinoza ha un'idea tutta *immanente* della vita. Per quanto riguarda Rembrandt il tema potrebbe sembrare controverso anche se il suo realismo farebbe pensare, anche qui, ad un'immanenza. La difficoltà è ben rappresentata anche dal pensiero di Georg Simmel,¹⁴⁰ che dedicò a Rembrandt scritti improntati sull'analisi delle forme storiche dell'arte. In particolare intendo riferirmi ad un suo saggio di estetica in cui l'opera di Rembrandt viene interpretata come situata al confine tra due *stili*, il classico ed il moderno, dove il passaggio dal primo al secondo rispecchia la dinamica dialettica che per Simmel sussiste tra *forma* e *vita*, immanenza e trascendenza. Una dialettica che quando diventa estetica, trova nella nozione di "stile" il suo momento di sintesi:

Da tutto ciò che appartiene ad una determinata epoca culturale, ad una determinata vita nazionale, ci viene incontro un tono comune o un carattere, che compenetra gli elementi più disparati in uguale misura. Esso, per parlare più propriamente, non si colloca accanto all'individuale, ma è il modo in cui questi si offre, ritmo e colore di ciò che viene in genere vissuto e creato, è una *forma* che abbraccia i più molteplici contenuti, e per la quale li riconosciamo come appartenenti allo stesso periodo, allo stesso popolo, allo stesso significato fondamentale. Noi chiamiamo tutto ciò lo *Stile* dell'epoca o del popolo, lo stile delle espressioni della *vita* in genere, che si danno in settori di volta in volta definiti dello spazio e del tempo. E questa comunanza dello stile, che noi raramente possiamo descrivere con esattezza, ma che pure sentiamo per così dire incontestabilmente familiare, ci fa apparire un tale settore della vita dell'umanità proprio come un'epoca di cultura, come un settore fermamente caratterizzato tra i campi della vita.¹⁴¹

Un problema tuttavia sorge - rilevava Massimo Cacciari nell'Introduzione all'edizione italiana dell'opera - quando Simmel trasferisce la sua metafisica della vita sul piano estetico e definisce la nozione di "stile" (moderno ovvero "germanico") non come la sintesi formale autonoma di una particolare pratica artistica ma come il carattere di tutta un'epoca, di tutta una cultura, veicolati da un solo individuo, che corrisponde e determina il valore dell'arte. Pertanto la nozione di stile, in *questa* accezione così *equivoca*, si allarga fino a contenere i due piani, vita e forma (invece lo stile è per lo più considerato solo una specificazione della forma) quasi confondendoli e condannando l'autonomia formale del fatto artistico a perdersi in una volontà di significazione talmente universale da negarsi e vincolarsi a significati extra-artistici.

Nell'estetica simmeliana - per Cacciari -

lo Stile, nella sua accezione piena di "aura", come sintesi, schema, formalizzazione compiuta del molteplice in tutti i suoi livelli d'esperienza, viene strappato alla morte della Bellezza ed alla morte del Classico. Perde i suoi caratteri formali più estrinseci, i suoi "connotati" empirici, non la sua funzione sistematica. Così anche Rembrandt ha Stile, e non, si badi bene, quello stile "autonomo" dal significato, sempre più "alienato" nel suo essere-segno, che è il destino dell'arte moderna, ma proprio lo Stile come forza sintetica, capacità schematica: *lo Stile come effettualità del Pensiero*.¹⁴²

¹⁴⁰ Georg Simmel (Berlino, Confederazione germanica, 1858 – Strasburgo, Francia, 1918).

¹⁴¹ G. Simmel, *Saggi di estetica*, 1909-1918; Liviana ed., Padova 1970; "Stile germanico e stile classico-romano", p. 57.

¹⁴² Ivi, Introduzione, p. XXXII.

Cacciari segnalava che Simmel (quasi consegnando kantianamente lo stile al gusto) qui sembra non comprendere l'autonomia del segno dal significato, almeno non quanto lo hanno capito ed espresso artisti a lui contemporanei come Kandinsky¹⁴³ e Shoemberg.¹⁴⁴ Ma non è solo un'incomprensione verso l'arte contemporanea, bensì verso l'arte in generale, per la quale «non ricerca l'autonomia formale, l'autonomia consapevole della miseria della propria libertà, astratta a forza dal significato - non cerca il linguaggio *libero* dalle cose - ma l'autonomia del pensiero che *si detta* alle cose, l'autonomia del linguaggio che le possiede nominandole» (*Ib.* p. XLIV). Non c'è nulla, in quest'ansia di sintesi e di dominio della ragione, che avvicina Simmel «all'autentico pensiero negativo, a Nietzsche. La ricostruzione del metafisico riappare in Simmel il vero tema mentre l'affermazione tragica della Vita come limite insopprimibile è inizio e fine del negativo».

La verità della *forma*, per Simmel, consiste nel fatto che essa è una terra di confine, il luogo in cui la realtà delle cose si manifesta momentaneamente come tale, per poi poco dopo scomparire e lasciar spazio al *flusso della vita*. Per la *Lebensphilosophie* simmeliana ogni singola forma è una realizzazione della vita, la quale mantiene in sé un carattere *trascendente* rispetto ad ogni forma, vincolando ognuna alla propria limitatezza ed insufficienza. Per *forma* Simmel intende la *vita* determinata come singolarità impermanente e cioè sia come singolarità organica (enti naturali, esseri viventi), sia come formazione culturale, artistica ecc., tutte destinate ad avere un termine temporale. La natura, la storia, l'arte, la religione, la filosofia, sono singoli "mondi" della cultura, ognuno strutturato con regole e principi propri, attraverso cui l'uomo determina la propria comprensione della vita. In particolare la storia non è soggetta a leggi di tipo causale, perciò la si può solo ricostruire empiricamente ed ermeneuticamente con correttezza e non può darsi alcuna filosofia della storia.

La vita, come per Nietzsche (*Wille zur Macht*) e per Bergson (*Élan vital*), deve continuamente superarsi per poter fluire e durare, e per farlo deve decretare la morte di ogni singola forma, assegnando alla morte una funzione regolativa sulle trasformazioni della vita stessa. Sussiste dunque una differenza ontologica insormontabile (tra la durata di una vita intesa in senso metafisico e l'impermanenza, la transitorietà delle sue forme) che va tutta a vantaggio della vita. In Nietzsche è invece la vita concreta, immanente, mondana, che trae vantaggio dai mutamenti tutti interni a se stessa. Risulta evidente soprattutto quando egli rovescia l'immagine stessa della "biopotenza" e cioè l'intreccio reciprocamente vincolante di vita e potenza, la cui vitalità è insidiata dalla sua stessa stabilità, dalla sua "immunizzazione" – come la chiama Roberto Esposito¹⁴⁵ - una metafora biochimica che indicherebbe ciò che preserva la vita ma che invece la ostacola. Il rovesciamento della rappresentazione immunitaria della biopotenza avviene perciò decretando la «nobilitazione tramite la *degenerazione*» (cfr. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano* § 224), stabilendo che l'evoluzione della specie ed il progresso spirituale di una comunità dipendono soprattutto dalla debolezza morale e dalla malattia fisica di individui che «tentano cose nuove e molteplici» (*Ibidem*). Il negativo non chiude il cerchio. Resta vivo però anche in Simmel il tema del *negativo*, certo è sottomesso all'impalcatura metafisica che in estetica lo recupera, ma è pur sempre presente e palpabile.

Così egli rileva che Rembrandt non segue certo un'idea "classica" di bellezza, ma apre nuovi orizzonti – in *negativo* - a questo concetto:

Lo sviluppo storico di fatto conferma tale affermazione: ciò che noi chiamiamo semplicemente bellezza è, con rare eccezioni, la perfezione estetica raggiunta secondo le forme e le norme della classicità. Ma non meno decisiva è la *conferma per negativo*: quasi mai le figure di Rembrandt sono belle, nel senso generalmente riconosciuto della parola. Infatti il motivo strutturale della sua visione non è la compiutezza atemporale del prodotto della vita, della forma, in se stessa felice, di ciò che appare; bensì il procedere della vita stessa, così come continuamente *si rigenera*, sulla base delle proprie forze motrici ed in intreccio

¹⁴³ Vasilij Kandinsky (1866-1944).

¹⁴⁴ Arnold Shoemberg (1874-1951).

¹⁴⁵ Cfr. R. Esposito, *Bíos*, Einaudi, Torino 2004; pp. 110-111.

con il destino. Ecco l'estrema risoluzione della rappresentazione dell'uomo in Rembrandt. Che questa dinamica che fluisce e determina in base alla pura interiorità, produca bellezza o bruttezza, è qualcosa di completamente casuale. Per Rembrandt la bellezza non costituisce il valore decisivo, come per gli antichi o per il Rinascimento, si trovasse essa nella felice armonia di Prassitele o di Giorgione, oppure nella potenza tragica di Michelangelo. Se vive a lungo con Rembrandt, pare a volte che ciò che chiamiamo bellezza, non sia che un ingrediente esteriore a quello sviluppo della vita che muove dalla sua origine più profonda e propria.¹⁴⁶

È di "vita interiore" ciò di cui parla Simmel pensando a Rembrandt, l'anima stessa dei suoi dipinti, l'ingrediente di una vita che è reale proprio perché è transitoria, o se vogliamo usare la terminologia simmeliana, è la *forma* con cui la vita si esprime, si afferma e si "fissa" momentaneamente nelle opere del pittore. Se poi trasferiamo la nozione di "negativo" dall'ambito dialettico-speculativo a quello estetico e di storia degli stili, non è difficile reperire in Rembrandt segni di *anti-classicismo*.

Basta osservare con attenzione, per esempio, il piccolo Ganimede (ritratto come un carnoso bambino con un sonaglio in mano) che orina per la paura mentre Zeus lo rapisce prendendo le sembianze di un'aquila (*Ratto di Ganimede*, 1635). Certo se ne comprende l'ispirazione classica, ma scompaginata dalle emozioni e dal realismo psicologico, in una dinamica giocosa e sublime che unisce un "elevato" contenuto classico alla profondità dell'indagine interiore. Non c'è la ricerca di una perfezione astratta in questa rappresentazione della corporalità scomposta dal terrore, ma un'esuberanza delle forme corporee che fa quasi pensare al realismo che, con altri intenti, ci ha proposto in tempi recenti Lucien Freud.

Se di vita dunque si deve parlare, quella che Rembrandt rappresenta e descrive con ironia, risiede nella realtà *ordinaria* e *quotidiana*, ben lontana dalle etichette e dai cerimoniali cortigiani. Così non troviamo alcun richiamo ad un'idealità eroica e nobile nella rappresentazione della Compagnia degli Archibugieri nella *Ronda di notte* (1642),¹⁴⁷ ma solo la confusione di un gruppo di mercanti che giocano a fare i soldati urtandosi con le lance e maneggiando vecchi armamenti senza più competenza, rendendo goffo anche il tentativo imperioso del capitano Cocq e del suo luogotenente di ordinare e disciplinare *tanta e traboccante energia vitale*. Ed è proprio questa che è colta dalla pittura di Rembrandt in un istante (quasi un fotogramma filmico) del suo vibrante e caotico movimento, che procede rapido dal fondo più oscuro al primo piano più luminoso, fin davanti a chi osserva il quadro.

Se c'è qualcosa che qui Rembrandt ha ben intuito dello spirito dell'Olanda del tempo (e forse non solo), è proprio questa mescolanza di caos emozionale e rigore razionale, che richiede l'uso di una ragione regolativa equivalente per competenza alla conoscenza tecnica di un ingegnere idraulico che sa bene quando alzare ed abbassare le paratie di una diga mobile. Anche se questo quadro segna l'inizio del suo dissesto economico (prodotto peraltro dalla concomitanza di cause ed eventi anche esistenziali, come la morte dell'amata moglie Saskia), è ancora con spirito critico ed indipendente che egli continua a dipingere, noncurante di una ricca committenza olandese che sempre più spesso gli volta le spalle.

Ma non è così per la committenza italiana, tra cui spicca un mecenate messinese, il Cardinale Antonio Ruffo. Intanto la pittura si fa più intimista e riflessiva. In *Aristotele contempla il busto di Omero*,¹⁴⁸ ultimato per Ruffo nel 1653, la *riflessione del filosofo* è prima di tutto sensibile, precisamente "tattile". La tattilità riferisce di una capacità di sondare la realtà in modo aderente e rimanda ad un'indagine teoretica, quella di un Aristotele molto noto in Olanda, che ha polemizzato con l'astrattezza dell'idealismo platonico e contro di esso si è avvalso anche dell'esperienza sensoriale. Così, attraverso i sensi, ci ricollochiamo nel *tema della riflessione*. Su che cosa *riflette*

¹⁴⁶ G. Simmel, *Saggi di estetica*; in op. cit., pp. 62-63.

¹⁴⁷ Osservabile all'indirizzo internet: <http://www.cultorweb.com/Rembrandt/R.html>.

¹⁴⁸ <http://slideplayer.it/slide/927158/>.

qui Aristotele, nelle vesti di un borghese dell'Olanda del tempo? Una risposta esauriente ce la propone Reinhard Brandt, raffinato pensatore, filosofo e storico dell'arte:

Nella riflessione attuata dal quadro *il filosofo è in pari tempo il pittore stesso*. [...] Un Aristotele vestito all'antica, in un costume che rispettasse la moda del suo tempo storico, non sarebbe il filosofo che Rembrandt potrebbe dipingere. Il suo Aristotele diventa un personaggio del presente attraverso una mediazione culturale. In questo modo accade che lo stesso Rembrandt si veda nell'alternativa tra una vita di corte e una vita semplice, tra cerimoniale e sobrietà, tra potere e non potere. Il pittore rappresenta il suo proprio dilemma e contemporaneamente dà la propria risposta.

Attraverso la pittura egli dimostra la simpatia per Omero. Non una forma spicca sull'insieme figurativo, bensì i colori a pennellata larga [e ardita], dal tocco consistente, quasi plastico, sono determinanti per il quadro. Per farsi un'idea dell'alternativa si pensi al Poussin della maturità e della vecchiaia o ad altri pittori coevi del Barocco, come per esempio Rubens. Là prevalgono il disegno, la concezione geometrica dello spazio prospettico e la geometria della superficie figurativa; un principio d'ordine unitario assegna il loro posto ai personaggi e alle cose, fin dall'inizio sottomessi a quest'idea divenuta forma. [...] Il classicista e virgiliano preferisce la forma, il contorno, usa il colore per rendere visibile la forma dei corpi. [Qui invece] il quadro parla attraverso le sue trattenute componenti cromatiche [...] si identifica perciò con l'arte di Omero, si schiera dalla sua parte con l'accentuazione del colore pastoso, quasi palpabile.¹⁴⁹

Omero nell'Iliade è il poeta della guerra e delle gesta degli eroi. Gli antenati eroici della Grecia classica. Rembrandt pensò ancora ad antichi eroi, questa volta eroi della propria patria, quando ultimò nel 1662 *Il giuramento dei batavi*, noto anche come *La congiura di Giulio Civile*. Il dipinto era molto grande (500 x 500 cm, olio su tela; poi ridotto a 196 x 309 cm) e rappresenta il giuramento dei nobili batavi, antico popolo olandese, chiamati alla ribellione contro i romani (anni 67-70 del I sec.) dal loro condottiero Giulio Civile (cfr. Tacito, *Historiae*, libri I e IV). Il quadro venne prodotto su richiesta dell'amministrazione municipale di Amsterdam, che era interessata al tema della lotta secolare del popolo olandese per la libertà. Venne esposto per circa un anno in una parete del Municipio della città, ma poi venne tolto e sostituito con un lavoro di Jürgen Ovens, allievo di Rembrandt, che sullo stesso tema ultimò un dipinto (1659-1663) già iniziato da Govaert Flink, che era morto prima di terminarlo.

Perché questa sostituzione? Perché il quadro di Rembrandt evidentemente non incontrava i favori di una borghesia al potere che non si identificava con un mondo barbaro evocato e rappresentato così realisticamente e crudamente. Non era questa l'immagine nobile delle proprie origini che l'élite voleva lasciare ai posteri. Meglio dunque affidarne la stilizzazione alla raffinatezza rinascimentale e neoclassica di Flink ed Ovens. Diversamente, i capi batavi di Rembrandt non hanno nulla di così moderno e raffinato, non hanno armature e le loro armi sono i gladi e gli scudi in dotazione all'esercito romano, a cui furono sottratti. Sono masnadieri malconci, feriti e scarsamente equipaggiati per lo scontro, ma nobilitati dalla sacralità di un *pactum unionis* che è evidenziata dalla luce emanata dal tavolo, quasi un altare, attorno al quale si sono rispettosamente radunati. Rembrandt sembra dire: "olandesi, è questa la vostra vera nobiltà!". Ma il dipinto alla fine non piacque ed a Rembrandt non restò che riprenderselo, tagliarlo e destinarlo ad altre collocazioni. Ora è custodito al Nationalmuseum di Stoccolma.

Ma egli continuò ad essere il pittore dell'introspezione, dell'ordinarietà e dell'indagine interiore, della verità che lascia sempre spazio alla domanda, alla riflessione ed al dilemma. Come nel caso dell'*Autoritratto ridente* del 1688¹⁵⁰ dipinto ad un anno dalla morte. Qui oramai Rembrandt dipinge solo per sé e si ritrae nei panni di un *filosofo* sorridente. Si tratta di un filosofo (probabilmente il modello era un busto di "Eraclito dolorante") che ha saputo sopportare stoicamente l'alternò successo, la ristrettezza economica, le due vedovanze e la recente scomparsa del figlio Tito? Oppure nei tratti di quel viso si delinea solo la smorfia di un uomo vecchio e

¹⁴⁹ R. Brandt, op. cit.; pp. 212-213.

¹⁵⁰ Olio su tela cm 82x65, Wallraf-Richartz-Museum, Colonia.

stanco, a cui i drammi della vita hanno fatto smarrire la ragione? Ci resta un ritratto, un fotogramma di vita che la riprende con ironia, sottoponendoci un dilemma radicale: essa è follia o ragione? Se è la filosofia ad essere qui rappresentata – possiamo concludere - essa sembra proprio essere una *filosofia dell'immanenza*.

Pur concedendo a Rembrandt una certa affinità al tema dell'immanenza, la razionalità geometrica della filosofia di Spinoza sembrerebbe avere ben pochi punti di contatto con l'intima spiritualità espressa in alcuni dipinti a tema religioso da parte dell'ultimo Rembrandt. Tuttavia, traspare proprio da quei dipinti la chiara intenzione di esprimere qualcosa di *radicale*, di *essenziale ed immanente*, che getta luce sul mondo ebraico olandese del Seicento, un mondo a cui apparteneva anche Spinoza, essendo di famiglia sefardita.

Secondo lo studio di Anna Seghers,¹⁵¹ Rembrandt aveva sovente ritratto ebrei sefarditi, ma negli ultimi anni della sua vita avrebbe invece mostrato più interesse a ritrarre ebrei ashkenaziti, perché era interessato a cogliere in loro, con sensibilità tutta cristiana, «l'espressione di passività, di speranza, tristezza e capacità di soffrire, tipica della natura ebraica».¹⁵²

“Passioni tristi” - avrebbe forse commentato Spinoza - da superare con l'esercizio vitale, cioè razionale, dell'intelletto. Eppure il mondo ashkenazita è un mondo vivo e la sofferenza *reale* ed effettiva (*Wirklichkeit*), espressa dagli uomini che lo abitano, vibra sotto la loro pelle a tal punto da far pensare che la sua intensità possa generare *radicali mutamenti* in tutta la realtà umana. Così la potenza espressiva di Rembrandt coglie il paradigma della religiosità cristiana e calvinista e lo rappresenta nella concretezza della misera condizione materiale di un ebreo ashkenazita. Per Seghers, ciò rimanda ad un significato filosofico e *storico* più profondo: *l'ebreo ashkenazita* è l'anello mancante tra il cristianesimo e l'ebraismo. Ciò significa che esso è il “particolare”¹⁵³ che unisce i contrari, l'individuo determinato che media tra l'universale (l'essere umano in generale) ed il singolare (l'ebreo come semplice categoria etnica e culturale), il *superamento* di quel concetto “universale” e di quel concetto “singolare” che necessitano appunto di una *realtà effettiva (wirklich)* capace di *concretezza* e di *autenticità*. Una realtà non semplicemente riprodotta meccanicamente ma “rispecchiata” – direbbe György Lukacs – nel particolare, che ne è l'essenza più concreta.

A suggello di quanto è stato detto, possiamo ora osservare due dipinti tra quelli riprodotti nell'Appendice Iconografica del saggio di Seghers, che seguono la numerazione attribuita da Wilhelm von Bode:

- 1) *Studio per un ritratto di giovane ebreo come Cristo* (1650-1655 circa; olio su tavola, cm 33x29; Philadelphia Museum of Art, John G. Johnson Collection; Bode 412)
- 2) *Giovane ebreo come Cristo* (1656 circa; olio su tavola cm 25x20; Berlino-Duhlem, Gemäldgalerie; Bode 413).¹⁵⁴

¹⁵¹ Anna Seghers (Magonza, Germania, 1900 – Berlino Est, Repubblica Democratica Tedesca, 1983).

¹⁵² A. Seghers, *L'ebreo e l'ebraismo nell'opera di Rembrandt*, p. 22.

¹⁵³ “Particolare” è qui da intendersi nel senso della “parte che ha coscienza dell'intera realtà”; un concetto lucacciano (di matrice hegeliana, premessa per un'estetica marxista): il singolare che si eleva a specchio dell'universale, ovvero il singolare che è tolto dalla sua singolarità e diviene premessa dell'universale. Seghers dimostra di aver ben presente uno dei principali presupposti teorici dell'estetica realista di György Lukacs: il *particolare artistico* coglie l'essenza nel fenomeno. «Nella realtà fenomeno ed essenza formano un'*unità reale*, realmente inseparabile e il compito del pensiero è di astrarre concettualmente l'essenza da questa unità di fenomeno ed essenza e di renderla così conoscibile. *L'arte invece crea una nuova realtà* di fenomeno ed essenza, nella quale l'essenza è celata e contenuta nel fenomeno – come in realtà – e *in pari tempo penetra tutte le forme fenomeniche* in modo tale che esse in ogni loro manifestazione – ciò che non accade nella realtà stessa – *rivelano immediatamente e chiaramente la loro essenza*» (G. Lukacs, *Prolegomeni di un'estetica marxista. Sulla categoria della particolarità*, 1957; Editori Riuniti, Roma 1971; p. 196). György Lukacs (Budapest, Ungheria, Impero Austro-Ungarico, 1885 – Budapest, Repubblica Popolare d'Ungheria, 1971).

¹⁵⁴ I due dipinti sono citati e raffigurati rispettivamente come figura 44 e figura 45. Inoltre sono visibili all'indirizzo internet: <http://vultusxp.blogspot.it/2012/12/rembrandt-e-il-volto-di-cristo.html>.

Immediata presenza dell'umano e ontologia dell'inclusione

Oltre al riferimento a Lukacs, la nozione di *wirklich* può richiamare - come suggerisce Vincenzo Pinto nella postfazione al saggio - la nota distinzione heideggeriana tra realtà ontica (*Realität*) e realtà autentica (*Wirklichkeit*)¹⁵⁵ in cui la storia è intesa come *il ritorno del possibile*.

Tale distinguo è reperibile nel capitolo 5 della seconda sezione di *Essere e tempo*, intitolato *Temporalità e storicità*. In particolare ci possiamo soffermare sulla *differenza concettuale* tra "attualità" e "realtà", che viene così indicata da Heidegger:

L'Esserci non esiste come somma di realtà momentanee del genere delle esperienze vissute (*Erlebnisse*) succedentisi e disparienti. Questa successione non è neppure in grado di riempire qualunque tratto. Come potrebbe infatti riempirlo quando è sempre "reale" (*wirklich*) solo l'esperienza vissuta "attuale" (*aktuell*) e quando gli estremi del tratto, nascita e morte, mancano di realtà, essendo uno già passato e l'altro ancora da venire?¹⁵⁶

L'Esserci (*Dasein*) non può comprendere la propria continuità storica se identifica la realtà storica, cioè la verità storica, con l'attualità, cioè con il puro dato di fatto presente. Una comprensione autenticamente "storica" da parte del soggetto, cioè un'ermeneutica esistenziale, può avvenire solo qualora si intenda per *realtà* ciò che include anche l'*inattuale*, ovvero ciò che senza essere attuale (per esempio: nascita e morte) è foriero di qualcosa di *reale*, nel senso di *effettuale*. Il nascere ed il morire non riguardano la realtà presente, ciò non di meno essi sono irreali, ed una vera comprensione storica non può non tenerne conto.

La nozione di "storia" in *Essere e tempo* di Heidegger, come ebbe ad indicare puntualmente Pietro Chiodi, non prevede che sia la storiografia a determinare la possibilità della storicità, bensì intende mostrare come la storicità dell'Esserci fondi la storia e ne determini la comprensione.¹⁵⁷ Heidegger chiarisce la sua posizione facendo proprie le osservazioni epistolari di Paul York von Wartenburg a Wilhelm Dilthey.¹⁵⁸ Per Dilthey la conoscenza storica si fonda su un io che si costituisce come esperienza interna del singolo interconnessa con quella degli altri individui, sullo sfondo della consapevolezza dell'orizzonte specifico dell'uomo: la sua *finitezza storico-temporale*. La sua fondazione psicologica della storia, delle forme concettuali e dei valori che il corso della storia fa emergere, scardina sia i presupposti totalizzanti dell'idealismo sia lo scientismo positivista ed in definitiva elimina ogni possibile spiegazione sistematica ed universale della realtà, soprattutto quella che sfocia nell'idea di progresso storico.

La storia si sviluppa in modo *puntiforme, non progressivo* (come intendeva lo storicismo dell'Ottocento) e può essere compresa solo a partire da una conoscenza in cui è sempre presente la totalità della nostra vita, inserita in un orizzonte storico concreto, determinato e condizionante. La *comprensione storica* (*Verstehen*), insomma, non si può fondare su categorie universali e necessarie (su criteri formali di stampo kantiano, come la causalità) ma su nozioni quali "scopo" e "significato". Heidegger riprende le idee diltheyane attraverso l'affermazione di York sulla differenza tra "ontico" e "storico"¹⁵⁹ che va mantenuta in atto e non ridotta alle sole determinazioni che si riferiscono all'ente nella sua immediatezza, «determinazioni puramente oculari» (il bersaglio polemico è il metodo critico-filologico "obiettivo" dello storico Leopold Ranke, vicino al positivismo). Il concetto di storia va ricondotto all'idea di una «connessione di forze, unità di forze», determinazioni considerate in una prospettiva ontologica, riferite all'ente nella sua specifica modalità d'essere, l'Esserci temporale. Togliere di mezzo il "puramente oculare", l'immediato presente, significa identificare l'essenziale con l'inattuale. Una *concezione ontolo-*

¹⁵⁵ Cfr. A. Seghers, *L'ebreo e l'ebraismo nell'opera di Rembrandt*, p. 78, nota 3.

¹⁵⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, 1927; ed. it. Longanesi, Milano 1976; p. 449.

¹⁵⁷ Cfr. *Essere e tempo* § 74; ed. it. pp. 471-472; ivi, Introduzione, p. XIV.

¹⁵⁸ Ivi § 77; cfr. anche la versione integrale in *Carteggio 1877-1897 a. c.* di Francesco Danadio, Guida, Napoli 1983.

¹⁵⁹ Cfr. ivi § 77; p. 478.

gica della storia prevede quindi una critica della posizione fenomenologica ed un suo ribaltamento: l'essere non si dà già nel *fenomeno* in quanto è da esso "differente", perciò è *inattuale*. Scrive Heidegger:

La temporalità della storicità autentica in quanto attimo ripetente-anticipante, è una *de-presentazione dell'oggi* e una dis-abitudine della quotidianità del Si. L'esistenza inautenticamente storica, oppressa dal peso del passato, per essa inconoscibile, non va che in cerca del moderno. La *storicità autentica* comprende la storia come il *ritorno del possibile* e sa perciò che la possibilità ritorna solo se l'esistenza, realizzandosi nell'attimo carico di destino, è aperta ad essa nella ripetizione decisa.¹⁶⁰

Più oltre Heidegger commenta:

York giunse alla comprensione piena dei caratteri fondamentali della storia come "virtualità" (*Virtualität*), muovendo dalla conoscenza del carattere d'essere dell'Esserci umano stesso: non quindi mediante una considerazione gnoseologica dell'oggetto della scienza storica: che la totalità dei dati psicofisici non sia ["essere" qui equivale a semplice-presenza naturale] ma *viva*, è la chiave della storicità.¹⁶¹

La realtà storica oltrepassa quindi l'attualità perché la mette in discussione, essa è perciò al contempo "virtuale" e "critica". La comprensione storica non può essere pura contemplazione ma dovrà essere un progetto e deve perciò porre il presente sul piano delle sue condizioni di possibilità sia passate che future.

Possiamo allora concludere, in linea con la sollecitazione iniziale proposta da Vincenzo Pinto, che nella *Realität* ricercata da Seghers nelle ultime opere di Rembrandt scorgiamo anche quella concezione della realtà che Heidegger assume nell'analisi della *continuità dell'esistenza*, che comprende tanto la sua struttura formale-temporale (l'essere libero di progettare il proprio poter essere immediato) quanto la sua storicità (cioè il *Dasein*, l'Esserci). Tuttavia per Heidegger tali condizioni di possibilità, che costituiscono il rapporto autentico tra tempo ed Esserci, si infrangono nell'assoluta impossibilità di un'esistenza finita e della radicale differenza ontologica (come sarà maggiormente evidenziato nelle produzioni successive ad *Essere e tempo*) tra essere e ente. L'essere *accoglie* in sé l'esistenza (l'ente) e si lascia pensare come possibilità di rivelarsi (la verità dell'essere) che lo costituisce fin dall'origine: l'esistenza è il luogo in cui l'essere si apre all'ente e lo lascia essere, col suo ritrarsi, nella scena aperta entro cui tutti gli enti si differenziano. Dunque l'essere al contempo *si ritrae*, si nasconde all'ente, e *mantiene aperta* la possibilità di nuovi eventi, manifestazioni, nuovi mondi. L'essere di cui parla Heidegger non è più l'ente assoluto della metafisica ma l'essere *relativo* alle possibilità *finite* dell'uomo, di un'esistenza che è radicata nell'essere in quanto essa è *richiesta* dall'essere stesso, *dal suo ritrarsi*, dal bisogno di *custodire* sempre la *possibilità* di un altro suo evento "finito".

Dunque la dimensione heideggeriana dell'autenticità apre al *problema ontologico* della *virtualità* dell'essere ed al conseguente *passo indietro* (*Schritt zurück*) indicato da Heidegger.¹⁶² Secondo la sua interpretazione ontologica della storia, l'atteggiamento storico autentico, rispettoso della pura *eventualità dell'essere*, non può che *ritrarsi* di fronte a chi pretende di indagare l'essere semplicemente "dialogando" con il pensiero del passato, come avviene nello storicismo hegeliano, inteso come la "prefigurazione metafisica" (per usare il linguaggio heideggeriano) del moderno dominio dell'oggettività e della normatività del pensiero umano, ovvero infine, del do-

¹⁶⁰ Ivi, p. 468.

¹⁶¹ Ivi, p. 479.

¹⁶² Cfr. M. Heidegger, *Identità e differenza* (1957); Adelphi, Milano 2009. Martin Heidegger (Meßkirch, Baden, Impero Tedesco, 1889 - Friburgo, Baden-Württemberg, Repubblica Federale Tedesca, 1976).

minio della *posizione tecnica*. Pinto dunque sembra rilevare questa vicinanza dell'interpretazione della Seghers al pensiero heideggeriano sulla base dell'autenticità evocativa (dell'essere come evento) che risiede nel soggetto ashkenazita rappresentato da Rembrandt.

Seguendo questa stimolante indicazione, fondata sull'interpretazione ontologica della virtualità, potremmo invece prendere un'altra direzione ed accostare l'intuizione della Seghers al pensiero di Bergson¹⁶³ e di Deleuze,¹⁶⁴ là dove è reperibile un'altra filosofia della *virtualità*,¹⁶⁵

¹⁶³ Henri Bergson (Parigi, Francia, 1859 – Parigi, Francia, 1941).

¹⁶⁴ Gilles Deleuze (Parigi, Francia, 1925 – Parigi, Francia, 1995).

¹⁶⁵ Con la nozione di "virtuale" Bergson concettualizza la sua risposta teoretica alla sfida del movimento delle cose: ogni evento, *ogni mutamento reale*, contiene in sé *più realtà* di qualsiasi mutamento in atto. In Bergson tale nozione reagisce all'idea puramente modale di "possibilità", in cui la "possibilità" dell'essere viene intesa in senso meccanico ed ancorata ad una concezione ristretta del nesso causale, dove il tempo dell'essere si cristallizza nell'istantaneità presente, nella pura ed astratta attualità. Sullo sfondo dell'idea bergsoniana di virtualità c'è la convinzione che sussista una "differenza di natura" tra l'attività del pensiero (conoscenza legata alla *memoria*) e la semplice percezione (intesa pragmaticamente come la reazione biologica e fisiologica agli stimoli ambientali). Così il cervello ed il sistema nervoso sono pensati da Bergson come un *setaccio* che trattiene solo una piccola parte di ciò che accade alla coscienza e lo traduce in movimento fisiologico. *Che ne è del resto di ciò che avviene dentro di noi?* Certo la memoria "meccanica" cerebrale, attenta alla ripetizione dei fatti esterni, è indispensabile alla sopravvivenza, essa è un formidabile strumento associativo che economizza le energie vitali, ma sotto di essa – dice Bergson – sussiste una memoria "integrale" che si distacca dal mero presente e che determina in ognuno la coscienza della propria durata, del proprio stesso mutare. Una memoria più estesa dunque, ed intesa come la sede della coscienza di sé e della realtà, che ha per fondamento la sorprendente natura dinamica dell'io e della realtà intera (*durée réelle*). Nella Prefazione di *Il bergsonismo*, il saggio dedicato da Deleuze all'autore che forse lo aveva maggiormente influenzato, Pier Aldo Rovatti così commenta: «La sorpresa riguarda il fatto che la memoria ci riconduce ovviamente al passato, un passato che però non corrisponde a un presente già stato e semmai è *il non passare del passato*, la sua paradossale realtà di futuro.» (G. Deleuze, *Il bergsonismo ed altri saggi* (1966), Einaudi, Torino 2001; p. XII). Ecco allora che il virtuale è la dimensione illimitata di ciò che poteva, può e potrà realizzarsi. Non un sostrato, quindi, ma una *superficie effettuale*, ciò che Deleuze chiama "piano d'immanenza", lungo cui l'attuale, o l'atto, ritaglia il "qui ed ora" separandolo dal "non-ancora". «Il fatto è – scrive Deleuze commentando Bergson – che il "virtuale", almeno da due punti di vista si distingue dal "possibile". Da un certo punto di vista, in effetti, il possibile è il contrario del reale e gli si oppone; ma, cosa del tutto diversa, il virtuale si oppone al reale. Dobbiamo prendere sul serio tale terminologia: *il possibile non ha realtà* (anche se può avere un'attualità); inversamente *il virtuale non è attuale ma in quanto tale possiede una realtà*. Anche in questo caso la formula che definisce gli stati di virtualità è quella di Proust: "reale senza essere attuale, ideale senza essere astratto". *Il possibile*, preso da un altro punto di vista è ciò che si realizza (o che non si realizza); ora il processo della realizzazione è sottoposto a due regole fondamentali, quella della *somiglianza* e quella della *limitazione*. Si ritiene infatti che il reale sia l'immagine del possibile (metafisica classica) che si realizza (esso possiede in più solo l'esistenza e o la realtà; e ciò si traduce dicendo che, dal punto di vista del concetto *non c'è differenza* tra fra il possibile ed il reale). E in quanto non tutti i possibili si realizzano, la realizzazione implica una limitazione in base alla quale si ritiene che certi possibili siano respinti o impediti e che altri "passino" nel reale. *Il virtuale al contrario non deve realizzarsi ma attualizzarsi*; e le regole dell'attualizzazione non sono più la somiglianza e la limitazione, ma quelle della *differenza* o *divergenza* e della *creazione*. Quando certi biologi chiamano in causa la nozione di virtualità o di potenzialità organica, ritenendo tuttavia che quest'ultima si attualizzi attraverso una semplice limitazione della sua capacità globale, cadono chiaramente nella *confusione* fra virtuale e possibile (una simile esitazione si può trovare nel sistema filosofico di Leibniz). Il virtuale infatti per attualizzarsi non deve procedere per eliminazione o limitazione, ma deve *creare*, con degli *atti positivi*, *le sue linee di attualizzazione*. E questo per una ragione molto semplice: mentre il reale si realizza a immagine e somiglianza del possibile, l'attuale, al contrario, *non* assomiglia alla virtualità che incarna. La *differenza* è l'elemento principale nel processo di attualizzazione – differenza tra il virtuale da cui si parte e gli attuali a cui si arriva, differenza anche tra le linee complementari secondo cui si compie l'attualizzazione. Riassumendo, lo specifico della virtualità è di esistere in modo tale d'attualizzarsi differenziandosi e di essere *obbligata a differenziarsi*, a creare le sue linee di differenziazione per attualizzarsi». (G. Deleuze, *Il bergsonismo ed altri saggi*; op. cit., pp. 86-87). Se Anna Seghers si chiedeva che cosa avesse in mente il vecchio Rembrandt nel momento in cui ritraeva un ragazzo ebreo ashkenazita prendendolo come riferimento per rappresentare Cristo giovane, allora si è tentati di rispondere dicendo che si trattava di un'intuizione attraverso cui *il pittore ha creato una linea di differenziazione (o di evoluzione) a partire dalla persistenza delle proprie conoscenze acquisite*. Bergson spiega che il cervello produce una "presa di presente" per il ricordo, grazie alla materialità che esso conferisce alla memoria: «La verità è che la memoria non consiste assolutamente in una regressione del presente nel passato ma, al contrario, in un *progresso del passato nel presente*. È nel passato che ci collochiamo immediatamente. Partiamo da uno stato "virtuale", che conduciamo poco a poco, attraverso una serie di *piani di coscienza* differenti, fino al punto in cui si materializza in una percezione attuale, cioè fino al punto in cui diventa uno stato presente ed agente, cioè, infine, fino a questo piano estremo della nostra coscienza in cui si delinea il nostro corpo. In questo stato "virtuale" consiste il puro ricordo [...]. Localizzare un ricordo non consiste nell'inserirlo meccanicamente tra altri ricordi, ma nel descrivere, per un'espansione crescente della memoria nella sua integralità, un cerchio abbastanza largo perché questo particolare del passato vi figuri. Questi

che non si muove più in senso evocativo ma in direzione di un'interpretazione *affermativa* ed *evolutiva* della realtà, intesa come produzione di novità e di differenze. Seguendo questa seconda prospettiva, nell'immagine dell'ebreo ashkenazita possiamo allora cogliere il *virtuale che può attualizzarsi per novità e differenza*, creato da una *memoria integrale* (secondo la prospettiva ontologica bergsoniana) che fa la storia.

Credo che vi sia un punto di contatto tra queste diverse filosofie della virtualità ed il pensiero che fonda l'indagine estetica di Seghers. Mi riferisco all'idea di una *critica della realtà attuale* che, anche sulle orme di Nietzsche, prevede l'assunzione della matrice concreta del reale. Posto ciò, una "filosofia critica" concreta non potrà che assumere un significato inverso rispetto a quello già indicato dalla gnoseologia kantiana:¹⁶⁶ non si tratta più di considerare quali siano i *limiti* della ragione rispetto alla realtà ma di comprendere quali siano le *trasformazioni possibili* che la realtà, proprio in quanto *contingente*, già possiede; così facendo, non ci dobbiamo più occupare del limite ma del suo *superamento*.

Tale conclusione però *ci ricolloca paradossalmente nel pieno della filosofia hegeliana e quindi marxiana*, "filosofie del soggetto" che sono *molto distanti* da una "pura" ontologia della virtualità. Più precisamente ci troviamo di nuovo nel solco del pensiero di Lukacs, di cui risente – come già prima è stato indicato - l'interpretazione di Seghers: ciò che c'è di essenziale nella vita reale entra tanto prepotentemente nella visione artistica dell'ultimo Rembrandt, che la sua arte diventa percepibile come un "accrescimento di realtà" in cui il soggetto storico è determinante. Ecco allora che nelle raffigurazioni del Cristo adolescente non è riconoscibile solo l'esemplificazione dell'amore e della pietà cristiana verso la povertà (esemplificazione di un semplice "paradigma culturale"), ma vi si trovano rappresentate insieme la denuncia e la trasfigurazione della sofferenza degli *ultimi*, di cui il Cristo adolescente diventa il concreto rappresentante archetipico, il simbolo vivente di un'emancipazione di là da venire, di una *effettualità* reale, ovvero di ciò che evoca profondi cambiamenti storici reali.¹⁶⁷ Anna Seghers non avrà dubbi: il cambiamento reale richiede l'azione di un soggettività (*materiale*, quindi sociale e politica) che lo determini. Una soggettività che qui leggiamo lucaccianamente, di nuovo, come "particolare".

Giunti a questo, possiamo estendere le nostre riflessioni sugli studi ed i lavori di Rembrandt che correlavano il mondo ebraico con le origini del cristianesimo, accostandoci ad altri due dipinti di Rembrandt, *Il rabbino* (1635) e *Il filosofo che legge* (1631).¹⁶⁸ Ci immergiamo così in

piani, d'altronde, non sono dati come delle cose tutte fatte, sovrapposte le une alle altre. Esistono piuttosto virtualmente, di quell'esistenza delle cose dello spirito.» (H. Bergson, *Materia e memoria* (1896); Laterza, Roma-Bari 2004; pp. 200-202).

¹⁶⁶ Diverso è il caso della morale kantiana.

¹⁶⁷ Va ricordato che Anna Seghers, scrittrice tedesca di origine ebraica, si iscrisse al Partito Comunista Tedesco quattro anni dopo questo saggio del 1924. Nel 1933, con l'ascesa del nazismo, essa emigrò prima in Francia ed in Messico, per poi ritornare in Germania due anni dopo la fine della guerra, nel 1947. Stabilitasi nella Germania dell'Est (Repubblica Democratica Tedesca; DDR), nel 1952 divenne presidente dell'Unione degli Scrittori di questo paese. I soggetti preferiti da Seghers sono sempre stati gli esuli, i deboli e gli ultimi. Pertanto è forse l'autrice più indicata per analizzare correttamente il concetto *estetico di realismo socialista*. Il fallimento storico del comunismo, con la sua scia di colpe e di delitti, ha confinato la nozione di "realismo socialista" all'interno della strumentazione propagandistica di un regime totalitario. Tuttavia il vero spirito che animava originariamente tale nozione estetica era l'idea di creare l'immagine di una "realtà possibile": contro ogni giustificazione della realtà esistente, il compito dell'arte è quello di immaginare una "nuova realtà". Perciò in questo contesto i protagonisti, gli "eroi", non sono né nobili, né borghesi, ma umili ed oppressi, oppure sono i lavoratori che soffrono e si stanno emancipando. Certamente dietro l'operare artistico c'è l'intento pedagogico di spiegare al popolo, talvolta in forma favolistica, come la società avrebbe potuto diventare, ma ciò non toglie nulla alla volontà di *cambiamento reale*, sociale ed economico, che si intendeva rappresentare.

¹⁶⁸ Viene proposta la visione di due dipinti di Rembrandt: 1) *Rabbino* (1635 circa; olio su tavola, cm 62,5x52), nel quale si possono rilevare somiglianze con il dipinto di Van der Hecken; il dipinto è visibile nell'Appendice Iconografica del saggio di Anna Seghers, nella figura 5 (Bode 202) è anche direttamente osservabile all'indirizzo internet: <http://images.artnet.com/picture.asp?date=19880114&catalog=2780&gallery=111558&lot=00015&filetype=2>;

2) *Filosofo che legge* (1631, olio su legno) ancora sul tema della rappresentazione dell'atto del leggere e del pensare. Si reperisce all'indirizzo:

<https://it-it.facebook.com/1000quadri/photos/a.497000726985579.115189.295453237140330/649714771714173/?type=1>

un'immagine più surreale del mondo ebraico, quella rappresentata nei quadri religiosi veterotestamentari di Rembrandt, sintomo della vicinanza del pittore con l'idea di un ritorno alle fonti del cristianesimo promossa dal calvinismo. Del resto - ricorda ancora Seghers – proprio l'Antico Testamento, «libro dello spirito calvinista, non possedeva forse quel fondamento che indusse Cromwell a definire se stesso e i suoi soldati una schiera di giovani Maccabei, quello spirito eroico che distrugge gli ostacoli, che si confronta con Dio e che sconfigge i nemici?». ¹⁶⁹

Tuttavia dobbiamo riconoscere che, tanto ne *il filosofo che legge* di Rembrandt quanto ne *Il filosofo* di Van der Hecken (che abbiamo precedentemente analizzato), non si rappresenta l'eroismo religioso bensì la *riflessione*, un'attività razionale e "filosofica" che ha anch'essa i propri ostacoli da superare, ma che nel Seicento non possedeva le medesime caratteristiche del pensiero dialettico dell'Ottocento e del Novecento. Forse proprio per questo ci accorgiamo che dalla pittura di Rembrandt e dalla filosofia di Spinoza emergono un'attenzione verso l'*immediata* presenza dell'umano ed un'ontologia dell'inclusione che le rendono ancora più attuali oggi, quando la polarità dinamica del pensiero dialettico sembra avere esaurito la sua funzione trasformatrice ed aggregatrice.

Quarta esperienza estetica - Jean-Baptiste-Siméon Chardin e la nozione di *attenzione*

Continuiamo ora il nostro percorso interno al *paradigma razionale moderno*, tra Seicento e Settecento, evidenziando alcuni degli aspetti del pensiero di Locke e di Leibniz, passando per Berkeley ed Hume, fino ad includere gli Enciclopedisti francesi. Nel farlo, questa volta passeremo dalla fruizione di un'opera di Jean-Baptiste-Siméon Chardin, ¹⁷⁰ che ci introdurrà al pensiero di Locke e del primo illuminismo francese. Il dipinto di Chardin ¹⁷¹ si ricollega a quello di Van der Hecken e una loro congiunta osservazione ci permette di approfondire meglio la nozione di *riflessione* insieme a quella di *attenzione*, verificando come esse si presentano nell'alveo della tradizione filosofica razionalista ed empirista moderna. Una volta consolidata la comprensione di queste due nozioni, l'ascolto musicale di tre contrappunti di J. S. Bach costituirà un'ulteriore esperienza estetica e lo spunto per una penetrazione di altri peculiari aspetti della filosofia dell'*età della ragione*.

Dunque innanzitutto incominciamo da Locke. ¹⁷² Dopo il razionalismo cartesiano, anche l'empirismo inglese ripropose il primato della razionalità della coscienza, in quanto Locke definì la riflessione:

Quel genere di conoscenza che la mente *acquista* riguardo le sue stesse operazioni [*Mind takes of* ¹⁷³ *its own Operation*] ed ai loro procedimenti, grazie ai quali l'intelletto viene ad acquistare le idee di quelle operazioni stesse. ¹⁷⁴

Da questa prima premessa di ordine filosofico e psicologico, passiamo ora ad osservare il dipinto di Chardin, *Un philosophe*, datato 1734. Come in gran parte del proprio repertorio, anche in quest'opera Chardin dimostra di saper operare un'acuta analisi dei particolari e di possedere una tecnica descrittiva decisamente raffinata. L'amore per il dettaglio e la sua predilezione per i

¹⁶⁹ A. Seghers, *L'ebreo e l'ebraismo nell'opera di Rembrandt*, p. 60.

¹⁷⁰ Jean-Baptiste-Siméon Chardin (Parigi, Regno di Francia, 1699 - Parigi, Regno di Francia, 1799).

¹⁷¹ *Un philosophe occupé de sa lecture* di Jean-Baptiste-Siméon Chardin è esposto al Museo del Louvre di Parigi. [Il dipinto è reperibile all'indirizzo: <http://lifetimedairyproject.files.wordpress.com/2013/04/jean-baptiste-simeon-chardin-832252.jpg>]. Come per l'interpretazione del quadro di Van der Hecken, anche per l'interpretazione del quadro di Chardin, riprendo in parte quanto ho già *espresso* in un mio precedente articolo intitolato *Transdisciplinarietà e paradigmi razionali* (art. cit.). Ciò che è qui riportato ha trovato ispirazione anche dal saggio, già citato, di R. Brandt.

¹⁷² John Locke (Wrington, Regno d'Inghilterra, 1632 – High Laver, Regno d'Inghilterra, 1704).

¹⁷³ Operatività della mente.

¹⁷⁴ J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano* (1690) II, I, 4; ed. it. a c. di V. Cicero e M. G. D'Amico, Bompiani, Milano 2004, p. 157.

temi e gli aspetti quotidiani della vita borghese dell'epoca, apparentano il suo stile al clima culturale dell'illuminismo e gli valgono tanto l'ammirazione di Diderot quanto il favore di Luigi XV. Il soggetto del dipinto è un filosofo colto nell'atto della sua lettura, in un'ambientazione che raffigura gli oggetti e gli attrezzi tipici di una casa borghese del Settecento. Proprio come nel dipinto di Van der Hecken (*Een filosoof*, 1635) che abbiamo già visto, così anche nel dipinto di Chardin è stato ritratto un filosofo in attività; nel primo dipinto abbiamo visto rappresentato un filosofo che scrive, nel secondo un filosofo che legge: in entrambi i casi vediamo un filosofo che pensa.

Tuttavia tra i due dipinti sussiste un differente modo di rappresentare l'atto intellettuale del pensare. Nel dipinto del pittore olandese del Seicento la scrittura viene *interrotta* da una riflessione, quasi fosse una fotografia istantanea, una frazione di tempo colta nel momento in cui il soggetto rappresentato fissa direttamente chi lo sta ritraendo. Invece, nel dipinto del pittore francese del Settecento la lettura sembra essere rappresentata all'interno nella sua intera dinamica; osservando attentamente la figura, sembra di percepire il fruscio della pagina che viene sfogliata e si coglie perfettamente tutta l'*attenzione* con cui il filosofo concentra il proprio pensiero. Sembra quasi che la sua mente venga concretamente e totalmente assorbita dal libro.¹⁷⁵ La figura è serena, certo non sembra essere turbata da quella *meditatio mortis* evocata dal quadro di Van der Hecken un secolo prima; osservandola si potrebbe invece pensare che lo spinozismo stia influenzando l'iconografia e l'opera stessa di Chardin. Il filosofo che legge con attenzione e con animo tranquillo è un uomo libero, un intellettuale illuminato che - per dirla con Spinoza - quando pensa non compie una meditazione sulla morte ma sulla vita: *non mortis, sed vitae meditatio*.

La relazione tra il filosofo ed il libro che sta leggendo, viene rappresentata in tutta la sua materialità: la luminosità del corpo, soprattutto del viso del lettore, trova una diretta corrispondenza nel biancore del libro, l'inclinazione della testa ed il movimento avvolgente delle braccia fanno del *filosofo* e del *libro* una sola figura, la *medesima cosa*. Così, nel dipinto di Chardin la mente del filosofo non chiede nulla a se stessa ma è tutta esteriormente rivolta all'oggetto del proprio interesse.

Già anticamente Plotino aveva ben reso la *paradossalità* cui si espone una *mente attenta*:

Non è necessario che colui che legge *abbia coscienza*,¹⁷⁶ specialmente se legge *attentamente*, né colui che legge attentamente, né colui che agisce coraggiosamente ha concezione di agire con coraggio, *finché agisce*. Cosicché la coscienza pare che *offuschi* gli atti che essa *rende consci*, i quali, da soli, hanno più purezza, più forza, più vita; e in questo stato < d'incoscienza > più intensa è la vita degli uomini diventati saggi poiché essa non si disperde più nelle sensazioni, ma si raccoglie in se stessa in un punto solo.¹⁷⁷

Dalle parole di Plotino si evince che una mente è attenta quando si trova in uno stato di "compresenza" cioè quando al contempo è *presso di sé* (concentrazione) e *fuori di sé* (intellezione in atto, diventare tutt'uno con l'oggetto della propria attenzione).

Modernamente Locke ha affrontato il medesimo argomento caratterizzandolo però in senso empirico:

¹⁷⁵ Anticipando un poco una delle nostre successive conclusioni, si può dire che, per il *modello di razionalità della ragione riflessiva* la mente riflette, vuole rispecchiare la realtà (io osservatore/spettatore) indicandone il fondamento; invece per il *modello di razionalità della ragione attiva* la mente si pone nei confronti della realtà in senso *operativo*, per penetrare i problemi e predisporre soluzioni pratiche e tecniche.

¹⁷⁶ *Parakolouthéin* "sia consapevole", da *parakolouthéo* = seguire da vicino, seguire col pensiero.

¹⁷⁷ Plotino, *Enneadi* (red. 260 ca.), I 4, 10 (25-30); Rusconi, Milano 1992, p. 111.

Le idee che discendono dalla riflessione non si presentano subito, perché richiedono attenzione [E ciò accade nel momento in cui l'intelletto] rivolge a se stesso la propria attenzione, riflette sulle proprie operazioni e le rende oggetto *del suo attento esame* [makes them the objects of its own Contemplation].¹⁷⁸

Se ora sottoponiamo ad una ulteriore comparazione i due dipinti che sono già stati presi inizialmente in esame e se consideriamo il *libro* come l'elemento figurativo centrale, che in entrambi i dipinti simboleggia la *conoscenza*, possiamo pensare che:

- nel dipinto di Van der Hecken viene rappresentata la problematicità della conoscenza razionale del mondo naturale (i fogli del libro che, sparpagliati, coprono il mappamondo) e ciò richiede una *giustificazione metafisica* (il tema è richiamato dai tre elementi dal significato metafisico posti nella nicchia dietro la tenda, alle spalle del filosofo: la clessidra, il crocefisso ed il teschio);

- nel dipinto di Chardin, invece, appare emergere una forma di pensiero che intende rendersi conto di ogni questione *senza ricorrere al soprannaturale* ma procedendo con la *scienza empirica* (nel ripiano che si trova alle spalle del filosofo che è attento a leggere il proprio libro, non sono raffigurati elementi simbolici di una realtà trascendente ma degli oggetti di uso comune) e si dispone ad operare direttamente sulle cose stesse.

Date queste considerazioni, possiamo indicare come il dipinto di Chardin possa ben rappresentare ciò che possiamo chiamare il *modello di razionalità della ragione attiva*, e cioè il programma filosofico e scientifico con cui gli *enciclopedisti* - rifacendosi al pensiero di Bacon, Locke e Newton – hanno posto le basi teoriche e tecniche della rivoluzione industriale che avvenne in Europa tra Settecento e Ottocento:

Gli enciclopedisti sono degli scienziati, dei praticanti, della gente di mestiere liberatisi della maggior parte degli impedimenti del passato e che, nel loro proprio campo, sono pronti a spingere la ricerca e l'invenzione il più lontano possibile [...] Come empiristi si sforzano nell'esercizio quotidiano della loro arte, dalla medicina alle manifatture, di realizzare i progressi che con le loro ricerche hanno ipotizzato.¹⁷⁹

L'esame e la comparazione dei dipinti di Van der Hecken e di Chardin ci hanno mostrato come il pensiero filosofico possa attraversare anche le forme dell'arte e come gli artisti riflettano e rappresentino, anche solo indirettamente, i problemi che pone la filosofia del proprio tempo.

La *transdisciplinarietà della filosofia* e la *valenza cognitiva dell'arte*, come hanno evidenziato ai giorni nostri il costruzionismo di Goodman ed il pragmatismo critico di Cavell, permettono e giustificano una *presentazione* pittorica, teatrale o cinematografica della filosofia. Così, in questa parte del nostro percorso didattico, la filosofia ha tematizzato se stessa attraverso la pittura, ponendo il problema della configurazione storica della ragione moderna, identificando cioè due modelli di razionalità che hanno dotato la ragione moderna di due diversi significati:

1) il *paradigma razionale della ragione riflessiva*, che ha evidenziato la centralità del problema speculativo riguardante la giustificazione metafisica dei fenomeni;

2) il *paradigma razionale della ragione attiva*, che ha posto in primo piano l'esigenza della ragione di privilegiare l'orientamento all'azione ed alla produzione, «a facilitare le arti tecniche ed a diminuire il lavoro degli uomini».¹⁸⁰

¹⁷⁸ J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, II, I, 8; in op. cit., p. 161. Bisogna sottolineare che il termine inglese *Contemplation* significa sia "raccolimento, meditazione" sia "progetto, previsione". Quindi anche per Locke l'intellezione attenta è un'azione dell'intelletto che si svolge al contempo presso sé e fuori di sé.

¹⁷⁹ J. Proust, *L'Encyclopedie* (1965), Cappelli, Bologna 1978; pp. 67-68. Lo storico francese Jacques Proust (1926-2005) è stato uno dei più importanti studiosi di Diderot e degli enciclopedisti francesi.

¹⁸⁰ R. Descartes, *Discorso sul metodo*, I, 3; in op. cit.; p. 46.

L'influenza di tali paradigmi razionali pervade entrambe le concezioni della filosofia che convenzionalmente vengono considerate contrapposte, cioè il razionalismo e l'empirismo, mostrando la parzialità di tale categorizzazione lungo tutto il Seicento ed il Settecento. Pertanto le due nozioni cognitive di "riflessione" e "attenzione" devono essere ulteriormente approfondite attraverso alcune tracce orientative nelle schede E ed F. Una volta colti i due paradigmi razionali di fondo, la scheda G schematizza il dibattito sul concetto di sostanza nel pensiero razionalista ed empirista dei due secoli presi in considerazione. Successivamente verrà nuovamente delineato il rapporto tra scienza ed arte (Capitolo 3), una relazione inclusiva che è vissuta all'interno di quello "spirito geometrico" che permea tutto il pensiero dell'epoca e che raccorda il mondo della filosofia con quello della musica e con quello della pittura e che, come vedremo, influenza anche il pensiero morale e politico.

< Scheda E >

Primo orientamento alla ricerca sulla filosofia moderna a partire dalla la nozione di "riflessione"

In Descartes la nozione di riflessione rimanda al concetto di coscienza, di sostanza pensante, la sede in cui hanno origine le idee.

In Locke la *riflessione* è la nostra esperienza interna, il *senso interno*. Essa, insieme alla *sensazione* (esperienza esterna, *senso esterno*, rapporto con le cose) costituisce l'origine di ogni nostra conoscenza. L'esperienza sensibile è dunque l'origine di ogni nostra conoscenza e l'intelletto elabora ciò che riceve passivamente dalla realtà esterna. Le idee, proprio come in Descartes, sono l'oggetto della nostra conoscenza, ma esse hanno un'origine empirica.

Non possono certo essere considerate innate, come sostenevano i platonici di Cambridge o, in maniera più articolata, come indicava Descartes. A tal riguardo, nella Terza delle *Meditazioni metafisiche* Descartes distingue tra idee innate (quelle che la "mia natura" possiede già e che perciò non sono date da Dio ma da una "natura" data da Dio), avventizie (che mi derivano dalla realtà esterna) e fittizie (che sono prodotte da me):

Delle idee alcune mi sembrano innate, altre avventizie ed altre fatte da me. Infatti di comprendere che cosa sia una "cosa", che cosa sia la "verità", che cosa sia il "pensiero", e così via, mi sembra che non mi sia dato se non dalla *mia natura* stessa [sono idee già "strutturate" nella mia mente].¹⁸¹

Invece Locke, all'inizio del *Saggio sull'intelletto umano*, polemizza con la concezione innatistica dei platonici inglesi suoi contemporanei (in particolare con Herbert di Cherbury) quando scrive: «È opinione accreditata che gli uomini posseggono idee innate e caratteri originari [*koinai énnoiiai*] impressi nella loro mente proprio agli albori della loro esistenza.»¹⁸²

Ma, per quanto egli non accetti la tesi innatista, la nozione di *idea* resta sempre al centro dell'interesse dell'empirismo gnoseologico di Locke e, con essa, anche la nozione di *riflessione*. La *coscienza*, insomma, è sempre il principale organo della conoscenza in Descartes, in Locke ed in Leibniz. In Leibniz, più specificamente, la riflessione è l'attenzione verso le operazioni interne della mente.

¹⁸¹ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, III, 37, in op. cit., p. 63.

¹⁸² J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, II, I, 1; in op. cit., p. 155.

< Scheda F >

Secondo orientamento alla ricerca sulla filosofia moderna a partire dalla nozione di “attenzione”

Abbiamo visto che fin dall’antichità (Plotino) l’attenzione era intesa nel senso di “concentrazione” e che essa può comportare un tale coinvolgimento mentale da parte del soggetto da farlo sembrare “rapito” dall’oggetto percepito e inteso, quasi si trovasse in un’estasi contemplativa; esso è talmente preso da quell’atto da dimenticarsi di tutto il resto. Dunque la concentrazione e la contemplazione sembrano intersecarsi in un *atto totale*. Questo ci consegna un’idea dell’atto mentale in cui l’aspetto pratico (attivo) è interconnesso all’aspetto teoretico e dove il teorico è impensabile senza il posizionamento del primo. Quasi si trattasse di un “primato del fare” con ben altro spessore rispetto a ciò a cui siamo abituati ogni giorno, un fare troppo spesso alieno dalla nostra presenza, il fare dell’alienazione, della *routine*. Invece qui ci troviamo di fronte ad una “mente attiva”, che non solo è ricettiva ma è anche creativa.

Questa rappresentazione della mente umana è stata poi sviluppata in età moderna tanto dalla corrente razionalista quanto da quella empirista; ma occorre rilevare che la tradizione *empirista* inglese, più di ogni altra corrente del pensiero moderno, ha favorito lo sviluppo di una mentalità aperta all’innovazione, alla sperimentazione, alla capacità selettiva e costruttiva di una ragione sempre più orientata a trasformare il mondo e la società. Uomini ben disposti al nuovo, proprio come i bambini lo sono nei confronti dell’esperienza:

I bambini, non appena vengono al mondo, sono circondati da un’infinità di cose nuove, sotto l’incessante sollecitazione dei loro sensi, tracciano costantemente segni sulla loro mente, incline a raccogliere informazioni su tutto quanto c’è di nuovo e a deliziarsi con la varietà di oggetti mutevoli.¹⁸³

Quasi un secolo dopo, anche gli *enciclopedisti* francesi, sembrano animati da un atteggiamento simile, certo più maturo e consapevole, ma non meno entusiastico, attivo e socialmente propositivo:

Diderot [...] cercava prima di ogni altra cosa di distruggere le resistenze che, in seno al vecchio ordine di cose, si opponevano allo sviluppo delle forze produttive. La lotta che condusse contro il segreto e per la pubblicità delle invenzioni, chiaramente, non è che una forma di lotta che gli enciclopedisti condussero *contro il sistema corporativo*. A questo sistema che erige mura insormontabili tra i diversi corpi di mestiere, vuol vedere sostituirsi la libertà di produrre e di commerciare.¹⁸⁴

Da questi intellettuali il sapere è volto a fini pratici, anche se i risultati scientifici non sono sempre soddisfacenti. La volontà di raccordare tra loro le scienze e le tecniche non sempre li conduce a soluzioni decisive, ma ciò non inibisce il loro spirito di ricerca, anzi li stimola a raccogliere una grande quantità di suggerimenti tecnici nelle singole voci del *Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri*:

Lo stesso Diderot ha dato dei suggerimenti per migliorare la tecnica della cucitura in *Aghi* e in *Rocchetto*, per migliorare l’arte dell’apprendistato del merletto in *Merletto*. Diderot ha anche divulgato le invenzioni degli altri in *Maglieria*, in *Aratro*. In *Acciaio* ha formulato [...] un’ipotesi sul carattere specifico del minerale che permetteva di fare l’acciaio naturale.¹⁸⁵

¹⁸³ J. Locke, *Saggio sull’intelletto umano*, II, I, 8; in op. cit., p. 163.

¹⁸⁴ J. Proust, *L’Encyclopedie*; p. 111.

¹⁸⁵ Ivi, p. 115.

In quest'opera "politecnica":

- a) Si tratta della materia, dei luoghi in cui si trova, dei modi di prepararla, delle sue buone e cattive qualità, dei diversi generi, delle operazioni attraverso cui la si fa passare, e prima di utilizzarla, e mettendola in opera.
- b) Si tratta delle principali opere che se ne fanno e del modo di farle.
- c) Si è fornito il nome, la descrizione e l'immagine degli utensili e delle macchine, in parti staccate ed in parti montate, lo spaccato dello stampo e di altri strumenti di cui si tratta per conoscere l'interno, la loro sezione, ecc. .
- d) Si è descritta e rappresentata la manodopera e le operazioni principali in una o più tavole, in cui si vedono talvolta solo le mani dell'artista, talaltra l'intero artista in azione mentre si dedica alla mansione più importante della sua arte;
- e) Si sono raccolti nel modo più esatto e definito i termini particolari dell'arte.¹⁸⁶

Il paradigma razionale moderno è al servizio dello sviluppo tecnico e l'assunzione dell'*esattezza* a criterio di verità diventa anche lo stile epistemico del progetto di Diderot e di Voltaire:

Essi hanno religiosamente fatto attenzione a non usare mai una parola che non corrispondesse ad un oggetto preciso e ad un'idea chiara. In ogni momento distinguono e definiscono. Smontano le formule preconcepite, sgonfiano le parole vuote, sia che trattino dell'esistenza dell'anima o della fabbrica di ghiaccio, sembra che si ingegnino a placare l'inquietudine che Diderot esprimeva nell'articolo *Enciclopedia*: "*Non si sa ancora quanto la lingua sia un'immagine rigorosa e fedele dell'esercizio della ragione*".¹⁸⁷

Si rileva dunque l'esigenza di un "linguaggio scientifico", di una *nuova articolazione semantica* che risponda a quel contestuale bisogno di concretezza e di razionalità. Ci troviamo di fronte ad una prima anticipazione di quell'affermazione della scienza di cui si farà più chiaramente promotore il positivismo ottocentesco ("positivo" significa proprio "affermativo") e che verrà poi ulteriormente sviluppato nel circoscritto ambito logico-analitico dal neopositivismo novecentesco.

< Scheda G >

Terzo orientamento alla ricerca: la critica empirista al concetto di "sostanza" e la sua difesa

Abbiamo visto come la nostra analisi delle nozioni di "riflessione" e di "attenzione" ci abbia condotto ad identificare due modelli di razionalità, il primo più presente nel Seicento e incentrato sulla convinzione che la *coscienza* sia il principale organo per lo sviluppo della conoscenza umana, identificata con il *pensiero*; il secondo più radicato nel Settecento e sorto dalla necessità di ripensare il rapporto tra la scienza e la tecnica, e perciò più concentrato ad organizzare i *risultati pratici del sapere*.

Nella stessa epoca il concetto "sostanza" era stato al centro di numerose discussioni che avevano visto contrapporsi la *posizione metafisica* (la "sostanza" è la struttura fondante e necessaria della realtà, l'essenza di una cosa) e la *critica empirista* (non c'è esperienza del carattere necessario della sostanza, al massimo possiamo conoscere ciò che collega i fenomeni tra loro e che li configura sotto una particolare forma contingente, ma mai un'essenza necessaria ed assoluta). I modelli interpretativi e le tendenze teoriche che venivano a configurarsi, non erano però sempre schierati chiaramente per l'una o per l'altra posizione, anzi talvolta le tendenze si

¹⁸⁶ Ivi, pp. 116-117 (l'enumerazione con le lettere dalla "a" alla "e" è mia).

¹⁸⁷ Ivi, p. 122.

intrecciavano e si complicavano, come nella filosofia di cui fu promotore il Vescovo della Chiesa d'Irlanda, George Berkeley,¹⁸⁸ al contempo idealista ed empirista. Per attraversare e comprendere i principali sviluppi del pensiero moderno intorno alla nozione di "sostanza", può essere predisposto un breve percorso in cinque fasi:

A) La critica empirista al concetto di "sostanza":

A1) Hobbes:¹⁸⁹ esistono solo i corpi.

A2) Locke: la sostanza è un'ipotesi.

B) La posizione dell'immaterialismo:

B1) Berkeley: esistono solo le percezioni delle cose.

B2) Leibniz:¹⁹⁰ tutto è attività e comunicazione tra forze spirituali.

C) La posizione scettica:

C) Hume:¹⁹¹ l'abitudine psicologica ad associare cause ed effetti senza riscontro empirico genera l'impressione dell'esistenza di un sostrato ontologico delle cose.

¹⁸⁸ George Berkeley (Kilkenny, Irlanda, Regno d'Inghilterra ed Irlanda, 1685 – Oxford, Inghilterra, Regno di Gran Bretagna, 1753).

¹⁸⁹ Thomas Hobbes (Westport, Wiltshire, Regno d'Inghilterra, 1588 - Derbyshire, Regno d'Inghilterra, 1679).

¹⁹⁰ Gottfried Wilhelm von Leibniz (Lipsia, Principato di Sassonia, 1646 – Hannover, Elettorado di Hannover, 1716). (Dal 1714 il casato degli Hannover salì al trono del Regno di Gran Bretagna, e vi restò fino alla morte della regina Vittoria, nel 1901).

¹⁹¹ David Hume (Edimburgo, Scozia, Regno di Gran Bretagna, 1711- Edimburgo, Scozia, Regno di Gran Bretagna, 1776).

Capitolo 3

L'unità che non teme le differenze

3.1 – Quinta esperienza estetica - Ascolto di 3 contrappunti tratti da *Arte della Fuga* di Johann Sebastian Bach¹⁹²

Dopo aver riconosciuto che sul concetto di “sostanza” le posizioni dei filosofi hanno marcato tra loro una radicale differenza, passiamo ora ad approfondire un’idea che invece accomuna alcuni dei filosofi razionalisti che sono vissuti tra il Seicento ed il Settecento, l’idea fondata sulla consistenza di uno “spirito geometrico” che permea tutta la realtà. Questa concezione della realtà era così diffusa che sembra restituire uno spessore metafisico all’esigenza di concretezza che il pensiero del tempo pure esprimeva così tanto chiaramente. La musica, in particolare quella di Bach, può aiutarci a penetrare e comprendere appieno questo *raccordo* di concretezza e di astrazione su cui la filosofia si interroga da sempre e da cui sono discese risposte peculiari e decisive. Su queste basi si propone l’ascolto di tre contrappunti di Bach (tot. 18 min. circa), accompagnati dalla lettura di un brano tratto da un recente saggio di Massimo Donà,¹⁹³ intitolato *Filosofia della Musica*.

J. S. Bach, *Arte della Fuga*, BMW 1080:

- Contrapunctus I; esecuzione di Glenn Gould all’organo (minuti 2. 47)
- Contrapunctus IV; esecuzione di Glenn Gould all’organo (minuti 3. 21)
- Contrapunctus XIV; esecuzione di Glenn Gould al piano (minuti 12. 26)

Descartes, Leibniz e Bach. Ovvero: di una mobile identità

Lo sottolinea bene Glenn Gould: "La musica di Bach non contiene indicazioni né di tempo né dinamiche"**(1)**. L’architettura della musica del grande compositore nato a Eisenach nel 1685 è stupefacente. Una mirabile ricerca contrappuntistica conduce il grande organista e clavicembalista a trasfigurare la cellula tematica facendone esplodere il potenziale produttivo sino a una perfetta consumazione di quello che infine verrebbe a configurarsi come un semplice ‘pretesto’. L’aria di partenza in verità ritorna nella conclusione - come accade nelle incorporate *Variazioni Goldberg* —, ma anche quando ciò accade, non si tratta di un benevolo commiato (ci ricorda sempre Gould) ma piuttosto di "un’idea di *perpetuità* che simboleggia il rifiuto di quell’impulso generativo"**(2)**. Anzi, a manifestarsi sembra esser qui la vera e più nascosta natura "del particolarissimo vincolo che unisce la *parte* al *tutto*"**(3)**. Glenn Gould vede in Bach, e soprattutto nelle *Variazioni Goldberg*, un fiorire di invenzioni che non percorrono una retta, ma una *circonferenza*. Esse non hanno infatti né inizio né fine, in senso proprio; e non vi sono neppure principi strutturali simili che regolino le diverse elaborazioni del medesimo nucleo originario (come, secondo il grande interprete canadese, sarebbe invece continuato ad accadere sia in Beethoven che in Brahms). Un flusso perfetto e perfettamente unitario, dunque, come l’idea del *circolo* lascia peraltro ben intendere, che non rinvia a nessun *nomos* determinato e visibile; e non costringe perciò in alcun modo la *phantasia*. Che non la vincola, ma piuttosto la alimenta *in indefinitum*. *Liberandola*, quindi.

Una musica, per dirla sempre con Gould, che è, come gli amanti di Baudelaire, *mollement balancés sur l’aile / du tourbillon intelligent*. Il cui complesso gioco contrappuntistico prevede dunque il gioco combinato di soggetti e controsoggetti, sospinti a cambi tonali che finiscono per dilatare le curvature melodiche secondo una perfetta combinazione armonica - la stessa che, come rileva felicemente Massimo Mila, "esclude ogni possibilità di romantica interpretazione psico-drammatica"**(4)**, presentando piuttosto il carattere della *geometrica precisione* e della *pura gioia architettonica*, sia pur abbandonate a uno sviluppo

¹⁹² Johann Sebastian Bach (Eisenach, Turingia, Principato di Sassonia, 1685 - Lipsia, Principato di Sassonia, 1750).

¹⁹³ Massimo Donà, è professore ordinario di Filosofia Teoretica alla Facoltà di Filosofia dell’Università “Vita-Salute” del San Raffaele di Milano.

oggettivo non più volto a provocare il *pathos* dell'uditore. La musica di Bach si sarebbe dunque fatta espressione pressoché perfetta di un'idea d'armonia di segno lucidamente *platonico-pitagorico*.

Il *melos* si svolge infatti secondo curvature che sembrano ripercorrere i limpidi volteggiamenti delle sfere cosmiche, sostanzialmente indifferenti alla dimensione drammaticamente soggettiva dell'ascolto. Perché il *Musikant* è un convinto teorizzatore del potere formativo della musica in senso radicalmente religioso. In conformità a un senso profondamente *luterano* della religione, però; sulla cui base la musica va sì intesa come dimensione autosufficiente dell'espressione umana ma, proprio in quanto dotata di tale autonomia, capace anche di elevare - come nessun'altra pratica - l'anima direttamente a Dio. Diceva Lutero che "la musica è un po' come una disciplina che rende gli uomini più pazienti e più dolci [...] perché essa è un dono di Dio e non degli uomini" (5). Un meraviglioso dono divino che si dimostra davvero tale solo là dove il suo costrutto si svolge secondo una ferrea tessitura né mossa 'da', né mossa 'verso', ma sempre perfettamente *automoventesi* - smoventesi cioè *per forza propria*. Una musica che non è dunque né morale né immorale, come possono esserlo, invece, solo le azioni degli umani.

Perfetto svolgimento di un sempre identico mai costretto all'erranza, proprio in quanto capace di dilatarsi, ricrearsi e svolgersi all'infinito. Disegnando i confini di una danza mai stanca, eppur sempre rigorosamente rispettosa del proprio centro; in quanto tale, mai davvero visibile in se stesso, eppur sempre contento della propria sinuosa geometrizzazione.

Bach non fu uomo del patimento, e nemmeno dell'*insecuritas*, tutto compreso nella propria missione, il grande organista avrebbe trasposto nella trionfale polifonia del suo comporre lo stesso impeto che l'architettura di una cattedrale barocca impone alla vista del credente, confortandolo con l'evidenza di un'armonia che non teme mai di perdersi per le intricate vie di una fuga senza soluzioni di continuità. Insomma, il mondo sonoro disegnato dalla *vis* compositiva del maestro tedesco - che ebbe modo di studiare il latino ma anche il greco, la teologia, nonché un poco di retorica e d'aritmetica - sembra rendere anche uditivamente percepibile, l'infinito pullulare delle *monadi* leibniziane e la loro originaria armonia.

Certo, già Descartes aveva optato per una musica *sola ratione* giudicabile. Computabile cioè secondo le precise leggi della percezione, ma di sicuro irriducibile all'incerta prova del gusto, da lui inteso come variabile meramente storica e irrimediabilmente individuale. Già il padre del razionalismo moderno, dunque, aveva visto nell'*ordo* musicale una perfezione tesa all'*unisono*; intervalli consonanti e ritmi non complessi dovevano contribuire tutti insieme alla perfezione - ancora una volta 'oggettiva' - della composizione. Lo diceva bene nel *Compendium musicae* - peraltro stampato solo dopo la sua morte - che si tratta solo di 'ritmo' ovvero di *misurazione del suono* (ai suoi occhi solo il 2, il 3 e il 5 sarebbero apparsi numeri realmente sonori). Un suono che può variare in durata, ma anche in rapporto al tempo o all'altezza, cioè rispetto all'acuto e al grave. Puramente soggettivi, e dunque impossibilitati a esprimere il *quid* dell'esperienza musicale, sarebbero stati invece sia il timbro che l'intensità - mere proprietà secondarie, sempre secondo il filosofo del Cogito, e perciò incapaci di restituire il senso originariamente proporzionale e geometrico dell'essere. Di un essere che andava quindi necessariamente risolto in perfetta *concinnitas*. Una *geometria* che, anche per Descartes, avrebbe potuto avere il proprio fondamento solo nella potenza incircoscribibile di Dio; perfettissimo e per ciò stesso *perfettamente indeterminato*. Valevole peraltro come ragione dello stesso *dubitare* - sì, quello che di lì a poco avrebbe costretto il filosofo ad ascoltare la perfetta sinfonia dell'essere e a trarne ispirazione per una composizione in cui le infinite pieghe dell'universo potessero finalmente trovare la loro piena esplicazione, e risuonare quindi di un'irripetibile tonalità, che sarebbe stata tale solo in virtù delle sue indecifrabili consonanze. Le stesse che avrebbero dovuto rendere ragione anche della prima divisione: quella che fa dell'essere, per l'appunto, una semplice relazione; e, *in primis*, una vera e propria relazione tra soggetto e oggetto. O anche tra essere oggettivo ed essere ideale. Una relazione di cui solo la musica sembrava essere in grado di esprimere l'originaria condizione di possibilità conforme, in questo senso, al principio stesso del loro comunque sempre incerto corrispondersi.

Ma ciò sarebbe stato sicuramente sottoscritto dallo stesso Leibniz, secondo il quale non v'è bellezza se non là dove i molti riescono a dire l'unità *senza mai determinarla*. E perciò a costringerla al vincolo e alla legge della pre-potenza. D'altro canto, vera bellezza, sempre secondo Leibniz, si dà solo là dove, in una salda corrispondenza tra micro e macro cosmo, tutto rinvii senza tentennamenti a quell'unità superiore che mai potrebbe farsi catturare da questo o quel *nomos* terreno. [...] La musica insemina, anche se non sa 'far di conto', l'animo dell'ascoltatore che percepisce - magari inconsciamente - la potenza di una *proportio* che è divina in quanto mai riducibile alle semplici leggi della consonanza sensibile. E che può dunque non richiedere una consapevolezza precisa di queste ultime e delle loro leggi intrinseche, solo perché eccede una ragione che altrimenti sarebbe puramente *intellectualis* e perciò non godibile di là da una sua piena e adeguata comprensione. Il fatto è che la musica convince chiunque; di là dal livello di consapevo-

lezza di cui ognuno possa ritrovarsi dotato. E dunque rinvia a un principio che, come il ‘semplice’ monadologico, rende ragione di un’infinitudine mai esauribile in forza di una *esplicatio* semplicemente intellettuale. E che per ciò stesso va ricondotta a una divina potenza, come quella figurata dalla *forza* sempre perfettamente infinita che in ogni esistente rende il tutto sempre paradossalmente e dunque *parzialmente* esperibile.

Da ciò la bellezza che anche una semplice percezione sensibile è in grado di ri-conoscere; *nessun astratto primato della ragione dunque*, o delle sue limitate capacità di comprensione! Leibniz, d’altro canto - secondo una modalità tipicamente barocca, potremmo dire - ritiene perfettamente contigue ragione e sensibilità. Anzi, vede tra esse un rapporto di sicura continuità, quasi che la verità dell’una potesse sempre e comunque essere incontrata e avvertita anche dall’altra; sempre in riferimento ai due modi relazionali che caratterizzano ‘insieme’ il nostro complesso rapporto con il reale. Non a caso, la stessa forza che vive in ogni monadica esistenza è sempre *insieme* conscia ed inconscia. La *musica* è quindi una manifestazione davvero esemplare di tale *continuum*; se di fatto nulla impedisce alla sua talvolta perfetta ed equilibrata perfezione di offrirsi indifferentemente all’intelletto e al sentire, con la medesima potenza ed evidenza. Libero dalla perdurante titubanza cartesiana - ancora vittima di una pressoché incondizionata fiducia nell’approccio intellettuale - così Leibniz rigorizza quell’idea tipicamente *barocca* del mondo che avrebbe avuto in Bach uno dei suoi massimi esponenti. Un’idea in base alla quale la *vera unità* non può mai temere la *potenza esplosiva del differenziarsi e della molteplicità*. Perché ne ha, al contrario, assoluto bisogno; e proprio per esplicitare una potenza che altrimenti rimarrebbe costretta e soffocata dalla staticità di regole troppo rigide e in quanto tali astratte, ovvero mal rispondenti al ‘vero’.

Ogni determinazione risuona, dunque, perché avrebbe in sé una specie di *fremito* o di *movimento*; Leibniz ne è perfettamente convinto. Perciò le determinatezze producono una sorta di battiti impercettibili che spingono qualsivoglia accordo (per quanto perfetto) a passare in altre determinazioni della medesima consonanza, sì da svelare una dinamicità che andrebbe quindi a smentire, e nella forma più radicale, qualsivoglia supposta staticità del suo definito consistere. Perciò gli accordi si compongono, si disgregano e si trasformano, mutano volto e ordine in continuazione, e quindi si rincorrono secondo sequenze di natura spesso *circolare* o comunque *raggiale*; e si combinano secondo le più diverse possibilità offerte dalle leggi dell’armonia. *Mai paghe del proprio stato; mai impaurite dalla dissonanza* che sembra sempre minare l’ordito della loro successione (ma in verità non fa altro che accrescere una necessariamente inconsumabile tensione all’equilibrio e alla risoluzione perfetta). Anche se l’equilibrio tanto agognato non può certo esimersi dallo sperimentare un sempre rinnovato e tuttavia immutabilmente motivante fallimento. Da questo punto di vista, davvero alta è in Leibniz la consapevolezza del ruolo *vivificatore* del ‘negativo’; ovvero, della *dissonanza* e dello *scarto*.

Ma anche della *piega* — come avrebbe rilevato Deleuze. Ovvero, di ciò che rende l’identico sempre davvero presente a sé; ovvero alla sua paradossale eppur ‘perfetta’ indeterminatezza. Rendendolo tale proprio nel suo non potersi mai dire contento del *novum* di volta in volta in questione, pur essendo sempre la medesima identità a produrre il nuovo e a farlo uscire dal cappello magico di un’irrimediabile e radicale *impossibilità*. Perché, ogni volta, a risuonare sarà sempre e solo il suo distinguersi; assecondando un *disio di fuga* analogo a quello che proprio Johann Sebastian Bach avrebbe esaltato in quella sua straordinaria opera terminale nota appunto come *Arte della fuga*. Un’impresa titanica, che avrebbe visto il compositore tedesco impegnato in una scrittura contrappuntista spinta ai limiti dell’umanamente possibile. Un’opera *incompiuta*, e non poteva essere altrimenti; che nessun compimento avrebbe potuto soddisfare il nostro compositore.

[...] La costrizione a un’identità determinata non vincola affatto il genio bachiano, ma lo stimola oltre misura. E l’afflato geometrico-musicale si fa vera e propria impresa spirituale. Una sorta di preghiera rivolta al *principio incatturabile* di cui ogni cosa è da sempre perfetta e originaria risonanza. La sfida si fa davvero estrema, giacché si tratta di una prova della massima difficoltà; per questo, in qualche modo, l’opera sarebbe dovuta rimanere incompiuta. Pur potendo essere eseguita dalle formazioni più diverse, essa rimane infatti un unico e saldissimo prodigio; e il vertice del virtuosismo vi si presenta nella forma della più spontanea immediatezza. Artificio e natura vi si confondono insomma alla perfezione; quasi a dimostrare che la perfezione del massimamente *artificiale* si può palesare solo al modo di una naturale e insospettabile *spontaneità*. *Algido rigorismo calcolante* che rasenta l’*estasi* dello spirito. Per un’impresa condotta davvero ai limiti dell’umano. Canoni e fughe si intersecano e si inseguono nella forma del contrappunto semplice e doppio; un intreccio di quattro parti ugualmente protagoniste, che astraie perfino dalla sua concreta eseguibilità; un vero e proprio esercizio della mente che si vuole finalmente libera dai limiti della materia e dai vincoli imposti dalle concrete possibilità fisiche. Bach cerca dunque un’*utopica unione di musica e metafisica*; lo rileva bene Glenn Gould. Perciò *la tecnica* sembra quasi volersi *trascendere*.

A ben vedere, tutta l'opera di Bach richiede d'esser analizzata come dinamica costitutivamente armonica. Ogni voce corrisponde infatti ad altre traiettorie che interagiscono con essa e producono un movimento d'insieme che non potrebbe mai dirsi puramente melodico. Come dire che *la parte parla del tutto e il tutto vive in ogni parte*, quasi fosse alla medesima irrevocabilmente vocato. Non è in alcun modo possibile separare le due dimensioni: la *melodia* è lo sviluppo di un'armonia e l'*armonia* è nelle melodie che ogni sua componente disegna sempre anche autonomamente. Come in una perfetta dinamica di corrispondenze che si propone quale esplicitazione di una metafisica mai puramente volta al godimento dell'ascoltatore. Nessuna seduzione sentimentale ne promana, infatti; ma pura e algida passione per il dirsi, consonante, sempre della *medesima sostanza*. Quasi una *proliferazione di modi e attributi* che di essa finiscono per parlare, senza dovervi alludere in forma necessariamente imperfetta e quindi magari manchevole. Insomma, un *Leibniz riconciliato con lo spinozismo più radicale*; questa sembra essere la *sfida metafisica* che Bach si propone di consegnare all'ascolto intelligente del sentire. Quasi che le sfere immaginate dagli antichi pitagorici potessero o dovessero da ultimo donarsi a un senso prettamente meta-intellettuale, messo finalmente in condizione di non doversi per forza abbandonare al sentimento e alle sue devianti seduzioni, ma capace di inseguire il vero e immobile moto del divino - il quale, in ogni caso, può apparire inesauribile solo perché in verità già da sempre esaurito nell'incompiutezza costituente ogni reale e pur sempre indecidibile esistenza. Perciò la musica di Bach si sarebbe potuta fare espressione di una radicale consapevolezza: relativa alla *potenza inesauribile*, perché mai *temporalmente* risolvibile, di un'*arché* necessariamente *relazionale*. E dunque solo spazialmente rappresentabile. Nonché sempre anche adeguatamente assimilabile.

Una metafisica volta al riconoscimento di un'armonia originariamente infrangibile; che non avrebbe potuto vivere se non di spirali ascese e discese tonali, di repentini volteggiamenti, tutti senza ritorno, per dinamiche roteanti sospese sull'impossibile piattaforma della divina *indivisibilità* - la stessa che mai avrebbe potuto temere un qualche scarto o il salto, o magari addirittura l'abbandono, appunto perché da sempre libera dalle fragilità del sentimento. D'altra parte, nessun *pathos* avrebbe mai potuto guidarne le peregrinazioni e neppure farsene giudice inflessibile; e sempre per il suo trovarsi già da sempre inscritta nella perfezione di un algido ma inflessibile principio come quello più di recente evocato e ricordato dall'aporetico concetto nietzschiano dell'eterno ritorno. Perché, se si fosse trattato di una semplicistica, anche se strenua, ricerca del *pathos* e della commozione, si sarebbe prodotta e consumata una vera e propria *tragedia dell'ascolto* (6) - analoga a ciò che solo il genio inquieto di Mozart avrebbe cominciato a farci concretamente sperimentare.¹⁹⁴

Note di Massimo Donà:

(1) Glenn Gould, *L'ala del turbine intelligente. Scritti sulla musica*, Adelphi, Milano 1990; p. 59.

(2) Ivi, p. 62.

(3) *Ibidem*.

(4) Massimo Mila, *Breve storia della musica*, Einaudi, Torino 1977; p. 143.

(5) Martin Lutero, *Lettera a Senfl*, 1530, citata in F.A. Beck, *Dr. M. Luthers Gedanken über die Musik*, Berlin 1828; p. 58.

(6) Espressione coniata da Massimo Cacciari, Luigi Nono ed Emilie Vedova, per definire il senso del loro *Prometeo* (eseguito per la prima volta a Venezia nella Chiesa di San Lorenzo nel 1984).

3.2 - Conciliare Leibniz con Spinoza ascoltando Bach

Nel precedente brano, Massimo Donà ha descritto alcune delle riflessioni di Gould su Bach. Glenn Gould¹⁹⁵ è stato un compositore, pianista ed organista canadese, noto per le sue particolari esecuzioni di Bach, Mozart e Beethoven; è inoltre considerato dalla critica musicale come uno tra i maggiori interpreti delle musiche di Bach. La sua peculiarità è stata quella di aver saputo magistralmente coniugare rapidità e chiarezza di esecuzione, generando in chi ascolta un senso di leggerezza indispensabile alla possibilità di penetrazione e di piena comprensione del mes-

¹⁹⁴ M. Donà, *Filosofia della Musica*, Bompiani, Milano 2006; pp.73-81.

¹⁹⁵ Glenn Gould (Toronto, Canada, 1932 - Toronto, Canada, 1982).

saggio musicale bachiano, della sua gioiosa fantasia, del suo gioco contrappuntistico. Una musica che salda la parte con il tutto, in un fluire perfettamente unitario e circolare che sembra non avere né un inizio né una fine. Così, chi ne fruisce può facilmente venir sospinto verso quel *piacere della ragione* che già appartenne agli innamorati rappresentati da Baudelaire nella poesia *Il vino degli amanti* contenuta ne *I fiori del male*, dove ebbri d'amore, essi restano «mollemente cullati sull'ala del turbine cerebrale, in un delirio parallelo, sorella, nuotando affiancati, fuggire senza riposi né tregue verso il paradiso dei miei sogni.» Proprio questi versi di Baudelaire hanno ispirato il titolo del volume, *L'ala del turbine intelligente*, che raccoglie l'estetica musicale di Gould, in un saggio in cui l'autore intervista a se stesso.

L'Arte della fuga di Johann Sebastian Bach, di cui abbiamo ascoltato tre contrappunti eseguiti da Gould, due all'organo ed uno al piano, è un'opera musicale che ben si presta a questo "ascolto intelligente", a rendere fruibile all'udito il sottile effetto del contrappunto musicale: la percezione di un'unità armonica (in un solo "tema") attraverso la sovrapposizione di differenti linee melodiche. Massimo Donà, in qualità di "filosofo della musica", ha perciò chiamato in campo la monadologia leibniziana, istituendo immediatamente un parallelo con il messaggio musicale bachiano. Del resto, chi mai meglio di Leibniz, nella Filosofia del Seicento, è riuscito a definire *l'unità nella differenza*? Nel commentare la *Monadologia*, anche Émile Boutroux colse bene questo importate concetto del pensiero di leibniziano:

Il mondo è una diversità e un'armonia. Per coglierlo qual esso è, occorre allo stesso tempo discernerne i particolari ed afferrarne l'unità. Per ottenere questa doppia conoscenza bisogna riuscire a porsi dal punto di vista più alto, dal punto di vista che sia, più che possibile, vicino a quello di Dio stesso. La *Monadologia* determina questo punto di vista, e ci dà uno schizzo del mondo come apparirebbe all'osservatore che vi si trovasse collocato.¹⁹⁶

Il creazionismo leibniziano prevede una precisa costituzione della gerarchia degli enti creati, dove l'uomo è certo al vertice ma non può, da quel suo *punto di vista*, spiegare tutte le infinite sinuosità o *pieghe*, cioè tutte le possibili variazioni a cui potrebbe andare incontro la propria esistenza. Egli non supera il limite della propria contingenza. Tutto è correlato per un fine, ma la pura necessità reale e storica della relazione totale (di tutte le cose e degli enti tra loro) è solo nella mente di Dio.

I composti sono conformi ai semplici. Infatti, dato che *tutto è pieno*, il che rende *connessa tutta la materia*, e siccome nel pieno ogni movimento produce qualche effetto sui corpi distanti, in proporzione della distanza, sì che ogni corpo non soltanto subisce l'azione dei corpi che lo toccano e, in qualche modo, risente di quanto avviene loro, ma anche attraverso loro, risente dei corpi che toccano i primi, con i quali esso è a immediato contatto, *ne segue che questa comunicazione si propaga a qualunque distanza*. E, per conseguenza, *ogni corpo risente di tutto quanto avviene nell'universo*, tanto che Colui che vede tutto, potrebbe leggere in ciascuno quel che avviene dappertutto ed anche quel che è già avvenuto o avverrà, osservando nel presente quel che è lontano, sia nel tempo che nello spazio: *symphonia pánta [tutto è co-spirante]*, diceva Ippocrate. Ma un'anima non può leggere in se stessa altro che ciò che vi è distintamente rappresentato; essa non potrebbe svolgere tutto ad un tratto tutte le sue *sinuosità*, poiché sono *infinite*.¹⁹⁷

Nessun riferimento ad uno spirito universale fa capolino nel sistema leibniziano, *nessun panteismo* quindi. Ciò che vincola e permane è l'accordo prestabilito dei punti di vista singolari, la cosiddetta *armonia*. Un termine che fa pensare a qualcosa di musicale e che in Leibniz rimanda ad una *Città di Dio*, «l'insieme di tutti gli spiriti [...] che è quanto dire lo Stato più perfetto sotto

¹⁹⁶ G. W. Leibniz, *La monadologia* (1714), Fabbri, Milano 2001 (I ed. Nuova Italia, Firenze 1934); Introduzione di E. Boutroux; p. 128.

¹⁹⁷ G. W. Leibniz, *La monadologia*; III, Il 61; in ed. cit., pp. 174-175.

il più perfetto dei monarchi». ¹⁹⁸ Una città ideale che in Leibniz non si identifica con le indicazioni di Agostino, cioè precisamente con la Chiesa cristiana, ma che diviene invece la rappresentazione del conseguimento di uno sforzo collettivo creativo e selettivo di tutti gli *spiriti*, cioè di tutte le monadi intellettualmente e moralmente più dotate. Un insieme di spinte coordinate e tra loro convergenti, sempre disponibili a migliorarsi e quindi comunque disposte a trasformarsi, a cambiare direzione, *perché ogni spirito non è più solo un semplice e passivo specchio dell'universo*, ma è un ente capace di attività scientifica e di perfezionamento morale, «immagine della Divinità stessa o dell'autore stesso della natura». ¹⁹⁹ La monade dunque, anche nel suo grado di maggiore chiarezza intellettuale, resta sempre il *punto di raccordo tra finito ed infinito*, e ciascuna – come ha sottolineato anche Gilles Deleuze – rappresenta differentemente e finitamente l'infinito:

Non basta allora dire che il punto di vista coglie una prospettiva, un profilo che tutta la città presenta, ogni volta, a modo suo. Poiché il *punto di vista* fa apparire pure la *connessione di tutti i profili tra di loro*. [...] Ciò che è colto da un punto di vista non è una strada o il suo rapporto determinabile con le altre strade, che rappresentano delle costanti, ma la *varietà delle connessioni possibili* tra il percorso di una qualsiasi strada e l'altra: *la città come labirinto ordinabile*. [...] Perché esistono diversi punti di vista e diverse anime irriducibili, un'infinità? Prendiamo il caso della *serie dei dodici suoni*: anch'essa, naturalmente, è suscettibile di numerose variazioni, non soltanto di carattere ritmico o melodico, ma prodotte da un movimento contrario o retrogrado. A maggior ragione, una serie infinita, anche se la variabile è unica, appare *inseparabile* da quell'infinità di variazioni che la costituiscono: la si considera necessariamente sotto tutti gli ordini possibili, *privilegiando però di volta in volta questa o quella* sequenza parziale. Ed è soltanto allora che una *strada* o una sequenza può reclamare i suoi diritti, in relazione all'intera serie: ogni monade, come unità individuale, include cioè tutta la serie ed esprime così il mondo intero, ma non lo esprime senza esprimere più chiaramente una piccola regione del mondo, un "distretto", un *quartiere* della città, una sequenza *finita*. [...] Si può persino dire che, pur essendo infinitamente piena di pieghe, può tuttavia spiegarne solo un esiguo numero al suo interno, quelle che vanno appunto a formare il suo distretto o il suo quartiere. [...] Esistono necessariamente un'infinità di anime, e un'infinità di punti di vista, benché ogni anima includa e ogni punto di vista colga, la serie infinitamente infinita. Ciascuno la coglie o la include in un certo ordine e *secondo un quartiere differente*. ²⁰⁰

Ogni cosa del mondo non è altro dal mondo, ma ne è una piega, un *anfratto*, un suo aspetto che non esiste se non in esso. Tanto è che si dovrebbe parlare di *in-sistenza* più che di esistenza (*ex-istentia*). Dalla monadologia metafisica di Leibniz possiamo così desumere che la dimensione *artificiale* delle costruzioni umane e quella *naturale* del mondo fisico possono mescolarsi alla perfezione, in una dimensione ulteriore, o *città ideale*, rappresentata come un labirinto sempre in via di trasformazione, in un fremito creativo continuo e sempre differente, entro cui si esplicita e si conferma *l'idea moderna di rigore razionale e geometrico*.

Potremmo ritenere che contro quest'idea Blaise Pascal abbia formulato la propria critica al razionalismo, in particolare a quello cartesiano, a quell'*esprit de géométrie* che, come indica l'etimologia stessa del termine "geo-metria", si accontenta solo della comprensione superficiale ("misura la terra", la "superficie") del rapporto delle cose tra loro. Ma se tale critica è ammissibile quando è rivolta al meccanicismo cartesiano (del tutto privo di *esprit de finesse*, di capacità di penetrazione "interiore"), non può esserlo invece se riferita alle filosofie di Leibniz o di Spinoza, dove in entrambe il razionalismo conserva sempre il *conforto* ed il *calore* dell'appagamento, dato da una *mente intimamente correlata al corpo*, in un atteggiamento che potremmo definire *logopatico*, che chiama il pensiero (ogni filosofo ha il proprio) a trovare il giusto rapporto tra la necessità e la libertà, pensati come i principali modi dell'essere. Il gusto per questo giusto rapporto, tra *logos*-ragione e *pathos*-corporeità, può essere stimolato, come abbiamo visto, an-

¹⁹⁸ Ivi, III, II 85; p. 186.

¹⁹⁹ Ivi, III, II 83; p. 185.

²⁰⁰ G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco* (1988); Einaudi, Torino 2004; pp. 40-42.

che dall'ascolto della musica contrappuntistica di Bach, un autore che appartenne alla generazione europea abbondantemente successiva a quella di cui fecero parte Spinoza e Leibniz, ma che forse ancora risente di un paradigma interpretativo comune. Dunque, ascoltando Bach con quell'*intelligente* attenzione a cui la sua musica ci invita, possiamo anche correre il rischio di trovarci di fronte ad una *sfida metafisica* del tutto speciale, consistente nel tentare di conciliare il pensiero di Leibniz con quello di Spinoza, due filosofi così diversi tra loro. Ad una prima riflessione, ci appare subito evidente che la stessa esigenza leibniziana di incastonare la libertà creativa dentro una struttura perfettamente razionale, la troviamo anche nelle composizioni musicali di Bach. Tanto la monade leibniziana è il ponte intellettuale tra finito ed infinito, quanto la musica di Bach è il metodo *logopatico* che mette in comunicazione l'umano con il divino. D'altro canto, questo *contatto* favorito dalla musica, che ci fa pensare ad una vera e propria *metafisica* bachiana, non solo si nutre di un'esigenza creativa che potremmo rinvenire nel pensiero di Leibniz, ma prevede anche l'esercizio di un rigore geometrico-razionale non dissimile dall'ordine logico che sostiene e struttura tutta la filosofia di Spinoza.

Allora possiamo concludere che, ascoltando i risultati della straordinaria ricerca contrappuntistica di Bach, è possibile avvicinare Leibniz a Spinoza? Conciliare la libertà con la necessità? Pur ammettendo una risposta affermativa, ciò non significherebbe mai che in quella particolare musica di Bach sia possibile riscontrare un qualsiasi riferimento al *monismo* spinoziano. Invece è certo - come ha notato Massimo Donà - che ascoltando Bach possiamo provare un *piacere intellettuale* che molto si avvicina al *nesso* tra *conoscenza* e *beatitudine* di cui ci ha parlato Spinoza, prima nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*,²⁰¹ poi nelle pagine conclusive dell'*Etica*.

Nella prima di queste due opere il tema della *felicità* è ben presente. In Spinoza la *scienza* è concepita come il mezzo elettivo per conseguire la felicità. La conoscenza della verità è per se stessa la sola salvezza dell'uomo, una convinzione che affonda le proprie radici nell'idea moderna, che già era stata abbracciata da Bacon e da Descartes, secondo cui una filosofia che si rispetti deve avere una preliminare e solida trattazione metodologica. In Spinoza però la costruzione di un metodo scientifico non comporta il dominio della natura, ma piuttosto l'esercizio etico dell'uomo su se stesso, *dentro* la natura. La scienza è certo un esercizio mentale volto ad acquisire un sapere teoretico, ma possiede *in sé* un fine etico, un *vero* bene (fondazione etica del conoscere), altrimenti non sarebbe vera scienza. Non è possibile conoscere prescindendo dal giusto atteggiamento e dalla giusta condotta: il pensare e l'agire sono indissolubilmente legati tra loro e solo in questo rapporto ci si realizza e si è *felici*. Per Spinoza è l'esperienza stessa che, a ben vedere, ci indica quale comportamento tenere:

Dopo che l'esperienza mi ebbe insegnato che tutto ciò che si presenta è vano e futile – e vedendo che tutto ciò che si presenta direttamente o indirettamente non aveva *in sé* niente di *buono* né di *cattivo*, se non in quanto l'animo ne veniva commosso, *decisi* infine di ricercare se vi fosse qualcosa di veramente buono e *capace di comunicarsi* e da cui solo, respinti tutti gli altri falsi beni, l'animo potesse venire affetto, meglio ancora se vi fosse qualcosa tale che, trovatala ed acquistatala, potessi godere in eterno di *continua* e *grandissima felicità*.²⁰²

Il "bene" ed il "male" non esistono in se stessi, ma sono relativi a ciò che ci avvicina o ci allontana dal nostro comprendere e conoscere la verità delle cose, dal nostro possibile continuo perfezionamento, da quella "potenza" del nostro essere che realizzandosi ci rende felici. Una beatitudine che è quindi data dalla conoscenza reale delle cose, della struttura essenziale del mondo e delle sue leggi, espressioni della forza divina che si autodetermina. Una felicità così

²⁰¹ *Tractatus de intellectus emendatione et de via qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur* (Trattato sulla correzione degli errori dell'intelletto e sul modo con cui condurlo nel modo migliore alla conoscenza vera delle cose.).

²⁰² B. Spinoza, *Emendazione dell'intelletto* (1661), *Principi della filosofia cartesiana* (1663), *Pensieri metafisici* (1663), Boringhieri, Torino 1962; *Emendazione dell'intelletto* 1; p. 35.

intesa, investe tutto l'essere, in un *impegno* che è insieme *teorico e pratico*, per uno scopo totalmente totalizzante che una *emendatio intellectus* non può fermarsi ad una "baconiana" correzione degli errori della ragione, ma deve presupporre una *decisione etica*.

Questa decisione consiste nel prendere la distanza da quei beni effimeri, e perciò falsi, che l'atteggiamento prevalente degli uomini riconosce ed onorifica e cioè «le ricchezze, il successo, piacere dei sensi»,²⁰³ considerando però che essi «*nuocciono nella misura in cui li si ricerchi per se stessi e non come mezzi per altri fini; ma se li si ricerca come mezzi allora resteranno contenuti entro certi limiti e non saranno affatto di ostacolo, anzi di grande aiuto*». ²⁰⁴ Dunque si tratta di una decisione etica che elimina ogni sterile moralismo ed esorta a fare esperienza dei beni momentanei, riconducendoli però ad un obiettivo ben più elevato: la comprensione dell'ordine eterno della natura. In tale prospettiva i beni ed i piaceri momentanei non sono né perfetti né imperfetti «poiché avremo saputo che tutto ciò che accade, avviene secondo un ordine eterno e secondo determinate *leggi naturali*». ²⁰⁵

Così questi stessi beni, raccolti ed utilizzati nella loro *relatività necessaria*, sono strumenti utili per conoscere la realtà e ci permettono di conseguire ciò che possiamo chiamare *vero bene*, cioè il bene *utile* alla vita dell'uomo.

Ora, per Spinoza, l'essenza del bene, *non è immediatamente concepibile*, esso è il "bene in sé" che può essere compreso solo dopo un lungo impegno intellettuale, esso è il *sommo bene* che coincide con il piacere della conoscenza dell'ordine naturale necessario ed eterno: «l'uomo, non potendo nella sua debolezza percepire quell'ordine, concepisce nel frattempo una qualche natura umana più forte della propria». ²⁰⁶ Perciò il "bene relativo" non è negativo, ma è il primo gradino verso l'acquisizione di quella conoscenza che dona una suprema felicità; un "sommo bene" che è dato dall'unione perfetta della mente con l'idea di natura universalmente intesa. All'apice del loro percorso etico gli uomini non si trovano di fronte al riconoscimento di un essere trascendente, ma si colgono in *un'unità gnoseologica ed immanente*, al cui interno possono condividere, secondo gradi di minore o maggior perfezione, di maggiore o minore intensità, l'intera verità sulle cose ("la vera natura delle cose"):

Tutto ciò che può essere un mezzo per pervenire a tale perfezione si chiama vero bene. Il sommo bene è poi considerato il pervenirvi, così che l'uomo con gli altri individui, se è possibile, goda di tale natura. Mostreremo a suo luogo qual è questa natura, cioè che essa è la conoscenza dell'unione che ha la mente con tutta la natura. Questo dunque è il fine a cui tendo: acquistare una tale natura e cercare che molti l'acquistino insieme con me; cioè fa parte della mia felicità anche l'adoprarli perché altri pensino come me ed il loro intelletto ed i loro desideri *s'accordino perfettamente* col mio intelletto e con i miei desideri. A questo fine è necessario in primo luogo capire della natura delle cose tanto quanto basta ad acquistare tale natura umana; poi *formare una società* tale quale è da desiderare perché *quanti più uomini possibile* vi pervengano nella maniera più facile e sicura. ²⁰⁷

La *filosofia dell'immanenza* di Spinoza si delinea dunque già qui. Nell'*Etica* egli approfondì e rese più sistematico il suo pensiero, al cui centro persiste l'idea del *ruolo benefico ed al contempo salvifico della ragione*, un'idea che ne fa l'anticipatore dell'illuminismo ed un punto di riferimento per il pensiero morale e politico moderno:

Nulla è più utile all'uomo che l'uomo stesso: nulla, dico, di più eccellente per conservare il proprio essere gli uomini possono desiderare se non che *tutti si accordino in tutto* in modo che le Menti e i Corpi di tutti

²⁰³ Ivi, 3, p. 36.

²⁰⁴ Ivi, 11, p. 39.

²⁰⁵ Ivi, p. 40.

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ *Ib.*

si formino *quasi una sola Mente ed un solo Corpo*, e tutti si sforzino insieme, per quanto possono, di conservare il proprio essere, e tutti cerchino insieme per sé l'utile *comune* di tutti, donde segue che gli uomini che sono guidati dalla ragione, cioè gli uomini che cercano il proprio utile sotto la guida della ragione, non appetiscano nulla per sé che non desiderino per gli altri uomini, e perciò sono giusti, fedeli ed onesti.²⁰⁸

Del resto c'è anche chi, come Piero Martinetti, ha colto lo spessore religioso del razionalismo e del monismo spinoziano:

Dio è un essere assolutamente infinito che in infinite maniere esprime la sua inesauribile essenza, *non un'unità astratta e vuota* che assorba in sé ed annulli tutte le distinzioni degli esseri. La medesima fecondità, per la quale l'essenza divina si traduce in un infinito numero di attributi, fa sì che ciascuno di questi si diversifichi in un infinito numero di determinazioni, che Spinoza chiama modi.²⁰⁹

Una "religione", quindi, che *non lascia alcuno spazio al soprannaturale* ed alla concezione *antropomorfica* del divino, bensì descrive il mondo stesso come la sede del "divino" che si autoorganizza, "eterno *logos*", come ha recentemente rilevato anche il teologo Vito Mancuso:

Il bene e la giustizia *vengono sempre dal mondo*, di cui costituiscono la logica più vera, perché il mondo (o in quanto creazione divina, o in quanto divino esso stesso come pensavano Spinoza e, prima ancora, Giordano Bruno) è già in sé ordinato alla crescita dell'armonia e dell'organizzazione, e il bene e la giustizia che la mente umana intravede non sono altro che il riflesso della *primigenia logica evolutiva e relazionale*.²¹⁰

Nell'*Etica* Spinoza afferma che gli uomini sono sottoposti ad un continuo mutamento perché sorretti dalla loro *forza ad esistere*. Chi «persevera nell'esistenza segue dall'eterna necessità della natura di Dio».²¹¹ Noi tutti esistiamo in quanto modifichiamo il mondo e gli altri, ma al contempo ne siamo modificati. Questo accade sempre, sia se consideriamo che le continue trasformazioni, dice Spinoza, avvengono sotto l'attributo "pensiero", sia se ne abbiamo esperienza mediante l'attributo "estensione". Il nostro corpo muta nel tempo e *simultaneamente* cambia quella parte della nostra *mente* che è *eternamente vera*. Noi siamo Mente e Corpo e perciò conosciamo solo gli attributi del Pensiero e dell'Estensione, ma se questo è un limite dettato dalla "attuale essenza umana", esso non lo è più non appena consideriamo che il Pensiero e l'Estensione *si predicano alla stessa maniera* degli altri modi della Sostanza infinita. Allora concepire una cosa come vera e reale significa concepirla dal punto di vista di Dio e «quanto più conosciamo le cose singole, tanto più conosciamo Dio».²¹² Solo affidandoci alla ragione ed all'intelletto possiamo giudicare le realtà singolari, compresi noi stessi in quanto semplici individui, all'interno di quella fitta trama di relazioni che sola ci fa essere espressione dell'infinita potenza di Dio. Per Spinoza *l'unicità e l'immanenza di Dio (Sostanza) garantiscono* la validità del metodo

²⁰⁸ B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, Libro IV, Prop. XVIII, Scolio; ed. it. a cura di G. Gentile; Bompiani, Milano 2008, p.441.

²⁰⁹ P. Martinetti, *La religione di Spinoza - Quattro saggi*; a c. di A. Vigorelli, Ghibli, Milano 2002, p. 116. Piero Martinetti (1872-1943) è stato un importante filosofo italiano, studioso di Kant, Schopenhauer e Spinoza, cultore e profondo conoscitore della filosofia indiana. Fu fautore di un idealismo monista, "coscienzialista" ed "acosmista", che nega la realtà del mondo, per risolverla nell'unità divina. Va ricordato che anche Hegel non considerava Spinoza un ateo: «Spinoza non definisce Dio come l'unità di Dio e del mondo, ma come l'unità del pensiero e dell'estensione (del mondo materiale) [cfr. Spinoza, *Ethica*, II, Prop. I; Prop. II], già in questa unità [...] è incluso che nel sistema di Spinoza è piuttosto il mondo che viene determinato, come semplice fenomeno, al quale non spetta realtà effettiva: coticché questo sistema sarebbe piuttosto da considerare come un *acosmismo*. Una filosofia che afferma che Dio è *solo Dio* è, non dovrebbe perlomeno essere spacciata per ateismo.» G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, I, § 50; Laterza, Roma-Bari 2002; p. 63.

²¹⁰ C. Augias e V. Mancuso, *Disputa su Dio e dintorni*, Arnoldo Mondadori, Milano 2009, p. 81.

²¹¹ B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, Libro II, XVI, Scolio; ed. cit., p. 209.

²¹² Ivi, Libro V, Prop. XXIV; p. 621.

razionale che rende intelligibile l'intera realtà; «non si dà nulla di contingente»,²¹³ preso al di fuori della coerenza interna alla realtà:

Io dico “libero” ciò che esiste ed opera per la sola necessità della *sua natura*; “costretto”, invece, ciò che a esistere e a operare è determinato *da altro* secondo una certa e determinata ragione. Per esempio, Dio, per quanto necessariamente, esiste tuttavia liberamente perché esiste per la sola necessità della sua natura. E così pure Dio intende se stesso e tutte le cose in modo assolutamente libero perché ciò discende dalla sola necessità della sua natura. Vedete, dunque, che io pongo la libertà, non nel libero arbitrio, ma nella “libera necessità”.²¹⁴

Solo se concepisco le cose *sub specie aeternitatis*, sono certo di concepirle «come vere ossia reali»,²¹⁵ superando le rappresentazioni dell'immaginazione, liberandomi di quelle passioni tristi, quali sono la paura e la speranza, che mi orientano a pensare il tempo solo in un orizzonte determinato e finito (*sub specie temporis*). La *Scientia intuitiva*, il terzo genere di conoscenza che consente la completa (sempre vera, perciò “eterna”) comprensione del reale, non è che la parte conclusiva di un percorso intellettuale ed etico in cui *virtus* e *beatitudo* finiscono con coincidere. Questa felicità, è la «nostra salvezza [...] la nostra libertà, [...], l'amore costante ed eterno verso Dio, [...] ossia l'amore di Dio verso gli uomini». ²¹⁶ Non si tratta di contemplare una verità trascendente ma di raggiungere l'apice della potenza a cui possono pervenire il corpo e la mente, *trasformati* in modo tale da farci comprendere e gradire con intensità l'intera realtà esistente, a partire da quella che essa è, anche nella consapevolezza della nostra natura sociale, «del nostro vero interesse ed anche del bene che segue dall'amicizia reciproca e dalla comune società, e anche dal fatto che da una retta maniera di vivere nasce una suprema soddisfazione dell'animo (*summa animi acquiescentia*)». ²¹⁷

Sviluppare il tema della felicità in Spinoza ci ha permesso di gettare un ponte tra finito ed infinito, un collegamento altrettanto consistente sia nella monadologia di Leibniz sia nella musica contrappuntistica di Bach. Proseguendo il nostro ardito tentativo di conciliazione tra il “cortigiano” Leibniz e l’“eretico” Spinoza, indagheremo l'*ontologia sociale* di quest'ultimo e la sua concezione dell'eternità. Così scopriremo che in Spinoza, proprio come in Leibniz, «la vera *unità* non può mai temere la potenza esplosiva del differenziarsi della *molteplicità*». ²¹⁸

Come abbiamo visto, concepire qualcosa di vero per Spinoza significa coglierlo nel suo *eterno valore*, nel suo essere, perché oltre all'Essere (Dio o Natura) «non si può dare né concepire alcuna sostanza» (*Etica I*, prop. XV). Tuttavia anche se l'essere è uno, - come commenta puntualmente Deleuze – quella di Spinoza *non è una metafisica dell'Unicità*, «non esiste un ente Unico superiore all'Essere. Ci troviamo in un mondo di immanenza ontologica, un mondo essenzialmente anti-gerarchico [...] Una *ontologia pura*. [...] Ogni ente effettua la quantità d'essere che possiede, e l'essere avrà un unico e medesimo senso per tutti». ²¹⁹ L'*eternità dell'essere è immanente* ad esso e ciò comporta che in Spinoza sia la teoria della conoscenza sia l'antropologia politica sono pensate all'interno di questa concezione non trascendente del tempo. Per comprendere a fondo il senso di questo collegamento multiplo (tempo-conoscenza-politica), occorre andare alla sua radice, cioè alla concezione spinoziana della *mente umana*. Una nozione che pone al centro, ancora una volta, il problema del pensare, l'istanza che abbiamo affrontato inizialmente articolando i concetti di “riflessione” e di “attenzione”. Ora però occorre uscire da una

²¹³ Ivi, Libro I, Prop. XXIX, Dimostrazione; p. 69.

²¹⁴ B. Spinoza, *Epistolario*, Ep. LVIII; in ed. cit., p. 248.

²¹⁵ B. Spinoza, *Ethica*, Libro V, Prop. XXIX, Scolio; in op. cit., p. 627.

²¹⁶ Ivi, Libro V, Prop. XXXVI, Scolio; p. 637.

²¹⁷ Ivi, Libro V, Prop. X, Scolio; p. 599.

²¹⁸ M. Donà, *Filosofia della musica*, Bompiani, Milano 2006; p. 77. Abbiamo avuto modo di apprezzare la precisione interpretativa di Massimo Donà.

²¹⁹ G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza (1978-1981)*, Ombre corte, Verona 2013, p. 96.

prospettiva funzionale (pensiero come introspezione o pensiero come proiezione) e cogliere il rilievo ontologico della filosofia dell'immanenza di Spinoza (che Deleuze chiama *ontologia pura*):

Così si legge nel libro V dell'*Etica*:

Proposizione XXIII

La Mente umana non può essere assolutamente distrutta insieme al Corpo, ma di essa rimane qualche cosa che è eterno [*aliquid aeternum*].

Dimostrazione

In Dio è dato necessariamente un concetto, ossia un'idea che esprime l'essenza del Corpo umano e quest'idea, perciò è necessariamente qualche cosa che appartiene all'essenza della Mente umana. Ma noi non attribuiamo alla Mente alcuna durata che possa riferirsi mediante il tempo se non in quanto essa esprime l'esistenza attuale del Corpo, la quale si spiega mediante la durata e si può definire mediante il tempo; cioè *noi non attribuiamo alla Mente una durata se non finché dura il Corpo*. Tuttavia, poiché ciò è concepito con una certa eterna necessità mediante l'essenza stessa di Dio è, nondimeno, qualche cosa, questo qualche cosa [*hoc aliquid*] allora, che appartiene all'essenza della Mente, sarà necessariamente eterno. C. D. D.²²⁰

Come Spinoza chiarisce nello Scolio²²¹ successivo, l'idea di Corpo che la Mente esprime con un concetto, rientra nella modalità stessa con cui la Mente pensa, che è "eterna". Tuttavia l'idea di una Mente eterna prevede l'esistenza del nostro Corpo.

Come può la corporeità, l'esistenza, il tempo, la durata temporale, stare a fondamento dell'eternità?

Spinoza risolve il paradosso affermando che «noi *sentiamo e sperimentiamo* di essere eterni»²²² dal momento in cui la Mente esplica la sua "potenza" nell'analisi della realtà attraverso lo strumento speculativo della dimostrazione logica (le dimostrazioni, dice Spinoza con una metafora, sono «gli occhi della Mente»). Nondimeno ciò necessita della «esistenza attuale di un Corpo, e solo in questa misura essa [la Mente] ha la possibilità di determinare mediante il tempo l'esistenza delle cose e di concepirle nella durata.»²²³

Perciò la Mente può considerarsi eterna non solo in quanto è "modo eterno" con cui Dio si esplica con l'attributo "pensiero", ma anche e soprattutto in quanto essa è l'idea vera di Corpo, cioè la conoscenza vera della potenza del Corpo ovvero del "modo finito" in cui Dio si esprime nella forma del suo attributo "estensione". Senza questo *presupposto materiale* non può darsi alcuna teoria dell'eternità della Mente. Spinoza ha una concezione *impersonale* dell'eternità della Mente e coniuga il suo esplicito materialismo di fondo, in cui il Corpo è concepito come *esistenza in atto*,²²⁴ con l'idea dell'esistenza di strutture formali, le *nozioni comuni*²²⁵ (termine di ascendenza stoica, note in quel contesto come *anticipazioni*), che sono eternamente presenti negli attributi di Dio.²²⁶ Vi sono quindi due tipi di modi della Sostanza: modi esistenti in atto e

²²⁰ B. Spinoza, *Ethica*, Libro V, Prop. XXIII; in op. cit., p. 617.

²²¹ Il termine "scolio" deriva dal greco *schólion* e significa *glossa, chiarimento, annotazione*.

²²² Ivi, Libro V, Prop. XXIII, Scolio; p. 619.

²²³ *Ib.*

²²⁴ «L'oggetto dell'idea che costituisce la Mente umana, è il Corpo, ossia un certo modo, esistente in atto [*actu existens*], dell'estensione, e niente altro [*nihil aliud*]» (*Ib.*, Libro II, Prop. XIII; p. 131). Lo stesso concetto materialista che lega l'esistenza della Mente al Corpo viene poi ribadito: «La Mente non può immaginare nulla, né ricordarsi delle cose passate, se non finché dura il Corpo» (Ivi, Libro V, Prop. XXI; p. 615).

²²⁵ «Ciò che è comune a tutte le cose e che è egualmente nella parte e nel tutto, non costituisce l'essenza di alcuna cosa singola [...] non può essere concepito se non adeguatamente [...] vi sono alcune idee o nozioni, comuni a tutti gli uomini [*notiones omnibus hominibus communes*]; giacché tutti i corpi convengono in alcune cose che devono essere percepite adeguatamente, cioè chiaramente e distintamente da tutti.» (Ivi, Libro II, Prop. XXXVII – Prop. XXXVIII e Coroll.; pp. 187-188).

²²⁶ «Le idee delle cose singole, ossia modi, < in atto > non esistenti, devono essere comprese nell'idea infinita di Dio, come le essenze formali delle cose singole, ossia dei modi, sono contenute negli attributi di Dio». (Ivi, Libro II, Prop. VIII; p. 119).

modi non esistenti in atto. I primi sono i corpi, i secondi sono le *pre-comprensioni comuni a tutti gli uomini* (estensione, moto, figura, proporzione ecc.),²²⁷ le quali non esistono in atto ma sono *ciò che della mente umana resta in eterno*.²²⁸

Peraltro le nozioni comuni non vanno confuse con gli “universali” noti nella tradizione scolastica. Il *nominalismo* di Spinoza critica apertamente tale nozione, da lui ritenuta foriera di «idee in sommo grado confuse», che «non sono formate da tutti allo stesso modo: ma in ciascun soggetto esse sono diverse», per cui non producono conoscenza ma opinione, immaginazione.²²⁹ Le nozioni comuni sono invece *fundamenta nostri ratiocinii*, i capisaldi della scienza meccanicistica del Seicento ed accessibili a tutti. Altra cosa è stabilire un’idea di Dio che abbia lo stesso carattere di universalità e che sia comune a tutti e che, come le *notiones communes*, sia innestata a priori nella conoscenza fisica ed empirica.²³⁰

La *filosofia psicofisica*²³¹ di Spinoza non ammette amputazioni e prescrive agli uomini una teoria dello sviluppo morale e speculativo incentrato sull’evoluzione delle capacità e della complessità del Corpo, senza cui la Mente non può prodursi in alcun esercizio intellettuale.

²²⁷ «Spiegherò tutto questo mediante l’esempio da una sola cosa. Siano dati, per esempio, tre numeri, e si vuole ottenere un quarto che stia col terzo come il secondo al primo. I mercanti non esitano a moltiplicare il secondo per il terzo e a dividere il prodotto per il primo; o perché non hanno ancora lasciato cadere nell’oblio ciò che, senza alcuna dimostrazione, hanno udito dal maestro, o perché essi hanno sperimentato questo procedimento con numeri semplicissimi, o in forza della Dimostrazione della Prop. 19 del libro VII di Euclide, cioè della *proprietà comune dei numeri proporzionali*. Ma per numeri più semplici nessuno di questi mezzi è necessario. Dati, per es., i numeri 1, 2, 3, *non c’è chi non veda* che il quarto numero proporzionale è 6, e ciò molto più chiaramente, perché dal rapporto stesso del primo al secondo, che vediamo con un solo sguardo, concludiamo il quarto numero.» (*Ib.*, Libro II, Prop. XL. Scolio II; p. 197).

²²⁸ Esattamente quell’*aliquid aeternum* contenuto nella Prep. XXIII del V Libro, prima citata.

²²⁹ «I termini detti *Trascendentali*, come Ente, Cosa, Qualcosa [...] nascono dal fatto che il Corpo umano è *limitato*, è capace di formare in sé distintamente, soltanto un certo numero di immagini nello stesso tempo [...] se tale numero è oltrepassato, queste immagini cominceranno a confondersi; e se il numero delle immagini che il corpo è capace di formare in se stesso distintamente è oltrepassato di molto, tutte si confonderanno senz’altro tra loro. [...] è evidente [...] che la Mente umana potrà immaginare distintamente tanti corpi simultaneamente quante immagini si possono formare simultaneamente nel suo Corpo. Ma appena le immagini si confondono del tutto, anche la Mente immaginerà tutti i corpi confusamente senza distinzione e li comprenderà quasi sotto un solo attributo [etichetta], cioè sotto l’attributo [etichetta] di Ente, Cosa, eccetera. [...] Tali termini *significano idee in sommo grado confuse*. Da cause simili sono nate inoltre quelle nozioni che chiamano *Universali*, quali Uomo, Cavallo, Cane, ecc. . Ossia, perché nel Corpo umano si formano simultaneamente tante immagini, per esempio, di uomini, che esse superano la potenza d’immaginare, non già completamente, a dir vero, ma sino al punto, tuttavia, che la Mente non può immaginare le piccole differenze dei singoli uomini (ossia il colore, la grandezza, ecc., di ciascuno), né il loro numero preciso, e immagina distintamente solo ciò in cui tutti convengono, in quanto il corpo ne è affetto; il corpo infatti è stato affetto soprattutto da tale qualità comune a tutti, cioè da ciascun uomo singolo, e la Mente esprime questa qualità con la parola *uomo*, e la afferma di infiniti uomini singoli, giacché, come abbiamo detto, essa *non può immaginare il numero preciso degli uomini singoli*. Ma si deve notare che tali nozioni non sono formate da tutti nello stesso modo, ma variano in ciascuno a seconda della cosa da cui il corpo è stato *più spesso affetto* e che la Mente immagina o *ricorda più facilmente*. Per esempio quelli che hanno contemplato più spesso con ammirazione la statura degli uomini, intenderanno sotto il *nome* di *uomo* un animale di statura eretta; quelli invece che sono abituati a contemplare altra cosa formeranno un’immagine comune diversa., come: l’uomo è un animale che ride; un animale bipede senza piume; un animale ragionevole; e così per gli altri oggetti ciascuno formerà immagini universali di cose, a seconda della disposizione del proprio corpo [*pro dispositione sui corporis*]. Non c’è quindi da meravigliarsi che tra i Filosofi, che hanno voluto spiegare le cose naturali mediante le sole immagini delle cose, siano sorte tante controversie.» (*Ib.*, Libro II, Prop. XL. Scolio I; pp. 193-195).

²³⁰ «Noi percepiamo molte cose e formiamo nozioni universali che traggono la loro origine: I. da *oggetti singolari* che ci sono rappresentati dai sensi in modo mutilato, confuso e senz’ordine per l’intelletto [...] e per questa ragione io sono solito chiamare tali percezioni *conoscenza per esperienza vaga*; II. da *segni*, per esempio dal fatto che, avendo udito o letto certe parole, ci ricordiamo cose corrispondenti e ce ne formiamo certe idee simili a quelle mediante le quali immaginiamo le cose [...] Chiamerò d’ora in poi l’uno e l’altro modo di considerare le cose *conoscenza di primo genere, opinione o immaginazione*; III. infine dal fatto che abbiamo nozioni comuni e idee adeguate alle proprietà delle cose, [...] chiamerò questo modo di considerare le cose *ragione e conoscenza di secondo genere*. Oltre a questi due generi di conoscenza ce n’è ancora un terzo, come mostrerò in seguito, che chiamerò *scienza intuitiva*. E questo genere di conoscenza procede dall’idea adeguata dell’*essenza formale* di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell’essenza delle cose» (*Ib.*, Libro II, Prop. XL. Scolio II; pp. 195-197).

²³¹ Il Corpo è l’aspetto esteriore della Mente e la Mente è l’aspetto interiore del Corpo.

Se Piero Martinetti, giustamente, ha ci parlato di una “religione di Spinoza”, bisogna concludere che tale religione e la sua idea di “eternità” si sviluppano da solide basi materiali, le condizioni materiali dell’esistenza umana ed il loro determinarsi “nel tempo”.

Ecco che allora diventa doveroso richiamare l’attenzione anche sul *pensiero politico* di Spinoza, proprio là dove la sfera ideale deve fare i conti con la *determinazione reale*.

«Intendo per buono ciò che sappiamo con certezza esserci *utile*»,²³² afferma Spinoza nella prima delle otto Definizioni con cui si apre il IV libro dell’Etica. Questa definizione di “bene” si trova perfettamente esplicitata nello Scolio della Proposizione XLV, sempre nel Libro IV:

Nessun nume, o altro, se non è invidioso, trae piacere dalla mia impotenza, e dal mio incomodo, e ci attribuisce a virtù le lacrime, i singhiozzi, la paura e le altre cose siffatte che sono segni di un animo impotente; ma al contrario, quanto maggiore è la Letizia da cui siamo affetti quanto maggiore è la perfezione a cui passiamo [...]. È proprio dell’uomo saggio ristorarsi e rinforzarsi con cibi e bevande moderati e gradevoli, come anche con odori, con la piacevolezza delle piante verdegianti, con gli ornamenti, con la *musica*, coi giochi che esercitano il Corpo, con gli spettacoli teatrali, e con altre cose siffatte, delle quali ciascuno si può servire senza alcun danno altrui. Giacché il Corpo umano è composto di moltissime parti di natura diversa, le quali hanno bisogno continuamente di un alimento nuovo e vario affinché tutto il Corpo sia ugualmente atto a tutto ciò che può seguire dalla sua natura e, conseguentemente, affinché la Mente sia ugualmente atta a *comprendere più cose contemporaneamente*.²³³

Sia il saggio nelle sue azioni sia il teorico della conoscenza operano avendo come scopo la realizzazione di ciò che è utile. Una *conoscenza* che possa dirsi realmente anti-dogmatica, cioè critica e demistificante, deve presentarsi ogni volta attuabile ed utilizzabile *in concreto*, quando sorgono problemi pratici e teorici dalla concretezza della nostra esperienza, della nostra esistenza.

Scienza teorica e scienza pratica sono dunque entrambe vincolate al principio di utilità. Così anche il *tema politico*, e l’*ontologia della socialità* che ne è il fondamento, vengono affrontati da Spinoza nella medesima prospettiva, riservando *risposte differenti* a problemi politici sorti in *diversi contesti* storici.

Ancora una volta il “tempo”, in questo caso inteso ancor più come *tempo storico*, è la dimensione adeguata entro cui comprendere il pensiero del filosofo olandese, in particolar modo la sua filosofia politica. Vanno perciò ricordati alcuni avvenimenti storici importanti, accaduti al tempo di Spinoza.

Dopo la pace di Westfalia del 1648, la Spagna riconobbe l’indipendenza della Repubblica delle Sette Provincie Unite. Successivamente, nel 1653, Johan De Witt assunse il titolo di *Gran Pensionario* della Repubblica, titolo che mantenne fino al 1672, anno della sua morte, avvenuta in seguito ad un tumulto popolare ordito ai suoi danni dagli orangisti, suoi concorrenti politici.

Durante i vent’anni del governo di De Witt, in Olanda si ebbe un florido sviluppo della borghesia mercantile, venne ridotto il potere al clero calvinista e si radicarono nel paese le idee repubblicane. Fiorirono nella generale tolleranza le sette liberali cristiane ed il pacifismo, nonostante fossero anche gli anni delle alterne vicende militari che caratterizzarono la prima e la seconda guerra anglo-olandese. Spinoza fu un estimatore della politica liberale di De Witt, il quale riconobbe a sua volta il valore culturale e scientifico del filosofo facendogli assegnare nel 1663 (l’anno della sua terza rielezione a *Gran Pensionario*)²³⁴ una rendita annua di 200 fiorini. Dunque possiamo considerare il *Trattato teologico-politico* di Spinoza, che fu pubblicato due

²³² Ivi, Libro IV, Def. I, p. 407.

²³³ Ivi, Libro IV, Prop. XLV, Scolio, p. 495.

²³⁴ Nel 1663 Jean De Witt venne eletto per la terza volta Gran Pensionario della Repubblica delle Provincie Unite. La carica durava cinque anni e De Witt ebbe quattro mandati consecutivi: 1653, 1658, 1663 e 1668.

anni prima dell'assassinio dei fratelli De Witt a L'Aia,²³⁵ un'apologia del libero pensiero e della indipendenza della politica dalla teologia, nonché l'encomio di una repubblica tollerante che si oppone all'oscurantismo del clero calvinista e della superstizione popolare.

De Witt rappresentava gli interessi di una classe mercantile emergente, che cercava di tenersi quanto più possibile lontano dai conflitti in atto tra le grandi monarchie europee. Pur adoperandosi per la pace con indubitabile realismo, egli si preparò costantemente alla guerra, che talvolta affrontò con successo, come nel conflitto con l'Inghilterra che fu concluso nel 1667 con il vantaggioso Trattato di Breda. Ma quando il contrasto tra gli interessi commerciali olandesi e le tariffe doganali imposte dai francesi (Colbert) inaugurò una nuova guerra con la Francia, la ridotta capacità di mobilitazione militare della Repubblica delle Province Unite (aggravata dalla defezione degli ufficiali orangisti) si mostrò con tutta evidenza. A nulla valse l'alleanza con l'Inghilterra e la Svezia, che presto trovarono più conveniente passare con la Francia e quando il 6 aprile del 1672 l'esercito di Luigi XIV, forte di 100.000 uomini bene armati e diligentemente organizzati (Turenne, Vauban, Condé, Luxembourg, lo stesso Re Sole, guidavano l'offensiva) invase il paese, facilmente ebbe la meglio su 30.000 olandesi male equipaggiati e poco preparati. Jean de Witt cercò di correre ai ripari facendo concessioni sempre maggiori a Luigi XIV per negoziare subito la pace, ma il monarca francese le respinse costantemente e con disprezzo.

Il popolo olandese diede la responsabilità di quelle continue sconfitte all'incompetenza ed alla viltà dei generali borghesi nominati da De Witt, mentre il clero calvinista denunciò pubblicamente l'immoralità del governo repubblicano. Si compì così la tragica fine della Repubblica delle Province Unite e la casata degli Orange ritornò al potere con Guglielmo III, eletto *Stadhouder* dagli Stati Generali l'8 luglio 1672 con la promessa di riscattare gli olandesi umiliati. Ma serviva tempo per riorganizzarsi. Nonostante in giugno gli olandesi avessero aperto le dighe, permettendo alle acque del mare di inondare il paese, le devastazioni dell'esercito nemico continuarono ancora. Solo con il 1673 gli olandesi riuscirono ad invertire le sorti della guerra e, grazie alle capacità diplomatiche e militari di Guglielmo III d'Orange, la conclusero onorevolmente nel settembre del 1678, con la pace di Nimega.

Il tema politico della *multitudo*, un'ontologia sociale

Spinoza compose il *Trattato politico* tra il 1676 e il 1677, l'anno della sua morte a L'Aia. Dunque il contesto storico e politico olandese era notevolmente cambiato rispetto a quello in cui, sette anni prima, fu stampato il *Trattato teologico-politico*. Deluso dalla conclusione dell'esperienza repubblicana olandese, Spinoza ridefinisce il proprio pensiero nel *Trattato Politico*, chiarendo l'*ontologia sociale* che ne è alla base, attraverso quell'approccio logico-deduttivo, quella razionalità geometrico-scientifica che ha animato tutta la sua filosofia:

Nulla di nuovo o di impensato, ma soltanto dimostrare con argomenti certi e irrefragabili, cioè *dedurre dalla condizione stessa della natura umana*, quei principi che si accordano perfettamente con la pratica, e procedere in questa indagine scientifica con la massima libertà di spirito con la quale usiamo applicarci

²³⁵ I fratelli Jean e Cornelius De Witt furono arrestati dopo l'esito disastroso della guerra franco-olandese, che vide la Repubblica delle Province Unite essere invasa dalle armate del Re Sole. A L'Aia furono lasciati senza protezione dalle guardie che li avevano in consegna e vennero facilmente presi e linciati dal popolo in tumulto il 20 agosto del 1672. In seguito vennero, squartati, sventrati ed esposti al pubblico. Il pittore olandese Jan de Baen (1603-1732) rappresentò il macabro evento in un dipinto databile tra il 1672 e il 1675. [oggi fruibile anche agli indirizzi internet: <http://www.bing.com/images/search?q=Jean+de+baen&view=de-tailv2&&id=D667A909CE0CECD98D283D67649BEAAE78151AEF&selectedIndex=400&ccid=jbz4M8Ov&simid=608051135098719812&thid=OIP.M8dbcf833c3af38b5e00b8cc17000cc4fo0&ajaxhist=0> - <https://rkd.nl/en/explore/images/record?query=De+Baen&start=81>] Quando Leibniz andò a far visita a Spinoza nell'ottobre del 1676 a L'Aia, quest'ultimo gli confessò che fu scosso al tal punto dalla morte cruenta dei fratelli De Witt, da avere avuto intenzione di recarsi sul posto del barbaro assassinio per porvi una lapide (*Ultimi barbarorum*) che lo ricordasse, ma fu rinchiuso in casa dal proprio affittuario, il pittore Hendrik van der Spijck. Questo gli salvò la vita.

alla *matematica* [senza] ridere né piangere delle azioni umane e nemmeno detestarle, ma *comprenderle*.²³⁶

Si tratta dunque di un metodo scientifico applicato alla politica capace di stabilire quale sia la *giusta forma di governo* per uno Stato che garantisca agli uomini che vivono associati tutta la libertà possibile nella massima sicurezza. Così in quest'opera diventa centrale l'uso del termine *multitudo*,²³⁷ che intende designare qualcosa di semanticamente diverso da *vulgus* o da *populus*. Il significato che egli vuole attribuire a questo termine è contraddistinto da un'ambivalenza di fondo, determinata dal fatto che la *multitudo* è un'entità politica ibrida *sempre in formazione*, entro cui si combattono due tendenze associative contrapposte. Da un lato la *moltitudine* può configurarsi come il luogo della *gestazione della libertà* e quindi di un'azione comune che conserva le proprie differenze interne, il momento in cui i singoli diventano pluralità e si riconoscono in un progetto comune. Ma da un altro lato quella stessa *moltitudine* può rivelarsi il *bacino di coltura della servitù*, da cui può nascere un genere di uomini simili agli *ultimi barbarorum* che massacrarono i fratelli De Witt. Spinoza non poteva dimenticare come essi furono ridotti a capri espiatori, su cui la *moltitudine* diede sfogo al proprio risentimento, una collettività che si era ridotta a massa passiva, solo istintuale, i cui componenti restavano schiavi delle passioni tristi, più disposti ad obbedire alle facili suggestioni che a giudicare ed agire secondo ragione, concretezza ed utilità. Nonostante queste due possibili configurazioni contrapposte, la moltitudine resta una categoria politica che non rappresenta l'incertezza ed il disordine, ma l'unico soggetto in cui sia sempre possibile la *condivisione* e la *maturazione del potere*.²³⁸

Spinoza mutua da Hobbes la convinzione che solo gli uomini associati, organizzati e vincolati da accordi reciproci e dal mutuo aiuto, possono riuscire a sviluppare una forma di ordinamento politico che sia atto allo sviluppo della loro potenza, cioè della loro *forza di esistere e di agire*. La *potenza* di una moltitudine libera ed organizzata, che per Hobbes può sussistere politicamente solo se i suoi componenti pattuiscono di divenire "una persona unica" (cessando perciò di essere *multitudo*), in Spinoza è invece proporzionale al numero dei suoi componenti. Il *diritto comune* che sorge, nel momento stesso in cui la moltitudine dei cittadini si dà un'organizzazione politica, viene esercitato sotto forma di *leggi* dal tipo di governo che essa sceglie di darsi, e a tali leggi ciascuno si sottomette, compresi i governanti. Lo Stato che viene così a configurarsi non è *absolutus*, nel senso in cui Hobbes lo intendeva, ma limitato dalla natura delle leggi che si è dato, e questo evidentemente perché Spinoza, a differenza di Hobbes, considera che «il diritto di natura di ciascuno non decade nello stato di civiltà». ²³⁹ Per Spinoza ad essere "assoluta" è quella Sostanza o Natura che, potenza unica ed infinita, si re-distribuisce perennemente in infiniti modi e così si conserva come una totalità co-erente, cioè capace di comprendersi e di trasformarsi, di muoversi e di evolversi. Pertanto il problema politico di come conseguire, e con quale *imperium*,²⁴⁰ la pace e la sicurezza sociale,²⁴¹ riguarda l'assunzione della *inalienabilità del conflitto* dalla complessità del corpo sociale e la possibilità di una *sua gestione razionale*.

²³⁶ Cfr. B. Spinoza, *Trattato politico* (1677) I, § IV; Ramella, Torino 1958.

²³⁷ Il termine compare 69 volte contro le 14 del *Trattato teologico-politico*.

²³⁸ Anche nel pensiero contemporaneo troviamo tracce di questo tema. Per Hannah Arendt l'uomo è un essere sociale che ha nella *pluralità* la radice "ontologica" della propria dimensione morale e politica: «nella sua forma più elementare, la condizione umana dell'azione è implicita anche nella *Genesi* [I, 27] ("Egli li creò maschio e femmina"), se accettiamo questa versione della creazione del genere umano e non quella secondo cui Dio originariamente creò solo l'Uomo (*Adam*, "io" e non "li"), così che la moltitudine degli esseri umani è il risultato di una moltiplicazione. L'azione sarebbe un lusso superfluo, una capricciosa interferenza con le leggi generali del comportamento, se gli uomini fossero semplicemente illimitate ripetizioni riproducibili dello stesso modello, la cui natura o essenza fosse la stessa per tutti e prevedibile come quelle di qualsiasi altra cosa. La pluralità è il presupposto dell'azione umana perché noi siamo tutti uguali, cioè umani, ma in modo tale che nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive o vivrà» (H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, 1958; Bompiani, Milano 2006; p. 8).

²³⁹ B. Spinoza, *Trattato politico*, III, § III.

²⁴⁰ Potere legittimo sulla *civitas*, ovvero sulla società civile che è istituita e stabilizzata tramite leggi.

²⁴¹ Condizioni fondamentali perché ciascun cittadino possa intraprendere liberamente un percorso di sviluppo delle proprie potenzialità.

Ciò va sempre di pari passo con la consapevolezza che la debolezza costitutiva della natura umana, sia superabile mediante una condotta di vita che posizioni gli uomini sempre ad un grado più alto, cioè in una dimensione di sempre maggiore diffusione della conoscenza dell'ordine del mondo. In sede politica ciò comporta l'uso di una razionalità che non escluda l'*immaginazione* (che resta pur sempre un tipo di conoscenza, anche se di primo grado) ma che *ne recuperi la valenza relazionale* come il luogo in cui gli uomini possono condividere i medesimi affetti e desideri, con tutto il margine di incertezza e di rischio che la condivisione si trasformi in contrasto.

Per Spinoza, la politica, nel momento in cui essa è intesa come perfezionamento razionale della vita comune, non può esimersi dal considerare e valutare anche il livello immaginativo della conoscenza a cui è soggetto il corpo sociale nel suo insieme, sovente percorso da desideri ed interessi contrastanti, per renderlo *strumentale ad una trasformazione, ad una nuova determinazione del diritto*. Proprio come Machiavelli, denominato "*acutissimus florentinus*",²⁴² anch'egli pensa che il *conflitto* possa generare il *diritto* e la *pubblica libertà*. Spinoza fu un lettore attento di Machiavelli e certamente ebbe a riflettere su quanto egli scrisse sulle virtù della Roma repubblicana e sul valore politicamente "pedagogico" del conflitto sociale:

Io dico che coloro che dannono i tumulti intra i Nobili e la Plebe, mi pare che biasimino quelle cose che *furono prima causa del tenere libera Roma*; e che considerino più a' romori ed alle grida che di tali tumulti nascevano, che a' *buoni effetti* che quelli partorivano; e che e' non considerino come e' sono in ogni repubblica due umori diversi, quello del popolo, e quello de' grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, *nascano dalla disunione loro*, come facilmente si può vedere essere seguito in Roma; perché da' Tarquinii ai Gracchi, che furano più di trecento anni, i tumulti di Roma rade volte partorivano esilio e radissime sangue.

Né si possano per tanto, giudicare questi tumulti nocivi, né una repubblica divisa, che in tanto tempo per le sue differenze non mandò in esilio più che otto o dieci cittadini, e ne ammazzò pochissimi, e non molti ancora ne condannò in danari.

Né si può chiamare in alcun modo con ragione una repubblica inordinata, dove siano tanti esempi di virtù; perché li buoni esempi nascono dalla buona educazione, la buona educazione, dalle buone leggi; e le buone leggi, *da quelli tumulti che molti inconsideratamente dannano*: perché, chi esaminerà bene il fine d'essi, non troverà ch'egli abbiano partorito alcuno esilio o violenza in disfavore del commune bene, ma leggi e ordini in beneficio della *pubblica libertà*.²⁴³

Quest'idea strumentale del conflitto sociale, per cui *con-fligo* è sì un "fare urtare insieme", ma che prefigura un *nuovo e migliore modo di convivenza* determinando le *nuove regole dello stare insieme*, separa Spinoza (e Machiavelli) dalla tesi hobbesiana della composizione assoluta dei conflitti:

Il tempo in cui gli uomini vivono *senza un potere comune che li tenga tutti in soggezione*, essi si trovano in quella condizione che è chiamata *guerra* e tale guerra è quella di ogni uomo contro ogni altro uomo. [...] *Ogni altro tempo è pace*. Fuori degli stati civili, c'è sempre la *guerra di ogni uomo contro ogni altro uomo*.

Perciò tutto ciò che è conseguente al tempo di guerra in cui ogni uomo è nemico ad ogni uomo, è anche conseguente al tempo in cui gli uomini vivono senz'altra sicurezza di quella che la propria forza e la propria inventiva potrà fornire loro. In tale condizione non c'è posto per l'industria, perché il frutto di essa è incerto, e per conseguenza non v'è coltura della terra, né navigazione, né uso dei prodotti che si possono importare per mare, né comodi edifici, né macchine per muovere e trasportare cose che richiedono molta forza, né conoscenza della faccia della terra, né calcolo del tempo, né arti, né lettere, né società, e, quel

²⁴² B. Spinoza, *Trattato Politico*, X, § I.

²⁴³ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (red. 1513-1519), I, 4; Sansoni, Firenze 1971.

che è peggio di tutto, v'è *continuo timore e pericolo di morte violenta*, e la *vita dell'uomo è solitaria, misera, sgradevole, brutale e breve*.²⁴⁴ [...]

Il vero Dio può essere impersonato, come lo fu, in primo luogo da *Mosè*, il quale governò gli Israeliti (che non erano il suo popolo, ma il popolo di Dio) non in suo nome con la formula: *Hoc dicit Moses* ma in nome di Dio, con la formula *Hoc dicit Dominus*. In secondo luogo, dal Figlio dell'uomo, suo Figlio, il nostro benedetto Salvatore *Gesù Cristo*, che venne per ridurre i Giudei e indurre tutti i popoli ad entrare nel regno di suo padre, non per se stesso, ma come inviato da suo padre. In terzo luogo dallo Spirito Santo, o consolatore, parlante ed operante negli apostoli, e lo Spirito Santo era un consolatore che venne non per se stesso, ma era inviato e procedeva da entrambi.

Una *moltitudine* di uomini diventa *una persona*, quando è *rappresentata* da un uomo o da una persona, per modo che diventi tale con il consenso di ciascun particolare componente la moltitudine.

Infatti è *l'unità del rappresentatore*, non *l'unità del rappresentato* che fa *una* la persona, ed è il rappresentatore che sostiene la parte della persona e di una persona soltanto; *l'unità* in una moltitudine non può intendersi in altro modo. [...].²⁴⁵

L'accordo tra le creature irrazionali è naturale²⁴⁶ mentre quello tra gli uomini è *solo per patto ed è artificiale*; nessuna meraviglia quindi se (oltre il patto) *si richiede qualcosa d'altro* per rendere il loro accordo costante e durevole, cioè, *un potere comune che li tenga in soggezione* e che *diriga le loro azioni* verso il *comune beneficio*.

La sola via per erigere un potere comune che possa essere in grado di difendere gli uomini dall'aggressione straniera e dalle ingiurie reciproche, e con ciò di assicurarli in modo tale che con la propria industria e con i frutti della terra possano nutrirsi e vivere soddisfatti, è quella di conferire tutti i loro poteri e tutta la loro forza ad *un uomo o ad un'assemblea di uomini che possa ridurre tutte le loro volontà*, per mezzo della pluralità delle voci, *ad una volontà sola*; ciò è come designare un uomo o un'assemblea di uomini a sostenere la parte della loro persona, e *ognuno accettare e riconoscere se stesso come autore* [*to owne and acknowledge himselfe to be Author*] *di tutto ciò che colui che sostiene la parte della loro persona, farà o di cui egli sarà causa*, in quelle cose che concernono la *pace* e la *sicurezza comuni*, e sottomettere in ciò ogni loro volontà alla volontà di lui, ed ogni loro giudizio al giudizio di lui.

Questo è più del consenso o della concordia; è *un'unità reale* di tutti loro in una sola e medesima persona fatta con il patto di ogni uomo con ogni altro, in maniera tale che, se ogni uomo dicesse ad ogni altro, *io autorizzo e cedo il mio diritto di governare me stesso, a quest'uomo, o a questa assemblea di uomini a questa condizione, che tu gli ceda il tuo diritto, e autorizzi tutte le sue azioni in maniera simile*.

Fatto ciò, la moltitudine così unita in una persona viene chiamato uno Stato, in latino *Civitas*. Questa è la generazione di quel grande Leviatano o piuttosto (per parlare con più riverenza) di quel *dio mortale*, al quale noi dobbiamo, sotto il *Dio immortale*, la nostra pace e la nostra difesa. Infatti, per mezzo di questa autorità datagli da ogni particolare nello stato, è tanta la potenza e tanta la forza che gli sono state conferite e di cui ha l'uso, che con il terrore di esse è in grado di informare le volontà di tutti alla pace interna e all'aiuto reciproco contro i nemici esterni. In esso consiste l'essenza dello stato che (se si vuole definirlo) è *una persona dei cui atti ogni membro di una grande moltitudine, con patti reciproci, l'uno nei confronti dell'altro e viceversa, si è fatto autore*, affinché essa possa usare la forza e i mezzi di tutti, come penserà sia vantaggioso per la loro *pace* e la comune *difesa*.²⁴⁷

Del resto proprio Hobbes, già nel *De cive*, aveva ammonito chi non distingue una semplice "attività plurale" qual è quella prodotta da una *multitudo*, dall'azione propriamente politica che è del *populus*:

²⁴⁴ T. Hobbes, *Leviatano* (1651), XIII; Rizzoli, Milano 2011; p. 159.

²⁴⁵ Ivi, XVI, ed. cit. p. 195.

²⁴⁶ In precedenza Hobbes aveva fatto l'esempio della socievolezza "naturale" delle api e delle formiche. In antichità anche Aristotele le prese ad esempio (*Historia animalium* 488a) ma le annoverò poi tra le creature "politiche". Inoltre in Aristotele troviamo che anche «l'uomo per natura è un essere socievole [...] molto più di ogni di ogni capo d'armento» (Aristotele, *Politica* I, 2; 1253a 5-10; in op. cit.; p. 6). Hobbes, quindi, ha una concezione dell'uomo opposta a quella aristotelica.

²⁴⁷ T. Hobbes, *Leviatano*, XVII; ed. cit. pp. 202-203.

Si intende che “moltitudine”, in quanto termine collettivo, significa molte cose per cui una moltitudine di uomini è lo stesso che molti uomini. Ma lo stesso termine, essendo di numero singolare, significa una sola cosa, cioè una sola moltitudine. Ma *in nessuno dei due modi* si intende che abbia una volontà unica data dalla natura, bensì ciascuno ha la sua. Dunque *non deve esserle attribuita un’azione unica*, qualunque essa sia.

Così una moltitudine non può promettere, fare patti, acquistare e trasferire diritti, fare, avere, possedere, e simili, se non *singolarmente e individualmente*, in modo che vi siano tante promesse, patti, diritti, azioni, quanti sono gli uomini. Per questo *la moltitudine non è persona naturale*.

Ma la stessa moltitudine *diviene persona unica*, se i suoi componenti concludono uno per uno *il patto di tenere per volontà di tutti la volontà di un uomo*, o le volontà concordi della maggior parte di loro. Infatti così viene dotata di volontà, e quindi può compiere azioni volontarie, come comandare, dettare leggi, acquistare e trasferire diritti, ecc.; e allora viene chiamata piuttosto *popolo* che moltitudine.²⁴⁸ [...] Il popolo è un che di uno, che ha una *volontà unica*, e a cui si può attribuire una *azione unica*. Nulla di ciò si può dire della moltitudine. Il popolo regna in ogni Stato perché anche nelle monarchie il popolo comanda.²⁴⁹

In Spinoza invece troviamo una teoria della comunità che *riabilita* la nozione di *multitudo*. Ciò non toglie nulla al grande influsso che il pensiero di Hobbes ebbe su Spinoza.

Nel *Trattato teologico-politico*, Spinoza concorda con Hobbes sulla limitazione dei diritti personali in favore della sovranità statale, sottolinea però che ciò non può determinare la rinuncia alla libertà di pensiero e di giudizio da parte di ognuno, bensì deve permettere e promuovere una *pluralità di espressione, di insegnamento* e di professione di *fede religiosa*: «Ciascuno, fatti salvi il diritto e l’autorità delle supreme potestà, cioè fatta salva la pace dello Stato, può dire ed insegnare ciò che pensa.»²⁵⁰

Questo principio è saldamente vincolato all’*ordinamento democratico*:

Né possiamo dubitare che questo sistema sia il migliore e presenti meno inconvenienti, dato che è il più conforme alla natura umana. [...]

Infatti [...] nell’ordinamento democratico (che è il più vicino allo stato naturale) tutti *pattuiscono* di agire, ma non di giudicare e di ragionare secondo un decreto comune, cioè poiché tutti gli uomini non possono essere ugualmente dello stesso avviso, hanno pattuito che abbia forza di decreto ciò che ottiene il maggior numero di voti, mantenendo tuttavia l’autorità di abrogare le cose decretate, qualora se ne vedano di migliori.

Dunque, quanto meno si concede agli uomini la libertà di giudizi, tanto più ci si allontana dallo stato di natura, e di conseguenza, si regna con violenza.»²⁵¹

Per Spinoza la natura umana non è così ferina come Hobbes la rappresenta, deve solo essere emendata dagli affetti tristi ed orientata (passare dalle passioni alle azioni) verso un’esistenza piena e felice, fatta di interrelazione, di comunicazione e di scambi.

Ma l’emendazione dell’intelletto dalle passioni gravi non può essere mai completa e *nulla ci può assicurare dal sorgere del disaccordo generale*, del disordine, della dissoluzione della *civitas*. Né per Spinoza è così centrale il tema del contratto (che in Hobbes è vincolato all’istituzione di un potere comune che tenga gli uomini «in soggezione») in quanto la natura umana non è solo concorrenziale ma è anche *cooperativa*. Perciò Spinoza antepone la *fides* al *pactum*. In primo

²⁴⁸ T. Hobbes, *De Cive* (1642-1647) VI, nota al §1, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 130.

²⁴⁹ Ivi, XII, §8; p. 188.

²⁵⁰ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, XX, 1, 241, 30; ed. cit.; p. 655.

²⁵¹ Ivi, XX, 3, 245, 30; in op. cit., p. 665.

piano ci sono la *fiducia reciproca* e l'*impegno* che tra gli uomini possono sussistere solo in ragione della mutua *utilitas*, una legge «così fermamente scritta nella natura umana [*firmiter natura humana inscripta est*] che deve essere posta nelle *verità eterne* [*inter aeterna veritates*] che nessuno può ignorare.»²⁵²

La prospettiva politica entro cui si muove l'ontologia sociale di Spinoza non è né giusnaturalistica, né contrattualistica, ma *utilitaristica*:

Il patto non può avere alcuna forza se non in ragione dell'utilità [*nisi ratione utilitatis*], *tolta la quale anche il patto viene tolto*, e non è più valido; e che scioccamente, perciò, uno esige la fedeltà di un altro [*alterius fidem*] nei suoi confronti per sempre, se, insieme, non si sforza di far sì che dalla rottura del patto che deve essere stretto segua a colui che lo rompe, più danno che utilità: e questo deve contare moltissimo nell'istituzione dello Stato [*Respublica*].

Se tutti gli uomini potessero essere facilmente condotti dalla sola guida della ragione e conoscere la suprema utilità e necessità dello Stato, non ci sarebbe nessuno che non terrebbe lontano da sé l'inganno.²⁵³

Ecco allora che quella parte della costituzione affettiva umana che resta riluttante all'accordo, viene recuperata all'interno del vivere civile e resa utile ad esso, una conflittualità non confinata nella mera condizione naturale (Hobbes) ma inclusa in quella civile (Spinoza), per nulla trascendente ed univoca rispetto alla prima. Anzi si può dire che proprio nel *Trattato Politico* Spinoza tematizzi la ricerca di un *punto di equilibrio immanente alla scienza politica* (e non di *mediazione trascendente ed assoluta*, come aveva fatto Hobbes) tra ciò che viene ad istituirsi come *Stato* e le *masse dei cittadini*, che a quel processo istituzionale *partecipano*, là dove il potere dello Stato si fonda e si conserva sul loro costante *consenso*.

Antonio Negri, commentando Spinoza, si è spinto oltre e ne ha fatto di Spinoza un collettivista rivoluzionario. Egli ha indicato un importante elemento presente nella trattazione di Spinoza sul concetto di *multitudo*: c'è una *tendenza* politica implicita all'esistenza stessa della *multitudo*. Questa tensione dinamica immanente ha una propria chiara direzione di senso che non permette di rappresentarla come un soggetto politico meramente neutrale, in cui hanno luogo solo continui conflitti e dove non si raggiunge mai un consenso comune, come fosse una potenza acefala sempre incerta tra libertà e servitù. Invece, proprio perché sospinta da questa forza spontanea ed immanente, la tendenza (*conatus*) della moltitudine all'azione politica può svilupparsi *gradualmente* e di pari passo all'emersione e all'estensione di un più generale *cosciente* bisogno di emancipazione, di partecipazione reale e diretta alle decisioni politiche. Senza per questo doversi riferire ad un preciso disegno teorico politico preconstituito (impensabile in Spinoza), essa è invece animata alla radice dal bisogno di *socializzare* verità (materiale ed economica), emancipazione e libertà.

Così commenta Gilles Deleuze, nella Prefazione al saggio di Negri:

L'idea fondamentale di Spinoza è quella di uno sviluppo *spontaneo* delle forze, almeno virtualmente. Ciò significa che, in via di principio, *non c'è necessità di mediazione* per costruire i rapporti corrispondenti alle forze. Al contrario, l'idea di una necessità di mediazione appartiene ad una concezione giuridica del mondo, qual è elaborata da Hobbes, Rousseau ed Hegel. Questa concezione implica: 1) che le forze hanno un'origine individuale o privata; 2) che devono essere socializzate per produrre i rapporti adeguati che corrispondono loro; 3) che, quindi, c'è mediazione di un Potere (*Potestas*); 4) che l'orizzonte è inseparabile da una crisi, una guerra o un antagonismo di cui il Potere si presenta come soluzione, ma la "soluzione antagonista". [...] In Spinoza *le forze sono inseparabili dalla spontaneità e dalla produttività*, che rendono

²⁵² Ivi, XVI, 2, 192, 5; in op. cit., p. 525.

²⁵³ Ivi, XVI, 2, 192, 25; in op. cit., pp. 525-527.

il loro sviluppo possibile senza mediazione, cioè la loro composizione. *Sono elementi di socializzazione in quanto tali.*

Spinoza pensa immediatamente in termini di moltitudine e non di individuo. Tutta la sua filosofia è una filosofia della *potentia* contro la *potestas*. Essa si inserisce in una tradizione *antigiuridica* che passa da Machiavelli e approda a Marx. [...] In Spinoza, il punto di vista *ontologico* di una produzione immediata si *oppone* a ogni riferimento, a un Dover-Essere, a ogni mediazione e a ogni finalità. [...] Il primo Spinoza, quale appare nel *Breve Trattato* e all'inizio dell'*Etica*, rimane nella prospettiva dell'utopia. Tuttavia egli la rinnova, perché assicura una massima espansione alle forze, elevandosi a una costituzione ontologica della sostanza e, attraverso la sostanza, dei modi (panteismo). [...] In virtù della spontaneità dell'operazione, o dell'assenza di mediazione, la *composizione materiale* del reale concreto non si manifesterà come potenza propria, e la conoscenza e il pensiero, anziché aprirsi al mondo, dovranno ancora ripiegarsi su se stessi e assoggettarsi ad una soggettività puramente *ideale* dell'Essere. [...] È per questo che il secondo Spinoza [...] nel *Trattato teologico-politico* e nel corso dell'*Etica*, sarà riconoscibile da due temi fondamentali: da un lato la potenza della sostanza è ripiegata sui modi, dall'altro il pensiero si apre sul mondo e si pone come immaginazione materiale. *Qui cessa l'utopia*, a vantaggio di un materialismo rivoluzionario. [...] L'orizzonte dell'Essere sussiste *immediatamente* come luogo della costituzione politica e non come politica della costituzione ideale e sostanziale. I corpi (e le anime) sono delle *forze*. In quanto tali, non si identificano solo attraverso i loro incontri e i loro scontri casuali (stato di crisi). Si definiscono attraverso i *rapporti* tra l'infinità di parti che compongono ogni corpo e che caratterizzano *già* come "moltitudine".

Ci sono quindi dei processi di composizione e di decomposizione dei corpi a seconda che i loro rapporti caratteristici concordino o discordino. Due o più corpi formeranno un tutto, cioè un terzo corpo, se essi compongono i loro rispettivi rapporti in circostanze concrete. Ed è questo il più alto esercizio dell'immaginazione – il punto in cui essa ispira l'intelletto – fare in modo che i corpi (e le anime) s'incontrino secondo *rapporti componibili*. Da qui l'importanza della teoria spinozista delle *nozioni comuni*, che è una parte maggiore dell'*Etica*, dal II libro al V. L'immaginazione materiale stringe la sua alleanza con l'intelletto garantendo al contempo, sotto l'orizzonte dell'Essere, la composizione fisica dei corpi e la costituzione politica degli uomini.²⁵⁴

Un materialismo spinoziano, quello qui proposto, che prima si incontra con quello hobbesiano, per poi divergere radicalmente da esso e dare una *differente risposta alla crisi economica e politica presente nell'Europa del Seicento*. Così scrive Negri:

La costituzione politica della Repubblica olandese è, in questo periodo, completamente implicata nella sua *costituzione economica*. Le forme politiche sono relativamente neutrali, congiunturali [...] De Witt o Guglielmo III sono essi stessi fenomeni congiunturali, laddove la *costituzione formale* (per quel poco che sia riconoscibile), è completamente *subordinata alla materialità costituzionale dei rapporti economici*. [...] Questo [...] è un segno dell'eccezionalità, dell'*anomalia olandese*. Quanto alla forma della ideologia, a fronte della straordinaria forza anticipatrice dei rapporti di produzione, essa resta vecchia [...] la Compagnia delle Indie Orientali mostra caratteristiche formali più adeguate di qualsiasi altra figura costituzionale, più di qualsiasi ideologia propriamente politica, per indicarci la *verità* della costituzione olandese [...] la base di comprensione dalla quale muovere è umanistica e rinascimentale.

È l'*idea del mercato come spontaneità delle forze produttive*, come loro *vigorosa e immediata socializzazione* e come determinazione di valore attraverso questo processo. La filosofia dell'appropriazione si dipana naturalmente da quella di mercato. *Il mercato è la virtuosa coincidenza dell'appropriazione individuale e della socializzazione della forza produttiva*. Se la *Respublica* è in realtà un insieme di *res-publicae*, poco male: fondamentale è il nesso risolutivo che deve imporsi su questo rapporto, *l'unità dinamica e valorifica* – valorizzante *per tutti* i suoi partecipi – che questo rapporto non può non determinare. [...] A fronte di queste rappresentazioni noi siamo abituati a ragionare in termini dialettici: *il mercato è dialettico. Non così nel Seicento*. Lo schema filosofico che meglio si adegua a questo tipo di immaginario è quello neoplatonico.

Un *neoplatonismo rinnovato*, concepito come disegno dell'*universale corrispondenza delle cause e degli effetti*, vissuto come nesso continuo fra esistenza soggettiva ed esistenza oggettiva, *fra individualità e*

²⁵⁴ A. Negri, *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 2006; pp. 6-8.

collettività. [...] Verso il 1660 si apre in Olanda, come nel resto delle economie europee, un ciclo economico discendente: durerà fino al 1680 circa [...] accumulandosi con altre contraddizioni aperte sul livello internazionale (seconda guerra anglo-olandese per la concorrenza marittima -1665-1667 – e il pesante conflitto franco-olandese [...] dal 1670 al 1676. [...] *Va in crisi il sogno di una socializzazione lineare degli effetti dello sviluppo capitalistico*, va in crisi quel modello espansivo dentro il quale il conflitto di classe era compreso e compensato. [...] Man mano la teoria politica si piega all'accentuazione di quel pensiero che meglio interpreta, con la crisi, la natura da allora inevitabilmente critica dello sviluppo della classe borghese [...] L'istanza borghese di *appropriazione* chiede, per svilupparsi o solo per conservarsi e stabilizzarsi, un rapporto di *soggezione*. [...] Lo sviluppo rivoluzionario stesso, la gloria dell'offensiva appropriatrice umanistica e rinascimentale, sono considerati come stato di guerra, società della violenza naturale dalla quale liberarsi. [...] Sul bordo del processo rivoluzionario, sul limite della crisi, *Spinoza rifiuta la conclusione hobbesiana*, rifiuta la conclusione borghese. Rifiuta la borghesia?

È certa comunque una cosa: il suo pensiero va al di là dei limiti determinati dalla riflessione sulla crisi. [...] Laddove la borghesia, sulla cesura secentesca, assume la crisi come elemento costitutivo di definizione di se stessa, Spinoza opera un dislocamento della forza complessiva detenuta dal precedente progetto, dalla pienezza dello sviluppo: una filosofia dell'avvenire si innesta sulla base preconstituita, *la pulsione rivoluzionaria continua a darsi*, la crisi è un ostacolo non un'essenza. L'essenza è costruttiva, la crisi è *accettata* solo per essere superata. La discontinuità è l'occasione per un salto in avanti. Per limitarci al livello propriamente filosofico [...] le soluzioni sono due: o restaurare la linearità e l'essenzialità dei processi costitutivi attraverso la mediazione e la sovradeterminazione [vincolo] di una funzione di comando, - ed è questa la linea maestra dell'utopia borghese di mercato, oppure, ed è la linea spinoziana, identificare nel passaggio dal pensiero della superficie verso una teoria della costituzione della prassi, la via del superamento della crisi e della *continuità* del progetto rivoluzionario [...] qui i modelli di società appropriativa si differenziano in termini *ontologici*: in *Hobbes la libertà si piega al potere*, in *Spinoza il potere alla libertà*.²⁵⁵

Per Negri, la risposta spinoziana alla crisi è dunque *ontologicamente rivoluzionaria*. Sta scritta nelle cose stesse, nell'essenziale bisogno di libertà degli uomini. Si fa strada dunque, tra i più recenti interpreti del filosofo di Amsterdam, un'immagine che travalica quella consueta dell'umile e semplice teorico. A sostegno di questa possibile identità "rivoluzionaria" di Spinoza è possibile rinvenire alcune tracce e presenze "iconografiche" consultando le due brevi biografie che furono redatte da Jean-Maximilien Lucas e da Johannes Colerus poco dopo la morte del filosofo.²⁵⁶ Così si può scoprire che Colerus riferisce dell'abituale propensione di Spinoza a ritrarre i propri visitatori ed afferma che tra questi bozzetti se ne trovava uno che raffigurava Masaniello con il volto dello stesso Spinoza.²⁵⁷ Volendo poi proseguire l'indagine iconografica si può osservare il Masaniello raffigurato da Andrea De Lione (1610-1685), osservabile al Museo S. Martino di Napoli.²⁵⁸

Interpretazioni e suggestioni "rivoluzionarie" a parte, il tema della ricerca costante, da parte dell'ultimo Spinoza, di un punto d'equilibrio e d'aderenza continua tra lo Stato e la moltitudine dei cittadini è sempre presente. Con questa impostazione egli tratta le tre forme di governo (*imperium*) - monarchico, aristocratico e democratico- di cui gli uomini hanno avuto esperienza.²⁵⁹ Così nel governo monarchico

²⁵⁵ Ivi, pp. 44-48.

²⁵⁶ Cfr. J. M. Lucas – J. Colerus, *Le vite di Spinoza*, Quodlibet, Macerata 2015

²⁵⁷ Una medaglia da cui Spinoza probabilmente trasse ispirazione è fruibile all'indirizzo internet: <https://mariodolina.wordpress.com/2015/02/13/baruch-masaniello/>

²⁵⁸ L'opera è riprodotta all'interno del volume recentemente curato (2011) da Achille della Ragione per Edizioni Napoli Arte, alla tavola 60 (fruibile in internet all'indirizzo <http://www.guidacampania.com/dellaragione/articolo81/articolo.htm>)

²⁵⁹ Nei capitoli VI-XI del *Trattato Politico* (l'opera si conclude incompiuta al paragrafo IV del capitolo XI, per la morte dell'autore).

la moltitudine può conservare sotto il re un'ampia libertà [*multitudinem satis amplam libertatem sub Rege servare posse*] purché faccia in modo che [*modo efficiat*] la potenza del re sia determinata dalla sola potenza della stessa moltitudine [*ut Regis potentia sola ipsius multitudinis potentia determinetur*] e presidiata dalla stessa moltitudine, [*et ipsius multitudinis praesidio servetur*].²⁶⁰

Anche qui si evince che l'asse portante della concezione politica espressa in quest'opera consiste nel postulato *potentia = potestas*; là dove il detentore "naturale" di entrambe è l'*integra multitudo*. Per cui ogni tipo di Stato che viene istituito è una "finzione" che trascende sempre la moltitudine che ne è l'essenza. La *potentia multitudinis* sta a fondamento dell'*imperium*:

Se due si mettono d'accordo e uniscono le loro forze, hanno assieme più potere, e di conseguenza più diritto sulla natura che uno dei due solo; e quanto più numerosi saranno ad essersi così stretti in alleanza, tanto maggiore sarà il diritto di tutti loro assieme [...] Allorché gli uomini hanno diritti comuni e tutti sono come guidati da un'unica mente.²⁶¹

Nondimeno nel governo aristocratico,²⁶² in un regime aristocratico unitario,²⁶³ il numero dei patrizi che compongono il "consiglio generale" deve essere sufficientemente numeroso. Sempre il "numero" è dirimente nel distinguere e preferire il governo aristocratico rispetto a quello monarchico:

I re sono mortali, mentre i consigli sono eterni [Reges mortales sunt, Concilia contra aeterna] [...] Il governo di un re è sempre precario ed il suo potere è soggetto alle sue personali vicende, quali potrebbero essere l'età infantile, la malattia, la vecchiaia, mentre invece il potere del consiglio resta sempre uno e lo stesso. [*Regis imperium vel ob ejus pueritiam, aegritudinem, senectutem, vel aliis de causis saepe precarium est; hujusmodi autem Concilii potentia econtra una, eademque semper manet.*]. Inoltre la volontà di un singolo uomo è volubile ed incostante [*unius hominis voluntas varia admodum, et inconstans est*] [...] mentre non si può dire lo stesso della volontà di un consiglio generale sufficientemente grande [*satis magni*] [...] che deve necessariamente coincidere con il diritto [*jus esse*]. [...] Un governo affidato ad un consiglio abbastanza grande si avvicina molto [*maxime accedere*] al "governo assoluto" [*imperium absolutum*]. Infatti, posto che si dia un governo assoluto, esso è in realtà [*reverā est*] quello che è governato dall'intera moltitudine [*integra multitudo*].²⁶⁴

Così anche il regime aristocratico confederato è preferibile a quello unitario perché diffonde più libertà tra tutti i suoi sudditi [*subditi majori libertate gaudeant*].²⁶⁵ Infatti, là dove il potere è ad una sola città, essa concederà alle altre solo quella libertà che è utile al proprio governo.

Quando nel governo aristocratico interviene un *deficit* di democrazia, per mancanza di adesione della *mutitudo* alle decisioni di chi detiene la *potestas*, dovuta all'insufficiente numero di patrizi coinvolti e coordinati insieme nell'esercizio di governo, come fu il caso del governo di De Witt, la *Respublica* entra in crisi e va verso la rovina:

²⁶⁰ B. Spinoza, *Trattato Politico*, VII, § XXXI.

²⁶¹ *Ivi*, II, § XIII.

²⁶² «Diciamo "aristocratico" quel governo che è composto, non da uno solo, ma da alcuni che sono scelti dalla moltitudine (dico espressamente "scelti"), e che da ora in poi chiameremo "patrizi"» (*Ivi*, VIII, § I) [*Aristocraticum imperium illud esse diximus, quod non unus, sed quidam ex multitudine selecti tenent, quos imposterum Patricios appellabimus. Dico expresse, quod quidam selecti tenent*].

²⁶³ Spinoza tratta di due tipi di governo aristocratico, quello "unitario", il cui Stato ha per capitale una sola città, e quello "federale" costituito dall'unione di più città (cfr., VIII, § III).

²⁶⁴ *Ibidem*, VIII, § III.

²⁶⁵ *Ib.* (cfr. anche cap. IX).

Gli Olandesi per ottenere la libertà hanno ritenuto sufficiente togliere di mezzo il Conte e tagliare la testa all'*imperium*, senza pensare a riformarlo [*Hollandi ad obtinendam libertatem satis putaverunt Comitum deserere, et imperii corpus capite obtruncare, nec de eodem reformando cogitarunt*] [...] Coloro che tenevano realmente in mano le redini del governo [*qui imperium revera tenebant*], erano di gran lunga troppo pochi [*longe pauciores erant*] per governare la moltitudine [*quam ut multitudinem regere*], e per poter sovrastare potenti avversari [*et potentes adversarios opprimere possent*]. Da ciò derivò che questi spesso tramarono contro di loro e infine poterono rovesciarli [*Unde factum, ut hi saepe impune iis insidiari, et tandem evertere potuerint*].²⁶⁶

Qui Spinoza, proprio come il lodato Machiavelli, guarda al fatto storico nella sua obiettività e non prescrive alcuna ricetta metodologica, alcun progetto teorico preconstituito da realizzare, non è stimolato da alcun finalismo, si limita a fotografare la realtà in dissoluzione ed a trarne le immediate conseguenze dal punto di vista dell'utilità generale. Pare di sentire le parole di Machiavelli e le indicazioni del suo "realismo" politico:

Mi è parso di più conveniente andar dietro alla *verità effettuale della cosa*, che all'immaginazione di essa. E molti [Aristotele, Tommaso e Dante] si sono immaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero; perché egli è tanto discosto da come si vive a come si dovrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si dovrebbe fare impara piuttosto la ruina che la preservazione sua: perché uno uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene [è fatale che] ruini infra i tanti che non sono buoni. Onde è necessario a uno principe usarlo e non l'usare secondo la necessità.²⁶⁷

Per Spinoza anche la soluzione alle inefficienze del governo aristocratico consiste nel suo passaggio alla democrazia. La democrazia spinoziana,²⁶⁸ radicalmente immediata e non rappresentativa, non è tanto un'idea utopica da realizzare seguendo un dettato finalistico (impensabile in Spinoza), ma la necessità di ricondurre la politica e la convivenza civile ai suoi più veri e reali "principi". Qui si tratta di collocare il pensiero di Spinoza nella cultura umanistica cui appartenne. Perciò l'idea della democrazia, intesa come fondamento originario ed immediato della politica, ci riporta direttamente a Machiavelli ed a Polibio. Nel Proemio de *I Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Machiavelli descrisse il declino delle forme politiche, che regrediscono e progressivamente si allontanano dai principi originari, gli stessi a cui era saldamente legata la forza morale della *Res publica romanorum*. Questa viene assunta a modello, poiché caratterizzata da una costituzione mista, composta dal patriziato e dalla plebe, capace di produrre al proprio interno una

²⁶⁶ Ivi, IX, § XIV.

²⁶⁷ N. Machiavelli, *Il principe* (1513), XV; Bompiani, Milano 1986, pp. 79-80.

²⁶⁸ Aldo Trucchio spiega molto bene che in Spinoza «al concetto di *democratia* si possono ricondurre alcune istanze teoriche ben distinte tra loro, per quanto indissolubilmente legate. [Una prima istanza consiste nel] tentativo di suggerire espedienti politici volti a *incrementare la razionalità del regime di volta in volta esistente*; in questa direzione sarà da considerare come una sorta di *idea regolativa* sulla quale modellare la prassi politica. La seconda istanza concepisce la democrazia come *l'espressione originaria e naturale – e perciò scandalosa – della convivenza umana*; motivo per il quale ogni altro regime è da considerare come un allontanamento e un depotenziamento di quell'origine; [...] Infine il concetto spinoziano di democrazia indica una condizione della convivenza umana, *sostanzialmente inattuata* nella storia moderna, ma che è giunta fino a noi e *ci sta ancora davanti come una possibilità reale*» In nota prosegue: «*Spinoza resta lontanissimo da ciò che noi oggi usiamo chiamare 'democrazia'*; la quale, attraverso le categorie politiche spinoziane, potrebbe piuttosto essere definita come una sorta di *oligarchia in fase decadente*, ovvero nella quale la diminuzione della ricchezza materiale e sociale comporta un restringimento delle possibilità di accesso alla sfera decisionale della *res publica* da parte dei cittadini; e quindi nella coesistenza e complicazione di una *classe politica autoreferenziale*, tendente a *blindarsi* nella gestione delle vicende politiche ed economiche, e una *società civile sempre più conflittuale e impaurita*». (A. Trucchio, *Come guidati da un'unica mente. Questioni di antropologia politica in Baruch Spinoza*, Ghibli, Milano 2008; pp. 143-144). Credo che queste considerazioni di Trucchio rendano bene una duplice prospettiva entro cui è possibile cogliere il valore della nozione spinoziana di "democrazia". La prima osservazione da fare è che essa è "inattuale", in quanto *modello razionale originario ed eterno della convivenza civile*. La seconda considerazione riguarda invece la nostra attualità storico-politica e richiede un ripensamento critico del concetto di democrazia politica e della sua storia, a cui può dare il proprio importante contributo la rilettura del pensiero politico di Spinoza.

dialettica conflittuale che promuoveva costantemente una partecipazione attiva dei cittadini ai processi decisionali, generando maggiore coesione sociale e rafforzando il governo. Il ritorno ai questi “principi” è l’antidoto machiavelliano alla all’*anacyclosis* polibiana, al continuo oscillare e mutare delle forme politiche, alla loro inadeguatezza ed inefficacia.

In questo contesto culturale, va iscritta l’ontologia sociale di Spinoza e - con essa - l’incipit dell’ultimo capitolo del *Trattato politico*. Qui egli definisce la democrazia un *absolutum imperium*,²⁶⁹ l’unica forma di governo in cui la decisione è immediatamente nelle mani di tutti, senza alcuna mediazione politica o giuridica, che include tutte le voci presenti nella pubblica discussione, certo provocando frequenti contrasti e conflitti, ma con la consapevolezza che un’ampia e dinamica partecipazione alla vita politica è garanzia di libertà e di coesione sociale. Il governo democratico è quindi l’unica istituzione

in cui tutti [*in quo omnes absolute*] coloro che sono soggetti alle sole leggi della patria [*qui solis legibus patriis tenentur*], che sono liberi di sé e che vivono onestamente, hanno diritto di voto nel supremo Consiglio e di accesso alle pubbliche cariche [*jus suffragii in supremo Concilio habent, muneraque imperii subeundi*].²⁷⁰

Conclusa l’opera per la morte prematura dell’autore, ci resta un’istanza epistemica di fondo su cui ripensare il lascito politico di Spinoza, l’istanza creativa della *multitudo* che istituisce il “politico” in quanto tale. E quando le istituzioni si irrigidiscono di fronte al dinamismo vitale e non arginabile di tale *domanda di partecipazione*, esse - oggi come allora - mostrano sempre il loro aspetto più debole, cioè quello meramente *cortigiano* e troppo spesso *repressivo*.

Se questo paradigma democratico, così come fu pensato (ed immaginato), è un fondamento *ab-solutum* che ci pone al riparo da ogni cristallizzazione della *potestas*, questo avviene proprio perché è un fondamento *metastabile* ovvero rischia la distruzione se non viene *costantemente ri-creato*.

Etienne Balibar ha riflettuto a lungo sulla formulazione spinoziana “*multitudinem redire*”, riscontrabile nel *Trattato Politico* («*summa potestas ad multitudinem naturaliter redit*»; *ib.* VII, § XXV; «*imperii potentia, quae semel in Concilium satis magnum translata est, numquam ad multitudinem redit*»; *ib.* VIII, § III) ed ha mostrato come per Spinoza il processo di costruzione istituzionale dello stato implichi una costante decomposizione e ricomposizione della *multitudo*.²⁷¹ Coniando l’espressione *transindividuale*, Balibar ha inteso indicare che:

secondo Spinoza, in ultima analisi, ciò che è *necessariamente* più forte (più potente, e potenzialmente più distruttivo) non è la *singola* cosa (per esempio ‘io’) ma è la *molteplicità* degli enti singoli (soprattutto se questa molteplicità è connessa a unità formali dalle quali ‘io’ sono escluso). Viceversa, ciò che potrebbe essere più forte di ogni data, finita molteplicità di cose esteriori, è una *unità coesa*, una ‘convergenza di forze’, una *convenientia* della quale ‘io’ stesso divento parte costitutiva (in ultima analisi, *natura* in quanto tale; si veda *Eth.* V, pr. 38, 39 e il relativo scolio).²⁷²

La coesione impedisce l’omologazione. Una coesione tra le molteplici differenze culturali, identitarie e sociali è il miglior rimedio alle spinte totalitarie che sempre promuovono le omologazioni culturali e sociali. Il consolidamento e l’arricchimento delle relazioni e delle comunicazioni tra gli individui non solo costituiscono una sorta di “ente collettivo” superiore e provvisto di maggiore *potestas* rispetto agli enti individuali atomisticamente intesi, ma conferiscono ad

²⁶⁹ «*Transeo tandem ad tertium, et omnino absolutum imperium, quod Democraticum appellamus*» (B. Spinoza, *Trattato politico*, XI, § I).

²⁷⁰ B. Spinoza, *Trattato politico*, XI, § III.

²⁷¹ E. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, Ghibli. Milano 2002; pp. 117-118.

²⁷² *Ivi*, p. 118.

ogni singolo una maggiore *potentia* di agire, di pensare e di conoscere. Ciò permette ad ognuno più autonomia e libertà. Seguendo la geometria degli affetti di Spinoza, scopriamo che in queste condizioni aumenta per ognuno anche la *gioia* di vivere, la soddisfazione di esistere.

Occorre però sempre ricordare la *giustificazione teologica* dell'esistenza secondo cui «Dio è causa immanente e non transitiva [*non transiens*] di tutte le cose»,²⁷³ che crea in quando comprende se stesso e produce ogni cosa comprendendola, la quale perciò “esiste necessariamente”. Se tutto è già da sempre in Dio, anche l'intelletto, la volontà e le idee degli uomini lo sono; perciò quando diciamo “intelletto”, riferendoci a quello di Dio o a quello degli uomini, pronunciamo solo un *nome* che si riferisce a due cose diverse che stanno tra loro, nella medesima realtà, come «il cane segno celeste e il cane animale latrante». ²⁷⁴ Il nominalismo semantico, inscritto nell'univocità ontologica, conferisce alla nozione spinoziana di “necessità” un particolare valore. Se «Dio agisce per le sole leggi della sua natura e senza essere costretto da nessuno»,²⁷⁵ significa che esiste tanto necessariamente quanto liberamente, cioè che la sua libertà, quanto quella degli uomini, è una *libertà necessaria*. Ciò è una libertà *relativa* che, seguendo l'evoluzione del pensiero politico di Spinoza e le recenti riflessioni di Balibar, possiamo chiamare *libertà relazionale*, una *forma di libertà a cui non si accede da soli* perché è necessariamente *transindividuale*. Senza penalizzare l'individuo.

Anche Roberto Esposito ha recentemente sottolineato che Spinoza non nega l'individualità in quanto tale:

Si può dire al contrario che per lui non esistano altro che *individui*: questi sono i modi infiniti di *una sostanza* che *non li sottende, né li trascende*, ma si esprime nella loro *irriducibile molteplicità*. Solo che *tali individui non sono* per Spinoza *entità stabili ed omogenee*, ma elementi che scaturiscono da, e continuamente riproducono, un *processo di successive individuazioni*. Ciò accade non soltanto perché, come teorizzerà Nietzsche, ogni corpo individuale è un composto di parti provenienti da altri individui e in transito verso di essi. Ma perché la sua potenza espansiva risulta proporzionale all'intensità ed alla frequenza di tale scambio – cosicché all'apice del suo sviluppo esso si troverà inserito in una relazione sempre più vasta e complessa con l'ambiente che lascerà sussistere in misura assai ridotta la sua identità originaria. Tutto ciò si riflette nella *concezione spinoziana del diritto* [...] la norma non investe dall'esterno il soggetto perché *scaturisce dalla sua medesima capacità d'esistenza*. Non solo ogni soggetto è *sui juris*, ma ogni comportamento porta dentro di sé la norma che lo pone in essere all'interno del più generale ordine naturale. Essendo gli individui molteplici quanto gli infiniti modi della sostanza, ciò vuol dire che anche le norme andranno moltiplicate per il numero corrispondente. L'ordinamento giuridico, nel suo insieme, è il prodotto di questa *pluralità di norme* e il risultato provvisorio del loro mutevole equilibrio. È per questo che *non può esistere né una norma fondamentale* da cui tutte le altre deriverebbero di conseguenza *né un criterio normativo* in base al quale stabilire misure di *esclusione* nei confronti di chi risultasse *anormale*. Il processo di normativizzazione è, insomma, l'esito mai definitivo del *confronto*, e anche del *conflitto*, tra norme individuali che si misurano secondo la differente potenza che le tiene in vita, *pur senza smarrire la misura della loro relazione reciproca*. A questa dinamica, determinata dal rapporto tra gli individui, va poi connessa e intrecciata quella relativa alla loro trasformazione interna. [...] Come il corpo umano vive in un'infinita serie di relazioni con quelli degli altri, così la sua *regolazione interna* sarà soggetta a continue variazioni.²⁷⁶

Biopolitica affermativa

Esposito, incontra il pensiero politico di Spinoza nel saggio in cui tematizza la categoria di *biopolitica* e ne rileva la sua stringente attualità. Egli parte dalla consapevolezza della problematicità della nozione di *biopolitica* in quanto essa sembra travalicare l'alveo del pensiero politico e situarsi là dove alcune sue categorie, quali “diritto”, “sovrano” e “democrazia”, oramai non risultano più esplicative. In tutto il mondo sono saltati i confini del potere sovrano, fondamento

²⁷³ B. Spinoza, *Etica*, Libro I, Prop. XVIII; in ed. cit., p. 51.

²⁷⁴ *Ibidem*, Libro I, Prop. XVII, Scolio; in op. cit., p. 49.

²⁷⁵ *Ib.*, Libro I, Prop. XVII; p. 45.

²⁷⁶ R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e Filosofia*, Einaudi, Torino 2004; pp. 205-206.

dello stato moderno e con essi anche la possibilità di distinguere ciò che è politico da ciò che non lo è, così come la pace dalla guerra, la vita dalla morte. La scena politica “democratica” ed i suoi principali attori risultano tanto più pervasivi quanto più marcano la distanza con la vita reale. Di quale “vita” si tratta? Può esserci di aiuto intenderla come “biopolitica”?

Ma il suo significato immediato sembra sfuggirci e ci impigliamo nel *dilemma*: il rapporto tra vita e politica si configura come il “governo della politica sulla vita” o come il “governo della vita sulla politica”? Se poi, come spesso notiamo, i “diritti umani” restano un principio astratto inapplicato e se la “sovranità” non è scomparsa ma è invisibile, più intensa ed estesa nel suo anonimato, allora il lemma *bio-politica* è destinato a rappresentare un’insuperabile divaricazione tra i due termini che lo compongono ed assume inesorabilmente l’aspetto dell’*enigma*. Per capirlo e risolverlo, Esposito ricostruisce la recente genealogia del concetto, a partire dalle sue originarie formulazioni di tipo “organicista”, prodotte in ambito svedese e tedesco nei primi due decenni del secolo scorso e poi sviluppate in Inghilterra negli anni Trenta.

Contro la concezione moderna, di derivazione hobbesiana, che si possa conservare la vita solo istruendo una barriera artificiale nei confronti della natura [...] torna a farsi strada l’idea dell’impossibilità di un vero superamento dello stato naturale in quello politico [...] che ne è la continuazione ad un altro livello [...] e destinato ad incorporarne e riprodurre i caratteri originari.²⁷⁷

Ciò che diventa sempre più centrale negli interessi di questi studiosi di area tedesca, non è più tanto l’idea di stato in generale, quanto piuttosto l’insieme delle caratteristiche peculiari e dei bisogni vitali dello stato tedesco, che sono costantemente compromessi e negati da quelle spinte alle trasformazioni sociali di cui si facevano carico il nascente sindacalismo e la democrazia elettorale.²⁷⁸ L’analogia che ha rappresentato lo stato come un “corpo vivente” prevedeva anche la formazione di “medici di stato”, con il compito (fin troppo profetico) di salvaguardarne la salute e “l’igiene” con un’espulsione “immunitaria” di tipo razziale. Un’impostazione che troverà terreno fertile nell’antisemitismo dilagante in Europa negli anni Trenta, accompagnato dalla crisi economica che si era aperta nel 1929.

Alla fine degli anni Quaranta, dopo la sconfitta delle *biocrazie nazifasciste*, il quadro politico e culturale europeo mutò profondamente, anche se il rapporto problematico tra la politica e la vita continuò trascinarsi irrisolto. Prova ne fu il paradossale percorso di attuazione della riforma sanitaria e previdenziale gratuita e universale istituita nel 1948 in Inghilterra dal governo laburista. Essa è nota come “Piano Beveridge”, dal nome di un deputato liberale che lo aveva progettato già nel 1942, nel pieno di una guerra mondiale che alla fine produsse cinquanta milioni di morti. Il paradosso consiste per l’appunto in una “politica della vita” e della salute universale intrecciate alla “politica della morte” prodotta dalla seconda guerra mondiale. Un nodo che si può sciogliere solo riconoscendone il *contrasto immanente*: biopolitica *affermativa* vs biopolitica *negativa*. Ma non è un accoglimento né semplice né immediato.

Così negli anni Sessanta vediamo svilupparsi in Francia l’interpretazione “antropologica” del concetto di biopolitica, rappresentata soprattutto dalla *prospettiva neoumanistica* di Edgar Morin.²⁷⁹ Egli ha apertamente criticato la tendenza economicistica e produttivistica delle società contemporanee (tanto le società liberal-capitalistiche quanto quelle che figuravano in quegli anni nella sfera del “socialismo reale”), tutte colpevoli di promuovere programmi di sviluppo economico che impoveriscono la qualità della vita dell’essere vivente e deteriorano le sue condizioni materiali. Ma rispetto a tale *importante presa di coscienza* (riflessione ontologica sul rapporto tra la sopravvivenza minima e il senso della vita; critica delle politiche governative e dei

²⁷⁷ Ivi, p. 7.

²⁷⁸ Cfr. Jakob von Uexküll, *Staatsbiologie. Anatomie, Physiologie, Pathologie des States*, Berlin 1920.

²⁷⁹ Cfr. *Introduction à une politique de l’homme*, Paris 1969.

comportamenti sociali) non corrisponde altrettanta capacità di penetrazione del nesso che stringe la politica alla vita per portarlo a soluzione.

Fu così che un altro tentativo di individuare il senso del raccordo tra questi due termini venne fatto dall'ermeneutica "naturalistica" che si è sviluppata soprattutto in ambito anglosassone a partire dagli anni Settanta. In una prospettiva, però, che *imprigiona la politica nella biologia*.²⁸⁰ Così l'attenzione di questi studi è diretta verso il "comportamento" politico degli uomini che, siano essi cooperativi o conflittuali, restano nel profondo sempre legati ad un'istintività naturale animale o pre-umana che riaffiora periodicamente e che fa emergere un'aggressività che non può mai essere completamente controllata. Perciò la guerra e la pace sono eventi politici non razionalizzabili e non c'è una teoria politica in grado di farlo. Può aiutarci solo un'analisi del comportamento politico, inscritto nella più generale evoluzione biologica umana, cioè nella sua realtà naturale.

Dunque ogni previsione politica dipende dalla scienza della natura, il cui sviluppo è la sola ed unica nostra storia e dove l'umanità (*homo sapiens*) non potrà mai diventare diversa da ciò che è (in natura). Il cortocircuito retorico prodotto dalla concezione naturalistica della biopolitica, procede in direzione *diametralmente opposta al pensiero politico moderno* (in particolare al contrattualismo) ed al suo principale esponente, Hobbes, che identificava nella *condizione naturale* non il "dato", ma il *problema* da affrontare. Rifiutando di problematizzare questo lascito della modernità, *il riduzionismo scienziata contemporaneo fa uscire di campo la politica e smarrisce la specificità della vita umana*.

Contro tutto ciò, Roberto Esposito individua in Spinoza il sorgere di un pensiero giuridico (che altri non hanno esitato a denominare "antigiuridico",²⁸¹ forzandone lo statuto) contrario ad ogni forma di assolutismo normativo e lo indica come modello di intelligibilità per una migliore *comprensione della relazione tra la politica e la vita*, dal momento che «il modello normativo più compiuto è quello che già prefigura il movimento della propria decostruzione a favore di un altro successivo».²⁸²

Quando Spinoza ci parla di una *potentia multitudinis* che trova la sua esplicitazione nell'*imperium absolutum*, quale considera essere la democrazia, egli pensa anche ad una forma di *potestas* che non sia autoreferenziale. Perciò intende in modo "metastabile" (strutturalmente rinnovabile) tanto il diritto in generale quanto ogni costruzione di sistemi normativi, cioè auspica che questi, pur sottoposti a trasformazioni e "traduzioni", facciano dell'esistenza umana, della *vita umana*, la prima fonte da cui tutte le norme derivano. Qui trova tutto il suo spessore *affermativo*²⁸³ la nozione spinoziana di "assoluto", riferita al governo democratico, cioè la forma politica in cui la tendenza alla propria libertà (l'assoluto), sussiste grazie alla costante *consapevolezza del relativo*.

3.3 - Sesta esperienza estetica, tra arte, musica e filosofia - Il tempo della musica come tempo dell'essere²⁸⁴

Il tempo è una categoria che talvolta misura l'incapacità di giudicare il presente. Spesso non sappiamo riconoscere le cose o le persone di valore nel momento in cui esse si presentano a noi e solo con il passare del tempo emergono le loro qualità che prima ci erano nascoste. Frequentemente succede che il giudizio degli storici rovescia i giudizi dei contemporanei; la storia del pensiero, per esempio, ci ha mostrato la fortuna postuma di Spinoza (e di tanti altri). Perciò, proprio la storia insegna a tutti noi che non possiamo mai aspettarci riconoscimenti sicuri nel

²⁸⁰ Cfr. cfr. Thomas Thorson, *Biopolitics*, New York 1970.

²⁸¹ Mi riferisco all'interpretazione di Deleuze e Negri.

²⁸² R. Esposito, in op. cit., p. 207.

²⁸³ Esposito in questo senso parla di "Biopolitica affermativa".

²⁸⁴ Riflessione stimolata dalla relazione di Mario Ruffini sulla musica di Bach, tenutasi il 9 aprile 2013 in Sala Zambecari, al Liceo Galvani di Bologna.

presente ed è sempre una buona abitudine mentale quella di lavorare guardando avanti, pensando al futuro. Anche dopo di noi.

Mario Ruffini,²⁸⁵ durante una sua relazione sulla musica di Bach al Liceo Galvani di Bologna, ha ricordato un episodio in cui Zubin Mehta²⁸⁶ rifiutò l'udienza ad un giovane musicista fiorentino di talento che aveva richiesto la sua attenzione e che seppe poi trovare lo stesso la sua strada ed il suo successo. Tornano alla mente le note vicende in cui Georg Friedrich Händel (1685-1759) si mostrò indisponibile verso Bach. Ma quel misconoscimento compiuto da Händel non ha oscurato la fama postuma di Bach.

Si dice che il tempo sia galantuomo e c'è un tempo che sembra essere quello in cui entra in campo la grande musica. Del resto non c'è musica nell'istante, la musica richiede lo svolgersi del tempo per attuarsi. Inoltre, se la musica viene vissuta come diretta espressione di Dio - come è il caso di Johann Sebastian Bach - allora l'opera del musicista può venire accomunata alla preghiera, ad un colloquio con Dio, esattamente come avviene in quei monasteri benedettini in cui il tempo è scandito dalla preghiera e dal lavoro. Ruffini ha ricordato che anche Vittore Carpaccio (1465-1526), in un dipinto intitolato *Visione di S. Agostino*, (1502, olio su tavola),²⁸⁷ si è interrogato sul tempo. Se raccogliamo questa preziosa indicazione, allora possiamo notare come Carpaccio abbia rappresentato diversi elementi che sono altrettanti indizi del suo interrogarsi sul tempo. Innanzitutto notiamo che S. Agostino (354-430) è immobilizzato dalla visione di S. Girolamo (347-420).

Il tempo cronologico è fermo perché in esso irrompe il tempo assoluto. Girolamo è un teologo e padre della Chiesa, primo traduttore della Bibbia in latino, severo moralizzatore dei costumi nella prima cristianità e propugnatore del celibato ecclesiastico (introdotto nel 420 dall'imperatore Onorio). Egli appare in una nuvola luminosa che Agostino vede attraverso la finestra e gli predice una morte imminente e l'ascesa al cielo. Quell'istante è fissato per sempre nel dipinto di Carpaccio e possiamo coglierne un preciso significato. Il primo indizio sul problema del tempo consiste dunque nel quadro stesso osservato nel suo insieme. Il secondo indizio è costituito dalla sfera armillare che è appesa davanti ad Agostino (la sfera armillare era una macchina che serviva agli astronomi del XV secolo per misurare il moto apparente delle sfere celesti, così come era immaginato dal sistema tolemaico). Il terzo indizio è evidentemente la clessidra che si trova sulla scrivania.

Infine troviamo il quarto ed ultimo indizio, il *libro di musica* appoggiato sulla pedana che sorregge la scrivania su cui è seduto Agostino. La musica è il linguaggio (uso del tempo relativo) per collegarsi al tempo assoluto del mondo celeste. In rapporto all'essere, la musica è *tempo*. Anche un'altra considerazione ci aiuterebbe ad interpretare il capolavoro del Carpaccio come una rappresentazione del tempo. Il dipinto di Antonello da Messina, *San Girolamo nello studio* (1475) è stato probabilmente uno dei modelli iconografici principali che Carpaccio aveva in mente quando ha rappresentato la sua "Visione" nel 1502. Anche qui il tempo è inteso come "cornice" dell'esistenza. In Carpaccio il tempo è la cornice in cui la musica esprime la condizione più *propria* dell'uomo in rapporto all'essere.

Se la musica coincide con tale dimensione, allora possiamo dire che il *Kantor* Johann Sebastian Bach, il direttore del coro ed organista della scuola di S. Tommaso a Lipsia, la visse e la

²⁸⁵ Musicologo, direttore d'orchestra e compositore. Direttore ospite stabile al Teatro Nazionale di Opera e Balletto "M.P. Musorgskij", San Pietroburgo (1990-1995). Responsabile scientifico dei Progetti di Musica e Arti figurative associati al Kunsthistorisches Institut in Florenz - Max-Planck-Institut, Firenze (dal 2002). Responsabile scientifico del Fondo Carlo Prospero presso l'Archivio Contemporaneo "Alessandro Bonsanti" del Gabinetto Scientifico Letterario G.P. Vieusseux, Firenze (dal 2005). Docente al Conservatorio Statale di Musica "G.B. Martini" di Bologna (in attività). È fra i massimi esperti dell'opera di Luigi Dallapiccola. Ideatore e curatore (con Ramin Bahrani) del World Bach-Fest, Firenze 2012.

²⁸⁶ Importante direttore d'orchestra indiano contemporaneo, noto al grande pubblico per le sue interpretazioni di Bruckner, Strauss e Mahler.

²⁸⁷ L'opera è visibile anche all'indirizzo internet:

[http://www.google.it/imgres?imgrefurl=http://it.wikipedia.org/wiki/Sant%27Agostino_nello_studio_\(Carpaccio\)&tbid=JCFaj6LCEbrM1M:&docid=6L9qNZ15UehPGM&h=700&w=1059](http://www.google.it/imgres?imgrefurl=http://it.wikipedia.org/wiki/Sant%27Agostino_nello_studio_(Carpaccio)&tbid=JCFaj6LCEbrM1M:&docid=6L9qNZ15UehPGM&h=700&w=1059)

esprisse pienamente. Per lui, fervente luterano, il linguaggio della musica era il massimo strumento della fede: non possiede le limitazioni del linguaggio verbale, è senza barriere perché è *universale*, come lo sono i *numeri* e le *note* di cui è composto. Anche se Bach non lasciò mai la Germania, invece la sua musica non ha avuto confini. Con la sua stessa musica si rapportano la scienza e la fede, nel tentativo quasi iperbolico (e barocco) di avvicinarle e di tenerle tutte insieme, con un'incomparabile forza intellettuale e creativa, in cui sensibilità e ragione non si contrappongono ma sono (leibnizianamente) tra loro contigue.

Tuttavia nella musica c'è una contiguità che implica una differenza, o meglio un contrasto:²⁸⁸ il *Contrappunto*. Qui però il contrasto/conflitto si ricompone, perché le differenze sono complementari. Qui *ponere punctum contra punctum*, "mettere una nota contro un'altra nota", è «un gesto elitario ed insieme umile».²⁸⁹ La sua idea di Dio è speculare ad un linguaggio musicale che pochi sanno completamente comprendere ma che tutti possono apprezzare con l'ascolto e risalire a quell'idea in cui tutto si tiene. Il rapporto del singolo con l'essere è di tipo numerologico ed evoca in modo esoterico il *pitagorismo* antico:

Il numero 144 è la somma dei numeri corrispondenti ai due nomi di battesimo Johann e Sebastian: J (9) + O (14) + H (8) + A (1) + N (13) + N (13) // + S (18) + E (5) + B (2) + A (1) + S (18) + T (19) + I (9) + A (1) + N (13); inoltre 144 sono gli anni dell'oblio che separano la sua morte dalla rinascita (anche della sua musica): il luogo della sua sepoltura, la Chiesa di S. Giacomo, venne presto dimenticato e i suoi resti vennero trovati solo alla fine dell'Ottocento, esattamente nel 1894, cioè 144 anni dopo la sua morte. [...] La scienza musicale di Bach è basata su rigorosi e imprescindibili rapporti numerici: già il suo nome, tradotto geometricamente in numeri,²⁹⁰ segna una *corrispondenza a specchio*, $14 \leftrightarrow 41$: $14 (B+A+C+H: 2+1+3+8=14)$ e $41 (J+S+Bach: 9+14+18=41)$, e il *Kantor* torna continuamente dentro tali numeri: nella sua musica risuona costantemente il nome B.A.C.H., tradotto con le note *Si-La-Do-Si*. Tutto insomma è specchio di qualcosa che è altro, che è idea, che è spirito.²⁹¹

La *specularità* è certo una forma di *ripetizione*, ma Bach intende mostrarci che *non c'è* una ripetizione che sia uguale a se stessa.

Tutto è *variazione* [...]. Si possono variare le note, oppure il ritmo, il registro, o il tempo (allegro, adagio), la tonalità... Non si variano i parametri tutti insieme, altrimenti si perde il legame con il tema. L'origine di una prima formalizzazione del concetto di variazione è medievale: nei cosiddetti mottetti isoritmici si stabilirono i principi secondo i quali far variare il canto. Il principio della variazione è antico quanto il principio di discorso musicale, poiché la natura stessa del discorso necessita del variare per procedere fino al compimento di una frase e di un periodo. Senza variazione non c'è discorso. Naturalmente il variare non è facilmente percettibile se è inserito nella natura intrinseca del discorrere. Se invece diventa forma, allora si palesa in tutta la sua potenzialità, e siamo allora in presenza di quello che si chiamerà *Tema con variazioni*. Proprio in merito alla variazione, c'è da sottolineare come *la fuga*, forma tra le principali del comporre musicale e centrale nel pensiero bachiano, non se ne avvalga: infatti la variazione nasce in presenza di un tema. Quando l'interesse si concentra sull'idea in sé, cioè sul tema, allora sorgono gli sviluppi tematici, cioè le sue variazioni. Nella fuga non si parla di tema, ma di soggetto, che si sviluppa con la contrapposizione dialettica del suo contrario, il controsoggetto. Questo vale per la forma in sé, non per Bach che nel suo magistero arriva alla capacità di *variare* anche nell'utilizzo di una forma come la fuga. L'*Arte della fuga* nasce con tutta probabilità dall'intenzione di coronare al massimo livello la sua scienza contrappuntistica, fondendo in sintesi magistrale varie forme musicali. [...] Con una proiezione impensabile nello

²⁸⁸ Viene in mente il contrasto sociale, il concetto di "conflitto" precedentemente analizzato in filosofia politica, così come lo avevano positivamente inteso Machiavelli e Spinoza.

²⁸⁹ Mario Ruffini, *Lo specchio di Dio e il segreto dell'immagine riflessa*, Polistampa, Firenze 2012; p. 15.

²⁹⁰ La ghematria (detta anche *ghimatriah* o *ghematriah*) è lo studio numerologico delle parole scritte in lingua ebraica. Si tratta di un'associazione di numeri e di lettere (nota di Mario Ruffini).

²⁹¹ Ivi, p. 14.

stretto esercizio accademico, possiamo affermare che Bach esprime con l'*Arte della fuga* una paradigmatica *arte della variazione*.²⁹²

Nelle sue ultime opere (*Canone Triplice a Sei Voci*, *Offerta musicale*, *Arte della fuga*) Bach si impegna in un pensiero musicale talmente ricco e nuovo che sembra esondare dall'alveo che contiene le regole della teoria musicale. Così egli ascende ad una forma musicale talmente pura da convincersi di non dovere indicare poi come eseguirla strumentalmente. Una "teoresi" musicale molto lontana dalle mode del tempo. *Offerta musicale* fu donata a Federico II di Prussia, avvezzo più ad ascoltare minuetti che complesse composizioni contrappuntistiche. Ma l'ambiente più consono fu un altro: la "Società per corrispondenza delle Scienze musicali", fondata a Lipsia nel 1738 da Lorenz Christoph Mitzler, un allievo privato di Bach che aveva preso lo pseudonimo di "Pitagora". Tra i soci vi furono poi anche Händel e Bach, che vi aderì nel 1747 come quattordicesimo membro (ritorna sempre il numero 14), un anno dopo Händel.

Al momento del suo ingresso nella Società scientifico-musicale, Bach presentò diversi componimenti, com'era di regola, tra cui il *Canone Triplice a Sei Voci* BWV 1076, che già costituiva le *Variazioni Goldberg* e che collegava Bach ad Händel, dal momento in cui il Canone è desunto dal basso della *Ciaccona*²⁹³ in Sol maggiore HWV 435 di Händel. Un connubio musicale che Bach aveva immaginato forse in sostituzione (o come un'ironica rivincita) all'incontro personale che Händel gli aveva rifiutato. Al Canone egli accompagnò un ritratto commissionato al pittore Elias Gottlob Haussman, datato 1746. Un dipinto da osservare con attenzione:

Quel particolare, cioè il foglietto di musica tenuto in mano da un Bach che osserva chi lo osserva quasi con un lieve sorriso, a suo modo enigmatico come quello leonardesco della Gioconda. Dietro la faccia severa dello spietato contrappuntista, si scorge una malcelata ironia, come se Bach domandasse all'osservatore del suo ritratto di provare – se riesce - a decifrare quel vero enigma musicale, proposto con la più assoluta semplicità e a prima vista definibile addirittura elementare. Già quel titolo, *Canon triplex à 6 Voc*, oggi catalogato come BWV 1076, contrasta però con la musica segnata sotto di esso, poiché delle sei voci annunciate se ne vedono solo tre. [...] Qual è la migliore cautela per un compositore? Il *tempo*, ovviamente. E qual è uno degli elementi fondamentali del far musica? La *pausa*, ancora ovviamente.

Solo la pausa permette di dare *vita* al suono, e solo il tempo può misurarne l'importanza. Utilizzando dunque due degli elementi che maggiormente gli erano propri, Bach trovò il mezzo, davvero singolare, di fornire qualche dato risolutivo all'ingarbugliatissimo arcano. Subito dopo aver ricevuto il ritratto da Haussmann, nel 1746, Bach gliene commissionò un secondo praticamente uguale: sarebbero occorsi due anni [1748] prima che il pittore lo consegnasse al compositore.²⁹⁴

I due ritratti sono assai simili,²⁹⁵ tranne qualche lievissima ma sostanziale differenza. Nel secondo ritratto Bach appare più soddisfatto e la musica segnata nel foglietto che ha in mano risulta capovolta: «è sufficiente sovrapporre all'immagine originaria del *Canone* la sua immagine capovolta nel punto indicato dallo stesso Bach con evidentissimi gancetti, per avere la soluzione del complesso enigma».²⁹⁶ Ecco di nuovo ed infine il tema dello specchio, che apre a ben 480 soluzioni differenti, ovvero *differenti modi* di sovrapporre il foglietto.

Siamo alla domanda conclusiva: con questi dipinti di Haussmann ci troviamo di fronte ad un'*iconologia del pensiero* o ad un'*ontologia dell'immagine*? Forse ad entrambe. Certamente adesso possiamo ricollocarci ancora meglio nel pensiero di Spinoza (i modi infiniti della Sostanza unica) e possiamo fare altrettanto anche con Leibniz (le monadi, specchio dell'Universo).

²⁹² Ivi, pp. 78-79.

²⁹³ Una danza del Cinquecento che veniva accompagnata da strumenti che producono sonorità dal registro grave (basso).

²⁹⁴ Ivi, pp. 81-85.

²⁹⁵ I due dipinti sono osservabili in internet all'indirizzo http://it.wikipedia.org/wiki/Elias_Gottlob_Haussmann.

²⁹⁶ Ivi, p. 87.

Bibliografia di riferimento

- H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958); Bompiani, Milano 2006
- Aristotele, *Poetica* (red. 367-347 a.C.); Laterza, Roma-Bari 1997
- Aristotele, *Metafisica* (red. IV sec. a.C.); Rusconi, Milano 1999
- J. L. Austin, *Come fare con le parole* (1963); Marietti, Genova 1987
- F. Bacon, *Scritti filosofici*, a c. di P. Rossi, Utet, Torino 1986
- F. Bacon, *Nuovo Organo* (1620); Bompiani, Milano 2002
- E. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, Ghibli. Milano 2002
- H. Bergson, *Materia e memoria* (1896); Laterza, Bari 2004
- G. Borradori, *Conversazioni americane*, Laterza, Roma-Bari 1991
- R. Brandt, *Filosofia nella pittura*, (2000); Bruno Mondadori, Milano 2003
- J. Bruner, *La cultura dell'educazione* (1996); Feltrinelli, Milano 1997
- S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario. La filosofia, lo scetticismo, il tragico* (1979); Carocci, Roma 2000
- S. Cavell, *Alla ricerca della felicità* (1981); Einaudi, Torino 1999
- F. D'Agostini, *Analitici e continentali*, Cortina, Milano 1997
- A. C. Danto, *La trasfigurazione del banale* (1981); Laterza, Roma-Bari 2008
- G. Deleuze, *Il bergsonismo ed altri saggi* (1966); Einaudi, Torino 2001
- G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza* (1978-1981), Ombre corte, Verona 2013
- G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco* (1988); Einaudi, Torino 2004
- R. Descartes, *Discorso sul metodo* (1637); Laterza, Roma-Bari, 1980
- R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* (1641); Laterza, Roma-Bari 2011
- R. W. Emerson, *Lo studioso americano ed altri saggi* (1837); Gaphis, Bari 2006
- D. Eribon – E. H. Gombrich, *Il linguaggio delle immagini* (1991); Einaudi, Torino 1991
- R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e Filosofia*, Einaudi, Torino 2004
- R. Frega, *Stanley Cavell e la pretesa come paradigma di razionalità*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», X, 2008
- G. Galilei, *Trattato della sfera* (1597); in *Le opere di Galileo Galilei*, Barbera, Firenze 1968
- G. Galilei, *Lettera alla Granduchessa Cristina di Lorena* (1615); in *Opere*, Barbera, Firenze 1890-1909
- G. Galilei, *Dialogo sui due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano*. (1632); in *Le opere di Galileo Galilei*, Edizione nazionale, Firenze 1890-1909
- M. Giosi, *Stanley Cavell: un percorso dall'epistemologia al romanzo*, University press, Firenze 2008
- A. Girotti – P. Morini, *Modelli di razionalità, nella storia del pensiero filosofico e scientifico*, Edizioni Sapere, Padova 2004
- A. Girotti, *Discorso sui metodi*, Pensa ed., Lecce 2005

- E. H. Gombrich, *A cavallo di un manico di scopa*, Saggi di teoria dell'arte (1963); Einaudi, Torino 1971
- N. Goodman, *I linguaggi dell'arte*, (1968); il Saggiatore, Milano 1998
- N. Goodman, *Vedere e costruire il mondo* (1978); Laterza, Roma-Bari 1988
- G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto* (1820-1821); Laterza, Roma-Bari, 1965
- G. W. F. Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia* (1820-1823); Laterza, Roma-Bari 1956
- M. Heidegger, *Essere e tempo*, (1927); Longanesi, Milano 1976
- M. Heidegger, *Identità e differenza* (1957); Adelphi, Milano 2009
- T. Hobbes, *De Cive* (1642-1647); Editori Riuniti, Roma 1979
- T. Hobbes, *Leviatano* (1651); Rizzoli, Milano 2011
- I. Kant, *Critica del Giudizio* (1790); Laterza, Roma-Bari, 1979
- T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962); Einaudi, Torino 1969
- J. de La Bruyère, *I caratteri* (1645-1696); UTET, Torino 1984
- G. W. Leibniz, *La monadologia* (1714); Fabbri, Milano 2001
- J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano* (1690); Bompiani, Milano 2004
- J. M. Lucas – J. Colerus, *Le vite di Spinoza*, Quodlibet, Macerata 2015
- G. Lukacs, *Prolegomeni di un'estetica marxista. Sulla categoria della particolarità* (1957); Editori Riuniti, Roma 1971
- N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (red. 1513-1519); Sansoni, Firenze 1971
- N. Machiavelli, *Il principe* (1513); Bompiani, Milano 1986
- P. Martinetti, *La religione di Spinoza Quattro saggi*; a c. di A. Vigorelli, Ghibli, Milano 2002
- P. Morini, *Transdisciplinarietà e paradigmi razionali*, in «Comunicazione Filosofica», rivista telematica della Società Filosofica Italiana (www.sfi.it), n°18 – Giugno 2007; pp. 104-124
- P. Morini, *Presentazione del saggio "Modelli di razionalità"*, di A. Girotti – P. Morini, in «Comunicazione filosofica», n. 19 Dicembre 2007; pp. 137-167
- P. Morini, *All'inizio è stupore*, in «Comunicazione filosofica», n. 24 Maggio 2010; pp. 33-55
- S. Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento* (1999); Einaudi, Torino 2002
- A. Negri, *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 2006
- F. Nietzsche, *Umano, troppo umano* (1878-1880); Newton Compton, Roma 1979
- P. Pasolini, *Il Vantone*, Garzanti, Milano 1963
- Platone, *Teeteto* (red. 369 a.C); Feltrinelli, Milano 1994
- Plotino, *Enneadi* (red. 260 ca.); Rusconi, Milano 1992
- J. Proust, *L'Encyclopedie* (1965); Cappelli, Bologna 1978
- E. Ruffaldi, *Insegnare Filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1999
- M. Ruffini, *Lo specchio di Dio e il segreto dell'immagine riflessa*, Polistampa, Firenze 2012
- A. Seghers, *L'ebreo e l'ebraismo nell'opera di Rembrandt* (1924); La Giuntina, Firenze 2008
- G. Simmel, *Saggi di estetica* (1909-1918); Liviana, Padova 1970

- B. Spinoza, *Emendazione dell'intelletto* (1661), *Principi della filosofia cartesiana* (1663), *Pensieri metafisici* (1663), Boringhieri, Torino 1962
- B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1632-1677); Bompiani, Milano 2008
- B. Spinoza, *Trattato teologico-politico* (1670); Bompiani, Milano 2004
- B. Spinoza, *Trattato politico* (1677); Ramella, Torino 1958
- B. Spinoza, *Epistolario* (1677); Einaudi, Torino 1974
- P. C. Tacito, *Le Storie* (red. 110 ca.); Oscar Mondadori, Milano 2014
- H. D. Thoreau, *Disobbedienza civile* (1848-49); Rizzoli, Milano 2010
- A. Trucchio, *Come guidati da un'unica mente. Questioni di antropologia politica in Baruch Spinoza*, Ghibli, Milano 2008
- L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953); Einaudi, Torino 1999
- P. York von Wartenburg – W. Dilthey, *Carteggio* (1877-1897); Guida, Napoli 1983
- B. Zavatta, *La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, Editori Riuniti, Roma 2006

- Lab 2016 -

Liceo Luigi Galvani di Bologna; Aprile - Maggio 2016

TRANSDISCIPLINARITÀ DELLA FILOSOFIA

Laboratorio tematico di Filosofia
a cura di Glauco Miranda, Pierluigi Morini
gli Alunni delle Classi IV L e IV O del Liceo Galvani di Bologna,
Indirizzo Scientifico Internazionale

Abstract

The article shows a selection of the essays wrote by the students during the Thematic Laboratory of Philosophy in 2016. The point to publish their essays is to show their efforts, their work and in particular it is a way to better keep all the main moments of their laboratory's experience alive and for a long time. An experience essentially based on the study of the modern philosophy and realized also through other educational subjects.

Keywords

Transdisciplinarity, Multiculturalism, Aesthethc Experience, Moral Recognition, Scientific Method, Metaphisics (in philosophy and in music), Multitudo (politics).

Riassunto

L'articolo espone una selezione degli elaborati scritti dagli studenti nel corso del Laboratorio tematico di Filosofia dell'anno 2016. La sua finalità consiste nell'esposizione pubblica del loro lavoro, dei loro sforzi e soprattutto permette loro di conservare meglio e più a lungo la memoria dell'esperienza laboratoriale in tutte le sue fasi principali. Un'esperienza incentrata sullo studio della filosofia moderna ma che, per meglio compiersi, attraversa anche altri contesti disciplinari.

Parole-chiave

Transdisciplinarietà, Multiculturalità, Esperienza Estetica, Riconoscimento Morale, Metodo Scientifico, Metafisica (in filosofia e in musica), Multitudo (politica).

1 - Presentazione (a cura di Pierluigi Morini)

In questo articolo è stata raccolta la parte migliore del materiale prodotto dagli studenti delle classi IV L e IV O del Liceo Scientifico Internazionale "Luigi Galvani" di Bologna, durante lo svolgimento del Laboratorio Tematico di Filosofia dell'anno 2016. Il tema che si è pensato di proporre è quello della "transdisciplinarietà" della Filosofia, dato l'interesse mostrato dagli studenti in un precedente lavoro del 2013 ed anche perché riteniamo che questo concetto sia sempre stato centrale nei nostri laboratori. Riproporlo però non ha significato per noi semplicemente ribadirlo, ma arricchirlo di nuovi significati e di stimoli ulteriori per gli studenti. Pertanto è stato ripreso il lavoro di scrittura, sospeso nei Laboratori tematici del 2014 e del 2015 (*focus*: "La conoscenza scientifica nel Novecento tra teoria, esperienza e linguaggio", con particolare

attenzione alla nozione di *dubbio*) nei quali si era lasciata agli studenti la libertà di elaborare solo un contributo volontario in vista della maturità (erano classi dell'ultimo anno di corso di Filosofia). Purtroppo non sono ancora riuscito a pubblicare quel materiale didattico, ma senz'altro sarà fatto nel prossimo futuro in un unico articolo.

Quanto a quest'anno ho pensato di presentare un numero maggiore di contenuti e di approfondimenti rispetto al Laboratorio del 2013, senza doverli però svolgere tutti ma orientandomi ogni volta in modo diverso durante il sorgere dei dubbi, delle domande, degli interessi degli studenti. Così ho fatto, aumentando dovutamente i supporti didattici, gli interventi orientativi ed esplicativi, resi anche individuali quando la situazione lo ha richiesto. Le mie lezioni sono state quattro, ognuna di due ore e svolte in entrambe le classi tra aprile e maggio del 2016, come sempre a titolo completamente volontario e gratuito. Gli allievi del prof. Miranda, suddivisi in diversi gruppi di studio, si sono subito impegnati nei primi due elaborati scritti e il mio l'ultimo intervento è stato dedicato ad un'esercitazione scritta individuale in entrambe le classi. In questo articolo vengono proposte ai lettori le parti migliori dei tre lavori degli studenti - due di gruppo ed uno individuale - e riportati nel capitolo successivo. Gli elaborati sono stati selezionati e corretti con cura per renderli pubblicabili, ma senza stravolgerne il senso e l'impostazione originaria.

Devo dire che mi sono sentito più volte gratificato dall'interesse mostrato, dall'impegno e dallo sforzo individuale e collettivo, nonché dagli indubitabili risultati didattici del Laboratorio di quest'anno, nonostante le difficoltà linguistiche che alcuni alunni hanno dovuto affrontare essendo di origine straniera. Molto più spesso del passato, mi sono messo a loro disposizione per spiegazioni e chiarimenti, sia per la filosofia che per la lingua italiana, ma il loro interesse e la loro attenzione hanno sempre attenuato il faticoso lavoro di decifrazione, di traduzione e di semplificazione. Non per questo è venuta meno la specificità del linguaggio filosofico, né la sua profondità e complessità, nei raccordi e negli attraversamenti che il tema di quest'anno prevedeva, ancor più di altri anni, mettendo spesso in relazione la filosofia con altre discipline, quali l'arte, il cinema e la scienza.

Non mi dilungo qui a presentare i contenuti del Laboratorio di quest'anno e rimando al mio saggio *Transdisciplinarietà della filosofia*, pubblicato in questo stesso numero di «Comunicazione Filosofica», un lavoro che è stato il principale riferimento anche per il precedente Laboratorio tematico del 2013. Qui mi limito solamente a riassumerne i tre passaggi principali: 1) la problematizzazione della nozione di "transdisciplinarietà" riferita alla filosofia, attraverso un esame del pensiero analitico di Nelson Goodman e della filosofia morale ed estetica di Stanley Cavell; 2) un *excursus* sulla filosofia moderna che presenta alcuni importanti aspetti scientifici ed ontologici del pensiero di autori quali Bacon, Galilei, Descartes, Locke, Spinoza, Leibniz, gli autori de *L'Encyclopedie* e Kant; 3) il ricorso a sei momenti di "introduzione estetica" a problemi e concetti filosofici, calibrati lungo il tutto il percorso tematico e svolti passando principalmente per la fruizione del film di Frank Capra *Accadde una notte* (USA, 1934), per la visione ed il commento di alcuni dipinti prodotti nel Seicento e nel Settecento,¹ infine dedicandosi ad un quarto d'ora d'ascolto musicale di tre Contrappunti di Bach, tratti da *L'Arte della fuga* (1740-1750).

Il contributo scritto dagli studenti raccoglie inizialmente la valutazione positiva dell'approccio multiculturale prodotto dalla psicologia evolutiva di Jerome Bruner e procede con l'analisi di alcuni peculiari aspetti della cultura americana, emersi tra la fine dell'Ottocento e gli anni Trenta-Quaranta del Novecento, così come hanno evidenziato alcune riflessioni di Cavell. Le considerazioni sulla valenza cognitiva dell'arte, espresse da Goodman, permettono e giustificano l'introduzione estetica all'analisi filosofica dei concetti, così che, attraverso la visione di un quadro e di un film, passando per la loro interpretazione, gli studenti hanno potuto accedere al pensiero filosofico con una più ampia comprensione della realtà contestuale e sottoporla a giudizio. Con questo presupposto sono dunque state analizzate alcune tra le principali scuole di

¹ In particolare: *Een filosof* (1635) di Van der Hecken; *La ronda di notte* (1642), *Aristotele contempla il busto di Omero* (1653) e *Studio per un ritratto di giovane ebreo come Cristo* (1650-1655) di Rembrandt; *Un philosophe occupé de sa lecture* (1734) di Chardin.

pensiero del Seicento e del Settecento, in aderenza con il programma di quest'anno, penetrando le idee dei filosofi con frequenti riferimenti al mondo dell'arte e, non ultima, alla musica di Bach. Sono state spese molte energie da parte di tutti, alunni ed insegnanti, e credo che i risultati siano stati più che positivi. Certo sarà difficile riproporlo un altr'anno in modo così "integrale", con i tempi ristretti di cui disponiamo e con i limiti fisiologici (soprattutto i miei) che sono sopraggiunti, ma penso che agli alunni resterà un'esperienza edificante e saliente, perciò lascio a loro la parola.

2 - Il contributo degli studenti

Nelson Goodman, filosofo statunitense del secondo Novecento (1906-1998) e docente all'università di Harvard, si occupò di sviluppare un pensiero filosofico che ponesse al centro della propria riflessione le esperienze estetiche, concentrandosi sullo studio della simbologia e del linguaggio dell'arte. Per Goodman l'arte, come la scienza, è un efficace metodo di conoscenza della realtà, che produce saperi dall'esplicito valore conoscitivo. La meraviglia nello scoprire intellettualmente la verità in ciò che vediamo, sentiamo e percepiamo tramite i nostri sensi, accomuna questi due mondi. L'arte non va interpretata come un'esperienza meramente sensoriale e contemplativa, ma in essa bisogna cogliere l'aspetto esplorativo, creativo, comunicativo e cognitivo. Sotto ogni aspetto, l'arte è sempre cognizione; che sia essa considerata un esercizio atto a rinforzare le nostre menti, una comunicazione simbolica o un semplice gioco formale, essa è sempre cognizione. Perciò all'interno dell'arte bisogna comprendere il complesso sistema simbolico che ne costruisce il linguaggio, che opere artistiche e musicali usano per comunicare con noi e trasmettere determinati messaggi di verità. D'altra parte, è più che evidente che i simboli siano fondamentali per comunicare e che, tramite essi, sia possibile costruire e ricostruire veri e propri mondi. (Anna Biondi, Alessandro Calzolari, Elena Mustafà e Gaia Sammarini; classe IV O).

La caratteristica dell'esperienza estetica, in quanto finalizzata alla ricerca ed all'esplorazione, non può consistere in un'attività statica ed isolata da influenze esterne. Essa non è riducibile ad un mero fine pratico, che non sia quello dell'"intendere", del comprendere la realtà: in ogni suo aspetto essa è cognizione. Il metro di valutazione dell'opera d'arte (la bellezza) è dunque strettamente legato ai concetti di integrità e compiutezza, in virtù di un ordine logico che prevede la possibilità di comprendere l'opera stessa. Tale ordine logico ha al centro l'idea di "sistema simbolico", che costituisce il linguaggio comune delle arti e delle scienze. Il linguaggio simbolico veicola la forza creativa dell'arte in funzione di una comprensione della realtà, la stessa realtà di cui la scienza svela i segreti tramite i suoi procedimenti sperimentali e logico-matematici. (Giovanni Mussini, Linda Sabbatini, Jason Shuyinta, Mattia Ruzzu; classe IV O).

Strettamente legata al "simbolo" è anche la storia della cultura. Non è possibile infatti avere una pura e incorrotta percezione di qualcosa: il soggettivo, la ragione e le emozioni si evolvono sempre su basi storico-culturali comuni a noi tutti. Dunque il lavoro dello scienziato e dell'artista sono sempre in relazione a queste fondamenta, che hanno anche una natura "sociale". Questo stretto rapporto tra l'interpretazione personale e la base culturale è stato analizzato e approfondito da due importanti autori contemporanei: lo psicologo cognitivista Jerome Bruner ed il critico d'arte Ernst Gombrich. (Antonio Cartabellotta, Nicola Manservisi, Diana Nigrisoli, Federico Zecchini; classe IV L).

Bruner sostiene che la cultura delinea, e a volte limita, il modo di operare della mente: "è praticamente impossibile capire un pensiero, un'azione, un movimento di qualsiasi tipo senza tener conto della situazione in cui si verifica." La mente umana si sviluppa quando si trova "situata", cioè a contatto con le cose e con altre menti; questo condizionamento della mente crea una rete di pensieri che si intrecciano reciprocamente e ciò viene poi detto "cultura". L'apprendimento umano non può essere formalizzato, non si sviluppa in modo lineare e prefissato ma è condizionato dall'abilità interpretativa: la cultura, quindi, è ciò che permette all'uomo di non soccombere

ai propri limiti biologici e lo fa progredire perché l'abilità interpretativa e la cultura si condizionano a vicenda. Affinché la cultura non si cristallizzi e non sia solo fonte di limiti per la mente umana, Bruner desidera che le culture si mantengano sempre a contatto tra loro e si mettano a confronto l'una con l'altra. (Camilla Bordoni, Arianna Marrocu, Alessandro Rinaldi, Eleonora Verucchi; classe IV O).

La "multiculturalità" sarebbe per Bruner più che auspicabile. Infatti, come il confronto tra le menti è fondamentale per la nascita di una cultura, così il confronto tra più culture porterebbe vantaggio alla conoscenza umana. Come Goodman ha sostenuto l'importanza di una "transdisciplinarietà" all'interno del sapere, così viene caldeggiato da Bruner uno sviluppo della comunicazione tra più culture, un passaggio necessario all'ampliamento della conoscenza umana. (Nicolas Giacomelli, Lorenzo Pellegrini, Lavinia Recchioni, Tobia Telmon; classe IV L).

Stando a quanto rivelatoci da Bruner, stimato come il padre del cognitivismo, "la mente crea la cultura e la cultura crea la mente". Quello che in ambito matematico potremmo paragonare ad una corrispondenza biunivoca, non è altro che un profondo intreccio che crea ed educa una persona e la sua unica e distinta personalità. Tuttavia mente e cultura hanno la necessità di evolversi e questo ha modo di verificarsi con il confronto continuo con gli altri uomini e le azioni di popoli e culture di cui noi non siamo a conoscenza: non esiste una sola educazione, l'inevitabile conseguenza sarebbe l'assottigliamento della nostra visione della realtà e un'incolmabile perdita dal punto di vista formativo. Questo è un tema di assoluta contemporaneità poiché al giorno d'oggi si vengono a creare barriere ed ostruzioni alle popolazioni lontane da noi dal punto di vista geografico ma che, stando al pensiero bruneriano, sono una fonte di sapere di incommensurabile valore e ci aiuterebbero a vedere il mondo con occhi cosmopoliti. Anche per il critico d'arte austriaco Ernst Gombrich la tradizione culturale è importante, in particolare per l'organizzazione del materiale artistico da parte di un artista. E per cultura dobbiamo intendere anche l'insieme dei saperi e delle esperienze intellettuali con cui strutturiamo il nostro rapporto con la realtà. (Mattia Baroni, Arturo Bolognini, Alessandro Lo Cuoco, Federico Marchi; classe IV L).

Risulta quindi evidente che anche nel cinema, considerato la settima arte, possiamo trovare una correlazione con la filosofia. Alla luce di questa riflessione, emerge chiaramente l'importanza di uno degli elementi caratterizzanti il pensiero di Stanley Cavell, ciò che si può chiamare "transdisciplinarietà" della filosofia. (Anna Biondi, Alessandro Calzolari, Elena Mustafà e Gaia Sammarini; classe IV O).

Stanley Cavell, filosofo contemporaneo statunitense della corrente post-analitica, nelle sue lezioni sull' "Estetica e Teoria generale della cultura", tenutesi all'università di Harvard durante gli anni '60, propose un'idea della filosofia come una disciplina capace di estrarre concetti da altre discipline - come il teatro, la letteratura e il cinema - in modo da poter sviluppare e mettere a confronto nuove idee. Per questa sua indicazione, gli si può attribuire l'intuizione che la nozione di "transdisciplinarietà" possa essere messa in relazione alla filosofia. Sviluppando questa idea, Cavell analizza il film degli anni '30 di Frank Capra, "Accadde una notte", e da questo studio (condotto insieme ad altre analisi) emerge chiaramente l'importanza della cinematografia nello sviluppo della cultura americana di quegli anni. (Giovanni Mussini, Linda Sabattini, Jason Shuyinta, Mattia Ruzzu; classe IV O).

Per comprendere meglio le idee di Cavell sul cinema americano degli anni Trenta, ripercorriamo inizialmente e brevemente la trama del film di Capra. Il racconto filmico si apre con la fuga di Ellie Andrews dalla nave paterna allo scopo di congiungersi con l'aviatore King Westley, che il padre le impedisce di sposare. Ricercata dagli investigatori privati assunti dal padre, la ragazza si mette in viaggio per New York e sul pullman conosce il giornalista Peter Warne. In questo seppur breve lasso di tempo, Ellie conduce una vita molto differente da quella privilegiata cui è abituata, che la costringe a vedere da vicino gli effetti della Depressione che colpisce l'America di quegli anni. Le varie peripezie che il viaggio comporta, costringono più volte i due giovani, Ellie e Peter, a fingersi sposati e a condividere la stanza di un motel. Qui costruiscono, con una semplice corda e una coperta, un muro (descritto sarcasticamente da Peter "mura di Gerico") per mantenersi separati, a garanzia reciproca di privacy e pudore. Ma, quasi arrivata a New York, Ellie si rende

conto di essersi innamorata di Peter. Vedendolo però indifferente, si risolve a sposare King e fare ritorno a casa. A questo punto si crea un equivoco: Peter è convinto di essere stato ingannato dalla ragazza, ma il padre di lei, avendo compreso i veri sentimenti che legano i due giovani, riesce a farli ricongiungere, impedendo alla figlia di sposare la persona sbagliata. A questo punto si possono desumere alcune importanti considerazioni sul film. Secondo Stanley Cavell questo film rientra in un preciso genere, la commedia hollywoodiana del "rimatrimonio" (re-marriage), incentrata sul tema del fallimento sentimentale che minaccia la felicità di due innamorati. La figura della donna all'interno del film gioca un ruolo fondamentale: Ellie incarna innanzi tutto il simbolo della trasgressione e dell'emancipazione femminile di quegli anni in America; non a caso il film si apre con una scena di ribellione della figlia nei confronti del padre il quale, nonostante l'autorità che gli viene dal ruolo genitoriale, ha ben poco potere nelle decisioni della ragazza. Ma c'è altro oltre il dissidio generazionale. La protagonista appare fin da subito alla pari dell'uomo in forza e dignità: non esiste infatti un rapporto di subordinazione fra Ellie e Peter, entrambi riescono a tener testa al partner e non subiscono mai passivamente le decisioni dell'altro. La debolezza fisica della donna è sostituita dal suo ingegno e intelligenza: Ellie, apparentemente ragazzina ingenua ed inesperta, conosce le proprie potenzialità, e l'arma della seduzione femminile si rivela spesso essere la più efficace. Nella scena dell'autostop Ellie mostra una gamba all'automobilista e ottiene immediatamente un passaggio, e Peter è costretto, a malincuore, a riconoscere l'abilità e l'intelligenza della compagna. Le donne di questo genere di commedia non trovano la propria identità nel matrimonio, rifiutano di abbandonarsi al mondo maschile e di accettare le ingiustizie della società, tanto da provvedere al proprio sviluppo da sole. Inoltre, per Cavell un tema importante che emerge da questo tipo di "film comedy" consiste nell'immediata incapacità di relazionarsi dei protagonisti tra loro, che viene progressivamente meno solo quando incominciano a "riconoscersi" come ognuno dotato di un differente (e in parte inaccessibile) valore. Alla fine dell'avventura, entrambi i protagonisti conosceranno l'amore più vero, capace di superare le barriere culturali e sociali dell'epoca. In questo contesto di esaltazione della libertà individuale e dell'intraprendenza umana possiamo collocare – orientati da Cavell - alcune riflessioni di un importante filosofo statunitense del XIX secolo: Ralph Waldo Emerson. Questa operazione ci permette di comprendere meglio le radici della cultura americana. Emerson, a suo tempo, aveva osservato la crescita e il progressivo sviluppo del suo paese, in grado di offrire infinite risorse e opportunità al popolo americano, perciò propose la figura del self-made-man statunitense, capace, con la sola abilità e intelligenza personale, di raggiungere la propria felicità e il successo nella vita. Egli descrisse con frizzante ottimismo il Sogno Americano: la speranza nel futuro, il benessere e la felicità rappresentano le possibilità che gli Stati Uniti d'America offrono ai nuovi coloni dell'Ottocento. Grazie a recenti studi e ricerche, è ora possibile fare anche un confronto tra Emerson e Nietzsche sul tema della critica dell'uomo "attuale". Friedrich Nietzsche, contemporaneo di Emerson, lesse e studiò le raccolte e i saggi del pensatore statunitense, rimanendone particolarmente colpito e al contempo ebbe modo di considerare positivamente la prosperità economica e sociale dell'America. La Germania della seconda metà del XIX secolo era irrimediabilmente arretrata e nei filosofi tedeschi regnava un nero pessimismo nei confronti del futuro del proprio paese. Emerson apparve agli occhi di Nietzsche come il portavoce dell'ideale rivoluzionario di un uomo sovrano di sé stesso e della propria individualità, capace di autogovernarsi grazie alla propria intraprendenza. Per Emerson, la forza e la prosperità degli Stati Uniti consistono nell'atteggiamento "trascendentalistico" del suo popolo, che esalta il pragmatismo e tutela la libertà individuale (partendo dall'interpretazione idealistica della nozione kantiana di "trascendentale", i "trascendentalisti americani" avevano messo in primo piano l'attività intellettuale e creativa dell'io, la libertà dell'individuo – di ogni individuo - ed il suo legame profondo con la natura e la società). Sulla scia di Emerson, Nietzsche individua una profonda critica dell'uomo "attuale", abitante del vecchio continente, ormai privo di nuove opportunità, costretto a vivere un'esistenza mortificante, senza alcuna prospettiva di un futuro migliore. L'ottimismo di Emerson contrasta con l'atteggiamento deluso e rassegnato della borghesia tedesca, la quale ha perduto la fiducia nella Germania e vive passivamente gli avvenimenti del proprio paese. Perciò, nella sua critica dell'uomo attuale, Nietzsche condanna il disimpegno della classe borghese e

loda la grande intraprendenza del popolo americano, senza intendere con ciò nulla di nazionalistico. Ora, molto di tutto ciò lo ritroviamo nel film “Accadde una notte” di Frank Capra. Il “sogno americano”, a suo modo decantato da Emerson, si traduce nella possibilità dei protagonisti di realizzare la propria felicità, che fa tutt’uno con la loro emancipazione. (Margherita Andalò, Francesca De Nardis, Matteo Lee, Michele Massarenti, Marco Morandi; classe IV O).

Tutte le considerazioni e le analisi fin qui prodotte ci possono servire da introduzione al principale argomento del nostro laboratorio tematico: i “modelli di razionalità” espressi dalla filosofia moderna tra Seicento e Settecento. La filosofia può emergere non soltanto dai film, ma anche dalla pittura, come ad esempio dal dipinto del pittore fiammingo Abraham Van der Hecken, in cui è raffigurato proprio un filosofo. L’immagine dipinta da Van der Hecken rappresenta un uomo di età avanzata, sorpreso in un momento di riflessione mentre sta scrivendo. Il soggetto ritratto centralmente nel quadro sembra voler comunicare all’osservatore il proprio profondo pensiero guardandolo direttamente, ma il contenuto della sua riflessione lo possiamo solo desumere osservando ed analizzando gli elementi che compongono il quadro. Nella stanza in cui il filosofo si trova sono presenti alcuni oggetti ed interessanti dettagli; tra tutto spiccano le carte disordinate, che mostrano il lavoro intenso di scrittura in corso, e due elementi rilevatori della personalità del protagonista: sullo sfondo, nella nicchia retrostante e seminasosta da una tenda, osserviamo una croce, forse il segno della sua fede religiosa, e un teschio, un probabile “memento mori”, forse anche dovuto alla tarda età di questo meditabondo scrittore. (Laura Pozzi, Marco Bella, Federico Fioritti, Gabriele Luccarini; classe IV L).

Un altro elemento è presente nella nicchia accanto alla croce ed al teschio. Si tratta di una clessidra, simbolo dello scorrere del tempo. Nel corso dell’età moderna la concezione del tempo cambiò radicalmente: divenne di tipo scientifico-naturalistica, grazie alle intuizioni rivoluzionarie di Galileo Galilei e di Isaac Newton, i quali distinsero opportunamente il tempo assoluto da quello relativo. Essi definirono il primo oggettivo, esteriore, reale, fisico e scientificamente misurabile per mezzo di appositi strumenti, in contrapposizione al secondo, che è soggettivo, interiore, non suscettibile d’essere oggettivato. Il quadro poi, come è già stato rilevato, affronta anche il tema della morte. In età moderna Giordano Bruno fu il primo ad avere una concezione della vita che abbraccia l’intero universo infinito, e quindi a vedere la morte esclusivamente come un ricongiungimento con la natura. Leibniz, più tardi, rifiutò l’idea della morte come fine definitiva (riprendendo l’ottimismo metafisico che caratterizzava il pensiero di Sant’Agostino). Secondo lui la presenza del dolore e della morte nella vita dell’uomo non sono segni di imperfezione poiché tutte le cose negative si giustificano nella complessiva economia dell’universo. (Margherita Andalò, Francesca De Nardis, Matteo Lee, Michele Massarenti, Marco Morandi; classe IV O).

Il fatto che il filosofo, soggetto del quadro, rivolga lo sguardo allo spettatore, come se la tela fosse lo specchio di quest’ultimo, fa pensare ad un io-spettatore, un io-osservatore della realtà, la cui mente può rispecchiare la realtà tale e quale essa è. Questo espediente tecnico-pittorico prodotto da Van Der Hecken ci pone di fronte al concetto di “mente-specchio della realtà” e ci rimanda direttamente alla filosofia di Francis Bacon, là dove egli descrive l’attività dell’intelletto che rispecchia la realtà e che, per farlo correttamente, deve essere “emendata”, ripulita, dalle astrazioni illusorie, per ricostruirne l’esperienza con la riflessione, in modo razionalmente ordinato. Verso questo pensiero si orienta anche Galilei, che è convinto che l’esperienza debba essere “sensata”, cioè ordinata da un metodo di ricerca rigorosamente matematico, che è lo stesso che adotterà anche Descartes (evidenza, analisi, sintesi ed enumerazione) fino a definirlo “mathesis universalis”, ovvero un sistema di spiegazione “chiaro ed evidente” di tutti i fenomeni fisici. Ma come si può spiegare ciò che è fisico, quindi “non permanente”, in modo chiaro, evidente e “permanente”? Vale dunque la pena provare ad osservare il quadro da un punto di vista “cartesiano” ed immaginare che il filosofo lì rappresentato stia riflettendo su alcuni problemi proprio come farebbe il filosofo e matematico francese. Possiamo notare che il personaggio che è rappresentato nel dipinto come un filosofo che riflette, ha un atteggiamento interlocutorio e sembra che si domandi qualcosa: sta forse dubitando dell’esistenza della realtà proprio come Descartes aveva fatto nella prima delle sue Meditazioni Metafisiche? Se così fosse, qui entrerebbe in gioco il ruolo del dubbio, un atteggiamento mentale scettico che contrasta le convinzioni per le quali tutto

deve avere una validità nella nostra mente. Ma dal punto di vista del dubbio cartesiano, di tutto posso dubitare tranne di me stesso come sorgente del pensiero (seconda Meditazione). Ora, nello sfondo del quadro, in una nicchia visibile dietro una tenda appena scostata, ci appaiono tre oggetti posti in una nicchia, che potrebbe essere ribattezzata come "nicchia dell'infinito", in quanto i tre oggetti – una croce, una clessidra ed un teschio – rappresentano il contrasto tra ciò che è finito e perituro (il teschio che simboleggia la morte) e l'infinito (la "vita eterna" rappresentata dalla croce), un contrasto, una differenza, di tipo temporale (la clessidra). Ci troviamo nel bel mezzo di una riflessione sulla "vanitas" della realtà materiale; possiamo perciò immaginare che questo filosofo – proprio come Descartes nella terza "Meditazione Metafisica" – rifletta sulla finitezza dell'uomo, un'idea che, per essere certa ed indubitabile, implica l'esistenza di una realtà infinita, assoluta e perfetta (l'idea di Dio), che la fonda e la giustifica. In conclusione, tutti gli elementi menzionati, presenti nel dipinto di Van Der Hecken rimandano ad una riflessione di tipo metafisico e in particolare al contenuto delle prime tre "Meditazioni Metafisiche" di Descartes. Un'esperienza estetica che ci permette di penetrare ancor meglio la convinzione cartesiana per la quale lo spazio dell'io è lo spazio del "cogito", che è lo spazio della "verità". Uno spazio che si iscrive in un paradigma del pensiero che possiamo chiamare "modello di razionalità della ragione riflessiva": solo il "pensiero" può cogliere ciò che stanno a significare gli elementi presenti nella "nicchia dell'infinito", la realtà (rappresentata nel dipinto) che sta alle spalle di filosofo, che non può vedere, quindi non può cogliere solo fisicamente con i suoi occhi. (Antonio Cartabellotta, Nicola Manservigi, Diana Nigrisoli, Federico Zecchini; classe IV L).

L'evoluzione del pensiero moderno non passa solo attraverso forme di riflessione metafisica ma crea le condizioni per lo sviluppo della scienza. Alla base della Rivoluzione Scientifica del '600 vi è il pensiero di due filosofi che, con metodologie scientifiche differenti, cercano di raggiungere un fine comune, ossia un nuovo metodo per investigare la realtà: Francis Bacon e Galileo Galilei. Per Bacon la scienza ha la finalità di migliorare le condizioni di vita degli uomini, ma per poterlo fare è necessario abbandonare tutte le forme infruttuose di sapere e fini a se stesse, tra cui il sillogismo aristotelico che egli ritiene essere un esercizio di sterile nozionismo terminologico. (Giovanni Mussini, Linda Sabattini, Jason Shuyinta, Mattia Ruzzu; classe IV O).

Sir Francis Bacon (1561 - 1626) si occupò di attuare un progetto di riforma "universale" del sapere, che prese forma in gran parte nell'opera principale dello studioso: il *Novum Organum*. In quest'opera, Bacon elabora un metodo, poi definito metodo baconiano, finalizzato a raggiungere la conoscenza certa di un qualunque fenomeno. Tale metodo è suddiviso in due parti: la "pars destruens" e la "pars construens". La prima parte si occupa della liberazione della mente dello studioso dai falsi precetti, fuorvianti pregiudizi e inutili nozioni; tutti questi errori della mente vengono chiamati con il termine "Idola", false immagini. Gli "Idola" sono di più tipi: "Idoli della Tribù", della "Caverna", del "Mercato" e del "Teatro". Una volta che la mente è libera da queste false immagini, si può proseguire introducendo il metodo induttivo vero e proprio. I dati dell'esperienza devono essere riordinati secondo delle "tabulae", delle descrizioni scritte che elencano le caratteristiche dei fenomeni, che sono di tre tipi: le tavole della presenza, in cui il fenomeno si manifesta, le tavole dell'assenza, nelle quali non si manifesta il fenomeno e le tavole dei gradi, dove si trascrive l'intensità del fenomeno. In seguito, dall'analisi delle tavole si giunge per induzione ad un'ipotesi da verificare con appropriati esperimenti. Se l'ipotesi si dimostra valida si svilupperà quindi una "tesi". Inizialmente l'intelletto del ricercatore ha fornito e prodotto le prime ipotesi esplicative del fenomeno, le quali sono state messe al vaglio nelle "tabulae" e lì analizzate, insieme alle osservazioni indotte dai dati raccolti, fino a giungere alla convalida o all'esclusione dell'ipotesi iniziale e, nel caso dell'esclusione, alla produzione di una nuova ipotesi. (Anna Biondi, Alessandro Calzolari, Elena Mustafà e Gaia Sammarini; classe IV O).

Mentre Bacon sembrava ancora voler ricercare l'essenza delle cose, Galileo Galilei invece concentrò le proprie ricerche sulla costruzione di modelli esplicativi espressi solo con il linguaggio della matematica. Sulla base di questa convinzione, Galilei giunse ad includere la matematica

nello studio della natura dei corpi terrestri e celesti, intuendo che alla base del “divenire” dei fenomeni fisici ed astronomici vi sia una regolarità geometrico-matematica misurabile sperimentalmente. (Mattia Baroni, Arturo Bolognini, Alessandro Lo Cuoco, Federico Marchi; classe IV L).

Tanto per Bacon quanto per Galilei l’esperienza è alla base del processo gnoseologico, tuttavia lo scienziato italiano riteneva che i fenomeni naturali possano essere descritti da una scienza fisica che si avvale della matematica e non solo indotti dall’accumulo e dalla selezione di dati empirici. Dunque i dati osservabili nella fisica galileiana possono essere solo di tipo quantitativo e misurabile, fondati sulle “qualità primarie” e oggettive dei fenomeni osservati; mentre non si può più trattare dello studio in astratto della forma di un oggetto, come avveniva con il metodo baconiano. Galilei viene anche considerato il padre di un metodo scientifico basato su procedimenti ipotetico-deduttivi che mirano alla verifica di un’ipotesi geometrico-matematica. (Camilla Bordoni, Arianna Marrocu, Alessandro Rinaldi, Eleonora Verucchi; classe IV O).

Il metodo scientifico, analisi proposta dallo scienziato italiano, si può riassumere in quattro passaggi fondamentali. Il primo è l’osservazione del fenomeno così come ci appare ai nostri sensi, per esempio in astronomia il sorgere e il tramontare del sole o lo svolgersi delle fasi lunari. Il secondo consiste nel raccogliere le informazioni ed i dati osservativi utili alla formulazione di ipotesi generali che tentano di descrivere con linguaggio geometrico-matematico il fenomeno preso in considerazione. Il terzo passaggio è la dimostrazione dell’ipotesi attraverso esperimenti servendosi della matematica. Il quarto e conclusivo momento della ricerca, consiste nel collocare il fenomeno osservato entro il modello esplicativo di tipo matematico, che ne dà ragione e che consente di dedurre nuove proprietà del fenomeno osservato empiricamente all’inizio. Se l’ipotesi formulata è dimostrata, allora si procede alla formulazione di una legge da cui dedurre tutti gli elementi utili per uno studio rinnovato di quel fenomeno esaminato e di fenomeni simili, in caso contrario si deve ripetere il metodo scientifico formulando nuove ipotesi o conducendo esperimenti differenti. (Antonio Cartabellotta, Nicola Manservigi, Diana Nigrisoli, Federico Zecchini; classe IV L).

Al centro di ogni indagine scientifica c’è il desiderio di conoscenza della realtà e di sapere quali siano le caratteristiche delle entità, degli esseri viventi che la popolano, di quali siano le cause dei fenomeni che ne producono e ne consentono l’esistenza. Perciò fin dal principio la filosofia si è interrogata riguardo la “sostanza” delle cose, cioè il fondamento che le fa essere quello che sono e che istituisce il loro specifico rapporto con la realtà e con le altre cose. Ogni filosofo che ne ha studiato le caratteristiche ne ha dato una sua differente interpretazione. La concezione cartesiana di sostanza è dualistica ed è rappresentata dal binomio “res extensa” e “res cogitans”. Per “sostanza estesa” Descartes intende la realtà materiale e corporea, percepibile dai sensi e misurabile con procedimenti logico-razionali, ovvero geometrico-matematici. Con l’esempio della cera (Seconda Meditazione Metafisica) Descartes dimostra la precarietà della materia e delle informazioni forniteci dai sensi. Ciò che invece rimane stabile e veritiera è la “sostanza pensante”. Se la realtà materiale – e tutti i corpi che la compongono - è mobile e si trasforma di continuo, si estende nello spazio ed è misurabile, non è così per la mente, per il pensiero, per l’“io-penso”, che è immateriale, indivisibile, sede di quei ragionamenti logici che sono alla base della matematica, la sola vera scienza. Inoltre è con il pensiero che possiamo cogliere l’idea di fondo che qualifica un oggetto per quello che è, pertanto la cera è - e continua ad essere - tale anche dopo diversi cambiamenti fisici. La conoscenza del reale e dei suoi attributi, secondo Descartes avviene deduttivamente (e questo si ritrova ancor più in Spinoza), parte dal semplice per arrivare al complesso, poiché le idee più complicate non possono sussistere senza buone basi che sono formate da idee più semplici ma totalmente assimilate dalla mente. Certamente il concetto di sostanza trova la sua maggiore “semplificazione” con il filosofo olandese Baruch Spinoza: egli intese la sostanza nella sua unicità (monismo metafisico) mentre l’estensione ed il pensiero non sono che suoi attributi, i soli due - tra gli infiniti attributi della sostanza unica ed infinita - che la mente umana può concepire. Inoltre Spinoza identifica la sostanza unica con Dio, superando così ogni possibile separazione tra corporeo ed incorporeo, tra materia e spirito e riconducendoli ad una reciproca unità. Ciononostante, queste due caratteristiche della realtà non si influenzano tra

di loro per descriverne la sostanza, ma scorrono parallele al suo interno compenetrandosi a vicenda (non c'è materia senza pensiero e viceversa). Così la sostanza che si riesce a concepire è una realtà "per sé", ovvero non dipende da altre realtà a lei esterne; la si può paragonare alla cupola di Santa Maria del Fiore in Firenze, del Brunelleschi: è autoportante. (Mattia Baroni, Arturo Bolognini, Alessandro Lo Cuoco, Federico Marchi; classe IV L).

Tutte le manifestazioni della sostanza fanno parte di un ordine geometrico immutabile e perfettamente logico, e le loro relazioni possono essere comprese solo dall'intelletto, che mira alla "conoscenza vera" mediante procedimenti intuitivi e logico-deduttivi. Per giungere ad una conoscenza di questo tipo, secondo Spinoza è necessario "emendare le passioni", riconoscendone l'importanza e scegliendo quelle che conservano l'essere umano nel pieno delle sue capacità vitali, al fine di limitarne la capacità di condizionamento sulla ragione. Una volta raggiunta la "libertà" intellettuale, la comprensione dell'ordine geometrico in cui sono iscritte tutte le manifestazioni del reale, l'uomo saggio cessa di meditare sulla morte, e concentra la propria attenzione alla vita. (Giovanni Mussini, Linda Sabattini, Jason Shuyinta, Mattia Ruzzu; classe IV O).

La ricerca della libertà e la brama della verità sono talvolta il filo conduttore non solo dell'indagine filosofica ma anche della pratica artistica. Da questo punto di vista possiamo osservare le vite e le opere di due importanti autori, rappresentanti della cultura del XVII secolo: Baruch Spinoza e Rembrandt Harmenszoon van Rijn. Come campo semantico comune potremmo evidenziare il tema dell'ebraismo. In primo luogo è fondamentale sottolineare che questa tematica è, per origine, naturalmente appartenente al pensatore; l'artista invece riprese attivamente figure di reietti e rifiutati come soggetti da analizzare tramite lo studio pittorico. Spinoza era infatti figlio di ebrei sefarditi portoghesi, e nacque ad Amsterdam, nella stessa città in cui Rembrandt morì. Paradossalmente i due abitarono per qualche anno nello stesso quartiere, nei pressi del ghetto ebraico e ciò avvalorava nuovamente la tesi del giudaismo come punto di incontro tra i due studiosi. Spinoza, in realtà, non si occupò mai direttamente del tema: non arrivò mai a ripudiare la religione del suo popolo, eppure ne entrò in collisione, scatenando l'ira della comunità ebraica, dalla quale venne escluso. La formazione delle sue idee non fu casuale, fu bensì la fusione di influenze diverse. Fu infatti istruito alla cultura umanista e pagana grazie a Franciscus Van den Enden; frequentò inoltre sette ereticali cristiane e fu colpito dalle figure dei filosofi deisti e materialisti. L'insieme di questi fattori lo portarono ad una insofferenza per il dogmatismo religioso; iniziò a considerare i testi sacri quali mere regole di vita, separando la religione dalla ragione e riconducendola ad essa. Tornando al tema dell'ebraismo, quindi, le interpretazioni di Spinoza e Rembrandt furono alquanto differenti. Il primo, nonostante la sua provenienza natale, decise di non seguire il percorso tracciato dagli antichi patriarchi israeliti; il secondo, al contrario, fu colpito dalla speranza, dalla capacità di soffrire e dalla tristezza dei volti degli ebrei, soprattutto degli ashkenaziti. Dipinti quali "Rabbino" o "Giovane ebreo come Cristo", o ancora "La sposa ebrea" o molti altri di tema biblico, rappresentano perfettamente l'interesse del pittore per tale tematica. Abile ritrattista, Rembrandt voleva portare, tramite i suoi quadri, ad una introspezione psicologica dei suoi personaggi, considerati reietti, ribelli ed eretici dalla società. Ed è proprio a tale introspezione che Rembrandt era interessato, in quanto mai si espresse chiaramente e definitivamente a favore di questa o quella confessione religiosa, proprio per garantirsi una completa libertà di indagine (e di committenza). Tuttavia emerge molto spesso dalla sua penetrazione psicologica un sentimento religioso custodito interiormente. Sembra difficile trovare un'unione tra questa intima religiosità espressa dall'ultimo Rembrandt e la razionalità geometrica della filosofia di Spinoza, eppure l'esperienza dell'esclusione e del riscatto, il vitalismo che sostiene il loro operare, che pulsa immanente nelle rappresentazioni e nelle speculazioni, il contesto storico-culturale e geografico, sono tutti elementi che costituiscono uno sfondo comune. Se l'ebraismo costituì per Spinoza un punto di partenza, dal quale egli poi decise di scostarsi, intraprendendo un percorso diverso, per Rembrandt esso invece è il punto di arrivo della sua ultima ricerca artistica, come studio delle emozioni nei volti degli emigrati ed emarginati ashkenaziti. (Mattia Baroni, Arturo Bolognini, Alessandro Lo Cuoco, Federico Marchi; classe IV L).

Pur essendo concettualmente diverso da quello di Spinoza, il tipo di verità alla quale aspira Rembrandt lo spinge a gettare luce su un mondo al quale Spinoza (di famiglia sefardita) apparteneva: quello delle comunità ebraiche del '600 olandese. Per un lungo periodo il pittore ritrae principalmente ebrei sefarditi, ma verso la fine della sua vita manifesta invece maggiore interesse a rappresentare ebrei askenaziti, e a coglierne l'espressione di "passività, speranza, tristezza e capacità di soffrire" che, secondo quanto ha affermato la studiosa tedesca Anna Seghers (in un saggio del 1929, che stimola un confronto con l'ontologia e l'estetica di alcuni autori del Novecento), fanno dell'ebreo askenazita il "particolare" che unisce i contrari e media tra l'universale (l'essere umano in generale) e il particolare (l'ebreo come categoria etnico-culturale). "Particolare" (Seghers segue qui l'impostazione estetica di György Lukacs) è appunto "ciò che corrisponde ad una parte", non è né il "generale" né il "singolare" (l'individuo lì rappresentato) e, grazie a ciò, questa prospettiva consente di comprendere l'aspetto concreto, autentico, inattuale della realtà, ovvero la realtà esistenziale che reca con sé non solo il suo essere presente, ma anche l'intera dimensione vitale che la caratterizza, che comprende il suo nascere e il suo morire. Questo rende possibile "de-presentificare" il presente di quella realtà particolare e coglierla in una dimensione più ampia, che comprende ogni sua altra possibilità di realizzarsi, che non sia appunto solo già quella presente. In questo senso di "possibilità sempre immanente alla realtà" va letta la nozione di virtualità, reperibile (seguendo alcune indicazioni di Vincenzo Pinto) in Heidegger (Virtualität). Ciò richiama alla distinzione tra realtà ontica e realtà autentica che intende la Storia come "ritorno del possibile", e che apre la strada al problema della virtualità dell'essere. Secondo questo modello ontologico la Storia non si sviluppa in modo progressivo ma "puntiforme", e quindi ben lontana da una precostituita "filosofia della storia". A questa interpretazione evocativa della "virtualità dell'essere" (Storia come sede di eventi) è poi possibile accostarne un'altra differente. Anche qui la storia è sempre concepita come "virtualità" che oltrepassa e mette in discussione l'attualità, ma in una prospettiva affermativa ed evolutiva che produce continue novità e differenze. Questo secondo modo di intendere il virtuale sgombra il campo da ogni residuo ontologico dell'essere o dell'esistenza, da ogni idea di sostanza o di essenza reale, e si concentra sul "piano di immanenza" lungo cui si materializzano continuamente le linee in cui si attualizza quella "particolare" realtà, secondo l'interpretazione di Bergson e di Deleuze. Qui la nozione di "virtuale" sancisce la sua radicale diversità dalla nozione di "possibile". Se il possibile è solo lo sfondo da cui si determina il reale (metafisica classica) per cui tra possibile e reale non c'è differenza (il reale è il possibile che si fa "esistente"), il virtuale è invece già "reale" (mentre il possibile non ha realtà), un reale che deve "attualizzarsi", cioè ritagliarsi un piano di immanenza, creare uno spazio su cui esistere e dove tale creazione avviene "per differenza" dal virtuale, per divergenza (mentre il reale deriva dal possibile per contiguità e somiglianza). La caratteristica specifica della virtualità è quindi quella di essere obbligata per sua natura a differenziarsi e a creare ciò che è attuale, in definitiva è obbligata ad evolversi (proprio come intende l'evoluzione delle specie biologiche Darwin), a creare il "nuovo". Queste ontologie della virtualità (Heidegger da una parte, Bergson e Deleuze dall'altra) hanno in comune col pensiero di Seghers l'idea di "critica della realtà attuale", che tenta di comprendere le possibili trasformazioni che la realtà ha insite in sé stessa e che ha come conseguenza lo stimolo e la volontà di un cambiamento reale. Ma proprio tale aspetto volontaristico e pratico (che si interessa dell'agire umano) della riflessione di Anna Seghers, collegata alla nozione estetica di "particolare" (desunta dal pensiero di Lukacs) ci allontana da una pura speculazione ontologica per aprirci la strada ad una critica sociale. Quando Seghers interpreta alcune opere prodotte da Rembrandt nell'ultima fase della sua attività artistica, essa intravede nell'operare del pittore un "accrescimento di realtà". Le figure del Cristo adolescente incarnato da un giovane ebreo askenazita diventano simboliche di una marginalità sociale e di una sofferenza materiale che esigono una liberazione e una emancipazione. Vanno oltre l'amore e la pietà cristiane: Cristo è letto come il simbolo di un'emancipazione da compiersi, di un reale cambiamento sociale. La redenzione cristiana per Anna Seghers, che abbraccerà il marxismo quattro anni dopo la stesura del suo saggio su Rembrandt, include l'emancipazione sociale dei poveri e dei reietti. L'autrice fa inoltre riferimento ai quadri in cui Rembrandt, in accordo con lo spirito calvinista del contesto in cui operava, rappresentava alcuni passaggi importanti dell'Antico Testamento. Un testo sacro in cui la narrazione religiosa descrive

spesso in chiave eroica e bellicosa gli ostacoli che il popolo di Dio deve superare. Caratteristiche che vennero prese molto sul serio dai rivoluzionari repubblicani inglesi guidati da Cromwell, ma che noi possiamo trasporre in ambito filosofico considerando “ostacoli” le contraddizioni della realtà, oltrepassabili grazie all’esercizio della riflessione e del pensiero critico. (Giovanni Mussini, Linda Sabattini, Jason Shuyinta, Mattia Ruzzu; classe IV O).

Per continuare il nostro itinerario tematico all’interno del pensiero razionalista moderno, ed avvicinare alcuni aspetti dei principali filosofi empiristi e razionalisti, mettiamo ancora una volta al centro del nostro interesse il concetto di “riflessione” accostandolo a quello di “attenzione”, affrontandoli prima nell’arte e poi nella filosofia. A rappresentare la ricerca del vero nell’arte del Settecento abbiamo scelto il quadro “Une philosophe” di Jean Baptiste Siméon Chardin, un’opera che mette subito in relazione l’arte con la filosofia. Il pittore francese qui rappresenta un filosofo intento a leggere intensamente un libro. La scena è ambientata nel suo studio, un ambiente tipicamente borghese. Questa attenzione per la borghesia del tempo e per la realtà quotidiana in generale (si può ben identificare nel dipinto la sobrietà della stanza e la ricercatezza delle vesti del personaggio ritratto) è il riflesso della interazione costante del pittore con la vita culturale della Francia del suo tempo, dell’attenzione che gli dedicò il re francese Luigi XV e dell’interesse che suscitò nei maggiori filosofi illuministi del secolo, soprattutto di Diderot. Il soggetto è il medesimo del quadro dipinto da Van der Hecken circa un secolo prima e molte sono le differenze da notare. (Mattia Baroni, Arturo Bolognini, Alessandro Lo Cuoco, Federico Marchi; classe IV L).

Se è il pensiero ad essere rappresentato in questi due quadri (in Van der Hecken era la “riflessione” e qui in Chardin è la “attenzione”), allora osserviamo che nel dipinto di Van der Hecken l’idea del pensare e del riflettere viene resa attraverso un’immagine istantanea, quasi fotografica, “sospesa” nello stesso momento in cui il filosofo si volta a guardare verso lo spettatore. Invece nel quadro di Chardin il tempo del pensiero non è più sospeso, ma è colto “in atto” e viene reso con una scena che rappresenta la lettura come processo mentale dinamico. Il movimento del pensiero in atto lo si percepisce facilmente osservando il filosofo che sfoglia il libro e ci fa immaginare di sentire il suono dello sfregamento delle pagine; sembra quasi che la sua mente venga interamente assorbita dall’oggetto che ha di fronte. La luminosità del viso del filosofo, associata al colore bianco delle pagine del libro, ci permette di percepire le due entità distinte come una sola figura. Nel dipinto di Chardin la mente del filosofo non tanto riflette o medita, ma piuttosto è concentrata ed attenta a ciò che legge; una mente che non chiede nulla a se stessa ma che è interamente rivolta all’oggetto del proprio interesse. Come aveva anticamente già sostenuto Plotino, una mente è attenta quando si trova in uno stato di “compresenza”, cioè quando al contempo è presso di sé (concentrazione) e fuori di sé (diventa tutt’uno con l’oggetto della propria attenzione). (Giovanni Mussini, Linda Sabattini, Jason Shuyinta, Mattia Ruzzu; classe IV O).

Questa condizione psicologica di relazione intensa tra chi studia e l’oggetto di studio, espressa così bene da Plotino, la vediamo rappresentata da Chardin in un contesto del tutto ordinario, non più in uno studio ma in un laboratorio. Dal dipinto si nota come l’attenzione al sapere sia più di tipo empirico che metafisico poiché sullo sfondo sono presenti oggetti di uso quotidiano e che quindi riportano all’immanente piuttosto che al trascendente, come invece avveniva nel quadro di Van der Hecken. Dall’osservazione dei nostri due dipinti che tematizzano la filosofia, possiamo quindi raccogliere lo stimolo per pensare a due “modelli di razionalità” emersi nel corso della prima modernità: uno che ha al centro il pensiero riflessivo, più rivolto alla speculazione e più predisposto all’indagine metafisica, un altro che configura invece una razionalità più pratica e più aperta alla conoscenza sensibile. Due “modelli di razionalità” che hanno una differente concezione della mente e della conoscenza ma che mantengono la loro discussione sempre concordi in una comune certezza: la centralità della coscienza nel processo conoscitivo. Per penetrare meglio il problema dobbiamo fare un piccolo passo indietro dal punto di vista cronologico e rispetto al dipinto di Chardin, per collocarci nella seconda metà del ‘600 in Inghilterra, che fu caratterizzata dalla diffusione dell’empirismo, ovvero la filosofia attraverso cui pensatori come Hobbes, Locke ed Hume cercarono di riproporre il primato della razionalità della coscienza, ma in un modo quasi del tutto nuovo rispetto alla tradizione razionalista europea. In particolare

Locke, riprendendo la teoria cartesiana, si sforzò di definire la riflessione, una delle due componenti fondamentali della conoscenza umana insieme alla sensazione: se quest'ultima è l'esperienza esterna, ovvero tutto ciò che può essere direttamente colto dai nostri sensi, la prima è invece l'esperienza interna, l'elaborazione delle informazioni ricevute. Risulta allora chiaro come il senso interno dipenda da quello esterno, poiché l'idea (oggetto della conoscenza) nasce dall'osservazione empirica di ciò che ci circonda. Avviene qui il distacco dalle tesi platoniche o cartesiane che rende originale il pensiero empirista, con un rifiuto categorico del concetto di "idee innate" impresse a priori nell'uomo, e una conseguente fiducia nelle possibilità creative della nostra coscienza. Occorre però sempre ribadire che Descartes non parlò propriamente di "idee innate" ma di "idee date dalla mia natura" (III Meditazione, 37); ovvero di idee che Dio non ha posto in noi al momento della nascita (come l'idea di Dio, della qual non posso avere un'esperienza empirica), ma che la mente coglie grazie alla sua "natura" razionale, una "natura" – questa sì - data da Dio. Del resto anche Locke ne è ben consapevole e quando critica l'innatismo non critica Descartes (che è un "mentalista" più che un "innatista") ma il neoplatonico Edward Herbert di Cherbury (Saggio sull'intelletto, I, II). Dunque la "riflessione" per Locke è la sede della nostra "esperienza interna" alla coscienza, che però necessita dell'apporto della "esperienza esterna", del rapporto empirico e sensibile con le cose. Solo così, per Locke, possiamo avere una vera conoscenza della realtà. Tutta la nostra limitata conoscenza passa per le idee, per la rappresentazione che la mente si fa delle cose, ma senza lo stimolo sensoriale prodotto in noi dalle cose esterne a noi nessuna conoscenza avrebbe inizio. Per meglio comprendere la complessità del procedimento occorre riferirsi alla nozione di "attenzione". Se la "riflessione" può considerarsi – come rileva Locke in un passo del II Libro del Saggio sull'Intelletto – un "attento esame" delle nostre idee, la nozione di "attenzione" sposta il problema della conoscenza verso l'esterno, sull'oggetto, sul mondo empirico. Del resto -come abbiamo visto in precedenza anche in un passo di Plotino – lo stato di concentrazione mentale che l'analisi di un fenomeno richiede, spinge il soggetto ad uscire da se stesso per penetrare il fenomeno, anche fino a rendere superflua ogni considerazione sulla separazione interno/esterno o coscienza/mondo materiale. Anche se in Locke tali binomi ancora persistono, l'atto mentale assume un nuovo connotato "pratico" e contingente, che nella filosofia metafisica del Seicento non aveva. L'intersezione tra concentrazione e contemplazione, ovvero l'idea per cui nel processo cognitivo l'aspetto pratico convive con quello teoretico, con il secondo sottoposto al primo in quanto impensabile senza di esso, apre la strada a ciò che possiamo chiamare "primato del fare". Gli illuministi francesi del '700, gli stessi che curarono la redazione dell'imponente opera enciclopedica, simbolo del loro periodo di attività, specchio delle loro convinzioni – "in primis" quelle di Diderot - non si allontanarono troppo da questa visione, e da qui la loro convinzione che il fine ultimo del sapere sia quello di incarnarsi in un aspetto concreto, anche indipendentemente dalla buona riuscita dei risultati scientifici. Figlio di tale convinzione è appunto il "Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri", in cui lo stesso Diderot fornì molti esempi concreti, con lo scopo preciso di asservire la conoscenza agli aspetti più pratici della vita. Altra diretta conseguenza di questo sviluppo del pensiero fu il riconoscimento dell'esigenza di istituire un nuovo linguaggio razionale e scientifico che permettesse di esprimere anche i concetti più pragmatici collegati alle invenzioni della tecnica e dell'industria moderna, là dove né la lingua colta né la lingua comune erano evidentemente in grado di spingersi all'epoca. Parallelamente alla discussione sulla conoscenza e sul linguaggio è interessante rivolgere il nostro sguardo anche alla disputa che coinvolse empiristi e metafisici riguardo alla nozione di "sostanza", intesa come ciò che caratterizza gli enti nella loro più profonda realtà: può questa categoria essere assunta come vera o la mancanza di esperienza ci impedisce di comprenderla compiutamente? Tra gli esponenti dell'empirismo, Hobbes per primo propose la sua soluzione parlando dei corpi, artificiali (riferendosi alle comunità politiche) o naturali, in quanto unico oggetto di studio della filosofia poiché direttamente intellegibili. Qui la concezione empiristica della conoscenza si coniuga con il motivo metafisico della materialità dei corpi (tutto è corpo e movimento). Per Hobbes, trattare questi "corpi" significa avvalersi di una logica nominalistica che vede l'universale (l'identificazione di un concetto che si predica di più enti o cose) "in dictu", cioè di una logica i cui concetti sono costruiti all'interno del linguaggio e per il linguaggio. In

questo contesto linguistico si ragiona attraverso il calcolo prodotto dalle operazioni matematiche più basilari, sommando o sottraendo gli elementi materiali più semplici, ad esempio un uomo è la somma di "corpo", "animato" e "razionale". Ne segue che la scienza è un continuo connettere di nomi in modo del tutto convenzionale e strumentale alle esigenze della comunicazione umana. Simili furono le considerazioni di Locke, che però arrivò a sostenere per primo l'inutilità del concetto di "sostanza" (spirituale o materiale che sia) proprio poiché le parole stesse che utilizziamo ("sub-stantia" ovvero "fondamento") sono il frutto di concetti formati nella nostra mente, e non ci è quindi dato comprendere la vera essenza (il "fondamento" metafisico, appunto) delle cose. La scienza deve quindi rivolgersi verso la considerazione dei rapporti che si instaurano tra le idee che essa stessa produce e che solo perciò è in grado di analizzare, prendendo in considerazione anche la possibilità di formulare ipotesi non certe (opinione, probabilità statistica) nel momento in cui l'osservazione dei fatti risulti insufficiente (ne è un esempio la fede religiosa) e l'esperienza non conduca ad una conferma empirica, unico criterio di verità scientifica. Dall'altra parte della barricata, l'idealista George Berkeley attaccò il materialismo arrivando a negare l'esistenza della materia stessa: egli, ad esempio, sostenne che lo spazio (l'estensione cartesiana) non sia una proprietà intrinseca di un oggetto, ma piuttosto dipenda dal modo in cui l'oggetto stesso si rapporta alla nostra percezione sensibile e che la sua realtà dipenda dalle particolari idee che ce ne facciamo ("esse est percipi"); più in generale, arrivò a eliminare tutto ciò che riguardasse le idee generali, ammettendo solamente quelle particolari, le quali altro non possono fare se non divenire segno di altre idee particolari. Il suo radicale nominalismo è figlio di una puntuale critica della nozione di "sostanza", che però salva la sostanza spirituale. Se egli elimina ogni ricorso alla realtà extra-soggettiva per giustificare l'esistenza delle cose, tuttavia si appella a Dio (spirito infinito) per spiegare la percezione che la coscienza (spirito finito) ha delle cose. Eliminata quindi ogni possibile oggettività, Berkeley propose una sua ontologia basata sulla sola esistenza di spiriti umani finiti e di spirito divino infinito, creatore e regolatore (causa) della vita degli uomini e di tutta la natura. A sostenere una tesi di immaterialità furono anche le idee di Leibniz, il quale si espresse contro le teorie cartesiane e contro l'atomismo: a sfavore di quest'ultima corrente di pensiero puntualizzò che un atomo, in quanto punto fisico, sarà sempre e comunque divisibile in parti di dimensioni ad esso inferiori; a costituire dunque l'universo sono le entità che lui nomina "monadi", punti metafisici indivisibili e indipendenti tra loro. Questa tesi dell'indipendenza ontologica portò quindi il filosofo a parlare di una sostanza individuale che incarna una nozione perfetta di Dio, colui che forma le varie monadi generando una gerarchia (dalle più semplici agli esseri razionali o spiriti) e infondendo una perfezione tale per cui esse si rapportano tra di loro solamente seguendo le proprie leggi interne. Lasciato Leibniz e la sua metafisica, ritorniamo agli empiristi. L'ultimo empirista che occorre menzionare, ma non il meno importante, è David Hume. Egli ha incarnato la posizione scettica nella polemica materialisti-spiritualisti. Egli analizzò il modo in cui sensazioni, passioni ed emozioni (da lui definite "impressioni") si connettono tra loro per formare concetti più complessi, non immediatamente in base a criteri logici, bensì seguendo le regole date dalla nostra esperienza e abitudine, governate dall'immaginazione e dall'istinto. L'istinto ha dunque un ruolo attivo e prende il posto dell'intelletto, permettendo di concepire delle idee che sarebbero altrimenti "sbiadite", in un mondo che, non essendo stato fatto da noi, non ci permette di pervenire ad alcuna conclusione logica (né soprattutto "causale") dei propri eventi. Quanto alla coscienza, essendo essa semplicemente data dall'insieme di tutte le associazioni di idee o di impressioni, anche l'idea della sua esistenza come "sostanza spirituale" viene a cadere. Hume è un attento studioso dei limiti della ragione umana, le cui certezze, ad esempio quelle della logica e della matematica, hanno certo una validità ma solo intrinseca, e non dicono nulla – pur essendo di utile orientamento – sulla natura della realtà fenomenica. (Mattia Baroni, Arturo Bolognini, Alessandro Lo Cuoco, Federico Marchi; classe IV L).

Per Hume il libero arbitrio era insostenibile in quanto le azioni umane erano sempre generate da abitudini e consuetudini ereditate dal passato, pur sempre modificate sulla base della loro utilità individuale e sociale. Invece prima di lui Descartes aveva tentato di conciliare la nuova

concezione della natura elaborata dalla rivoluzione scientifica secentesca con uno dei fondamenti della dottrina religiosa cristiana cattolica: il libero arbitrio. In seguito alle scoperte di studiosi come Galilei e Newton, durante il '600 era andata consolidandosi una visione dell'uomo basata su leggi meccaniche, derivanti necessariamente dalla struttura matematica del mondo. Tuttavia ciò implicava una concezione deterministica della materia, che aveva ripercussioni anche sulla possibilità dell'uomo di agire in base a scelte consapevoli: come poteva infatti la mente umana concepire un'azione in modo libero in un mondo regolato esclusivamente da leggi matematiche? Descartes tenta di risolvere questo problema proponendo una netta distinzione tra due ambiti: quello della "res cogitans", cioè del pensiero e quello della "res extensa", cioè della materia misurabile. Nella sua filosofia la "res cogitans" è vera e propria "sostanza" pensante, indipendente dalla materia e non sottoposta alle sue stesse leggi vincolanti. Questa differenza tra i due ambiti non gli consente di risolvere pienamente il problema della reciproca influenza tra mente e corpo, un rapporto evidentemente indispensabile all'esistenza stessa degli esseri viventi, uomo compreso. La separazione delle due "sostanze" sembrerebbe comportare l'impossibilità dell'una di avere effetti sull'altra. Descartes prova a risolvere l'aporia identificando nella ghiandola pineale (intesa come una "piccola parte del cervello" con cui la "mente" comunica) il punto di contatto organico tra mente e corpo. (Giovanni Mussini; classe IV O).

Se la conoscenza in Descartes sembra spesso partire tutta dal pensiero, in Bacon e Galilei è invece fondamentale la "testimonianza" dell'esperienza. Francis Bacon è un filosofo inglese del XVII secolo che formula un metodo scientifico in contrapposizione a quello aristotelico. Come introduzione al metodo, Bacon analizza gli errori della mente cercando di eliminare ("emendatio") ogni giudizio fondato su falsi ragionamenti (i cosiddetti "eidola"). Innanzitutto il metodo prescrive di raccogliere i dati dall'esperienza, insomma una testimonianza dei fatti. Le informazioni così raccolte vengono analizzate razionalmente nelle "tavole" (presenza, assenza, intensità). Queste raccolgono informazioni riguardo alle circostanze in cui i fenomeni si manifestano e il loro grado di intensità, in modo da comprendere i rapporti di causa ed effetto che intercorrono tra i fenomeni. In Galilei la "testimonianza" ha la stessa importanza nella costruzione della conoscenza, ma invece di indulgere molto nell'analisi e nella descrizione, egli punta subito all'ipotesi attraverso l'intuito, in modo che possa essere formalizzata in linguaggio matematico e costituire così un modello esplicativo delle cause del fenomeno osservato, da sottoporre in seguito a verifica sperimentale. (Alessandro Lo Cuoco; classe IV L).

La conoscenza in Bacon e Galilei avviene principalmente partendo da un'esperienza dei sensi per poi giungere ad una formulazione di concetti mediante ragionamento ed esperimento. Questa visione della conoscenza è tipica del periodo della rivoluzione scientifica (XVII secolo). In particolare possiamo vedere come Galilei inizi a formulare un metodo, apparentemente non così chiaramente strutturato come quello di Descartes, ma non meno importante (metodo ipotetico-deduttivo). Si può dire che esso è composto di due fasi principali, la prima comprende l'osservazione e l'esperienza sensibile che portano alla formulazione di una prima ipotesi, la seconda è invece dedicata alla formulazione e di ipotesi geometrico-matematiche e di sperimentazioni, che concludono con la formulazione di una legge in termini matematici, da cui dedurre infine la spiegazione del fenomeno osservato. Una particolarità di Galilei consiste nel fatto che l'esperimento, prima di essere reale, debba essere "mentale", cioè immaginato nella mente. Possiamo tenere come esempio il caso della formulazione del "principio d'inerzia" che richiede delle particolari condizioni, come l'assenza di attrito, che non sono riscontrabili nella realtà. Scienza e gnoseologia si incrociano anche in altri importanti autori del Seicento, come Descartes e Locke. Anche Descartes ideò un metodo, forse enunciato anche più chiaramente di quello di Galilei e anch'egli fu spinto dallo stesso desiderio di analizzare e comprendere la natura. Il metodo cartesiano è composto di quattro fasi e, come per quello baconiano, aveva come principale scopo quello di evitare gli errori, ma percorrendo una strada del tutto diversa: accettare solo l'evidenza di ciò che risulta vero per la logica e per la matematica è il primo passo; il secondo consiste nella scomposizione e nell'analisi dei problemi; il terzo nella loro ricomposizione sulla base delle prime soluzioni; l'ultima fase è quella del riepilogo accurato di tutta la ricerca, dall'inizio alla soluzione finale. Descartes è spesso presentato come il filosofo del dubbio, infatti per lui la conoscenza

doveva partire dal dubitare della veridicità dei nostri sensi, quasi come gli scettici, e solo seguendo un metodo rigorosamente logico si può giungere ad una conoscenza vera del mondo. Di tutto si può dubitare ma non dell'io che dubita e pensa, questa certezza ontologica ed esistenziale dell'io conoscente è alla radice anche del metodo, pertanto, per la teoria cartesiana della conoscenza, si potrebbe parlare di "solipsismo metodologico". (Caterina Soprani; classe IV L).

Secondo Descartes, il soggetto conoscente – paradossalmente - inizia veramente a conoscere proprio quando in lui sorge il dubbio sull'esistenza delle cose e del mondo. Il dubbio perciò è all'origine della ricerca e della formazione stessa della coscienza del ricercatore. Solo così egli riesce a conoscere, ponendosi domande e tentando di rispondere. In un certo senso Descartes, attraverso il dubbio metodologico, cerca di dimostrare l'esistenza dell'io pensante e conoscente. È infatti l'atto del dubitare che mi assicura che io esisto. Questo pensiero lo abbiamo colto rappresentato nel dipinto di Abraham Van Der Hecken, dove è raffigurato proprio un filosofo nell'atto del pensare e del riflettere. Nel suo volto si leggeva chiaramente il segno di un'incertezza, come se volesse dirci che solo passando attraverso il dubbio che in quel momento lo turbava, avrebbe potuto portare a compimento il proprio manoscritto e - con esso - la sua stessa esistenza di filosofo. (Federico Fioritti; classe IV L).

Tra gli esponenti dell'empirismo inglese, John Locke rifiutò un'idea che era a fondamento della teoria della mente e della conoscenza di Descartes e che invece un altro empirista - George Berkeley - aveva raccolto e difeso: l'esistenza di un Dio "garante di verità". La realtà stessa del mondo per Descartes dipendeva da un vero e proprio "Deus ex machina". La mente umana era stata creata direttamente da Dio e da lui già impostata a produrre le idee chiare e distinte della matematica. Locke, pur essendo credente e di fede anglicana, rifiutava l'impostazione metafisica della gnoseologia cartesiana e polemizzava con Herbert di Cherbury riguardo l'idea dell'esistenza di idee innate nella mente umana. Secondo Locke, infatti, nella mente umana non vi è alcuna traccia di idee preesistenti alla nascita: in tale contesto egli parla di "tabula rasa", di una sorta di foglio bianco che solo mediante l'esperienza l'individuo è in grado di riempire. L'esperienza è dunque alla base di qualsiasi tipo di apprendimento e delle cose si può avere conoscenza solo a partire dalla diretta percezione sensoriale di esse, da esse si formano le idee semplici e da queste le operazioni della mente sempre più complesse. Le considerazioni di Locke sulla mente umana e sull'analisi dei suoi meccanismi lo conducono ad una critica della conoscenza umana che ne delimita le reali possibilità, confinate al mondo empirico, evitando ogni inutile speculazione metafisica. (Giovanni Mussini; classe IV O).

Descartes invece era molto meno ottimista sulla conoscenza sensibile. Egli era piuttosto preoccupato di evitare gli errori dei sensi, perciò aveva ideato un preciso metodo composto di quattro fasi (evidenza, analisi, sintesi ed enumerazione) per studiare la natura e i suoi fenomeni. Descartes è spesso ricordato come il filosofo del dubbio, infatti per lui la conoscenza doveva partire dal dubitare della veridicità dei nostri sensi e del nostro intelletto, quasi come gli scettici, ma diversamente da loro, propose un'alternativa costruttiva, il "metodo" appunto. Locke invece, da empirista quale era, affidava ai sensi molto più rilievo e si riferiva all'esperienza nella duplice forma di "esperienza esterna" o "sensazione" ed "esperienza interna" o "riflessione". Le idee della mente (quelle riferite alle qualità delle cose eterne e quelle riferite alle operazioni della mente – il dubitare, il ragionare ecc.) si formano perciò empiricamente: idee semplici ed idee complesse, nelle prime l'attività della mente è di tipo ricettivo, nelle seconde l'attività della mente è di tipo organizzativo (crea relazioni tra idee). L'esperienza è la principale fonte della conoscenza, che tuttavia non si esaurisce in essa. Più precisamente la conoscenza per Locke è la "percezione" dell'accordo o del disaccordo delle idee tra loro. Se tra le idee c'è un immediato ed evidente accordo, abbiamo l'intuizione; se invece occorre argomentare sul loro accordo o disaccordo abbiamo la dimostrazione. Sensazione, intuizione e dimostrazione sono quindi i tre tipi di conoscenza a cui la ragione può affidarsi con certezza: la sensazione attuale della presenza di una cosa ne rende certa la sua realtà; l'intuizione porta alla conoscenza dell'io (non diversamente da Descartes); la dimostrazione conduce a provare l'esistenza di Dio (la "prova causale" che impedisce il regresso all'infinito nella ricerca di ciò che causa la realtà). Possiamo quindi dire che se Descartes pensa che la conoscenza del mondo debba avvenire all'interno di noi, nella nostra

mente, Locke invece fa sempre riferimento all'esistenza della realtà esterna a noi, pur confermando la centralità della conoscenza intellettuale. Perciò in Locke ci troviamo di fronte ad una teoria della conoscenza che prevede una formazione empirica della coscienza individuale. (Caterina Soprani, classe IV L).

Abbiamo visto quanto siano diverse tra loro le teorie della conoscenza di Descartes e di Locke, ma al contempo abbiamo riscontrato in entrambe la centralità della coscienza individuale, della mente, l'organo in cui (Descartes) e con cui (Locke) possiamo conoscere la realtà. Ma l'intera realtà è destinata a restare inesplorata dalla limitata possibilità della mente del singolo ricercatore e nemmeno se tutte le menti dell'intera umanità si cimentassero a farlo, esaurirebbero tutto lo scibile. Eppure studiando la matematica e la geometria si capisce bene come vi sia un vincolo che unisce la "parte" con il "tutto", il punto con la figura complessa, l'unità numerica con le articolazioni del calcolo. Nella metafisica del Seicento questo era un problema molto sentito e dibattuto, persino il mondo dell'arte tendeva ad esprimerlo. Il filosofo della musica Massimo Donà, ci ha recentemente indicato un'espressione che, se viene tematizzata ed esplorata con cura, può farci comprendere in quale prospettiva possa formarsi un collegamento tra la parte ed il tutto: "l'unità che non teme le differenze". La frase racchiude in sé alcuni concetti chiave di pensatori collocabili tra Seicento e Settecento, che rimandano all'idea dell'unità dell'essere vista come armonia, perfetto ordine geometrico, unione di diversità. Il mio pensiero va immediatamente a filosofi come Leibniz e Spinoza, ma anche (come mi ha suggerito la lettura del brano di Donà) al musicista e compositore Johann Sebastian Bach. È proprio nelle opere musicali di Bach che si può notare come l'unità espressa dalle diverse sinfonie e rintracciabile nei diversi livelli melodici, porti al raggiungimento di un'armonia sublime. In particolare in "Arte della fuga" le leggi dell'armonia, interpretate attraverso una scrittura contrappuntistica, non si fanno impaurire dalla dissonanza e dallo scarto, anzi si creano e si ricreano quasi inseguendo un culmine che non si lascia mai catturare appieno ma tenendo tutto sempre in perfetto e geometrico equilibrio. Una "stabilità mobile" delle parti con il tutto, un concetto espresso con un ossimoro che mi fa immediatamente pensare all'armonia prestabilita di Leibniz, là dove le monadi, pur essendo così diverse tra loro e senza potersi reciprocamente influenzare, vivono perfettamente accordate secondo l'ordine impresso loro da Dio. Un'unità del tutto che dunque non teme le differenze tra le singolarità, anzi proprio su di queste si sviluppa. Alla base del razionalismo leibniziano troviamo un'idea di ordine geometrico, di armonia perenne ed incessante che si riconosce anche nel flusso ciclico e tendenzialmente infinito che esprime la musica contrappuntistica di Bach. Non meno distante da questa idea di una realtà compresa nella sua cristallina architettura razionale, così bene espressa in musica da Bach, troviamo l'idea di natura concepita da Baruch Spinoza, intesa nel suo perfetto ordine geometrico, come ragione pura nonché Dio stesso. È proprio nella sostanza spinoziana che notiamo con chiarezza questa unità che non ha paura delle differenze. Come l'etica per il filosofo olandese, così la musica per l'organista di Lipsia, vanno a costruire un ponte tra finito ed infinito che è riconducibile al nesso che esiste tra conoscenza e ragione. Senza accondiscendere all'astratto primato della ragione, l'ascolto intelligente della musica bachiana, soprattutto di quella contrappuntistica, può quindi farci rendere più percepibile e comprensibile la razionalità implicita nella realtà, fatta talvolta di proporzioni e tal'altra di scostamenti, che raccolta nel suo insieme può accostarci a Dio (secondo l'esplicito intento di Bach) e aiutarci a raggiungere una felicità che può sconfinare nella beatitudine. Avvicinando ancora una volta Spinoza a Bach, possiamo ben recepire come la musica di quest'ultimo sia pressoché priva di pathos ed emotività drammatica, come ne è invece ricco – ad esempio – il melodramma di Monteverdi. Al contempo però la musica opera tali modificazioni psicologiche in chi l'ascolta che si può realmente pensare ad essa come uno strumento positivo per emendarci "spinozianamente" dalle passioni "tristi" e distoglierci dall'attaccamento ai beni effimeri. Per Spinoza, infatti, così si diventa saggi, cioè liberi, e si può cogliere la piena felicità della vita. (Alessandro Calzolari; classe IV O).

Il piacere provocato dall'ascolto dei contrappunti di Bach può essere paragonato a quello che, secondo Spinoza, è dato dal conoscere. Il filosofo riteneva che la letizia che noi proviamo nell'animo altro non fosse che il risultato del passaggio da un grado inferiore di conoscenza delle strutture del reale ad uno superiore. La felicità vera e piena è perciò raggiungibile per mezzo

della scienza e dalla scienza soltanto. Essa è infatti l'unico strumento che può farmi progredire nella mia ricerca della verità. Non si tratta però solo di un'esperienza individuale. Spinoza infatti era convinto che la conoscenza dovesse essere condivisa e divulgata, in modo che tutti, o il maggior numero degli uomini, potessero beneficiare della felicità che essa reca con sé. Del resto, secondo il filosofo, il male non è altro che conoscenza inadeguata. Il Dio di Spinoza è infatti un Dio-ragione (non "persona") che non è responsabile del male che capita all'uomo, ma che neanche fa nulla per evitare che ciò esista. È perciò necessario che gli uomini si aiutino tra loro per realizzare insieme una comunità felice e una vita buona, senza escludere nessuno. (Francesca De Nardis; classe IV O).

Ascoltando la musica contrappuntistica di Bach, sembra che egli sia riuscito nell'impossibile impresa metafisica di conciliare un'ontologia basata su un essere creato e composto di infinite parti (Leibniz), con una che descrive una singola sostanza ingenerata (Spinoza). Il compositore fa pensare a tale accostamento se analizziamo alcuni elementi del suo linguaggio musicale e li accostiamo al pensiero di Leibniz e Spinoza. Nel contrappunto bachiano la melodia è ciclica e ritorna alla fine quasi così come era all'inizio, e sembrerebbe quasi ricalcare quella perfezione ingenerata ed imperitura tipica dell'essere spinoziano. Allo stesso tempo, proprio i contrappunti (linee melodiche indipendenti) ricordano l'infinito pullulare delle monadi leibniziane: gli accordi si mescolano tra loro in modi sempre diversi, non temendo le dissonanze, formando idee sempre nuove che tuttavia seguono precise leggi matematiche non casuali. Ed anche questo fa pensare alla perfezione geometrica dell'essere spinoziano. Potrei concludere dicendo che, ad un ascolto attento, la musica contrappuntistica di Bach ci dispone ad una sintesi percettiva che può rimandare direttamente a Leibniz e Spinoza: vi troviamo le sonorità che danno un'iniziale impressione di casualità e di contingente spensieratezza (qui Leibniz), ma che anche risultano talmente ben strutturate ed articolate da rivelare la presenza di una mente ordinatrice (qui Spinoza). (Arturo Bolognini; classe IV L).

L'utilizzo dei nostri sensi e dell'intelletto viene finalizzato alla comprensione della realtà e di tutto quello in cui entriamo in contatto, come per esempio la musica. Se prendiamo in considerazione le composizioni musicali di Bach che abbiamo ascoltato, siamo in grado di riscontrare in esse concetti espressi anche in ambito filosofico. Uno di questi è l'idea di "perenne armonia" di Leibniz. Questo filosofo razionalista vedeva nella vita delle monadi, cioè nell'esistenza di tutti gli elementi primi ed immateriali che compongono l'universo, un'armonia prestabilita e determinata dalle leggi matematiche di Dio. Tale idea di armonia la ritroviamo nella musica di Bach, proprio nel momento in cui essa ci viene trasmessa in modo ciclico e ripetitivo, apparentemente senza un inizio e senza una fine, dando l'immagine di un "continuum" (nozione peraltro leibniziana) che lega indissolubilmente elementi differenti in modo assolutamente consonante e determina in noi il sorgere dell'idea dell'esistenza di un'infinita ed eterna correlazione delle parti con il tutto. Tale concetto a-temporale ci può rimandare anche alla visione spinoziana della conoscenza di massimo grado, per cui un oggetto è compreso "sub specie aeternitatis", cioè nella sua intima correlazione con la Sostanza unica, che avviene al di fuori del tempo cronologico. La musica di Bach sembra così mettere d'accordo il monismo metafisico di Spinoza con il pluralismo spiritualista leibniziano. (Elisabetta Pozzi; classe IV O).

Potremmo paragonare l'armonia delle monadi nel mondo a quella tra i diversi elementi in un'orchestra, in cui ogni musicista concorre, pur agendo individualmente, ad attuare qualcosa che insieme lo comprende e lo supera. Così le cose del mondo non coincidono con esso ma ne sono un aspetto, una "piega", un anfratto di un grande universo, complesso ed ordinato. Diventa plausibile coniare il termine di "insistenza", piuttosto che "esistenza" delle monadi: le monadi "in-sistono" nel senso che la loro esistenza implica il loro "essere-nel-mondo" e rifletterlo in una più piccola dimensione (Leibniz parla di monadi come di "specchi" dell'universo). Allo stesso modo, per Spinoza l'uomo saggio può considerarsi tale solo nel momento in cui egli prende coscienza dell'ordine geometrico del mondo; dove (a differenza di Leibniz) mondo, natura e Dio, sono termini usati spesso dal filosofo olandese come sinonimi. Per cui la scienza e la saggezza convergono verso lo stesso fine: il raggiungimento della felicità, intesa come la soddisfazione di conoscere le leggi dell'universo in cui sono inscritte tutte le cose. Ma non è solo una soddisfazione

intellettuale: il vero saggio non è colui che soffoca le proprie passioni, ma è chi è capace di incanalare positivamente, cioè di utilizzarle per la propria realizzazione morale e naturale, nonché per il potenziamento della propria conoscenza. Rifiutarsi di confrontarsi con le passioni è un atteggiamento negativo in quanto si pone contro una naturale tendenza dell'uomo, soggetto anch'esso al determinismo universale; perciò le passioni vanno vissute affermativamente sottoponendole all'analisi razionale. (Giovanni Mussini; classe IV O).

Anche la teoria della conoscenza in Spinoza si fonda sulla sua concezione ontologico-metafisica, che prevede la presenza di un ordine razionale che permea l'intera realtà, senza rimandare ad alcuna trascendenza. Nella sua metafisica immanentistica la natura perfettamente ordinata non è altro che Dio stesso. Spinoza aveva ricevuto un'educazione classica e ad influenzarlo, in questo caso, non è stato tanto il modello ontologico finalistico di stampo stoico, quanto piuttosto quello deterministico di origine democritea. Guardando Spinoza da questa angolatura, si capisce ancor meglio la sua visione utilitaristica e materialistica della conoscenza, dell'etica e della politica. L'etica spinoziana è piuttosto pragmatica e volta sostanzialmente al benessere comune. La libertà umana è inscritta nelle leggi della natura e la gioia del conoscere consiste proprio nel conformarsi quanto più possibile alla natura stessa, in un universo in cui tutto è necessario. Anche la politica deve tendere e perseverare nell'attuazione di quello stato di benessere a cui gli uomini sono spontaneamente propensi per natura. Il desiderio di autoconservazione e di potenziamento della vita del singolo trova nella comunità il giusto alveo in cui formarsi, espandersi e moltiplicarsi. Così la moltitudine dei cittadini, secondo la riflessione politica dell'ultimo Spinoza, è essa stessa la prima e l'ultima depositaria del potere politico, essa è una "potentia" che deve trovare il modo migliore per coincidere con la "potestas", cioè con l'esercizio del potere politico, utilizzando ogni volta la forma a lei più favorevole. Tenendo presente che Spinoza è un uomo del Seicento e che il significato dei termini che usa vanno sempre contestualizzati, possiamo ricordare come egli indichi – nel "Trattato Politico" – tre forme di governo politico: monarchia, aristocrazia e democrazia. In un regime monarchico la "potentia multitudinis" è incarnata da un'unica persona che ne è momentaneamente il rappresentante fiduciario e che può essere deposta dall'incarico qualora non governi più per il bene comune. Non è quindi una visione monarchica di tipo hobbesiano, dove la delega è totale e difficilmente revocabile. Il ragionamento politico di Spinoza segue ancora una volta un paradigma geometrico: più si allarga il numero delle persone che esercitano la "potestas", più questa andrà a coincidere con la "potentia multitudinis". Ciò che interessa a Spinoza è coinvolgere quanti più cittadini alla vita politica: è una visione della politica come partecipazione di tutti, anche se un numero maggiore di partecipanti vuol dire più discussioni, litigi e tumulti, ma alla fine il consenso generale così ottenuto sarà più convinto e forte. Dunque, proseguendo il ragionamento per progressione geometrica, il governo migliore della monarchia è l'aristocrazia, e quello migliore dell'aristocrazia è la democrazia. Alcuni interpreti del pensiero politico di Spinoza hanno indicato il suo tratto anti-giuridico, in quanto la politica è più pensata come una diretta partecipazione di tutti al bene comune che come delega e rappresentanza. Tale tratto anti-giuridico accomunerebbe Spinoza a Machiavelli e a Marx. Tralasciando quest'ultimo per motivi cronologici, il primo era ben conosciuto da Spinoza e più volte da lui citato; proprio da Machiavelli egli riprende l'idea che il conflitto sociale in politica è un evento positivo, in quanto effetto dell'interesse e della partecipazione di tutti alla vita politica. (Pietro Spisni; classe IV L).

Per affrontare le nozioni di "libertà" e di "felicità" in Spinoza occorre anche comprendere bene i capisaldi del suo pensiero politico. Nell'ultima fase delle sue riflessioni politiche, Spinoza pose al centro del suo interesse il concetto di "multitudo" configurandone la valenza positiva per l'ordine democratico, senza però nascondere i rischi di destabilizzazione qualora i suoi componenti non fossero ben educati all'autocontrollo emotivo. Così la moltitudine dei cittadini che partecipa direttamente ed attivamente alla vita democratica, può essere una positiva risorsa per lo stato e un luogo di gestazione della libertà. Viceversa, lasciata in preda agli istinti più bassi e vendicativi, essa si trasforma in un bacino di coltura della schiavitù, in una forza negativa che tutto distrugge, come avvenne nei disordini che si conclusero con il barbaro assassinio dei fratelli

De Witt, un evento che segnò profondamente anche la vita del filosofo olandese. Del resto occorre ricordare che Spinoza riprende le riflessioni di Hobbes sullo stato di natura ma non ne condivide l'assunto di base. Per Hobbes l'uomo in natura vive in perenne conflitto con gli altri uomini. Se per Hobbes ciò è dovuto alla originaria natura ferina dell'uomo, per Spinoza invece si deve alla mancata emendazione da passioni che ostacolano lo sviluppo delle potenzialità umane e che vincolano alla sfibrante ricerca di beni che non durano. (Alessandro Calzolari; classe IV O).

Riprendendo le tesi di Machiavelli, secondo cui la grandezza dell'antica Roma si era formata in larga misura sull'opposizione tra plebe ed aristocrazia senatoria, Spinoza affermava che proprio tale contrasto alla fine genera principi e leggi profondamente condivise e durature, perché in grado di soddisfare la volontà generale ed assicurare quindi il bene comune. Secondo Spinoza, infatti, al popolo intero spetta la "potentia", cioè la capacità di assumere il potere, in virtù della forza del proprio numero e con l'accordo delle sue parti. Invece, uno stato che dipende dal volere di un tiranno, poggerà su fondamenta instabili in quanto espressione della volontà di un uomo singolo, la cui strutturale debolezza lo porterà a reprimere ogni critica e contrasto, pur di mantenere il potere. E fu proprio la perdita di consenso – secondo Spinoza – la principale causa che portò al violento tracollo il governo De Witt ed alla fine dell'esperienza repubblicana in Olanda. Circostanze simili, caratterizzate da violenza ed instabilità politica (a seguito della guerra civile inglese) influenzarono lo sviluppo del pensiero politico di Hobbes, che approdò tuttavia a conclusioni opposte a quelle di Spinoza. Infatti, secondo il teorico inglese della monarchia assoluta, uno stato stabile e duraturo è da paragonarsi ad un Leviatano: una figura terribile e mitologica, raffigurata come una grande entità fisica composta da tutti i cittadini che, contenendoli al proprio interno, ne limita e ne soffoca le tendenze peggiori, cioè quelle che ne minaccerebbero la sicurezza e che comprometterebbero l'integrità dello stato. Per realizzare ciò, Hobbes ritiene che il governo dello stato debba avere un potere assoluto, in primo luogo assicurandosi di possedere il monopolio dell'uso delle forze armate: il conflitto sociale (a differenza di Spinoza) per Hobbes non è fonte di forza e stabilità ma è una minaccia allo svolgimento pacifico della vita pubblica; esso ha il potere di minare le basi dello stato stesso infrangendo il "patto" politico che lo istituisce, favorendo il dilagare della violenza ed il ritorno ad uno "stato di natura", là dove non esiste ancora alcun tipo di società civile (pre-statuale), in cui l'uomo è nemico dei propri simili ("homo homini lupus") e costretto ad una radicale e totale competizione con gli altri per la propria sopravvivenza. Solo un "patto" politico che duri nel tempo e che istituisca un ordine condiviso nelle leggi dello stato e garantito da un governo con i pieni poteri, può preservare il principale diritto dell'uomo: il diritto alla vita. Vorrei concludere rilevando che le differenti correnti di pensiero prese in analisi durante tutto il Laboratorio di quest'anno, per quanto talvolta distanti tra loro, presentano sempre un peculiare sguardo sul mondo e ci aiutano a comprenderlo nella sua ricchezza e complessità. Ciò spinge ad approfondire le nostre conoscenze ed a mettere in dubbio quelle verità che sono date per scontate, come è avvenuto tante volte nella storia e come è accaduto anche con la "rivoluzione scientifica" nel Seicento o con il dibattito politico che in quello stesso secolo metteva a nudo problemi e sviluppava le soluzioni che portarono in Europa al sorgere e all'affermarsi dello stato moderno. (Giovanni Mussini; classe IV O).

3 – Conclusione (a cura di Glauco Miranda)

A che genere di uomo appartengo? A quello di chi prova piacere nell'essere confutato, se dice cosa non vera, e nel confutare, se qualcuno non dice il vero, e che, senza dubbio, accetta d'esser confutato con un piacere non minore di quello che prova confutando. Infatti, io ritengo che l'esser confutati sia un bene maggiore, nel senso che è meglio essere liberati d'un male più grande, piuttosto che liberarne altri. Niente, difatti, è per l'uomo un male tanto grande quanto una falsa opinione sulle questioni di cui ora stiamo discutendo. Se dunque anche tu sostieni di essere un uomo di questo genere, discutiamo pure; altrimenti, se credi sia meglio smettere, lasciamo perdere e chiudiamo il discorso. (Platone, *Gorgia* 458 a-b).

Il grande tema della libertà, declinato dal punto di vista dell'Etica (libertà come liberazione ed emancipazione dal proprio ambiente e dai pregiudizi del tempo o della propria cultura), della

Metafisica, (il libero arbitrio ed il servo arbitrio, tempo e scelta, finalismo e determinismo), della Gnoseologia e dell'Epistemologia (il dubbio e la proficuità dell'errore e dell'errare); il tema dell'identità, (identità di genere ed identità sociale, rimodulazione e riassunzione di identità plastiche e dialoganti), questi gli spunti principali che abbiamo tentato nel laboratorio filosofico di quest'anno. La strutturazione del percorso ha seguito linee ormai collaudate che, partendo da un'ampia premessa estetica (la visione e la rilettura in chiave filosofica di un film di Capra (*Accadde una notte*), attraversando il pensiero di Cavell e Goodman e la visione di un quadro di Van Der Hecken, ha poi sempre scandito la riflessione filosofica attraverso l'esperienza estetica (Rembrandt/Spinoza, Leibniz/Bach/Spinoza) ed inverata la visione estetica attraverso i rimandi filosofici (dal dubbio cartesiano alla nozione di attenzione nell'empirismo e al quadro di Chardin) richiamando le riflessioni di Bergson, Deleuze ed Heidegger.

L'intento esplicito del laboratorio di quest'anno, ed in genere dei laboratori intrapresi in questi anni da me e dal Prof. Morini, è far emergere lo statuto originariamente e costitutivamente transdisciplinare della Filosofia. L'intento implicito e, io credo, il movente del nostro, come di ogni laboratorio, è accrescere nell'era dell'urlo inarticolato su *facebook* o della struttura argomentativa sempre più molecolare, rigida, addirittura dogmatica circolante tanto in rete quanto nei *talk show*, è suscitare il "piacere dell'esser confutati", il gusto dell'argomentazione aperta e problematica che cerca, scova l'interlocutore, spingendolo ad approfondire le proprie ragioni, a porre in luce i limiti e le zone d'ombra.

Come abbiamo più volte avuto occasione di richiamare, è questo un tentativo sempre più arduo e certo non è il nostro il tempo di Socrate o di un Gorgia, in generale sembra ci sia anzi una grande irritabilità verso l'esercizio del pensiero critico fondato e tramandato alla civiltà occidentale dalla Grecia antica. Sarebbe qui impossibile approfondire i motivi di questa crescente irritabilità, basti accennare all'idea che anche la scuola e gli studenti sono assoggettati ai falsi miti dell'efficienza tecnico-produttiva e tecnico-scientifica, o meglio, di una scienza degradata a tecnica la cui presunta neutralità e fatalità non esige e non contempla il dubbio, la critica, in una parola, non prevede la riflessione. Un criterio quantitativo ed "economico", il mito dell'oggettività e dell'ottimizzazione presiedono, anche nella "buona" scuola, all'accertamento della produttività didattica, criterio cui sono sottoposte le stesse buone pratiche d'insegnamento ed apprendimento. I ragazzi assorbono, come è proprio della loro età, il clima e le direzioni di senso del proprio ambiente che li incita a costruirsi un'identità da bravi studenti, efficienti, produttivi, capaci tanto di compilare e rispondere ai test in ogni disciplina scolastica, quanto a quelli d'ingresso alle facoltà, si forgiavano una cifra ed una presenza "performante", esemplata su quella dei manager o in genere dell'uomo o della donna di successo, una presenza brillante, iperattiva, patinata ed ottimista.

L'ascolto paziente, il lento argomentare di chi riflette, alcuni temi cari al pensiero filosofico, così poco spendibili nell'immediato ed a stento esibibili senza rischiare di passare per perdigiorno o per "inutili", l'intero orientamento ed atmosfera di questi anni sembrano mettere con le spalle al muro la Filosofia. Cresce, generata da una tale atmosfera, l'incapacità al "riconoscimento" ed all'ascolto: in un tempo che ritiene il pensiero filosofico un lusso del passato ed un intralcio al buono e regolare andamento, non dovremmo stupirci quando, riuscendo ad innescare il dibattito durante le nostre lezioni, stimolando i ragazzi a spendersi su temi ritenuti comunque marginali o esornativi rispetto ai loro progetti, assistiamo spesso sconcertati ed afasici alla mimesi di atteggiamenti, prima ancora che di ragionamenti, da televisione pomeridiana o da alterco su *WhatsApp*: chiusura, pregiudizi contrapposti, incapacità di guardare l'altro, desiderio semmai di ridurlo al silenzio.

Ma gli studenti sono sempre disposti, a differenza di molti adulti, all'avventura ed alle scommesse e, se sperimentano l'interesse e il gusto del cimentarsi, si dimostrano sorprendentemente impegnati. Non è da loro che giungono segnali d'allarme, ma dalle ideologie dominanti nel mondo degli adulti: gli attacchi che da più parti sono stati rivolti alla presenza della disciplina nei nostri Licei non sono, a mio parere, né casuali, né destinati ad esaurirsi, ma anzi quanto mai sintomatici e votati probabilmente al successo. A che serve la Filosofia? Più Diritto, più Economia

e Scienza della Finanza, più materie scientifiche, più educazione alla salute, alla sessualità, più educazione alimentare e stradale ecc. Certo, siamo d'accordo; ma ogni scelta economico-finanziaria, giuridica, ogni orientamento dell'educazione, della formazione o nella condotta pratica non sottintendono ed implicano una scelta, e la scelta non rimanda ad una riflessione etica, politica, metafisica, ad un problema gnoseologico ecc.?

Il nostro laboratorio si è configurato allora come un seme gettato, un tentativo, sia pure evidentemente in un ambito necessariamente molto circoscritto, di riannodare i fili del discorso filosofico, ravvivando ed incitando al piacere del pensare e del co-costruire un percorso intersoggettivo che ci aiuti a rileggere in termini filosofici, e dunque necessariamente critici, la trama delle opzioni e delle esperienze. Ci siamo riusciti? Non lo so: troppo breve è il tempo del laboratorio e tutto scorre troppo rapidamente. La qualità degli scritti la giudicherà chi avrà voglia di leggerli; io so di certo almeno questo: alla fine del viaggio, ho potuto registrare in entrambe le classi in cui abbiamo lavorato, IV L e IV O del Liceo Scientifico Internazionale, una reale, diffusa e duratura inclinazione all'incontro nel dialogo, l'abitudine al ritmo del pensiero che precede e prescinde dall'urgenza del fare, una volontà di approfondimento del punto di vista dell'altro che non avevo ancora sperimentato nei miei studenti di quest'anno. Certo un grande contributo all'ordito dialogico ha dato il nostro relatore che lo ha tramato di volta in volta con interventi puntuali e *on demand*, convertendo e sciogliendo completamente l'esposizione frontale in una interazione costante, incessante, cercata con consapevolezza e con successo.

Ad ogni modo, questa nuova volontà di partecipare e comporre il discorso intersoggettivo mi sembra un segnale importante, tanto più in classi che ormai vedono la presenza attiva ed intelligente di studenti provenienti da culture diverse, lontane, e che qualcuno vorrebbe contrapposte. Così nelle classi quarte studiano ed intrecciano proficue amicizie bengalesi musulmani, cinesi atei o buddisti, italiani agnostici, brasiliani cattolici ed evangelisti dello Sri Lanka: mi sembra qui cruciale il ruolo che può avere oggi la nostra disciplina. Sarà per le suggestioni ed i sinistri bagliori di questi ultimi anni, ma mi appare sempre più urgente un decisivo intervento della Filosofia nella costruzione di una cultura ed una umanità globale. Umanità globale che, proprio come nel pensiero di Leibniz, sia in grado di generare in un'unificazione viva e dialettica, una identità universale che non cancella, ma si nutre delle differenze. È compito complesso ed arduo che supera di gran lunga le povere definizioni che cercano di afferrarlo e di esprimerlo, pure, anche espresso nelle semplici parole di cui siamo capaci, mi sembra urgentissimo ed ineludibile. Non sto affatto teorizzando la necessità di una Filosofia esclusivamente al servizio di una nuova Etica o in genere ad esigenze di tipo pratico, credo anzi che la speculazione teoretica ed in generale il pensiero filosofico in tutte le sue declinazioni (si pensi al ruolo della logica come linguaggio universale) può ritrovare in questo senso una centralità epocale.

Ma lasciamo perdere i voli pindarici. Infatti la disomogeneità culturale e sociale delle nostre classi costituisce una sfida quotidiana: se, come credo, dagli studenti si deve apprendere, io ho appreso durante il nostro laboratorio anche una lezione di umiltà. Ho imparato che in classi dove sono presenti studenti la cui lingua madre non è l'Italiano, dobbiamo rifuggire da ogni superflua difficoltà ed anzi tradurre in un linguaggio immediatamente più comprensibile il difficile lessico della filosofia. Senza per questo perderlo di vista. Ho anche ricevuto dai miei studenti la sollecitazione a sfrondare gli argomenti e le pagine: non si tratta della lamentela oziosa di chi non vuol saperne o chiede di studiare meno. I nostri studenti hanno dimostrato grande impegno e passione; sono però studenti di un internazionale scientifico inglese che prevede 34 ore curriculari, un impegno pomeridiano in progetti che durano un anno, molte mattinate sono ormai trascorse altrove, in aule universitarie, musei, archivi, teatri, cinema e molto altro. Tutto questo necessariamente frammenta l'esperienza del laboratorio come qualsiasi altra esperienza didattica, la sottopone a parcellizzazione e ad un certo grado di dispersione. Nel prossimo futuro, se le ore disponibili per lo studio e l'approfondimento della filosofia si ridurranno ancor più, dovremo senz'altro proporre un formato laboratoriale in cui l'impegno degli studenti possa esercitarsi in un lasso di tempo più limitato e perciò sia snellito senza perdere di specificità, di qualità e di organizzazione. Data la situazione, tale prospettiva potenzierebbe l'impatto d'una esperienza che ancora riesce a diffondere l'entusiasmo e la freschezza dell'esperimento, che dosato con

saggezza perderebbe in quantità, ma guadagnerebbe in intensità, adeguerebbe forse più da vicino i caratteri di un'esperienza "stupefacente", "folgorante", quei caratteri che noi vorremmo sempre imprimere ad ogni conversazione o momento filosofico.

IL SUPERAMENTO DEL LIMITE NELLA CONOSCENZA: UNA QUESTIONE SCIENTIFICA O METASCIENTIFICA?

Gennaro Capriati
(Liceo Scientifico Statale “G. Salvemini” - Bari)

Abstract

In the present work the author emphasizes the role of mathematics in the history of physics and shows that the modern quantum physics is only an abstract and consistent mathematical building elaborated in such a way to fit the experimental results. Although quantum physics allows a lot of technological applications, it has made strongly indirect our connections with reality. The author thinks that a more direct relationship with the reality is necessary in order to obtain a better insight of it.

Keywords

Wave-particle dualism, Mathematics, Paradigm, Knowledge, Epistemology.

1. Introduzione

Il grande sviluppo tecnologico che stiamo vivendo fa ritenere che la conoscenza sia solo una questione di capacità applicative delle leggi della fisica che si vanno via via scoprendo. Per analizzare tale luogo comune probabilmente è necessario esaminare la categoria del “limite” così come essa è intesa dai fisici teorici.

Un momento sicuramente esemplare di quello che significa in fisica “limite” e “superamento del limite” si verificò poco più di cent’anni fa allorché ebbe origine la fisica quantistica. La presente riflessione sarà pertanto suddivisa in due parti:

- in un primo momento si proverà a mostrare in che senso la nascita della fisica quantistica costituisce un momento di forte discontinuità nella storia della fisica, sicuramente un momento in cui i fisici si sono trovati di fronte ad un muro epistemologico che hanno dovuto superare non senza sofferenza;
- successivamente si volgerà uno sguardo critico al modo in cui i fisici intendono il superamento del limite: questa è la ragione del titolo in forma interrogativa.

2. La nascita della fisica quantistica

Convenzionalmente la nascita della fisica quantistica viene collocata la mattina del venerdì 14 dicembre 1900 quando l’ormai affermato quarantaduenne fisico tedesco Max Planck (1858-1947) presentò presso la Società di Fisica Tedesca un suo lavoro sull’analisi spettrale della radiazione termica emessa da un corpo, lavoro successivamente pubblicato col titolo “*On the Law of Distribution of Energy in the Normal Spectrum*” (Annalen der Physik, vol. 4, p. 553 ff, 1901). Il fenomeno di cui si occupava Planck in quel lavoro era quello della radiazione termica; in estrema sintesi, la radiazione termica è l’insieme delle onde elettromagnetiche che un corpo emette per il semplice fatto di trovarsi ad una certa temperatura. La cosa importante che occorre dire a proposito di questo lavoro è che egli riuscì in una cosa in cui ancora nessun fisico teorico era riuscito: dare la descrizione matematica di questo fenomeno fisico. E per questo suo lavoro Planck ricevette il premio Nobel nel 1918. Come mai ben 18 anni dopo quel venerdì 14 dicembre

1900? Ci furono resistenze a questo suo lavoro? In effetti Planck riuscì a dare la descrizione matematica della radiazione termica facendo una ipotesi assolutamente rivoluzionaria, una ipotesi, cioè, che non sarebbe mai potuta emergere dai grandi quadri interpretativi allora disponibili, la termodinamica e l'elettromagnetismo. Riuscì, per dirla con le parole dell'epistemologo Thomas Khun, a fare di un rompicapo in un periodo di scienza normale un'anomalia che aprì un nuovo paradigma. Ma per apprezzare la portata rivoluzionaria delle idee di Planck e la ragione delle difficoltà di accettazione di tali idee anche da parte di chi le aveva partorite, dello stesso Planck, occorrono alcune considerazioni riguardanti un aspetto della storia della fisica.

3. Il plurisecolare dibattito tra atomisti e non atomisti. Il ruolo della matematica in tale dibattito

A mio parere la data del 14 dicembre 1900 costituisce il punto di svolta di un percorso iniziato oltre due millenni prima segnato dal dibattito fra atomisti e antiatomisti (che per semplicità chiamerò "continuisti"), cioè

- fra coloro che ritengono che la realtà sia sostanzialmente granulare, costituita cioè da grumi di essere (indivisibili e che quindi furono detti atomi) separati dal non-essere (un po' come i numeri interi);
- dall'altro coloro che ritengono che la realtà sia fondamentalmente continua (un po' come l'insieme dei numeri reali).

In verità, com'è noto, la visione atomistica fu sconfitta nel suo nascere, ma gli atomisti non si sono mai estinti, anche se la visione continuistica è sempre stata quella maggioritaria. Ciò su cui però qui si vuole porre l'enfasi non riguarda gli sviluppi di tale dibattito, ma il ruolo che in esso ha assunto da un certo punto in poi la matematica. Ebbene, nel periodo della rivoluzione scientifica questa entrò prepotentemente in questo dibattito con il pensiero di Galilei (1564-1642) ben espresso nel seguente brano:

La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro labirinto. (Galileo Galilei – *Il Saggiatore*, 1623)

Parafrasando il brano si potrebbe dire, come conclude un cartone animato della Walt Disney, "Paperino nel mondo della matematica", che io mostro sempre agli alunni all'inizio del corso di matematica, "*La matematica è l'alfabeto nel quale Dio ha scritto l'universo*".

Da qui in poi il filosofo naturalista, ossia il fisico, può dire di aver capito un fenomeno solo quando è in grado di darne la descrizione matematica; questo diventa per lui superare il limite.

Così, nel giro di poco più di due secoli dalla pubblicazione de *Il Saggiatore*, sia l'atomismo che il continuismo ricevono la loro descrizione matematica; queste sono:

- la teoria della meccanica dei punti materiali (secondo la quale oggetti agiscono a distanza senza contatto) elaborata da Newton (1642-1727) e messa a punto da fisici-matematici successivi per rendere la legge fondamentale della meccanica ($F=ma$) più generale possibile, uno dei quali fu il torinese Joseph-Louis Lagrange (1736-1813), la cui descrizione matematica è un sistema di equazioni differenziali lineari alle derivate parziali

$$\frac{d}{dt} \left(\frac{\partial L}{\partial \dot{q}_r} \right) - \frac{\partial L}{\partial q_r} = 0 \quad \forall r \in \{1, \dots, f\}$$

- la teoria dell'elettromagnetismo (secondo la quale le interazioni non sono causate da forze a distanza ma da perturbazioni che si propagano in una realtà continua, il campo elettromagnetico) elaborata da Maxwell (1831-1879), la cui descrizione matematica, in una delle forme possibili, è un sistema di equazioni integro-differenziali

$$\left\{ \begin{array}{l} \oint \vec{E} \cdot d\vec{\Sigma} = \frac{q}{\varepsilon} \\ \oint \vec{B} \cdot d\vec{\Sigma} = 0 \\ \oint \vec{E} \cdot d\vec{s} = -\frac{d}{dt} \int_{\Sigma} \vec{B} \cdot d\vec{\Sigma} \\ \oint \vec{B} \cdot d\vec{s} = \mu \int_{\Sigma} \left(\vec{j} + \varepsilon \frac{d\vec{E}}{dt} \right) \cdot d\vec{\Sigma} \end{array} \right.$$

Tuttavia, questo paradigma non era privo di rompicapi e uno di questi era il fenomeno della radiazione termica dal quale si è partiti.

4. La rottura epistemologica determinata da Planck

Ebbene, come si diceva, Planck combinando due teorie ormai ben consolidate, la termodinamica (che si descriveva all'interno del primo quadro interpretativo) e l'elettromagnetismo, riuscì a fare quello che nessuno ancora era riuscito a fare, dare l'esatta descrizione matematica dell'energia emessa per unità di tempo ed unità di superficie da ogni componente n della radiazione di un corpo nero che si trovi alla temperatura assoluta T :

$$u(\nu, T) = \frac{8\pi h}{c^3} \frac{\nu^3}{e^{\frac{h\nu}{KT}} - 1}$$

essendo

$K = 1.38 \cdot 10^{-23} \text{ J / } ^\circ\text{K}$ la costante di Boltzmann,

$c = 3 \cdot 10^8 \text{ m/s}$ la velocità delle onde elettromagnetiche nel vuoto,

$h = 6.63 \cdot 10^{-34} \text{ J} \cdot \text{s}$ costante scelta in modo da riprodurre i dati sperimentali, passata alla storia col nome di costante di Planck

Ma dov'è l'elemento rivoluzionario nel lavoro di Planck? Per comprenderlo è necessaria qualche informazione di carattere tecnico. È noto che ogni onda trasporta energia (la quale può essere pensata come la capacità di mettere in movimento qualcosa). Si pensi alle onde del mare: spesso i giovani si divertono lasciandosi travolgere dalle onde per "sentire" la spinta delle stesse quando li colpiscono. Che un'onda trasporti energia è tristemente evidente, purtroppo, nei danni prodotti da un maremoto o da un terremoto. Inoltre, ritornando all'utilizzo ludico di queste onde, si sperimenta che l'energia di un'onda è uniformemente distribuita sull'intero fronte d'onda: non accade che spostandosi ci si imbatte in zone che non spingono. Ebbene, la stessa cosa accade per le onde elettromagnetiche: l'energia, come ben descritto dalle equazioni di Maxwell, è distribuita su tutto il fronte d'onda.

L'elemento di discontinuità introdotto da Planck fu il fatto che egli ottenne il suo successo nella descrizione matematica della radiazione termica assumendo che l'energia trasportata da un'onda elettromagnetica fosse invece non continua ma organizzata in pacchetti, in grumi di energia, in "quanti" appunto, ciascuno di valore $h\nu$ o multipli interi di questa quantità, essendo

n la frequenza di ciascuna componente della radiazione. In altre parole, dovette assumere, suo malgrado, che sistemi fisici che occupano lo spazio con continuità, le onde elettromagnetiche, trasportino energia non uniformemente distribuita sull'intero fronte d'onda, ma come concentrata in pacchetti di quantità $h\nu$ come se il fronte d'onda trasportasse energia "a macchia di leopardo" (si parla di quantizzazione dell'energia, da cui il nome di "fisica quantistica").

Da dove Planck abbia tirato fuori questa idea, da quale remoto meandro dei suoi allacciamenti neurali, non lo sappiamo; sarebbe veramente interessante capire come nascono certe idee soprattutto quando appaiono del tutto estranee al contesto storico nel quale nascono.

Ovviamente si trattava di un'idea che inorridiva il mondo scientifico, in gran parte continuista: lo stesso Planck, continuista pure lui, riteneva i suoi corpuscoli di luce solo un espediente matematico che doveva essere sostituito da qualcosa di più realistico.

Il "figlio" di Planck, questo quanto di luce, considerato illegittimo da suo padre, fu invece adottato dal giovane A. Einstein (1879-1955) che, considerando la luce anche un flusso di particelle ciascuna di energia $h\nu$, oltre che un sistema di onde, nel 1905, in uno dei cinque articoli scientifici che lo introdussero autorevolmente nel mondo accademico ("*Über einen die Erzeugung und Verwandlung des Lichtes betreffenden heuristischen Gesichtspunkt, Annalen der Physik*" – *Annalen der Physik*, vol.17, 1905, pp.549-560) spiegò brillantemente un altro rompicapo all'interno del paradigma newtoniano-maxwelliano, l'effetto fotoelettrico, un fenomeno per il quale un metallo, investito da luce monocromatica ultravioletta, emette elettroni. Uno degli aspetti del fenomeno che tale paradigma non riusciva a spiegare è l'esistenza di un valore di soglia della frequenza dell'onda incidente, al disotto della quale non si verifica emissione neppure illuminando il metallo con luce molto intensa. Se, invece, si assume che la luce sia anche un flusso di corpuscoli di energia $h\nu$ i quali, colpendo gli elettroni vincolati all'interno del legame metallico (che caratterizza ogni metallo) dal potenziale Φ_0 , trasferiscono a questi tutta la loro energia,

allora si avrà emissione solo se

$$h \cdot \nu > \Phi_0 \Rightarrow \nu > \frac{\Phi_0}{h}$$

Ovviamente Einstein fu criticato per questo suo lavoro ritenuto quasi un errore, ma i successi di questa visione della luce nello spiegare altri fenomeni fu tale che Planck ottenne il premio Nobel per la fisica per i suoi studi sulla radiazione termica nel 1920, Einstein lo ottenne nel 1921 "per i suoi servizi alla Fisica Teorica, e in particolare per la sua scoperta della legge dell'effetto fotoelettrico".

Questi corpuscoli di luce furono battezzati "fotoni" nel luglio 1926 a Parigi dal fisico ottico Frithiof Wolfers; pochi mesi dopo il termine fu riutilizzato dal chimico statunitense Gilbert Lewis.

Se il lavoro di Planck mostra la quantizzazione dell'energia associata alla radiazione emessa dalla materia, quello di Einstein evidenzia la quantizzazione dell'energia associata alla radiazione assorbita dalla materia; entrambi questi lavori pionieristici dimostrano il comportamento corpuscolare delle onde elettromagnetiche, decretando un grande successo dell'atomismo. Si tratta tuttavia di un successo parziale: si sottolinea infatti che nessuno dei due lavori elimina il comportamento ondulatorio, perché i fenomeni di interferenza e di diffrazione della luce possono essere spiegati solo descrivendo la luce come un fenomeno ondoso. Questo strano sistema fisico sembrava dunque comportarsi a volte come un insieme di atomi, i fotoni, a volte come campi, le onde elettromagnetiche.

5. L'estensione a tutti i sistemi fisici della discontinuità introdotta da Planck

Quando il mondo sembrava ormai costituito da

- oggetti che erano ad un tempo atomi e campi (fotoni/o.e.m.)
- e oggetti che sembravano solo corpuscoli (gli elettroni, scoperti nel 1897 dal fisico inglese J.J.

- Thomson, e gli atomi, la cui esistenza era stata definitivamente dimostrata da Einstein nel 1905)

non poteva mancare chi pensasse invece che il comportamento duale fosse una proprietà generale di tutta la realtà e che quindi anche gli elettroni e gli atomi dovessero presentare un comportamento ondulatorio, manifestando per esempio interferenza e diffrazione.

Questi fu il fisico francese Louis Victor de Broglie (1892-1987) le cui idee furono pubblicate in una serie di lavori del 1923 e presentate in maniera completa e sistematica nella tesi di dottorato del 1924. L'elemento centrale del tentativo di de Broglie di venire a capo del "mistero dei quanti" consiste pertanto nello stabilire una simmetria nella natura:

- così come ad un'onda elettromagnetica di frequenza ν e lunghezza d'onda $\lambda = c/\nu$ è associato un corpuscolo di energia $E=h\nu$ e quantità di moto $p=h/\lambda$,
- ad un corpuscolo di energia a riposo $E=m_0c^2$ (un risultato della teoria della Relatività Speciale presentata da Einstein in uno dei suoi cinque lavori del 1905) e quantità di moto p è associata un'onda di lunghezza $\lambda=h/p$.

La tesi di de Broglie fu accolta con scetticismo da parte dei suoi esaminatori. Ma nel 1927 la definitiva conferma sperimentale alle idee di De Broglie provenne da George P. Thomson (1892-1975), figlio di J. J. Thomson, in Scozia. Due anni dopo, nel 1929, de Broglie ottenne il premio Nobel per la fisica "per la sua scoperta della natura ondulatoria dell'elettrone", premio che fu assegnato otto anni dopo, nel 1937, anche a Davisson e Thomson "per la loro scoperta sperimentale della diffrazione degli elettroni da cristalli". (Per inciso, una curiosità storica:

1906 - Thomson padre vince il Nobel per la scoperta dei corpuscoli nominati "elettroni",

1937 – Thomson figlio vince il Nobel per la scoperta del comportamento ondulatorio degli elettroni).

6. L'esito del dibattito tra atomisti e continuisti. Il trionfo della matematica

Come si è conclusa allora la oltre bi-millennaria partita tra atomismo e continuismo? Certamente con un pareggio. Il dualismo è ormai un elemento acquisito della fisica: ogni sistema fisico è ad un tempo qualcosa e il suo opposto, cioè un'onda e un corpuscolo, ogni sistema insomma è duale.

Di fronte a questa irriducibile proprietà di ogni sistema fisico, forse sotto l'influenza di un tipo di filosofia che tacciava di metafisico ogni tentativo di andare al di là del fenomeno, la maggioranza dei fisici non si interessò a capire le ragioni profonde di questo dualismo, ma si limitò solo a darne una descrizione matematica che fosse anche in grado di prevedere altri comportamenti strani dei sistemi quantistici, segnando quindi il definitivo trionfo della matematica.

Un modo di dare una descrizione matematica di questi sistemi duali fu quello ideato dal fisico e matematico austriaco E. Schroedinger (1887-1961) che nel 1926 ricavò una nuova equazione fondamentale della fisica che descrivesse l'evoluzione spazio-temporale dei sistemi tenendo conto del dualismo onda-corpuscolo che ormai si evidenziava in tutti gli esperimenti di fisica atomica (per questo lavoro Schroedinger ottenne nel 1933 il premio Nobel "per la scoperta di nuove forme produttive di teoria atomica"). L'equazione di Schroedinger è un'equazione differenziale alle derivate parziali di primo grado e del secondo ordine:

$$i\hbar \frac{\partial \Psi}{\partial t} = \frac{\hbar^2}{2m} \nabla^2 \Psi + U\Psi$$

Dove "i" è l'unità immaginaria,

$$\hbar = \frac{h}{2\pi},$$

"m" è la massa del sistema fisico,

∇^2 è un operatore differenziale (detto “laplaciano” o “nabla quadro”) che coinvolge le derivate parziali seconde della funzione d’onda, più precisamente

$$\nabla^2 \Psi = \frac{\partial^2 \Psi}{\partial x^2} + \frac{\partial^2 \Psi}{\partial y^2} + \frac{\partial^2 \Psi}{\partial z^2},$$

“U” è l’eventuale potenziale esterno che agisce sul sistema,
 $\Psi(x, y, z, t)$ è una funzione delle coordinate spaziali e di quella temporale, detta “funzione d’onda”, soluzione dell’equazione.

La presenza dell’unità immaginaria soltanto al primo membro impone alla funzione d’onda di essere complessa, caratteristica che crea non poche difficoltà qualora si voglia immaginare una corrispondenza reale a tale entità matematica. Infatti

- se da un lato non vi è unanimità da parte dei fisici teorici su cosa essa sia realmente, se un’astratta entità matematica o una proprietà dei sistemi fisici,
- dall’altra essa consente di dedurre tutte le proprietà dei sistemi quantistici (per esempio, la quantità $|\Psi(x, y, z, t)|^2 = |\text{Re}(\Psi)|^2 + |\text{Im}(\Psi)|^2$ fornisce la probabilità che al tempo t il sistema fisico rappresentato dalla funzione d’onda $\Psi(x, y, z, t)$ si trovi nel punto di coordinate (x, y, z) , essendo i due addendi i quadrati dei moduli della parte reale e della parte immaginaria della funzione d’onda).

Un sistema fisico non è più descrivibile mediante coordinate spazio-temporali che ci dicono esattamente dove e in quale istante sia presente il sistema, ma da questo oggetto matematico, da questa funzione d’onda che fornisce solo una nuvola di probabilità, un esserci ovunque anche se con diversa probabilità. Per esempio, l’atomo non è quell’oggetto che siamo abituati a pensare costituito da un nucleo attorno al quale ruotano elettroni su orbite ben precise, ma un nucleo circondato da nuvole di probabilità.

7. La meccanica quantistica all’opera

Tuttavia la fisica quantistica, questo momento di forte discontinuità nel processo della conoscenza, ha prodotto una quantità enorme di applicazioni tecnologiche veramente impensabili, roba veramente da fantascienza. Per esempio:

- una certa proprietà della funzione d’onda dell’elettrone (il principio di esclusione di Pauli) determina la posizione degli elettroni in “gusci” di energia nell’atomo, e ciò determina tutte le proprietà dei 92 elementi naturali, in sostanza le leggi della chimica;
- in particolare consente di comprendere la conducibilità dei metalli e questo ha condotto allo studio dei semiconduttori e quindi alla invenzione del transistor, da cui nasce il circuito integrato, quindi il computer e internet;
- inoltre, la corrispondente proprietà dei fotoni (il fatto che per essi non vale il principio di esclusione di Pauli) ha condotto all’invenzione del laser con ogni sorta di applicazioni in campo industriale, in campo medico, oltre che al suo utilizzo come lettori CD, DVD, di codici a barre, eccetera;
- a proposito di applicazioni in campo medico, oltre il laser, la NMR (risonanza magnetica nucleare, nota come risonanza magnetica), la PET (tomografia ad emissione di positroni, cioè di antielettroni, ossia di quell’antimateria che nasce dal connubio tra l’equazione di Shrodinger e le leggi della Relatività Speciale di Einstein).
- Ancora: l’esistenza dei superconduttori discende da un’altra strana proprietà della funzione d’onda; oggi questi superconduttori si ottengono a bassissime temperature, ma è attiva la ricerca di superconduttori a temperature ambiente così da ottenere cavi elettrici senza resistenza, cioè senza dissipazione di energia.

Ci sono poi applicazioni d’avanguardia delle strane proprietà della funzione d’onda:

- applicazioni in biologia (addirittura Roger Penrose, uno dei massimi fisici teorici viventi, ritiene che la nascita della coscienza negli esseri umani sia associata alle proprietà quantistiche di certi polimeri che costituiscono i neuroni);

- computazione quantistica, un settore di ricerca i cui esiti positivi renderebbero i computer molto più veloci e non più affidabile la segretezza dell'attuale sistema di codifica dei codici delle carte di credito.

8. Meccanica quantistica e conoscenza. Matematica e realtà

Tuttavia la fisica quantistica non ha alcuna idea di che cosa esattamente applica. Essa è riuscita ad ottenere tante applicazioni dalle proprietà di un oggetto matematico frutto di una rinuncia a farsi un'immagine di ciò che avviene nel mondo microscopico. Einstein in *Come io vedo il mondo* afferma:

L'uomo cerca, in maniera adeguata alle sue esigenze, di formarsi un'immagine del mondo, chiara e semplice, e di trionfare così sul mondo della esistenza sforzandosi di rimpiazzarlo, in una certa misura con questa immagine. È così che agiscono, ciascuno a suo modo, il pittore, il poeta, il filosofo speculativo, il naturalista. Di questa immagine e della sua conformazione egli fa il centro di gravità della sua vita sentimentale allo scopo di cercarsi la calma e la solidità che gli sfuggono nel cerchio troppo stretto della sua esistenza personale e vorticoso.

Ma la fisica quantistica non ha nulla a che vedere con l'immagine di cui parla Einstein; è solo un sistema di manopole che solo pochi tecnici sanno utilizzare per scopi pratici non per formarsi un'immagine del mondo.

Ovviamente il problema di Einstein era quello di dare vita ad una descrizione matematica del mondo senza rinunciare a capire cosa realmente accade nel microcosmo. Io mi chiedo però se la vera causa di questa perdita di contatto con la realtà non sia proprio la matematica. Questa ha ormai sostituito la realtà con un universo di segni regolati da una opportuna sintassi per la manipolazione degli stessi. Il fisico teorico ha creato una sorta di isomorfismo tra realtà e mondo dei segni matematici: egli opera tra segni che corrispondono ad oggetti della realtà e trova segni che corrispondono ad un altro oggetto della realtà, ma non si interessa a cosa realmente accada e cosa siano questi oggetti della realtà. È possibile un rapporto più diretto con questa?

Duemila anni fa si aggirava per le strade della Palestina tale Jeoshuà bar Jeoseph (Gesù di Giuseppe nell'aramaico del luogo). Ormai la ricerca storica ha assodato che questo personaggio non è stato l'incarnazione di un mito, ma è realmente esistito. Così come ha chiarito il contesto storico in cui questo personaggio si muoveva: un popolo che, stanco della secolare dominazione straniera (all'epoca quella dei romani), riteneva che Dio stesso stesse per suscitare un Re, un Messia, che avrebbe condotto Israele all'indipendenza. Ogni tanto sorgeva qualcuno che diceva di essere il messia o il precursore del messia. Gesù era uno di questi, ma provava la verità dell'imminenza del regno di Dio compiendo opere prodigiose, come guarigioni ed esorcismi. Una di queste è narrato in Mc 8,22-26:

Καὶ ἔρχονται εἰς Βηθσαϊδάν. καὶ φέρουσιν αὐτῷ τυφλὸν καὶ παρακαλοῦσιν αὐτὸν ἵνα αὐτοῦ ἄψηται. καὶ ἐπιλαβόμενος τῆς χειρὸς τοῦ τυφλοῦ ἐξήνεγκεν αὐτὸν ἔξω τῆς κόμης, καὶ πτύσας εἰς τὰ ὄμματα αὐτοῦ, ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ, ἐπηρώτα αὐτόν, Εἴ τι βλέπεις; καὶ ἀναβλέψας ἔλεγεν, Βλέπω τοὺς ἀνθρώπους, ὅτι ὡς δένδρα ὁρῶ περιπατοῦντας. εἶτα πάλιν ἐπέθηκεν τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, καὶ διέβλεπεν, καὶ ἀπεκατέστη, καὶ ἐνέβλεπεν τηλαυγῶς ἅπαντα. καὶ ἀπέστειλεν αὐτὸν εἰς οἶκον αὐτοῦ λέγων, μηδεὲ εἰς τὴν κόμην εἰσέλθης.

Si tratta della guarigione di un cieco, la quale avviene in due tempi:

- in un primo momento Gesù sputa negli occhi del cieco e gli impone le mani,
- successivamente completa la guarigione con l'imposizione delle mani.

Gesù dunque, senza sapere niente di matematica, di meccanica quantistica, di laser, riusciva a fare meglio di un laser. E Gesù non era l'unico guaritore dell'epoca, anzi non è stato l'unico

guaritore della storia (celebre è il caso dei sovrani taumaturghi). Ancora oggi esistono uomini e donne che hanno un rapporto non solo tecnologico col mondo (io ne conosco alcuni).

Purtroppo cose di questo genere vengono considerate fandonie da fisici teorici del calibro di Jim Al-Khalili, fisico iracheno, naturalizzato inglese; questi, nella prefazione di un suo bellissimo testo di divulgazione scientifica sulla meccanica quantistica, scrive

... la fascinazione del pubblico per ogni sorta di fenomeno paranormale che sembra sfuggire a una precisa e puntigliosa classificazione scientifica continua senza sosta. Sembra che molti traggano conforto dalla nozione che esistono ancora zone del nostro mondo resistenti all'inesorabile avanzata della scienza, zone dove la magia, il mistero, e la trascendenza sopravvivono e prosperano. (*La fisica dei perplessi* - Bolati Boringhieri editori, 2014)

Eppure un matematico austriaco, Kurt Gödel (1906-1978), ritenuto uno dei massimi matematici di tutti i tempi, sicuramente il più grande logico di tutti i tempi, riteneva degni di attenzione i cosiddetti fenomeni paranormali, convinto che non fossero solo opere di ciarlatani. In una lettera al suo amico di una vita, l'economista Morgenstern, manifesta il suo stupore per il fatto che i ricercatori fossero riusciti a scoprire le particelle elementari della fisica ed ignorassero l'esistenza "*altamente probabile*" di fattori psichici elementari possibili vettori di percezioni extrasensoriali; aggiunge, poi, di ritenere che certi dati dell'esperienza

non siano qualcosa di semplicemente soggettivo poiché non possono essere associati ad azioni di certe cose sugli organi di senso. Al contrario anch'essi possono rappresentare un aspetto della realtà oggettiva, ma, a differenza delle sensazioni, la loro esistenza può essere dovuta a un altro tipo di rapporto fra noi e la realtà. (citato in "Le scienze – I grandi della scienza – Kurt Godel – anno IV, n.19, febbraio 2001" di Gianbruno Guerrierio)

Inoltre, con i suoi teoremi di incompletezza ha mostrato che la realtà va sempre oltre la sua descrizione matematica per quanti assiomi si possano aggiungere al sistema assiomatico deduttivo creato per la sua modellizzazione.

Sia chiaro, qui non si vuole riportare indietro la storia, non si vuole fare la parte del frate domenicano Tommaso Caccini (1574-1648) che, il 21 dicembre 1614 nel corso della quarta domenica di Avvento, si levava dal pulpito di Santa Maria Novella a Firenze e lanciava accuse di fuoco contro certi matematici moderni denunciando ai fedeli la matematica come arte diabolica e portatrice di eresie.

E concludeva la sua predica più o meno con queste parole

<https://youtu.be/lxYv6cdSnF0?t=57m22s>

interpretando quindi in modo strumentale un testo del quinto libro del N.T., gli "atti degli Apostoli", il testo relativo all'ascensione di Cristo risorto. (Nel testo, mentre il Risorto ascende al cielo, gli undici seguono con lo sguardo la salita del Maestro; improvvisamente, due uomini in bianche vesti si presentano a loro invitandoli a distogliere lo sguardo dal cielo e a ritornare a casa per prepararsi alla missione loro affidata. E allora le parole dell'invito delle figure sovranaturali "*Viri Galilaei, quid statis aspicientes in caelum?*" diventano in bocca al frate "*Uomo Galileo perché stai a guardare il cielo?*" riferendosi chiaramente alle sue ricerche miranti a confermare il modello geocentrico copernicano.)

Ovviamente per me la matematica non è l'arte del demonio. Voglio solo dire che accanto alla matematica che consente di realizzare tutta la tecnologia precedentemente elencata occorre una seria ricerca su quei "fattori psichici elementari" come li chiama Kurt Godel, possibili vettori di un rapporto più diretto con la realtà.

Ritengo, per esempio, che non sia un caso che il Sommo Poeta, in quello splendido viaggio dell'anima che è la Divina Commedia, cambi guida nel passaggio dal Purgatorio al Paradiso, e quando si accinge ad entrare nel Paradiso Terrestre, al canto XXX del Purgatorio sostituisce una figura maschile, il poeta latino Virgilio, con una femminile, Beatrice. Infatti nel simbolismo tradizionale

- l'uomo è simbolo di una attività conoscitiva di tipo analitico che si caratterizza per il fatto che il soggetto dell'atto del conoscere si separa, o presume di separarsi, dall'oggetto e lo studia dal di fuori,
- mentre la donna è simbolo di una conoscenza potremmo dire di tipo "comunione" in cui non c'è alcuna separazione tra oggetto e soggetto nella consapevolezza che si è semplicemente parte del tutto.

Ebbene il coltivare quei "fattori psichici elementari" potrebbe aiutarci a rapportarci con la realtà sia in modo maschile che femminile, cioè ad essere nei suoi confronti sia analisti che comunionali; ciò consentirebbe anche un maggiore ed ovvio rispetto per quella porzione di mondo nel quale ci è capitato di vivere.

9. Conclusione

Desidero allora concludere con una immagine che a me affascina molto.

A cavallo tra il 1400 e il 1500 vive uno dei più noti pittori italiani del Rinascimento, Giovanni Gerolamo Savoldo (1480 circa - 1548). Quando ha già quasi 60 anni (1540 circa) dipinge un capolavoro (che oggi è conservato alla National Gallery di Londra) che ritrae una scena evangelica; alcuni indizi ci aiutano a capire di quale scena evangelica si tratta. La donna è colta in un preciso movimento: si sta girando verso la sua sinistra da dove proviene una luce non naturale (quella naturale è sullo sfondo: la luce del sole che sta appena sorgendo) che la illumina. Dietro la donna, in basso a sinistra, vi è l'ingresso di un ipogeo e, appoggiato su un muretto, il vasetto che sicuramente contiene gli oli per l'imbalsamazione del cadavere che dovrebbe essere presente in quel sepolcro. Si tratta dunque del brano della prima apparizione del Risorto secondo il quarto vangelo, quello detto di Giovanni, apparizione di cui è beneficiaria una delle discepoli di Gesù, Maria di Magdala; in particolare il dipinto immortalava quanto avviene secondo il versetto Gv 20,16, cioè il momento in cui il Risorto chiama per nome la Maddalena e questa ruota il volto verso la zona di provenienza della voce e riconosce il Maestro. Ebbene, la zona di provenienza della voce non è nel quadro (come in tanti altri dipinti di apparizione alla Maddalena sul tema cosiddetto del "Noli me tangere"), ma fuori dal quadro. È evidente che l'autore vuole sottolineare che l'esperienza che, secondo un cristiano, cambia la vita di un essere umano, cioè quella esperienza spirituale che con uno slogan si potrebbe denominare "incontro con Cristo Risorto", non è una esperienza che si svolge nello spazio-tempo, quello euclideo o quello della Relatività Einsteiniana per intenderci, ma in un altro tipo di spazio, nello spazio dell'anima.

Uscendo dal significato strettamente religioso a me pare che la conoscenza autentica debba uscire dagli stretti canoni del metodo analitico, dove è regina la matematica, e provare ad alimentare quei fattori psichici elementari che consentono un contatto più diretto con la realtà. A me pare, in conclusione, che il superamento del limite nella conoscenza sia una questione metascientifica.



**PER L'ULTIMA VOLTA STORIOGRAFIA?
UN LABORATORIO INTERDISCIPLINARE PER GLI INSEGNANTI
DI FILOSOFIA E LETTERATURA ITALIANA**

Giovanni Pellegrini - Germano Iencenella

Abstract

The workshop for *The last time Historiography*, held in Bologna, 2017 February 24-25, was a meeting meant to focus on the role that historiography should play in the teaching of philosophy and literature in the high school. Although with different opinions and proposals, the speakers agreed in arguing that, in relation to the evolving needs of our time, the historiographical teaching of philosophy and literature should be abandoned in favor of a hermeneutic approach to the original texts.

Keywords

Teaching, High School, Workshop, Historiography, Hermeneutics.

Introduzione

Il contributo che segue intende riferire i principali risultati di un Workshop sulla didattica della filosofia e della letteratura italiana svoltosi a Bologna il 24 e il 25 febbraio 2017. Nel sito dedicato all'iniziativa (<https://workshopdidattica.wordpress.com/>) è possibile scaricare il programma dettagliato, i testi completi dei principali contributi presentati e altro materiale di lavoro; è inoltre ancora possibile partecipare alla discussione nella sezione "Blog" e commentare gli interventi e le idee emerse nel corso delle diverse sessioni.

L'iniziativa ha, ovviamente, una storia e abbiamo lavorato affinché essa abbia anche un futuro. La fase preparatoria è stata avviata, più di un anno fa, da un gruppo di docenti di diversi Licei dell'Emilia-Romagna che hanno poi dato vita, grazie al sostegno delle rispettive istituzioni d'appartenenza, ad una rete fra il Liceo Scientifico "E. Fermi", il Liceo Classico "M. Minghetti" (entrambe di Bologna) e il Convitto Nazionale "Maria Luigia" di Parma. La rete, istituita formalmente allo scopo di promuovere la formazione dei docenti, è sostenuta anche dalla sezione bolognese della Società Filosofica Italiana e, con questo appuntamento, ha l'ambizione di inaugurare una tradizione. Nell'organizzazione del lavoro si sono infatti consolidate relazioni, non solo professionali, e si sono attivate energie che saranno impiegate per far diventare questa esperienza un appuntamento annuale.

Prima di entrare nel merito dei diversi contributi presentati è forse il caso di illustrare il punto di vista teorico che ci ha guidato nella costruzione dell'iniziativa, chiarendo quindi il senso complessivo in cui devono essere inquadrati i diversi interventi e la discussione che abbiamo cercato di animare.

Una prima breve nota riguarda la formazione dei docenti e la peculiare forma in cui si è inteso declinarla. Come tutti sanno il *Piano per la formazione dei docenti 2016-2019* legato alla Legge 107 (in particolare il punto 5 delle linee guida) prevede un ruolo attivo delle istituzioni scolastiche che - soprattutto organizzandosi in rete - sono chiamate a farsi carico della formazione degli insegnanti, che diventa una attività obbligatoria. L'idea da cui siamo partiti è, in fondo, molto semplice: ci ha guidato una chiara opzione in favore di esperienze pensate, organizzate e gestite "dal basso". Crediamo infatti che un ruolo attivo dei docenti nella progettazione

dei loro percorsi di formazione culturale e di aggiornamento professionale sia qualcosa di imprescindibile. Come insegnanti siamo innanzitutto donne e uomini di cultura, viviamo di cultura e proviamo, spesso fra mille difficoltà, a creare cultura. Al di là del valore delle proposte formative che ci vengono rivolte ormai da molte importanti istituzioni (a cominciare ovviamente dal MIUR), non possiamo lasciarci scappare un compito che è parte integrante del nostro lavoro: decidere quali siano i temi, le questioni e i problemi che è più urgente discutere; e decidere anche i tempi e i modi migliori per riflettere insieme su quanto facciamo quotidianamente in aula. È per questo che il *Workshop* ha scelto di accreditarsi nella forma che, nel linguaggio sempre troppo burocratico della nostra amministrazione, si chiama *Unità Formativa Scolastica*. Al di là degli aspetti burocratici la cosa interessante è che il riconoscimento formale del lavoro svolto ha certificato non solo l'effettiva presenza alle giornate, ma anche la concreta partecipazione degli iscritti alla discussione in rete come pure la produzione e la condivisione di materiali. Questo ci pare un modo interessante per promuovere la creazione di una comunità di colleghi che si confrontano a partire dalle loro esperienze professionali e che si dedicano al proprio aggiornamento intendendolo come una attività di formazione permanente.

La seconda nota preliminare riguarda più direttamente l'idea dell'insegnamento e della scuola che sta alla base del percorso proposto. Ovviamente nessuno degli organizzatori, e tantomeno le istituzioni che hanno sostenuto e sostengono il progetto, ha la pretesa di avere la verità in tasca. Tuttavia dichiarare con franchezza il proprio punto di vista è il modo migliore per avviare una discussione; e non c'è dubbio che le poche convinzioni che abbiamo hanno un vitale bisogno di essere discusse.

Come insegnanti di Letteratura e di Filosofia ci è parso di riconoscere il "peccato originale" di molte pratiche di insegnamento (anche delle nostre, senza alcun dubbio) nell'ingombrante dimensione storica che inevitabilmente accompagna le nostre discipline. La ricostruzione dei contesti storico-sociali, il racconto del pensiero e delle poetiche degli autori, la presentazione di interpretazioni critiche preconfezionate, che invariabilmente costituiscono il fulcro della manualistica, vanno molto spesso a sostituirsi alla reale esperienza di lettura e di incontro con l'opera. Questo incontro costituisce invece, a nostro avviso, il cuore di quello che facciamo. Guidare i nostri alunni nella lettura, prendersi tutto il tempo necessario per lasciarli liberi di riflettere e di esprimersi sui testi che leggono insieme a noi, lasciarli, insomma, confrontare con l'opera e cercare di innescare un vero e proprio processo ermeneutico, sono obiettivi molto ambiziosi ma anche decisamente stimolanti. È da questo tipo di riflessione che deriva il titolo che abbiamo scelto. *Per l'ultima volta storiografia?* Il punto interrogativo ovviamente non è secondario. Tuttavia a conclusione del percorso di formazione che abbiamo vissuto e tentando un bilancio delle discussioni che si sono svolte nei due giorni di lavori, crediamo di poter dire che quel punto interrogativo possa essere tolto dal titolo e semmai messo al centro delle nostre pratiche di insegnamento.

È necessario però sgombrare subito il terreno da un possibile equivoco: non abbiamo costruito l'iniziativa sulla base della convinzione che sia necessario, o anche solo urgente, bandire dall'insegnamento ogni riferimento alla storia della filosofia o alla storia della letteratura. D'altra parte questa sarebbe un'idea folle. Contrariamente a quanto accade nella pratica concreta delle scienze matematiche della natura, in cui esiste una differenza di principio fra la storia della disciplina e la codificazione sistematica del paradigma scientifico ritenuto unanimemente valido dalla comunità degli specialisti, almeno in un lasso temporale dato, nelle cosiddette scienze dello spirito, e segnatamente nella filosofia e nella letteratura, non è possibile alcuna pratica e alcuna ricerca senza un continuo dialogo con la storia. L'intonazione polemica potrebbe essere rivolta, semmai, alla pretesa, propria di certa filosofia analitica e forse - per quanto riguarda la letteratura - di una critica letteraria rigidamente strutturalista - di una pratica totalmente astorica delle discipline in questione. Ma se un costante riferimento alla storia è, anche per noi, qualcosa di inaggirabile, perché domandare se la storiografia filosofica e la storia della letteratura debbano essere praticate «per l'ultima volta»?

Il nostro titolo distorce una celebre battuta attribuita a Nietzsche che, nel momento in cui matura la decisione di abbandonare non solo l'insegnamento di Basilea ma anche la disciplina che proprio allora stava dandogli una certa fama, parla dell'atteggiamento dei filologi rispetto alla storia come un «affaccendarsi da talpe, con le cavità mascellari rigonfie e lo sguardo cieco».¹ Pronunciando dunque il nostro «per l'ultima volta...» abbiamo soltanto voluto sollevare un problema che ci appare davvero centrale e che ammette, ovviamente, soluzioni anche molto diverse ma che - almeno secondo noi - non può essere eluso. Si tratta della tensione, forse persino della contraddizione, fra la necessità che i nostri alunni facciano concreta esperienza di filosofia e di letteratura (quindi in ultima analisi che incontrino davvero i testi della tradizione filosofica e letteraria) e il serio impedimento che si frappone al raggiungimento di questo scopo e che è costituito dalla scelta di insegnare soprattutto la storia della filosofia e la storia della letteratura, per di più in versioni ipersemplicate come quelle proposte dalla manualistica. La manualistica (e quindi la nostra pratica dell'insegnamento quando si limita a seguirla), non è infatti neppure lontanamente collegata con la concreta pratica storico-filosofica o storico-letteraria; ne costituisce piuttosto una distorsione, quando non addirittura una caricatura. La seria pratica della ricerca storica ha infatti essa stessa bisogno di essere "teorica" o forse ancora meglio "pensante", mentre la manualistica non riesce quasi mai ad esserlo.

Rispetto a questo aspetto siamo stati guidati, semmai, dalla distinzione istituita da Heidegger (un po' ovunque nella sua opera ma codificata in modo icastico al punto 273 dei suoi *Beiträge*)² fra *Geschichte* e *Historie*; una distinzione che si accompagna all'idea che l'elemento storiografico (così, con molta inevitabile approssimazione traduciamo l'espressione «*das Historisches*») vada letteralmente «annientato» per poter recuperare l'autentica dimensione «storica» del nostro abitare il mondo; «la storiografia» (nel senso di Heidegger - si badi bene) non è null'altro che una «spiegazione che fissa il passato a partire dall'orizzonte delle attività calcolanti del presente»; un atteggiamento che presuppone, quindi, un oggetto di indagine già sempre codificato e comunque sempre ordinabile; in ultima analisi si tratta dell'estensione al mondo delle scienze dello spirito del paradigma tipico della metafisica moderna, ormai completamente indistinguibile dalla tecnica. Lasciarsi dominare in maniera irriflessa, nelle nostre pratiche d'aula, da questo atteggiamento anti-ermeneutico significa correre il rischio di non avvertire neppure più lo scarto che esiste fra l'insegnamento della storia della filosofia e della letteratura e l'incontro con l'opera che si fa presente nei testi della tradizione.

Veniamo ad una breve rassegna di alcune delle comunicazioni presentate nei due giorni e che hanno animato le discussioni fra i colleghi.

Claudio Giunta (*Metonimia internazionale: la letteratura e la sua storia... a scuola*) ha proposto un'impetosa critica della prevalente concezione dell'apprendimento scolastico: «un insieme di nozioni e concetti da introdurre nella mente degli studenti in un determinato lasso di tempo». Questa concezione mutua nella pratica dell'insegnamento l'idea universitaria della letteratura che «finisce spesso per sostituire i discorsi sui testi o sui contesti, ai testi stessi e le etichette ai contenuti che quelle etichette vorrebbero classificare». La proposta è quella di fare un uso assai discreto delle categorie critiche o storiografiche che, infondo, non sono altro che delle scorciatoie per il pensiero. Agli studenti di oggi non mancano né le informazioni, né il libero accesso alle informazioni: tutto è a portata di mano se si dispone di una connessione internet e della disposizione alla ricerca; ciò che manca è piuttosto l'attitudine a concentrarsi, a indugiare, a riflettere e, con riferimento alla proliferazione potenzialmente sterminata delle informazioni, a selezionare. Stimolare ed educare questa attitudine dovrebbe, invece, diventare proprio il

¹ Lettera del 9 dicembre 1868 a Erwin Rohde, in F. Nietzsche, *Epistolario, 1850-1869*, Adelphi, vol. I, Milano 1976, p. 651. Ma tutte le lettere di quel periodo manifestano una insofferenza che talvolta giunge fino al parossismo: «Se vuoi ch'io faccia della mitologia, allora la filologia mi appare come un aborto della dea filosofia, concepito con un idiota o un cretino» (Lettera della seconda metà dell'ottobre 1868 a Paul Deussen, in F. Nietzsche: *Epistolario*, cit., p. 636).

² M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, Adelphi, Milano 2007, pp. 473-475.

cuore del lavoro di insegnamento che in questo modo, però, si costringe ad una radicale selezione dei contenuti.

Claudio Giunta è l'autore di un recente manuale di qualità e di successo (*Cuori intelligenti. Mille anni di letteratura*, Garzanti Scuola, 2016); è abbastanza ovvio quindi che non si spinga fino a predicare l'abolizione del manuale anche se, come molti altri autori di testi scolastici, non rinuncia alle lamentele sulle troppe convenzioni che gli editori impongono di rispettare. Concediamo in effetti che un manuale deve essere pur acquistato, ma un po' di coraggio non guasterebbe. L'editoria scolastica, a nostro avviso, a forza di tenere lo sguardo rivolto alle trimestrali di cassa, ha progressivamente perso quel ruolo di orientamento nella ricerca didattica e di proposta, anche sperimentale, che almeno in parte le competerebbe. Il risultato è che i manuali finiscono con l'assomigliarsi un po' tutti.

Mauro Piras (*Abolire la storia della filosofia?*) nella sua comunicazione ha sostenuto che l'idea hegeliana di storia come sviluppo sistematico dello Spirito è all'origine, attraverso decisivi sviluppi variamente riconducibili a Dilthey, della perdita di ogni valore veritativo della filosofia che, in questo modo, si preclude il suo compito precipuo: illuminare concettualmente l'esperienza. La tradizionale presentazione in successione storica delle filosofie induce negli studenti un fortissimo effetto «*coscienza storica*», il che significa - in ultima analisi - che ogni "teoria" diventa relativa, dipendente dall'epoca, incapace per ciò stesso di rivelare qualcosa di vero sulla nostra esperienza. L'esito più problematico di una presentazione storico-filosofica, ancorché di qualità, è costituito dal fatto che le capacità argomentative degli alunni dei Licei italiani sono mediamente più deboli rispetto a quelli dei loro compagni europei; di fronte a un problema filosofico da analizzare e rispetto al quale proporre un proprio posizionamento teorico, gli esiti sono o la banalizzazione, che rivela un uso molto debole dei concetti, o la classica carrellata storica delle teorie, nella convinzione non argomentata che il problema potrà così essere risolto.

L'approccio proposto da Piras è radicale: l'impianto storico non funziona e va buttato. Nessun punto interrogativo attenua questa convinzione. E poi? Piras è chiaro e preciso: «bisogna insegnare i fondamentali della disciplina, come si possono individuare nel suo stato attuale». La filosofia non si è in fondo mai pensata al singolare. Esistono invece le filosofie: la logica, la metafisica, l'etica, la filosofia della scienza, la filosofia del linguaggio; la gnoseologia e la filosofia della mente, la filosofia politica, l'estetica. Da qui bisogna cominciare e sarà poi ogni ambito disciplinare ad indicare, a partire dal suo statuto teorico, i modi e i tempi con cui procedere. Naturalmente, dal momento che i diversi ambiti disciplinari sono legati ad autori e a testi determinati, sono proprio i testi a dover essere messi al centro dell'insegnamento. I classici andranno ripresi anche in anni di corso diversi e non certo abbandonati dopo averli "fatti". La struttura dell'ambito di riferimento deciderà a che punto va introdotto un autore e in che rapporto sistematico va messo con i problemi teorici. Gli strumenti didattici e i concreti metodi di lavoro - e qui la proposta è stata apprezzata anche dai colleghi non del tutto convinti dell'impianto teorico generale - devono tutti essere costruiti avendo di mira la lentezza dell'apprendimento e la profondità: il seminario di lettura del testo, la relazione svolta da gruppi di lavoro che presentano alla classe i risultati di un loro percorso e i saggi argomentativi scritti a casa e discussi dall'intera classe.

Piras non difetta certo di coraggio e ne abbiamo apprezzato la tensione verso l'addestramento alla pratica argomentativa e verso l'uso sistematico dei testi; c'è forse - ed è l'unica critica che ci sentiamo di fare ad una proposta certo da discutere ma che per molti versi ci ha convinto - un eccesso di ottimismo rispetto alla possibilità che un mutamento così radicale dell'approccio all'insegnamento possa imporsi nelle condizioni date. Ma questo, in fondo, vale per ogni vero cambiamento.

Giulio Iacoli nel suo intervento (*Una letteratura senza "storia"? Il caso della letteratura comparata*) ha proposto di porre al centro dell'insegnamento letterario l'agire comparatistico, che

consente una più agevole uscita dagli steccati disciplinari per entrare in un campo di transizioni in cui prevalgano contenuti e interpretazioni. Si tratta, se abbiamo compreso bene la sua proposta, di uscire dal rigoroso ossequio alla scansione storica della letteratura italiana, sconfinare nelle letterature straniere e nel potere creativo degli accostamenti per generi e temi. Per invitare i docenti a sperimentare questo tipo di approccio l'intervento ha fornito un interessante compendio della storia della comparatistica, indicando anche in vista della fase di programmazione disciplinare, alcuni possibili percorsi non convenzionali.

Andrea Bersellini (*Libri e librerie: insegnare letteratura in una strana scuola*), partendo dalla sua esperienza di insegnamento al Liceo Classico-Europeo di Parma (una scuola-college dal profilo davvero particolare), ha richiamato l'attenzione sull'obiettivo di fondo dell'insegnamento della letteratura italiana a scuola: formare dei lettori. Il piacere della lettura deve essere prima suscitato e poi progressivamente educato; il lavoro d'aula serve appunto per fornire motivazioni e consentire agli alunni di costruirsi strumenti adeguati. L'obiettivo indicato non ammette scorciatoie e può essere realizzato solo attraverso la continua esercitazione di lettura e discussione svolta in classe. «Chiedo ai miei alunni di *leggere lentamente* - che è la definizione che Nietzsche dà di filologia - e di provare a comprendere pensieri complessi», tentando anche di esprimersi in modo progressivamente più articolato. Quella di Bersellini ci è parsa una forte opzione in favore della *profondità*, che va decisamente in controtendenza rispetto all'ansia di completezza che viene quasi naturalmente generata dall'approccio che mette al centro dell'insegnamento la storia della letteratura e la critica letteraria. Una proposta solo apparentemente semplice, ma in grado di rendere gli alunni capaci di ragionare davvero sui testi.

Rossana Zoni (*Tagliare & cucire: profondità e superficie nel programma di letteratura italiana*) ora in pensione è stata una delle insegnanti di riferimento della scuola parmigiana ed è stato veramente confortante vedere in diretta cosa vuol dire trasmettere passione. Il suo titolo parla da sé e l'obiettivo dell'insegnamento è altrettanto chiaro: stimolare interesse, curiosità e amore per la disciplina, non fornire nozioni che si dimenticheranno ben presto. Ecco allora la centralità del lettore attorno a cui costruire i percorsi della comunità ermeneutica che forma il gruppo classe. Tagliare ampie parti dell'"imprescindibile" programma ministeriale e cucire una intertestualità che stimoli la partecipazione attiva degli studenti e una attitudine a collegare vari campi e discipline.

Paola Traversa e Chiara Dini (*Lo spettro del lettore medio. Un manuale diverso è possibile?*), si sono soffermate sulla difficoltà di trovare un equilibrio, nell'editoria scolastica, tra le richieste del mercato e le esigenze di sperimentazione degli autori. Nella progettazione del recente manuale di letteratura italiana per il biennio *La buona avventura* (Ferratini-Dini, Firenze, 2017) e nei loro lavori precedenti le due autrici hanno cercato di offrire percorsi di avvicinamento alla lettura centrati sul rapporto vivo con l'opera letteraria, che troppo spesso nella didattica è ridotta a strumento di verifica delle nozioni di narratologia, o di retorica per il linguaggio poetico. Il timore dell'insuccesso commerciale frena però gli editori dal proporre testi che si svincolino completamente dal modello strutturato per "elementi", anche perché sembra che la maggioranza dagli insegnanti sia poco propensa ad abbandonare le vie già tracciate. L'uso del manuale perciò rischia di assecondare la conservazione di pratiche didattiche poco stimolanti, mentre in forme aggiornate potrebbe ancora rivelare la sua validità come esempio di organizzazione dei contenuti e di scrittura, o come proposta di autori e testi non necessariamente canonici.

Cristina Bonelli (*Il coraggio e la liquidità, note sulla pratica filosofica in classe*) parte da quanto sembrano chiederci con le loro ridotte capacità di attenzione e la loro accresciuta apertura gli studenti adolescenti del nuovo millennio: essere capaci di decidere cosa noi vogliamo

lasciare loro in eredità. Per rispondere chiede aiuto a Wittgenstein: «A che vale studiare filosofia se serve soltanto a consentirci di parlare con qualche plausibilità di astrusi problemi di logica, ecc., e se non migliora il nostro modo di pensare ai problemi importanti della vita quotidiana?»³ Occorre allora seguire la via dura e difficile dell'esercizio attivo del pensiero; un cammino personale e rigoroso - sia per i docenti che per gli alunni - che comporta la centralità del filosofare anziché del filosofato. La naturale conseguenza di questa centralità è una decisa uscita dalle forme dell'insegnamento tradizionale in cui, in ultima analisi, si dispensano conoscenze e un'altrettanto decisa conversione dell'insegnante al ruolo di facilitatore, o forse - se non fosse troppo impegnativo pronunciare una simile parola - del maieuta. Gli atteggiamenti fondamentali da assumere sono, in questo contesto, il dubbio, la domanda, lo stimolo e anche la provocazione. Continuare ad essere la voce dominante e, spesso, unica dell'ora di filosofia mantiene gli studenti in stato di minorità e occorre invece prestare ascolto al loro pensare-insieme, per coglierne e al contempo stimolarne l'autonomia. Questo, ci pare, è il cuore della pratica filosofica: esperire che i problemi importanti della vita quotidiana possono essere pensati e risolti in modo nuovo, grazie alla filosofia. In questo approccio il concreto svolgersi della lezione non costituirà certamente una mera applicazione di assunti teorici predeterminati, ma il darsi stesso della filosofia che o è pratica o non è. Rompere la disciplinata e gerarchica disposizione d'aula, mettere gli studenti al centro, partire dai loro problemi, attualizzare le discussioni, fare laboratorio, stimolare il ripensamento come essenza stessa del filosofare non sono certo solo questioni di metodologia. Crediamo stia qui la forza di questa proposta, nella convinzione che se non si fa pratica della filosofia allora non si insegna neppure filosofia; per dirla con la celeberrima metafora della *Prefazione alla Fenomenologia*: se non si nuota non si impara a nuotare. Anche se la Bonelli ci ha parlato delle componenti psicologiche, etiche, relazionali e comportamentali dell'apprendimento come pure delle molteplici dimensioni della vita individuale e sociale dei nostri studenti, non ci sembra affatto che si tratti di una variante del pur emergente movimento della *consulenza filosofica*; non si devono insomma confondere le riflessioni proposte con l'idea triviale per cui *Platone è meglio del Prozac*.⁴ Ci pare si tratti d'altro: in ultima analisi ci si richiama ad una dimensione che la filosofia ha avuto fin dal suo nascere, una verità pratica espressa per esempio da Kierkegaard quando osservava che «i pensieri di un uomo devono essere l'abitazione in cui egli vive».⁵

Barbara Pesce (*Fare filosofia senza manuale: una scelta di dipartimento*) con il suo intervento ha suscitato indubbiamente la sana invidia di molti presenti, portando un'esperienza a quanto pare piuttosto rara di totale collaborazione all'interno del dipartimento di filosofia al *Liceo Cavalieri* di Verbania. Grazie ad un lavoro preparatorio lungo ed articolato e facendo tesoro di una buona dotazione digitale i docenti di quella scuola hanno costruito un percorso didattico sperimentale incentrato sulle competenze e sulla scelta di lavorare per temi e problemi. Con i testi in primo piano, affrontati con metodologie laboratoriali e collaborative, hanno ottenuto il coinvolgimento degli studenti e il gradimento, non scontato quando si propone qualcosa di fortemente sperimentale, delle famiglie. Un intero percorso liceale di filosofia pensato senza manuali e in uno spirito di collaborazione dipartimentale e interdipartimentale non è solo la dimostrazione che i miracoli accadono, ma può costituire uno stimolo in direzione di una nuova normalità possibile. Ora, per quel che possiamo capire, in questa proposta le metodologie laboratoriali e collaborative (nella fattispecie *cooperative learning*, *EAS*, *debate*), certo insieme alla costruzione di percorsi e alla riflessione metacognitiva, appaiono centrali e costituiscono senza dubbio uno strumento efficace per uscire dalla fatidica *comfort zone* dell'apprendimento passivo. Viene però in primo piano un interrogativo non secondario: non c'è il rischio, in fondo insito in ogni affidarsi alla metodologia, di pensare il metodo come panacea? La fatica del concetto

³ N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, Bompiani, Milano 1964, p. 59 (ed. or. Ludwig Wittgenstein: A Memoir, Oxford, Oxford University Press, 1958).

⁴ Sulla Consulenza filosofica si veda per es. il sito curato da Ilaria Iannuzzi: <https://mondodomani.org/dialegesthai/ii01.htm>.

⁵ *Diario*, VII A 82.

non ammette scorciatoie: maneggiare strumenti informatici e lavorare sulle competenze non rischia di illudere docenti e alunni che pensare sia diventato più facile? Il confronto serrato, in aula, con la disturbante difficoltà di certi testi canonici, che non ammettono mediazioni metodologiche e divorano enormi quantità di tempo, sta lì a ricordarci che il *per aspera ad astra* vale anche nell'era della rete.

Sulla stessa lunghezza d'onda **Federica Montevecchi** (*Che cos'è l'insegnamento?*) che esordisce con una osservazione che per certi versi potrebbe essere apparsa ad alcuni come una osservazione rassegnata: di fatto nella scuola sembrano prevalere la quantità, la velocità, la semplificazione, l'approssimazione e quindi una nuova riverenza al principio d'autorità (valga come semplice esempio l'uso del neretto nei manuali). Se risulta ancora vincente l'idea che l'insegnamento è il trasferimento di nozioni da emittente a ricevente, allora la scuola si caratterizza come una fra le tante agenzie formative che spacciano informazioni... solo più noiosa. La Montevecchi ha incoraggiato tutti coloro che si affaticano nel tentativo di rinnovare davvero e ci ha colpito con l'urgenza del suo appello per una proposta didattica veramente alternativa. Si vada a scuola per leggere, parlare, pensare, argomentare, uscire dalle interpretazioni codificate e preconfezionate. La cosa di cui ci si renderà immediatamente conto, se si iniziano a leggere in classe i testi della tradizione, è che il manuale può benissimo essere abbandonato e che lavorando sui testi in forma seminariale gli studenti imparano ad andare in profondità in totale autonomia.

Giovanni Pellegrini (*Fuori dalla «città secondaria»: per una didattica radicalmente ermeneutica*) utilizzando la tesi che George Steiner avanza nel suo *Vere presenze*⁶ ha sottolineato la provocatoria radicalità della sua proposta: immaginare una classe in cui siano ammessi solo i testi della tradizione filosofica e gli studenti come interpreti di quei testi. Cosa succede in questa «repubblica del totalmente primario»? Gli alunni cominciano a interpretare, a dire come vedono la cosa, si assumono la responsabilità delle loro idee: l'interpretazione distrugge la passività e si afferma come azione effettiva in modo tale che il pericolo della "fruizione passiva" è davvero ridotto al minimo. Sulla falsariga di Steiner sarà allora possibile fare concreta esperienza nella propria classe del doppio legame fra *discorso secondario e passività* e fra *atto ermeneutico e assunzione di responsabilità*. Le precondizioni perché tutto ciò accada sono semplici e alla portata di ogni docente: scegliere di "perdere" molto tempo sui testi, muoversi sistematicamente sulle cose difficili, resistere alla tentazione di rientrare precipitosamente nella *comfort zone* quando si incontrano delle vere difficoltà. Tutto ciò è possibile solo assumendosi la piena responsabilità di quel ruolo che, non senza una certa trepidazione, dobbiamo tornare a chiamare con il suo proprio nome: la responsabilità dei maestri.

Interessantissima infine la comunicazione di **Emilia Seghetti** sulle future prove INVALSI del triennio, che verranno introdotte a partire dal prossimo Anno Scolastico. Recentissime disposizioni normative prevedono la partecipazione alle prove come requisito vincolante per l'ammissione all'Esame di stato. Le prove saranno *computer based*, riguarderanno Italiano, Matematica, Inglese e si svolgeranno nel quinto anno, in un momento diverso da quello dell'esame finale. Una volta tanto dalle stanze del ministero sembra giungere, se non un vero e proprio incoraggiamento, almeno una novità che non ostacola un approccio anche radicalmente innovativo alla didattica delle discipline umanistiche. Visionando una serie di esempi di quelle che saranno le future prove, abbiamo potuto constatare come esse siano centrate sulla misurazione di abilità trasversali e di competenze nella lettura, in tutte le sue declinazioni (comprensione, interpretazione, riflessione e valutazione del testo scritto sia letterario che argomentativo). Non sembra quindi che né questo nuovo grande *spauracchio* né quello dell'esame di stato, da sempre invocato come alibi per rimanere fedeli alle più consolidate prassi di insegnamento e di cui si è molto

⁶ G. Steiner, *Vere presenze*, Garzanti, Milano 1992, *passim*.

discusso anche nei momenti di dibattito previsti dal programma, possa costituire un ostacolo alla opzione di fondo, precisa ed esplicita, che è emersa infondo dell'intero *Workshop*: lavorare sulle competenze ermeneutiche degli alunni e sulla loro capacità argomentativa esercitata a partire dal lavoro sui testi, ridimensionando la pletora storicistica dei programmi ministeriali che obbligherebbero alla velocità e alla superficie.

**NOTE SUL «SEMINARIO DI PRESENTAZIONE DEL DOCUMENTO: ORIENTAMENTI
PER L'APPRENDIMENTO DELLA FILOSOFIA NELLA SOCIETÀ DELLA CONOSCENZA»
(ROMA, 9 FEBBRAIO 2017)**

Anna Bianchi

Abstract

This article deals with the Seminar organized for the launch of the Document: «Guidelines to learn philosophy in the knowledge society», written by the Technical-scientific Committee that has been appointed by the Ministry of Education, University and Research. The paper summarizes the speakers' remarks and it raises some questions regarding the future of philosophy in the upper secondary school curriculum.

Keywords

Philosophy, Critical thinking, Argumentation, Debate.

1. Rilanciare il dibattito

Per i docenti di discipline filosofiche, sia nelle scuole secondarie sia nelle università, l'interesse del «Seminario di presentazione del Documento: Orientamenti per l'apprendimento della filosofia nella società della conoscenza», svoltosi a Roma il 9 febbraio scorso, è innanzi tutto nell'iniziativa stessa.

La pubblicazione di un documento elaborato da un Gruppo tecnico-scientifico di Filosofia, istituito dalla Direzione generale per gli ordinamenti scolastici e la valutazione del sistema nazionale di istruzione,¹ infatti, non può non suscitare aspettative relative a un possibile rilancio del dibattito sulle potenzialità formative dello studio della filosofia² e, soprattutto, relative al futuro dell'insegnamento della disciplina.

¹ Il Gruppo tecnico-scientifico di Filosofia (costituito con Decreto Dipartimentale AOODPIT Prot. 000923 dell'11.09.2015) fa capo al Direttore Generale Carmela Palumbo; è coordinato da Carla Guetti (DGOSV-MIUR) ed è composto da: Sebastian Amelio (USR Lazio), Massimiliano Biscuso (Liceo Classico), Giovanni Boniolo (Università di Ferrara), Clementina Cantillo (Università di Salerno), Paolo Corbucci (DGOSV-MIUR), Antonietta D'Amato (Dirigente DGOSV-MIUR), Franco Gallo (USR Lombardia), Hansmichael Hohenegger (ILIESI-CNR), Gisella Langé (MIUR), Armando Massarenti (Domenica, Il Sole 24 Ore), Maria Teresa Pansera (Università Roma Tre), Gino Roncaglia (Università della Tuscia), Giovanni Scancarrello (Liceo Scienze Umane).

² Negli scorsi decenni la riflessione e la ricerca didattiche nell'ambito dell'insegnamento della filosofia hanno ricevuto un forte impulso dalla sperimentazione dei Programmi di Filosofia elaborati della Commissione Brocca, incaricata di predisporre il progetto di riforma della scuola secondaria superiore (*Piani di studio della scuola secondaria superiore e programmi dei trienni*, in: *Studi e documenti degli Annali della Pubblica Istruzione*, n.59/60, Firenze, Le Monnier, 1992, Tomo I, pp. 212-235). Come ha ricordato Franco Gallo nel suo intervento al Seminario, tale sperimentazione venne accompagnata dallo svolgimento di seminari residenziali di formazione dei docenti, promossi dal Ministero della Pubblica Istruzione, organizzati presso il Liceo "Ariosto" di Ferrara e coordinati dall'ispettrice Anna Sgherri, denominati *La "Città" dei Filosofi*. Gli atti dei seminari e i materiali didattici prodotti vennero pubblicati nei "Quaderni" del Ministero della Pubblica Istruzione. Invece, in occasione del progetto di riordino dei cicli scolastici, promosso dal Ministro Luigi Berlinguer, uno stimolo al dibattito sul futuro dell'insegnamento della filosofia nella scuola italiana è venuto, in particolare, dalla pubblicazione del documento: *I contenuti essenziali per la formazione di base* (marzo 1998), redatto da Roberto Maragliano, Clotilde Pontecorvo, Giovanni Reale, Luisa Ribolzi, Silvano Tagliagambe, Mario Vegetti: il documento, riconosciuto l'insegnamento della filosofia come «positiva specificità della scuola italiana», ne prospettava l'anticipazione agli anni conclusivi della scuola dell'obbligo (<http://www.bdp.it/saperi/saperi01.htm>, consultato in data 20 aprile 2017).

Tali aspettative sono rafforzate dalla lettura della presentazione dell’iniziativa riportata sul Programma, dove viene indicato come intento della pubblicazione del Documento «aprire al mondo educativo e culturale il confronto sul rinnovamento della didattica della filosofia, in linea con i bisogni formativi delle nuove generazioni e con le richieste della società contemporanea». Nella stessa presentazione si afferma che il Documento si pone nella prospettiva «di promuovere la “filosofia per tutti”» e si esplicita, inoltre, l’invito «a fare filosofia tutti per praticare l’uso critico della ragione, il confronto tra le idee, il dialogo tra le culture; per costruire una scuola aperta, inclusiva e innovativa; per affermare i valori democratici, i diritti fondamentali e la cittadinanza attiva».³

In attesa della pubblicazione degli «Orientamenti per l’apprendimento della filosofia nella società della conoscenza», dei quali al Seminario è stata consegnata unicamente la «Premessa»,⁴ questo articolo intende proporsi come un invito a leggere il Documento, appena sarà pubblicato, e a proporre riflessioni che la nostra Rivista è disponibile a ospitare.

2. Uno sguardo alle Sessioni

Il Seminario si è caratterizzato – come conferma ancora il Programma – per la notevole ricchezza di interventi che, verosimilmente, hanno anticipato le linee lungo le quali si svilupperanno gli «Orientamenti». Nella fase di apertura del Seminario, coordinata dal Direttore Generale Carmela Palumbo, è stata sottolineata l’importanza della formazione filosofica – nell’ottica della “filosofia per tutti” – come supporto alla realizzazione di un sistema di istruzione che fornisca al maggior numero possibile di giovani le chiavi d’accesso alla società della conoscenza. In questa prospettiva si comprende anche l’attenzione rivolta all’integrazione tra i settori dell’istruzione, dell’università e della ricerca, attestata dagli interventi del Presidente Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca (ANVUR), del Direttore Dipartimento Scienze Umane e Sociali - Patrimonio Culturale del CNR e del Direttore Generale dell’Istituto dell’Enciclopedia Italiana Treccani.

Nella Prima Sessione del Seminario, coordinata da Armando Massarenti, è stata impostata la questione della «qualità della didattica della filosofia».⁵ Il rinnovamento della didattica proposto è apparso essenzialmente imperniato sulla formazione del pensiero critico (*critical thinking*), inteso come esito dello sviluppo delle competenze logiche e argomentative, ritenute utili per affrontare responsabilmente i problemi posti dall’evoluzione delle società contemporanee.

Quest’impostazione è apparsa così netta – in particolare nell’intervento di Giovanni Boniolo – da suggerire che l’acquisizione delle capacità di ragionare correttamente e di argomentare non sia tanto un importante contributo dello studio della filosofia alla crescita personale, quanto la legittimazione di un qualsiasi spazio riservato alla disciplina nella formazione dei giovani.

A questa linea di rinnovamento della didattica della filosofia – maturata anche «alla luce dei risultati dell’indagine sulla carriera universitaria e sugli sbocchi occupazionali dei laureati in Filosofia, e dello studio sulla valutazione degli esiti degli apprendimenti all’università»,⁶ – si collegano le proposte metodologiche e le questioni trattate negli altri interventi sia della Prima sia della Seconda Sessione del Seminario, coordinata da Carla Guetti.

Date le premesse, non stupisce l’insistenza sul metodo “*debate*”, posto anche al centro della nuova edizione della trasmissione di Rai Cultura: «Zettel Debate. Fare filosofia», della quale è stato presentato il promo, accompagnato dalle riflessioni dei protagonisti, Felice Cimatti e Maurizio Ferraris. Un ulteriore supporto a una didattica della filosofia incentrata sul pensiero critico

³ Il Programma è pubblicato sul sito: Philolympia, al link: <http://www.philolympia.org/docs/summer-school/2017/ss2017-programma.pdf> (consultato in data: 20 aprile 2017).

⁴ Il documento: *Orientamenti per l’apprendimento della filosofia nella società della conoscenza* verrà pubblicato sul sito: Philolympia, dedicato alle Olimpiadi di Filosofia (www.philolympia.org).

⁵ *Orientamenti per l’apprendimento della filosofia nella società della conoscenza*, Premessa, p. 2.

⁶ *Ibid.*

è venuta dalle indicazioni relative alla riforma della prima prova dell'esame di Stato conclusivo della scuola secondaria di secondo grado: in occasione della prima prova, infatti, gli studenti dovranno dimostrare di aver acquisito capacità logico-argomentative e di aver maturato l'attitudine alla riflessione critica tramite la redazione di un elaborato che potrebbe riguardare anche l'ambito filosofico. In questa prospettiva acquisisce ancora maggior forza anche il progetto di un'estensione dell'insegnamento della filosofia ai percorsi di istruzione tecnica e professionale, rilanciato al termine della Seconda Sessione.

Sempre per promuovere «il superamento del modello esclusivamente trasmissivo a favore del nuovo paradigma formativo, che rende lo studente davvero protagonista»,⁷ sono stati ricordati i vantaggi della *peer education* e del metodo della *flipped classroom*. Così, considerata la necessità di potenziare la competenza degli studenti italiani nell'uso delle lingue straniere e di formare i cittadini di un mondo globalizzato, si è riservata la dovuta attenzione alla metodologia CLIL (*Content language integrated learning*) e alla prospettiva di un approccio interculturale allo studio della filosofia, che apra il canone della disciplina ad altre tradizioni di pensiero. Non potevano mancare, in questo quadro d'insieme, finalizzato alla «formazione del capitale culturale, sociale e umano dei futuri cittadini»,⁸ né il riferimento all'esigenza di sviluppo di un pensiero complesso in rapporto al sistema comunicativo digitale e alle risorse per l'apprendimento offerte dalla rete, né il riferimento alle attività svolte in collaborazione tra scuola, università ed enti di ricerca sull'orientamento e l'alternanza scuola-lavoro.

Interessante, infine, è la prospettiva di un approfondimento della riflessione didattica che potrebbe svilupparsi partendo sia dal syllabo delle competenze da acquisire tramite la formazione filosofica – syllabo che sarà contenuto negli «Orientamenti» – sia dal monitoraggio sull'insegnamento e l'apprendimento della filosofia nelle scuole che sarà avviato negli ultimi mesi di quest'anno scolastico, a oltre trent'anni dall'inchiesta affidata alla Società Filosofica Italiana dal Ministero della Pubblica Istruzione.⁹

L'intervento conclusivo del Seminario è stato affidato al Direttore Generale Carmela Palumbo che ha presentato gli «Orientamenti per l'apprendimento della filosofia nella società della conoscenza» come uno strumento utile per colmare lo iato che sembra esistere tra il profilo culturale, educativo e professionale dei giovani in uscita dal sistema di istruzione e le Indicazioni nazionali per l'insegnamento della Filosofia. In rapporto all'esigenza di saldare le due dimensioni, secondo il Direttore Generale, il dibattito che si svilupperà alla luce degli «Orientamenti» potrà supportare l'impegno del Ministero volto sia a promuovere nei giovani competenze di alta qualità e favorirne l'occupabilità – in linea con le priorità individuate dall'Unione Europea per l'istruzione e la formazione – sia a promuovere l'internazionalizzazione della cultura in un orizzonte più ampio del solo apprendimento delle lingue straniere.¹⁰

3. Domande e aspettative

La quantità e la ricchezza degli interventi programmati non ha purtroppo consentito agli organizzatori di riservare uno spazio alle domande, nonostante il Programma dell'iniziativa consentisse di supportare l'intenzione dei relatori di «discutere e condividere con i partecipanti» le proposte avanzate. Le riflessioni che seguono, pertanto, vengono presentate in forma interlocutoria, per comunicare interrogativi e aspettative emersi durante il Seminario, in attesa della

⁷ *Ivi*, p. 3.

⁸ *Ivi*, p. 2.

⁹ Luciana Vigone - Clemente Lanzetti (a cura di), *L'insegnamento della filosofia. Rapporto della Società filosofica italiana*, Laterza, Roma-Bari 1987. L'inchiesta fu arricchita dalla successiva indagine svolta sulle scuole sperimentali: Clemente Lanzetti - Cesare Quarenghi (a cura di), *L'insegnamento della filosofia nelle scuole sperimentali. Rapporto della Società filosofica italiana*, Laterza, Roma-Bari 1994.

¹⁰ A tale riguardo il Direttore Generale Carmela Palumbo ha ricordato la competizione internazionale «Olimpiadi di Filosofia», giunta quest'anno alla XXV edizione.

pubblicazione del testo integrale degli «Orientamenti», che presumibilmente chiarirà molte delle questioni qui sollevate.

Innanzitutto, dalla lettura della «Premessa» degli «Orientamenti» si evince che vi è stato, all'interno del Gruppo tecnico-scientifico, un «raffronto tra i diversi punti di vista» che ha «assicurato una visione condivisa attorno al ruolo della filosofia nella formazione dei nostri studenti e nell'ottica del *lifelong learning*». ¹¹ Un accenno così sintetico ai presupposti dai quali dipende il rinnovamento della didattica prospettato nel Seminario esigerebbe un approfondimento che si confida appaia nel Documento definitivo.

E questo perché il valore formativo attribuito a una disciplina dipende dalla concezione della disciplina stessa. Pertanto, la priorità assegnata nel Seminario alle capacità di ragionare e argomentare, se priva di ulteriori indicazioni, suscita diverse domande. Per esempio: l'iniziale richiamo di Armando Massarenti all'attuale tendenza al superamento della distinzione tra "analitici" e "continentali" è da intendersi come un'affermazione relativa a una visione della filosofia condivisa nel Gruppo tecnico-scientifico? Precisamente quale visione?

E inoltre: l'affermata utilità della formazione filosofica per una corretta impostazione e soluzione dei problemi va pensata esclusivamente in rapporto alle questioni poste dagli sviluppi del sapere scientifico, dall'innovazione tecnologica, dai processi in atto nella società contemporanea o esistono anche interrogativi specifici della ricerca filosofica?

Oppure l'impressione che il valore formativo della filosofia sia limitato alla formazione delle capacità logiche e retoriche – come se la filosofia fosse un sapere che non trasmette un suo patrimonio di conoscenze – non dipende dalla concezione di filosofia condivisa all'interno del Gruppo tecnico-scientifico, ma dal contesto nel quale si situano gli «Orientamenti» e, cioè, dalle finalità attualmente assegnate al sistema di istruzione?

Spostando, poi, l'attenzione sulla filosofia come materia di studio scolastico si immagina che la pubblicazione degli «Orientamenti» risponderà anche agli interrogativi derivanti da un accenno, formulato durante il Seminario, a favore del metodo di insegnamento "per problemi", accenno unito alla carenza di riferimenti alla storia della filosofia, se non come repertorio di temi e argomenti cui attingere. Si prospetta, forse, un indebolimento dell'approccio storico?¹² E va letta in tal senso anche l'affermazione del carattere non prescrittivo delle Indicazioni nazionali per l'insegnamento della filosofia che mantengono, invece, l'impostazione storica?¹³

Interessante sarà anche approfondire la riflessione sulle scelte metodologiche proposte – *debate, flipped classroom, CLIL* – e sul rapporto tra queste e la collocazione dell'insegnamento della filosofia nei piani di studio. Anche su questi temi, infatti, il Seminario ha suggerito diversi interrogativi. Per esempio: la rilevanza attribuita al *debate* – metodo capace di attivare l'apprendimento e coerente con i processi di elaborazione del sapere filosofico – rimanda al modello educativo socratico o sofistico? Oppure: l'adozione della metodologia CLIL è funzionale alla lettura dei testi filosofici in lingua originale? E ancora: come vanno interpretate le definizioni della filosofia come disciplina trasversale, utilizzata da Gisella Langé, o come «disciplina opzionale»,¹⁴ senza un riferimento a precisi ordini di scuola? Si fa riferimento ai gradi e agli ordini di scuola,

¹¹ *Orientamenti per l'apprendimento della filosofia nella società della conoscenza*, Premessa, p. 2.

¹² I Programmi di Filosofia elaborati della Commissione Brocca, prima ricordati, trovarono un'equilibrata mediazione tra approccio storico-critico e approccio problematico, tramite la lettura dei testi filosofici e l'organizzazione delle conoscenze attorno a temi o pensatori. In tal modo riconoscevano il valore formativo della contestualizzazione storica delle teorie filosofiche: l'abitudine a contestualizzare conduce gli studenti alla consapevolezza della storicità di conoscenze e idee e stimola la riflessione critica sui saperi, contribuendo alla flessibilità nel pensare, necessaria dinanzi alle rapide trasformazioni scientifiche e tecnologiche (vd. *Piani di studio della scuola secondaria superiore e programmi dei trienni*, in: *Studi e documenti degli Annali della Pubblica Istruzione*, cit., pp. 212-213).

¹³ Le Indicazioni nazionali di Filosofia attualmente in vigore uniscono l'approccio storico a un approccio per problemi (esempio: «la questione della felicità») e per ambiti di ricerca (esempio: «l'ontologia»). Inoltre, formulano indicazioni vincolanti in rapporto ai contenuti, in quanto contengono affermazioni quali «imprescindibile sarà» o «saranno proposti necessariamente»: vd. http://www.indire.it/lucabas/lkmw_file/licei2010/indicazioni_nuovo_impaginato_decreto_indicazioni_nazionali.pdf (consultato in data: 20 aprile 2017).

¹⁴ *Orientamenti per l'apprendimento della filosofia nella società della conoscenza*, Premessa, p. 1.

diversi dal secondo biennio e dall'ultimo anno dei licei, dove già esistono sperimentazioni della metodologia del *debate* e dove potrebbe costituire un supporto la presenza di un docente di filosofia? Oppure si pensa anche al secondo biennio e all'ultimo anno dei licei, dove quindi potrebbero essere modificati i tempi dedicati all'apprendimento della materia e l'organizzazione dell'attività didattica?¹⁵

Se gli esempi di domande formulati a seguito del Seminario riescono a suggerire l'ampiezza e la complessità del dibattito che potrebbe nascere dalla pubblicazione degli «Orientamenti», si confida di aver conseguito il risultato di suscitare l'interesse per il Documento in via di pubblicazione da parte di tutti i lettori sensibili all'apprendimento della filosofia. In particolare, per i docenti delle scuole secondarie di secondo grado – impegnati quotidianamente nel tentativo di formare le giovani generazioni all'amore per la filosofia – costituiranno un'importante occasione di confronto sia il Sillabo per competenze sia gli esiti del monitoraggio sull'insegnamento e l'apprendimento della filosofia nelle scuole, da porre a confronto con i risultati delle precedenti inchieste.

¹⁵ La domanda rinvia a prospettive di riforma del sistema scolastico già esistenti, rafforzate dalla Legge 107/2015. Come esempio, si ricorda la Risoluzione n. 386 (Doc. XXIV, N. 44) della 7ª Commissione permanente del Senato, approvata già in data 14 gennaio 2015, che proponeva «la possibilità, soprattutto nelle classi terminali del secondo ciclo di istruzione, di un curriculum dello studente, formato da una parte obbligatoria per tutti e una parte opzionale, a scelta dello studente, oltre che da discipline facoltative di arricchimento».

I POTESI SUL CONCETTO DI CONTRADDIZIONE IN ERACLITO

Marta de Grandi

Abstract

Heraclitus is the first philosopher, and one of the few ones, who is aware of original contradiction. His thought still presents some ambiguities mostly due to the still intuitive discovery of the relation between language, contradiction and *logos*. Contradiction shows that the analysis of the foundation is not reducible to a single act (speaking in a non-contradictory manner) and to a single object (the foundation as an entity with a determinate meaning), but it rather institutes a complex situation, which presents problems on the communicative level. Such complexity is demonstrated by the altogether new word inaugurated by Heraclitus, *logos* which, in its various declinations, as expressed in his aphorisms, is that which “sees” things as they are, and not as they appear to most people. Heraclitus saw the contradiction. He does not care about how the fact of communication is possible, as it indeed is, but rather he endeavours to put into question its problematic essence.

Keywords

Logic, Contradiction, Opposites, Language, Communication.

È in parte nota la revisione che è stata fatta del pensiero di Eraclito, principalmente dovuta alle fondamentali traduzioni di Angelo Pasquinelli prima¹ e di Giorgio Colli poi, ² declinate sul fatto che il concetto di “divenire” è tutt’altro che tema essenziale del pensiero del filosofo di Efeso.

Tale pensiero, in realtà, presenta ancora diverse ambiguità principalmente dovute alla radicalità del tema che egli divide con il suo quasi contemporaneo Parmenide, e alla sua scoperta – in un certo senso intuitiva- del rapporto esistente tra linguaggio, contraddizione e logos. Il travisamento del pensiero di Eraclito è per buona parte dovuto all’immagine relativamente equivoca che ci fornisce Platone, al palese travisamento che compie Aristotele, al quale è attribuibile la struttura interpretativa storica, come si vede ancora in Heidegger,³ improntata alla salvazione dell’Essere e del logos come non contraddittori, origine e struttura di tutto il pensiero occidentale.

A differenza dei suoi predecessori, che scrivono poemi di cui si hanno pochi frammenti visionari, Eraclito usa una prosa quasi brutale.⁴ E non una prosa qualsiasi, ma aforismi che possono anche assumere immagini oracolari, per quanto nelle testimonianze antiche Eraclito risulti il primo ad avere scritto un trattato di filosofia portato al tempio di Artemide. Non una esposizione logica e sistematica, che si vedrà solo mezzo secolo dopo, ma un diverso stile di scrittura che

¹ A. Pasquinelli, *I Presocratici*, Einaudi, Torino, 1958.

² G. Colli, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano, 1993, vol. III.

³ M. Heidegger, *Heracklit*, corsi estivi a Friburgo 1943 e 1944.

⁴ Su questo tema si veda Bruno Snell, *Die Sprache Heraklis* (1926), tr.it. di B. Maj: B. Snell, *Il linguaggio di Eraclito*, Corbo, Ferrara 1989. Di grande interesse e in disaccordo con molte tesi tradizionali, è Giovanni Semerano, *L’infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, Bruno Mondadori, Milano, 2001.

rappresenta un'ardita innovazione nella storia del linguaggio, tanto che dopo di lui saranno Zenone di Elea e Melisso di Samo a scrivere i primi veri trattati di filosofia, pur non usando lo stile aforistico. Con Eraclito si parla ancora di frammenti, tuttavia possono essere definiti frammenti quelli che ci rimangono *prima* di Eraclito, cioè parti più o meno significative di ragionamenti complessi: lo possiamo vedere in Anassimandro e in Anassimene, registrati da fonti tarde che recepiscono brani di sistemi sicuramente più complessi, ma dei quali non c'è traccia. Con Eraclito abbiamo invece pensieri completi molto condensati in poche righe, ma autosufficienti, dovuti a un modo diverso di scrivere, che è quello dell'aforisma, un nuovo genere di scrittura che, quanto a nostre testimonianze registrate, appare nella storia: «incomparabili la concisione e la gravità del suo modo di esprimersi», dice Diogene Laerzio⁵ il quale, descrivendone le teorie, non parla del 'divenire' come di un evento costitutivo del suo pensiero, e questo è un primo elemento indiziario che sarà utile alla nostra ricerca.

Eraclito è il primo e uno dei pochi filosofi che si avvedono della contraddizione originaria, cioè dell'impossibilità di mantenere isolato un significato nel proprio essere unicamente significante, e vuole testimoniare la tremenda verità di questa incrinatura del linguaggio (l'espressione fenomenologica del *logos* del pensiero) senza volere, o riuscire, effettivamente a risolverla. Il linguaggio è contraddittorio perché il pensiero è fondamentalmente contraddittorio: questa è la sua testimonianza, la testimonianza dei suoi scritti 'oscuri'.⁶ Ma questa testimonianza, che analizzeremo nei suoi frammenti, non possiede ancora due elementi: il concetto di contraddizione da un lato, e un linguaggio adatto a esprimere la tremenda visione della contraddizione dall'altro. Termine, quello della contraddittorietà, che solo dopo Aristotele perviene a un proprio significato effettivo. Non è un caso che tutti coloro si sono avvicinati all'essenza contraddittoria dell'originario, dalla mistica medievale, ossia "negativa", a F. W. Schelling, fino a M. Heidegger, abbiano sempre dovuto confrontarsi con il problema del linguaggio, perché il linguaggio è una forma inadeguata per esprimere quella visione, quella che coglie il 'desto' rispetto al 'dormiente'. Tale complessità è testimoniata dalla pressoché nuova parola che Eraclito inaugura, il *logos*, che nelle varie declinazioni espresse dagli aforismi è ciò che 'vede' le cose come sono e non come appaiono ai più, anche se è lo stesso *logos* a percepire un livello meramente rappresentativo della realtà: in quanto 'vede' la rappresentazione e ciò che va oltre la rappresentazione, diventa anche la legge di come l'apparire appare al proprio superficiale sguardo. Il maestro di Efeso è l'unico, tra i filosofi greci, a stabilire una connessione tra se stesso e il proprio *logos* filosofico: ἐδιζησάμην ἑμεωυτόν, «ho indagato me stesso»: l'indagine di me stesso è l'origine della visione. La visione non è ciò che mi sta davanti e che accetto in modo non problematico, ma è il risultato dell'indagine di me stesso, della mia ψυχή: è lei che produce la visione.

Per mostrare tale 'visione', il *logos* deve diventare discorso in quanto specchio della visione, infatti tra le accezioni di *logos* c'è quello di 'discorso': ma poiché il discorso rispecchia il pensiero che 'vede' e cerca di dare un senso al tutto, e questo senso non possiede una logica razionale perché la realtà e la comunicazione non sono 'razionali', il discorso come *logos*, che vede la contraddizione, non può possedere una forma razionale. Allora il linguaggio 'indica' quello che il *logos* come visione mostra alla propria logica, e poiché la logica crea un diffalco tra ciò che dovrebbe essere e ciò che appare, il *logos* testimoniato dal linguaggio trasmette al linguaggio il diffalco tra ciò che dovrebbe essere e ciò che appare: non si può parlare di 'fame' senza 'sazietà', non di 'pace' senza 'guerra': e il πόλεμος, la lotta, il combattimento, la trasformazione di uno nell'altro è lo specchio di questa contraddizione. Ma questo πόλεμος non salva uno da una parte e uno dall'altra, perché senza l'altro uno *non sta*, e se anche il *logos* li unisce in uno, questo 'uno' è convenzione che non risolve. Allora l'aforisma indica, ma non risolve.

Il pensiero, come superiore forma di visione, rappresentazione e comunicazione, cerca di mettere ordine nell'originaria contraddizione affinché il pensiero e la relazione abbiano un

⁵ Diogene Laerzio, *Le vite e le opinioni degli uomini illustri*, IX, 7.

⁶ Si veda l'interessante analisi di Massimo Venuti, *La retorica del logos*, Spirali, Milano, 1993, pp. 235-246.

⁷ DK B 101. L'indicazione delle citazioni di Eraclito si attiene alla numerazione Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* [H. Diels – W. Kranz, *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1975].

senso, ma ciò non significa che questi abbiano un senso in modo univoco: «Di questo logos che è sempre gli uomini non hanno comprensione, né prima né dopo averlo udito: benché infatti tutto accada secondo il logos, essi sembrano inesperti quando si provano in parole e azioni identiche a quelle che io espongo, distinguendo ciascuna cosa secondo la sua natura e dicendo com'è».⁸

Gli uomini non sanno usare quel *logos* che permette loro di vedere la contraddizione, di qui la necessità di distinguere con la stessa radicalità coloro che sono 'desti' da coloro che ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ'εἰπεῖν, «non sanno ascoltare né parlare».⁹ Sono 'dormienti' perché «dando ascolto al *logos*, è saggio riconoscere che tutte le cose sono una»¹⁰ e quindi «bisogna seguire ciò che è comune: il *logos* è comune, ma i più vivono come avendo ciascuno pensieri separati» (πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν).¹¹ I pensieri separati sono l'illusoria idea che un significato stia nella non contraddittorietà isolata del proprio significato, «Congiungimenti: intero e non intero, concorde discorde, armonico disarmonico, e da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose»,¹² «Vita è il nome dell'arco, ma opera la morte»,¹³ sono alcuni esempi nei quali è evidente la contraddittorietà dei contrari, eppure risolti in una superiore unità che li collega, ma surrettiziamente, perché una parola non può avere un significato originario, ma deve essere percepita come relazionata al suo contrario, o ad altro, per ottenere significato. Il significato è dunque il risultato di una contraddizione che non si risolve effettivamente, ma è traslata sulla lingua diplomatica dei 'dormienti', che si acquietano nella rappresentazione.

Il *logos* di chi è sveglio e 'vede' non risolve nell'uno, come l'uno fosse un essere onnicomprensivo, come se il πόλεμος irrisolvibile dei contrari fosse un Essere ma, esattamente al contrario, il *logos* indica l'impossibilità della loro composizione: è tale impossibilità la cosiddetta unità. E se si dicesse 'unità' in quanto superiore essere del πόλεμος, per capire 'unità' dovremmo dire 'uno-molti', e così *ad infinitum*. L'essere come interpretazione originaria fa dire che la contraddizione 'è', cioè l'unità dei contrari 'è', ma questa non è la verità vera, non risolve il problema che il *logos* mostra. Per mantenere l'incrinatura si deve presentare l'assurdo, scavalcando quella che diremmo la logica del *logos* e presentare la contraddizione senza mediazione e senza l' 'aiuto' della cronologia, della divisione in momenti che salva la contraddizione, come farà invece Aristotele.¹⁴ Eraclito insiste sempre sulla contemporaneità degli opposti, ma questi non si compongono effettivamente in una superiore unità, se non all'interno di una apparenza argomentativa. Come desume Gadamer¹⁵ dal famoso passo del *Sofista*¹⁶ platonico, la tesi più acuta di Eraclito è la simultaneità dell'uno e del molteplice, ovvero l'uno e il molteplice non si alternano, ma sono l'intera verità dell'essere. Il passo del *Sofista* mostra che Platone aveva compreso bene che Eraclito non pensava che l'unità fosse il risultato finale. Quello che conta è la simultaneità, «l'opposto concorde».¹⁷

Dei 127 aforismi, solo in nove appare l'espressione γάρ, «infatti»: l'espressione dichiarativa, così frequente in Parmenide, non è usata perché la logica non può spiegare l'inspiegabile. Nel momento in cui si pone la cosa, immediatamente è l'opposto o la sua negazione, o il posto non apparirebbe: «Maestro dei più è Esiodo. Credono che fosse il più sapiente, lui che non sapeva cosa fossero né il giorno né la notte: perché in verità sono una cosa sola», ἔστι γὰρ ἓν, sono infatti lo stesso.¹⁸ Come farebbero a comporsi in una cosa sola? Come chiameremmo la x che realizza in una nuova parola giorno-notte? Qui, come in tutti i passi analoghi, Eraclito non allude

⁸ DK B 1.

⁹ DK, B 19.

¹⁰ DK, B 50.

¹¹ DK B 2.

¹² DK B 10.

¹³ DK B 48.

¹⁴ Aristotele, *Metafisica* IV, 1005b, 19-20.

¹⁵ H. G. Gadamer, *Eraclito. Ermeneutica e mondo antico*, Donzelli Editore, Roma, 2004, pag. 11 e sgg.

¹⁶ Platone, *Sofista* 242 c sgg. Qui Platone pone il problema di dividere i significati in cellule più particolari, essendo il concetto generale troppo complesso e dunque contraddittorio.

¹⁷ DK B 8. Si veda anche Platone, *Simposio*, 187 b1.

¹⁸ DK B 57.

a una superiore forma d'essere, e meno ancora allude a un tempo che dividerebbe i due, salvandoli. Indica l'impossibilità del *logos* di esprimere in modo razionale la propria traduzione della realtà, perché quando si 'mantiene fermo' un dato, si pone l'altro: il movimento è di natura logica, non cronologica. Lo stesso, il medesimo, ταὐτὸ «è il vivente e il morto, il desto e il dormiente, il giovane e il vecchio: questi infatti trasformandosi son quelli, e quelli, a loro volta, trasformandosi, son questi» (γ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνητός καὶ τὸ ἐγρηγορός καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν),¹⁹ «Il percorso curvo e retto della vite della gualchiera è un'unica e identica via»:²⁰ la stessità, chiaramente assurda, è ciò che ci fa comprendere il significato dell'uno e dell'altro, che il *logos* compone razionalmente per dirimere l'impossibilità dell'assoluto significato del medesimo. Il percorso curvo e retto sono la stessa via (cosa impossibile), e questi trasformandosi sono quelli e quelli questi, ma attenzione: il percorso concettuale non è temporale, non si va dal giovane al vecchio o dal vivente al morto. Si dice: gli uni sono gli altri e gli altri, trasformandosi, sono questi. Ciò implica una dimensione non temporale. Come potrebbe il vecchio tornare giovane? Come potrebbe il morto tornare al vivente? Il percorso è assurdamente logico: uno dei due significati non può stare *da solo* e ha bisogno dell'altro per significarsi, ciò però comporta la contraddizione, l'impossibilità dell'in sé significante.

Il movimento, la trasformazione è l'oscillazione che il *logos* è obbligato a compiere quando ha a che fare con un significato il quale, essendo non isolabile nella sua essenza, non può stare senza il suo contrario o un 'altro' che gli conferisca un senso: la trasformazione di uno nell'altro è il modo di esprimere la contraddizione originaria della logica, pur necessaria. Questo è l'effettivo significato dello 'scorrimento', parola segnalata da tutti i primi testimoni della scuola eraclitea, ma non nel senso del divenire del tempo, ma nel senso della mobilità logica, che tiene fermo ora uno, ora l'altro significato di un complesso: quel significato, messo a indagine, ne implica comunque altri, e così *ad infinitum*. Si dovrà capire dove porre il paletto, il limite entro il quale dare un sufficiente significato al contraddittorio.

Rivelativo il famoso DK B 62: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνώτες, «Immortali mortali, mortali immortali, viventi nella morte di quelli, nella vita di quelli, morti». La forma è contratta, non ci sono articoli o congiunzioni tra vivente e morto, perché si vuole dare il senso della loro uguaglianza: vivente-morto, giovane-vecchio, sono lo stesso, anche se la cosa appare assurda. Il significato di ciascuno è in realtà anche dell'altro e l'altro anche dell'uno, o non si potrebbe capire cosa significa 'giovane' o 'vecchio': uno va all'altro e l'altro va all'uno, non perché esistano uno e l'altro *di per sé*, ma in quanto componenti di un'entità contraddittoria solo *apparentemente* risolta: ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡς αὕτη «la via in su e in giù sono una unica e identica via».²¹ Ancora: gli opposti sono identici, non perché si risolvano in una unità di essere superiore ai loro componenti (la C che comporrebbe la A e la B in un 'essere superiore'), i componenti non possono farlo, perché rimangono contraddittoriamente nella loro impossibilità di rimanere isolati nel proprio significato: ecco perché la forma degli aforismi di Eraclito mantiene la contraddizione. L'armonia' degli opposti non risolve il paradosso, è un modo di intendere la risoluzione che l'apparire delle cose offre alla rappresentazione che il mondo ha per i 'dormienti'.

Noi possiamo tenere fermo uno, ma quell'uno non è quell'uno nel momento che se ne studi l'origine. «Il dio è giorno-notte inverno-estate guerra-pace sazieta-fame, e si altera come il fuoco, quando si mescoli a fumi con spezie, riceve nomi secondo il piacere di ciascuno» (ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός [...]).²² Non c'è congiunzione, non c'è passaggio, non c'è il γάρ. Il dio è la verità inscindibile della contraddizione che si mescola a fumi e spezie e 'riceve nomi secondo il piacere di ciascuno': gli aromi e le spezie sono le definizioni che i mortali danno alle coppie inscindibili e contraddittorie dando un significato ora a questo, ora a quello, a seconda delle circostanze e dell'uso che il loro insieme, *incomponibile*, offre.

¹⁹ DK B 88.

²⁰ DK B 59.

²¹ DK B 60.

²² DK B 67.

Ora, la coppia degli inscindibili in realtà è incomponibile, oppure si può apparentemente risolvere la contraddizione a un livello superiore, come farà il metodo di Parmenide, riunendo nella parola 'Essere' la composizione dei due: il binomio sazietà-fame si compone certo in una unità apparente, ma per comprendere il binomio dobbiamo rapportarlo ad altri concetti - cibo, mancanza - e così *ad infinitum*. Gli aforismi di Eraclito lasciano invece la non componibilità in tutta la loro drammatica evidenza: l'unità 'superiore' dell'armonia dei contrari è la logica che cerca di comporre la contraddizione del linguaggio, testimone della realtà rappresentata.

Cerchiamo di avvicinarci, davvero, al pensiero eracliteo. Per avvicinarsi all'origine della contraddizione è necessario avere in vista l'origine del significato. «Pace-guerra» sono contraddizioni fondate dal mantenimento fermo dei due significati come fossero di per sé stanti. Ma è veramente possibile farlo? È possibile pensare all'uno senza l'altro?

Essere-nulla, guerra-pace, finito-infinito sono l'insieme di due aspetti dei quali, però, l'isolamento astratto di uno porta all'insignificanza anche dell'altro. Un popolo che non abbia mai conosciuto guerre non sa certamente di vivere in uno stato di pace e di quiete (così come il pre-filosofico non sa di vivere nell'Essere). 'Pace' è il totale insignificante nel quale il popolo felice vive e che non appare alla riflessione, e proprio perché non appare è il suo fondamento indeterminabile. È solo nel momento della prima guerra che i concetti di 'pace' e di 'guerra' appaiono come fondamento reciproco: l'uno e l'altro si presentano contemporaneamente (così, parlando per la prima volta dell'essere Parmenide ha dovuto parlare del non essere) in una struttura nella quale ciascuno appare in una dipendente mediazione.

'Pace' diventa la totalità, ma la totalità appare proprio perché appare l'eccezione, quel caso - la guerra avvenuta - che è l'essenza del loro significato reciproco: nel momento in cui si dice guerra si pensa guerra-non-pace, in quanto sia guerra sia pace appaiono prendendo significato. Quando si dice guerra cosa avviene? Avviene la separazione retorica di un dato da quel luogo pace-guerra, che è compresente ai due: il significato è all'interno del luogo in base al quale vengono determinati l'uno e l'altro, cioè l'uno e l'altro sono possibili.

Ma quella possibilità di isolare e di determinare è tipicamente logica, e non può essere in grado di pervenire all'essenza in quanto tale: 'pace' avrà sempre il seme di 'guerra' all'interno del proprio significato. Il pensiero rappresentativo isola, in primo luogo, quella parte (la pace) come fosse un di per sé stante, in secondo la pone come fosse il tutto all'interno di sé, ovvero toglie quel residuo contestuale che è la condizione stessa del suo apparire. Quella minoranza logica - che è la funzione tendente a zero di 'guerra' nel momento della pace: poiché quando c'è pace non c'è guerra, 'pace' è posta non contraddittoria - è tolta retoricamente dalla logica come inesistente, allo scopo di raggiungere il (posto) in sé significante di 'pace'. Il togliimento tuttavia non potrà mai essere assoluto, piuttosto *semblerà* assoluto semplicemente per l'evidenza fenomenologica del suo concreto porsi. Per questo «Comune è il principio e la fine del cerchio»,²³ certamente è comune, ma sono e non sono lo stesso, e non certo per differenze temporali. La logica tiene fermo, in realtà contraddittoriamente, uno o l'altro, a seconda della percezione utilizzabile.

Tale procedura sta alla base dell'affermazione: il principio appare come non contraddittorio, perché la maggioranza di "pace" domina la minoranza di "guerra", e quindi la si prende come il tutto, anche se senza "guerra" il concetto di "pace" non potrebbe esistere. In realtà, il concetto di 'maggioranza' (pace quando c'è pace, guerra quando c'è guerra) presuppone ciò che ancora deve essere trovato: l'originario significare isolato. Allora, dal momento che ci chiediamo su quella 'maggioranza' che la logica tiene ferma nell'isolamento, è necessario ancora una volta rispondere che quella maggioranza è una soluzione logica, ma è già la compresenza di maggioranza-minoranza di cui noi teniamo fermo un (posto come) aspetto.

La maggioranza è detta, ma nel momento in cui si pone a tema 'maggioranza', quella non è più tale, (non) è già maggioranza-minoranza di cui noi (non) assumiamo retoricamente una parte

²³ DK B 103.

come il tutto: nel momento in cui si dice ‘maggioranza’ si pone la minoranza e viceversa. I due non sono uno, nell’essere: se fossero nell’essere, A-pace e B-guerra sarebbero risolti ancora una volta retoricamente dalla logica in C, la loro relazione (posta come uno, l’Essere). Non si risolve così il problema, che chiude nella parzialità retorica la questione, ma i due rappresentano la mobilità della contraddizione originaria, il loro reciproco oscillare per mezzo del nulla (subito emendato) che li separa: nel momento che li separa li unisce, e nel momento che li unisce li separa: così interpreta il *logos* il confine di se stesso. La maggioranza pone la minoranza e questa diventa più importante di quella, l’attenzione va però su quella, così la minoranza diventa maggioranza, e così in infinito nella misura in cui il *logos* intende mantenere fermo un risultato.

Il canone del *logos* dice: nel momento che tieni fermo uno, quell’uno è uno (pace o guerra). Il problema è che è impossibile mantenere fermo quell’uno, quell’uno non esiste propriamente. La difficoltà del *logos* è quella di oltrepassare il cosiddetto ‘momento fermo’ in qualcosa di logicamente mobile, inafferrabile, che nel momento in cui fosse ‘tenuto fermo’ non sarebbe più lo stesso nel medesimo momento e nel medesimo rispetto. Non è dato infatti il ‘medesimo rispetto’, perché l’oggetto del medesimo rispetto è un complesso.

La maggioranza, di per sé stante, non potrà mai essere data se non nel quadro di una esclusione: tale dominio è appunto la ‘soluzione’ che la logica, ponendo la maggioranza funzionale come totalità, prepara per il *logos*, in modo che abbia a che fare con continue contraddizioni, eppure apparentemente risolte logicamente. Il *logos* salva l’espressione, ma non potrà mai salvare la contraddizione fondamentale per la quale essa possiede un senso: si dovrà pertanto (non) affermare che la contraddizione non si costituisce tanto nel significato in quanto tale, cioè come risultato convenzionale, ma all’interno dell’analisi in base alla quale la convenzione è data, ovvero nel dire che il dire è non contraddittorio. Per questo la chiamiamo convenzione: per essa il principio è un principio, ma all’interno dei suoi fondamenti il principio è derivato contraddittoriamente: «...la stessa cosa sono Ade e Dioniso, per cui delirano e folleggiano celebrando le Lenee».²⁴

Il fondamento teoretico di Eraclito pare evidentemente dire: appena si dice che una cosa è, in quel momento stesso la cosa non è più, non perché è passato del tempo, ma perché nel significato di quella cosa è presente in modo essenziale la sua negazione: se non fosse così non ci sarebbe nemmeno bisogno di parlare. «L’uno, il solo saggio, non vuole e vuole essere chiamato Zeus», non vuole e vuole, (οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει).²⁵ Nel momento in cui dice ‘Zeus è’, Zeus non è, nello stesso momento e nel medesimo rispetto: paradossalmente, ‘Zeus è’ proprio fino a quando non si dice che ‘è’. «Non conoscerebbero neppure il nome della giustizia se non ci fosse l’offesa»:²⁶ se non ci fosse l’offesa, *nemmeno il nome* della giustizia apparirebbe, Δίκης ὄνομα, e neanche l’offesa apparirebbe, se non ci fosse la giustizia. La contraddizione che il *logos* avverte può essere solo gestita dall’apparente soluzione dei dormienti, che pensano di potere risolvere ciò che non può essere superato.

Dei 127 aforismi autentici di Eraclito, solo due sembrano alludere al tempo, il cosiddetto divenire: «acque sempre nuove lambiscono quelli che entrano negli stessi fiumi»²⁷ e «negli stessi fiumi due volte entriamo e non entriamo, siamo e non siamo»,²⁸ che però non hanno nulla a che fare con la categoria della temporalità. L’impostazione, che caratterizza tutti gli aforismi del maestro di Efeso, intende dire qui che le espressioni ‘acque sempre nuove’, cioè ‘acque e non acque’, ‘entriamo e non entriamo’ negano il detto appena pronunciato. Entriamo e non entriamo, siamo e non siamo: ritenere che uno possa sussistere senza l’altro è dei ‘dormienti’, dei mortali, di coloro che si accontentano della rappresentazione rassicurante.

Non è un caso che il grande dialogo platonico dedicato in parte al pensiero eracliteo, *Cratilo* (allievo del maestro di Efeso e uno dei maestri di Platone) non riguardi il tempo, ma il problema

²⁴ DK B 15.

²⁵ DK B 32.

²⁶ DK B 23.

²⁷ DK B 12.

²⁸ DK B 49a.

del linguaggio, cioè di come si formino i significati. Lo stesso avviene con l'altro dialogo dedicato in parte a Eraclito, *Teeteto*. Per 'quiete' o 'movimento' Socrate-Platone, dialogando con Cratilo, intende argomentare fino a che punto le parole assumano un significato univoco da un lato, e fino a che punto rimandino ad altro, quindi, nella loro costituzione, ammettano cose diverse da sé. In altri termini: il significato di una parola è per così dire originario, o deve ammettere altri significati per formarsi? Per 'quiete' o 'movimento', Socrate-Platone e Cratilo intendono riferirsi a un movimento logico e dialettico che si sviluppa all'interno della parola e del suo significato. La parola non può stare da sola, ma insieme con altre crea un'aporia. Il senso del 'divenire' cronologico è un argomento sostanzialmente estraneo e viene sfiorato in modo collaterale. Platone ha certamente coscienza del fatto che pace-guerra e tutte le coppie escludentesi creano un problema insolubile, e per salvare l'espressione, da un lato, collega il nome non a un'abitudine o un "patto", («è necessario che patto e abitudine contribuiscano in qualche modo alla espressione di ciò che vogliamo significare pensando [...] ma bada che davvero, per dirla con Ermogene, questa attrazione della somiglianza non ci porti su un terreno sdrucchiolevole, e sia necessario servirci»),²⁹ ma al fatto che il nome deve essere «l'immagine della verità» in modo conveniente:³⁰ ci deve essere dunque un'idea che associa un nome a un originario significato, dotato di verità. Da un altro lato, indica l'aporia di un significato che non riesce a stare fermo: come possiamo comprendere il «bello per se stesso», se nel momento in cui lo enunciamo diventa un altro e si «sottrae», e non sta più in quel modo?», è infatti impossibile conoscere ciò che non sta fermo in nessun modo.³¹ Si noti che Socrate usa il termine 'sottrarsi', parola che non ha nulla a che vedere col divenire cronologico: il significato si sottrae per fare emergere il suo opposto che però è esso stesso. Socrate-Platone ha perfettamente chiaro che la biunivocità del movimento non ha nulla a che fare con l'unidirezionalità del tempo cronologico. Per quanto, nel finale, Cratilo sia trattato con una certa sufficienza da parte di Socrate a causa della sua inesperienza e goffaggine, la tematica eraclitea è presa molto sul serio, tanto che questo è uno dei pochi dialoghi dove Socrate non vince chiaramente sul suo avversario: «se le cose stiano in questo modo o in quell'altro, come dicono Eraclito e i suoi seguaci e molti altri, forse non è facile giudicarlo».³² Nel *Teeteto*³³ la polemica contro la scuola di Eraclito apre il discorso sulla conoscenza e sul concetto di essere e non essere: si percepisce la forza della contraddizione e allo stesso tempo l'impossibilità di accoglierla, perché la logica deve fondare il sistema su cui si reggerà tutta la razionalità occidentale.

Aristotele conosceva bene il libro di Eraclito, tant'è che lo critica per il suo stile oscuro e complesso.³⁴ Nella storia della filosofia che scrive in *Metaphysica*,³⁵ lo Stagirita interpreta i pensatori a lui precedenti per mostrare come essi fossero sulla strada per arrivare alla sua verità, quella che avrebbe risolto le contraddizioni e le limitazioni del passato. Qui entra in gioco il concetto del movimento temporale, che in Aristotele ha una funzione essenziale sia per lo sviluppo dalla potenza all'atto,³⁶ sia per declinare il pensiero dei suoi predecessori sul 'principio del movimento',³⁷ inteso come corruzione del tempo. Eraclito, che intende la trasformazione in senso dialettico, e che proprio sull'indifferenza rispetto al divenire fonda la drammaticità della contraddizione, verrà recepito dalle posteriori testimonianze e dalla storia come il filosofo del divenire temporale, come si evince da Aristotele,³⁸ dove si collegano i filosofi della «alterità, disuguaglianza, non essere», al tempo. Usando la categoria del tempo si salva il principio aristotelico di non-contraddizione, «il più sicuro di tutti i principi»: ³⁹ è impossibile dire che una cosa è, e allo

²⁹ Platone, *Cratilo*, 435 a.

³⁰ *Ivi*, 438 e.

³¹ *Ivi*, 339 e.

³² *Ivi*, 440 d.

³³ Platone, *Teeteto*, 179 e, 180 c, d.

³⁴ Aristotele, *Ars rhetorica* 1407b 11 sg.

³⁵ Aristotele, *Metaphysica* 983b 18 sg.

³⁶ Aristotele, *Physica* e in *Met.* 1065b 5.

³⁷ *Met.* 984a 25 sg.

³⁸ *Met.*, 1066a 6 sg.

³⁹ *Met.* 1005b 24.

stesso tempo non è, secondo il medesimo rispetto. Aristotele critica Eraclito⁴⁰ dicendo che a questo punto non avrebbe senso parlare, perché tutto sarebbe insignificante, riprendendo l'osservazione platonica: nulla può essere vero e non vero allo stesso tempo. Con questa soluzione si interpreta Eraclito come il filosofo del divenire temporale delle cose, le cui difficoltà teoretiche possono molto meglio essere superate.

Entro il recinto del linguaggio, seppure con toni anche oracolari, Eraclito aveva visto la contraddizione: non si cura lui, l'oscuro, di come sia possibile il fatto che si può comunicare, cosa che in effetti è possibile, ma vuole portare alla luce l'essenza problematica di ogni proferire, da qui l'apparenza assurda delle sue sentenze.

Poiché la comunicazione funziona, nonostante la contraddizione, Eraclito potrebbe dirci questo, oggi: è vero, evidentemente, che il pensiero e le nostre parole sono basate sul principio di non contraddizione, infatti parliamo e in qualche modo ci capiamo, però, essendo la contraddizione l'unica forma possibile di pensiero, la contraddizione è l'unica forma possibile di comunicazione.⁴¹

Bibliografia essenziale

Aristotele, *Opere*, Laterza, Roma-Bari, 1994.

G. Colli, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano, 1993.

G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 1975.

H. Diels - W. Kranz, *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari, 1975.

Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, testo greco a fronte, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2005 (vita di Eraclito al libro IX).

H. G. Gadamer, *Eraclito. Ermeneutica e mondo antico*, Donzelli Editore, Roma, 2004.

M. Heidegger, *Eraclito*, Mursia, Milano, 1993.

A. Pasquinelli, *I presocratici*, Einaudi, Torino 1958.

Platone, *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

G. Semerano, *L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, Bruno Mondadori, Milano, 2001.

B. Snell, *Die Sprache Heraklis* (1926), tr.it. di B. Maj, *Il linguaggio di Eraclito*, Corbo, Ferrara 1989.

M. Venuti, *La retorica del logos*, Spirali, Milano 1993.

M. Venuti, *Contro l'ovvietà*, Ares, Milano 2016.

⁴⁰ *Met.*, 1012a 17; 1062a 30 sg.

⁴¹ Cfr. M. Venuti, *Contro l'ovvietà*, Ares, Milano 2016, pag.100.

LA CIVILTÀ COME OGGETTO DELLA FILOSOFIA: LA *KULTURPHILOSOPHIE* DI ALBERT SCHWEITZER

Valentina Galimberti

Abstract

This article intends to show the topicality and profundity of Albert Schweitzer's analysis upon culture and civilisation and its relationship with philosophy. Which role did philosophy play in the cultural and spiritual decadence that brought to the Great War? Which could the philosophy of culture's aim be? In his main work, *Kulturphilosophie*, Albert Schweitzer tries to answer to these questions, suggesting a new solution through a critical approach, inspired by Kant's reflection.

Keywords

Albert Schweitzer, Civilisation, Culture, Ethics, Immanuel Kant.

Introduzione

«Senza colpo ferire e tacitamente, la civiltà ha preso commiato: i suoi pensieri sono stati relegati in un angolo, quasi fossero del tutto privi dell'energia necessaria per stare al passo coi tempi. Come è accaduto tutto questo?». ¹ Questa è la domanda che ha tormentato Albert Schweitzer e che lo ha portato ad indagare le cause del declino della civiltà europea, inducendolo ad imputare alla filosofia del XIX secolo la responsabilità del vuoto culturale, da cui sono scaturiti gli ideali irrazionali che hanno portato alla guerra e allo sfacelo della civiltà occidentale. Se la filosofia illuminista e razionalista aveva elaborato una concezione del mondo etica, ottimista e razionale, sulla quale aveva sviluppato una filosofia attenta ai problemi elementari dell'uomo, al suo rapporto con la realtà e impegnata nella diffusione di idee civilizzatrici presso l'opinione pubblica, quella della seconda metà dell'Ottocento iniziò invece a rinnegare la propria funzione universalizzante, a rinchiudersi in dispute meramente speculative, e smise di interrogarsi e di riflettere sulla civiltà, considerandola un'acquisizione consolidata, che non necessita di essere costruita e confermata giorno per giorno.

L'appello di Schweitzer è quello di un illuminista *post litteram*, che non può accettare di assistere impotente alla tragedia della civiltà, e si propone dunque di indagarne le cause, studiarne i sintomi ed indicare una nuova strada alla filosofia, grazie alla quale quest'ultima possa essere riabilitata e, da imputata principale, tornare a rivestire i panni di paladina della civiltà.

Perché la filosofia deve pensare la civiltà? Qual è il ruolo della *Kulturphilosophie*? Quale la finalità? Nella sua opera Schweitzer tenterà di rispondere a queste domande, di emendare gli errori dei pensatori del passato e di rendere possibile lo sviluppo di un principio etico in grado di dare vita ad una civiltà universale.

La genesi di *Kulturphilosophie*

Sessantacinque anni fa, il premio Nobel per la Pace fu conferito ad una delle personalità più eclettiche del XX secolo: Albert Schweitzer. Il suo impegno umanitario è riconosciuto in tutto il mondo, ma Schweitzer non fu solo un medico-missionario che dedicò la gran parte della propria

¹ Schweitzer 1923, p. 17.

vita alla cura di persone che vivevano in condizioni di estrema povertà nel cuore della foresta vergine africana. Egli è stato, in primo luogo, studioso di Bach, compositore e organista. La musica è stata la compagna della sua intera esistenza, mai trascurata nemmeno dopo aver preso la decisione di intraprendere il progetto in Gabon.² A lui si devono anche notevoli contributi di carattere teologico, soprattutto per quanto riguarda la mistica di Paolo e la figura di Gesù. Ma Schweitzer non si limitò soltanto alla teologia, ma all'università di Strasburgo studiò anche filosofia. Dal suo interesse in quest'ultimo ambito nacque *Filosofia della civiltà*, pubblicata nel 1923, scritta nel Gabon, ma le cui origini devono essere ricercate più lontano nel tempo.³ Sono trascorsi pochi anni dalla fine della Grande guerra, che, con le sue scelleratezze, travolse macrocosmo e microcosmo, i destini del mondo intero e quelli dei singoli individui, senza risparmiare lo stesso Schweitzer.⁴ Leggendo quest'opera appare chiaro che il desiderio di servire il prossimo non sorge in lui soltanto come vocazione, ma è inquadrato in una concezione del mondo ben definita che lo ha guidato durante la sua intera esistenza.

Le atrocità della guerra furono le ultime di una lunga serie, tra le quali si possono annoverare lo sfruttamento dei lavoratori, il feroce colonialismo e tante altre assurde dinamiche che venivano spacciate per sintomi di *progresso*. L'Europa millantava splendore senza accorgersi di essere già preda di una tremenda agonia. Schweitzer non poté fare a meno di chiedersi cosa aveva reso possibile tutto questo, qual era la causa della follia che aveva offuscato anche le menti più lucide d'Europa. Queste sono le domande che guidano l'indagine e la penna del pensatore alsaziano. Probabilmente il distacco geografico aiutò il medico nella diagnosi del morbo che aveva colpito il vecchio continente permettendogli di individuarne con grande lucidità la causa: il disinteresse della filosofia per la civiltà. Sembra paradossale che, come colpevole dell'assassinio del pensiero, venga individuato il pensiero stesso. Eppure, a causa dell'inaridimento del pensiero, che ha lasciato che i dati di fatto prendessero il posto della ragione, il faro della filosofia illuminista, la catastrofe ebbe inizio. Quello di Schweitzer non è uno sfogo, ma un'analisi lucida e puntuale delle dinamiche che hanno innescato il processo di decadenza che ha portato l'Europa a intraprendere azioni e conflitti orribili e insensati durante il XX secolo. L'occhio di Schweitzer non è solo critico, ma anche clinico: il pensatore analizza i sintomi del morbo, per poi prenderne in considerazione la causa ed infine cercare di fornire una "cura" che possa salvare il paziente, la civiltà occidentale. Egli mette in luce come l'Illuminismo avesse esaltato la ragione individuale per combattere una vera e propria crociata contro dogmi e falsi miti, per liberare l'uomo dal giogo della *credenza* e portarlo al cospetto della verità. Ad esso contrappone il pensiero a lui contemporaneo, noncurante dei grandi ideali etici, cui la civiltà occidentale del XVIII secolo si era ispirata, che vengono invece trascurati nell'indifferenza generale: «Avevo l'impressione che il fuoco degli ideali andasse consumandosi, senza che lo si notasse o ce se ne desse pensiero».⁵ Schweitzer denuncia il riemergere della superstizione, sotto le vesti della «fede nella conformità dello scopo della guerra moderna e dei suoi mezzi»,⁶ là dove un tempo era stata bandita. Nota come intellettuali e uomini di scienza si prestano ad appoggiare cause sconsiderate, come quella del nazionalismo o della guerra.⁷ L'intellettuale europeo non può più recitare la parte dell'indif-

² La musica aiutò concretamente Schweitzer anche durante gli anni trascorsi a Lambaréné. Il medico teneva, infatti, di tanto in tanto, concerti in Europa, il cui ricavato andava proprio a finanziare le sue attività umanitarie in Africa.

³ Infatti non furono i morti e le devastazioni della guerra a indurre Schweitzer a chiedersi cosa stesse succedendo alla grande civiltà europea. La sua opera ha origini più lontane, le sue preoccupazioni per lo stato di salute della civiltà sorgono in lui fin da giovanissimo, come spiega nella prefazione di *Caduta e ricostruzione della civiltà*, la prima parte di *Kulturphilosophie*: «I primi abbozzi [...] risalgono all'anno 1900. Le pagine sono state poi rielaborate negli anni dal 1914 al 1917 nella foresta vergine africana». (Schweitzer 1923, p. 13).

⁴ Durante la Prima guerra mondiale, Schweitzer e la moglie, che lavoravano già nel Gabon, furono reclusi in un campo di internamento francese, poiché l'Alsazia, terra a cui appartenevano, a quei tempi era ancora parte dell'impero tedesco.

⁵ Schweitzer 1931, p.132.

⁶ Huizinga 1935, p. 120.

⁷ In particolare, in Germania, l'avvento della prima guerra mondiale fu salutato con grandi aspettative non solo dall'opinione pubblica, ma anche dall'*elite* intellettuale. Tra i suoi più ferventi sostenitori si possono annoverare anche

ferente, deve fare i conti con la realtà, ammettere che la strada imboccata dalla *Kultur* occidentale non è quella del progresso, ma rischia di essere quella dell'autoannientamento, come ha dimostrato l'esperienza della Prima Guerra Mondiale, non causa, ma manifestazione della decadenza della civiltà.

Che cos'è la civiltà?

Che cos'è la civiltà? Questa è la domanda fondamentale che, secondo Schweitzer, la filosofia del XIX secolo ha ignorato. Dopo la condanna del razionalismo, nessuno si è più interrogato sul significato del termine *Kultur*, sulle sue condizioni di esistenza, sulle sue caratteristiche e sulla sua origine. Lo storico olandese Johan Huizinga nella sua opera, *La crisi della civiltà*, pubblicata nel 1935, ripropone la questione già sollevata da Schweitzer: «Nell'uso comune la parola "cultura" non corre gran pericolo di essere fraintesa. [...] Ma se si cerca di definirla e di circoscriverla, ecco che comincia la difficoltà. Che cos'è, in che consiste la cultura? Una definizione che esaurisca tutto il contenuto di questo concetto è appena pensabile».⁸ Come si può mantenere e proteggere la civiltà se a malapena si riesce a definirla e a concordare sul suo significato? La filosofia ha preferito aggirare il problema, negando la civiltà «come tutto organico»⁹ e svuotandola del suo contenuto etico, ricorrendo alla contrapposizione tra *Kultur* e *Zivilisation*, cioè tra civiltà e civilizzazione. La questione sulla loro inconciliabilità ha coinvolto numerosi celebri pensatori. Di questa contrapposizione aveva parlato, per esempio, Friedrich Nietzsche in una delle sue prime opere, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* (1872). La civilizzazione veniva identificata da Nietzsche nel processo di decadenza, conseguente alla sopraffazione dello spirito apolineo, razionale e scientifico su quello dionisiaco, tragico e irrazionale. La rinascita della *Kultur* potrà avvenire, secondo Nietzsche, soltanto quando l'arte riuscirà ad avere nuovamente il sopravvento sul sapere scientifico e razionale. Insistendo sulla necessità di separare l'ambito tecnico-scientifico da quello artistico, creativo e vitale, ritenendo doverosa la totale subordinazione del primo al secondo, il pensiero di Nietzsche si pone in antitesi a quello di Schweitzer, convinto che ammettere l'esistenza di una differenza tra *Kultur* e *Zivilisation* vada contro la civiltà stessa, in quanto non solo la questione che si pone è inutile ai fini dell'indagine filosofica, ma rischia di diventare persino pericolosa. Operare una separazione tra diversi ambiti culturali equivale a dare il colpo di grazia alla civiltà che può essere propriamente tale solo se tutte le sue componenti si sviluppano e progrediscono all'unisono. In questo modo la filosofia ha stroncato «la convinzione kantiana che l'esperienza dell'uomo sia fundamentalmente unitaria»¹⁰ e ha di fatto abdicato al proprio dovere nell'indagine critica sulla civiltà e tutto questo: «conduce, nella migliore delle ipotesi, alla subordinazione della ragione al dato di fatto materiale; nella peggiore, alla distruzione della stessa ragione, nella sua funzione gnoseologica ed etica».¹¹ A contrapporre *Kultur* e *Zivilisation* non saranno solo filosofi del XIX secolo, ma continueranno anche pensatori contemporanei a Schweitzer, tra i più celebri Thomas Mann e Oswald Spengler. Il primo, in *Considerazioni di un impolitico* (1918), identifica la *Kultur* con la grande civiltà tedesca, impavida e forte, i cui risultati in campo filosofico, musicale, artistico, tanto quanto in quello bellico, vengono ritenuti ineguagliati ed ineguagliabili. La *Zivilisation* è invece figlia dello spirito occidentale, di matrice francese,¹² progressista, democratico e pacifista, nemico e sabotatore della vera civiltà e della sua affermazione. D'altra parte, anche quando Spengler parla di *tramonto dell'occidente* fa riferimento alla civilizzazione, cioè alla fase terminale, della civiltà, della vita spirituale di un insieme di popoli. Questa decadenza è vista però come inevitabile all'interno della prospettiva

nomi insospettabili, come quello di Thomas Mann, poi convertitosi alla causa democratica e pacifista (Cfr. Mann 1918).

⁸ Huizinga 1935, p. 21.

⁹ Colombo 2012, p. 27.

¹⁰ Ivi, p. 26.

¹¹ Ivi, p. 27.

¹² L'opera di Mann risale, non a caso, agli anni della I guerra mondiale. Mann era a quell'epoca un fervente sostenitore della guerra contro la Francia. Cfr.: Mann 1918.

pessimistica di Spengler, ma tale atteggiamento può rivelarsi molto pericoloso, capace di giustificare, attraverso la rassegnazione, i peggiori abomini che possono verificarsi nella storia. Ad alimentare il dibattito intorno a questa contrapposizione, contribuì anche una questione relativa alla traduzione del termine tedesco *Kultur* che, pur vantando origini latine, sembra non avere esatti corrispettivi in altre lingue: «La parola, prendendo le mosse dal tedesco, si è diffusa in tutto il mondo. L'olandese, le lingue scandinave e slave l'hanno tosto adottata; anche in italiano, in spagnolo e nell'inglese dell'America è ormai d'uso corrente. Solo in Francia e in Inghilterra, benché adoperata da secoli in certi significati particolari, si urta, nell'accezione della *Kultur* tedesca, a una precisa opposizione, e non si può identificarla col vocabolo *civilisation*». ¹³ Il termine inglese *civilisation* rimanda infatti al tedesco *Zivilisation* e secondo molti, tra cui lo stesso Huizinga, questa differenza non riguarda la sola forma, ma anche e soprattutto il contenuto. Schweitzer supera questa insensata opposizione, precisando che, se alcune lingue hanno adottato il termine *civilisation* e altre *Kultur*, non è su questa incongruenza che devono basarsi le riflessioni sulla civiltà: «Stabilire una linea di demarcazione tra i due non ha senso né a livello linguistico né a livello storico. Si parli di civiltà etica e non etica, ma non di civiltà e di civilizzazione». ¹⁴ Ecco la vera distinzione introdotta da Schweitzer: civiltà *etiche* e civiltà *non etiche*. Che si usi il termine *Kultur* o *Zivilisation* non importa, se con esso si intende esprimere il concetto di un più alto e completo sviluppo materiale e spirituale dell'umanità. Il vero elemento cardine della civiltà, senza il quale essa non potrebbe darsi, e che non può essere estromesso da un'indagine critica della ragione è quello *etico*.

L'essenziale della civiltà

In *Filosofia della civiltà* si legge che la civiltà è: «sinonimo di progresso: progresso materiale e spirituale tanto dell'individuo quanto della società». ¹⁵ La conoscenza e l'azione umana, attraverso «il dominio delle forze della ragione sulle forze della natura così come sulla stessa natura umana», ¹⁶ sono le fautrici di questo progresso che mira ad un generale miglioramento delle condizioni di benessere collettivo ed individuale, che permettano la convivenza degli esseri umani nel rispetto reciproco, consentendo che le potenzialità di ognuno possano svilupparsi e contribuire allo sviluppo della civiltà. Quest'ultima è orientata ad un agire morale dell'uomo sulla realtà. Da qui deriva la sua componente etica: «L'essenziale della civiltà non risiede nelle conquiste materiali, ma nel fatto che i singoli individui riflettano sugli ideali relativi al perfezionamento dell'uomo e al miglioramento delle condizioni sociali e politiche dei popoli e dell'umanità, e che la loro mentalità sia improntata, in modo vivo e costante, a questi ideali». ¹⁷ La civiltà deve essere sempre orientata a ideali etici, altrimenti perderà di vista la propria finalità.

A differenza della maggior parte dei contemporanei, pronta a salutare con euforia ogni nuova scoperta scientifica e tecnologica come segno di progresso *tout court*, il dottore alsaziano mantiene una cauta distanza da questo atteggiamento. È tra i pochi ad avvertire una lacuna enorme nel processo di costruzione e sviluppo della civiltà occidentale: l'inarrestabile progresso materiale è stato abbandonato a se stesso e non gli è stato affiancato un corrispondente progresso spirituale. Troppa fiducia è stata riposta nel primo, col rischio di rendere impossibile la creazione di una vera civiltà. Il dottore ribadisce questo concetto anche in maniera radicale, arrivando ad affermare che: «Per la civiltà non è determinante che si perseguano, in misura maggiore o minore, i progressi materiali», ¹⁸ anche se consapevole che prescindere completamente da questi ultimi non è possibile per consolidare una vera civiltà. Le parole di Schweitzer insistono sul fatto che le conquiste materiali possono rivelarsi pericolose quando non sono accompagnate da razionalità ed etica e non intendono condannare il sapere scientifico – tecnologico, il cui scopo è

¹³ Huizinga 1935, p. 20.

¹⁴ Schweitzer 1923, p. 57.

¹⁵ Ivi, p. 35.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ivi, pp. 102 – 103.

¹⁸ Ivi, p. 103.

quello di migliorare il benessere dell'umanità, contribuire alla sua emancipazione, affrancarla dalle fatiche e dalle sofferenze. La scienza è una componente essenziale per la civiltà, apporta contributi molto significativi al progresso civile e concorre nell'educazione ad esso. Perde questa connotazione nel momento in cui viene abbandonata a se stessa, lasciata in balia dell'irrazionalità, asservita e deviata dalle sue intenzioni originarie. Lo stesso Schweitzer si è dedicato alla medicina per alleviare le sofferenze altrui, sa che la minaccia non è costituita dai progressi delle scienze, segno indiscutibile di un giusto impiego della ragione. Rischioso è pensare di poter fare a meno dell'etica o subordinarla ai dati di fatto: «Le conquiste materiali non sono la civiltà, ma lo diventano solo nella misura in cui una mentalità culturale è capace di trasformarle in vista del perfezionamento del singolo e della collettività».¹⁹ L'errore commesso durante il XIX secolo è stato quello di pensare di poter trascurare la componente spirituale: è venuto meno il confronto con quegli ideali che prima costituivano i punti di riferimento della civiltà. La *Realpolitik* si è imposta a danno dell'etica, sostituendole: «l'approvazione del nazionalismo miope e il patteggiamento con forze e tendenze che fino allora erano state combattute perché nemiche del progresso».²⁰ L'elemento etico, secondo Schweitzer, è l'unico che può favorire la causa della civiltà. Se l'etica è la discriminante che permette di parlare di vera e propria civiltà, si ripropone il problema della fondazione di un'etica. Schweitzer lo affronta prendendo in considerazione le più importanti concezioni etiche, a partire da quelle dell'antichità, e mostrandone, da un lato, l'incapacità di individuare un principio etico fondamentale, tale da rendere l'agire umano oggetto di un'azione universale e dare vita ad un'autentica civiltà, dall'altro, gli aspetti positivi e originali. La disamina di Schweitzer si spinge oltre i confini dell'Europa e arriva a indagare le concezioni del mondo cinese, indiana, e anche quelle religiose.²¹

Una nuova *Weltanschauung*

Passando in rassegna le concezioni del mondo del passato, Schweitzer mette in luce come esse siano insufficienti a dare vita a un principio etico capace di rendere la realtà fine o oggetto di un'azione universale. Egli sottolinea la necessità di elaborare una *Weltanschauung* sostenuta da ideali razionali e orientata in senso etico e ottimista.²² Razionalismo, etica e ottimismo sono gli ingredienti fondamentali della civiltà. Come già si è visto, l'etica è un elemento essenziale e irrinunciabile per arrivare all'affermazione di una *Kultur* universale: civiltà ed etica vivono in simbiosi e non possono esistere l'una senza l'altra. Vale invece la pena di spendere qualche parola per spiegare cosa intenda Schweitzer per "ottimismo". Esso va distinto dal "volgare"²³ ottimismo, cioè dalla capacità di accogliere tutti i fatti che si verificano come se avessero sempre un elemento positivo, «la facoltà, innata o acquisita, di vedere le cose sotto la luce più favorevole».²⁴ Così configurato, esso non ha nulla da spartire con la logica o con la razionalità, ma è ingenuo, superficiale, poco lungimirante e illusorio: è un accontentarsi della realtà, che implica il rifiuto di riflettere su di essa, una sorta di rassegnazione a quello che accade, che paradossalmente, finisce per condannarsi al pessimismo. Questo tipo di pessimismo costituisce la più grande minaccia per la civiltà in quanto implica la mancanza di fiducia nei progressi spirituali dell'umanità ed è uno dei grandi mali del XX secolo: «Che siamo schiavi del pessimismo si nota dal fatto che l'esigenza di un progresso morale della società e del genere umano non viene più presa in seria considerazione da noi».²⁵ Pessimismo e ottimismo vengono inseriti nella sfera del giudizio sul presente, e

¹⁹ Ivi, p. 105.

²⁰ Ibidem.

²¹ È bene ricordare che Schweitzer non esamina solo la prospettiva monistica, come quella del cristianesimo, ma anche quella dualistica, come quella dello Zoroastrismo.

²² Schweitzer prende in considerazione anche le concezioni pessimistiche di Schopenhauer e dei pensatori indiani che hanno come scopo il perfezionamento spirituale dell'individuo. Esse ridimensionano radicalmente l'importanza delle conquiste materiali, ritenute poco significative per la civiltà e per l'uomo. L'essere umano, secondo questa prospettiva, dovrebbe limitarsi a cercare la spiritualità dentro se stesso, disinteressarsi del mondo esterno e rinunciare all'azione su di esso.

²³ Schweitzer 1923, p. 116.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Schweitzer 1923, p. 288.

non, come occorrerebbe, in quella del volere, dell'intenzione futura. Ne deriva che: «il pessimismo del volere è stato presentato come ottimismo del giudizio, mentre l'ottimismo del volere è stato liquidato come pessimismo del giudizio».²⁶ Questo accade quando il pensiero abdica alla sua funzione propria e preferisce affidarsi alla realtà dei fatti, invece di generare ideali razionali e di agire secondo questi ultimi.

Gli uomini vivono costantemente la lotta tra pessimismo e ottimismo, cioè tra il mondo esterno e la volontà di vivere. Il pessimismo può gettare nello sconforto più totale oppure nella rinuncia ad agire, nell'accidia che conduce alla morte della civiltà. La vita stessa è un fatto inspiegabile in base ai dati che può rivelare la conoscenza del mondo e della realtà e, in natura, gli stessi principi etici risultano indiscernibili. Il risultato della riflessione etica, come fa notare Kraus, è la *Lebensanschauung*, la concezione della vita, cioè il tentativo di dare un senso alla propria vita. Il dualismo tra *Weltanschauung* e *Lebensanschauung*, cioè tra conoscenza e volontà, il problema che ha accompagnato tutta la storia del pensiero umano, sembra infatti insuperabile. Per questo non ha senso basare la riflessione etica su una concezione del mondo, ma piuttosto far emergere la seconda dalla prima. Schweitzer invita a non perdere altro tempo, ma a prendere atto dell'impossibilità di conciliare la concezione del mondo e quella della vita. La *Weltanschauung* altro non è che il «modo in cui ci relazioniamo col mondo esprimendovi, con determinazione, la nostra volontà di vivere, mentre tale volontà cerca di comprendersi nel pensiero».²⁷ È necessario oltrepassare un'affermazione ingenua del mondo e della vita, poiché solo in questo modo è possibile pervenire ad un'etica che venga vissuta come "necessità del pensiero" e che non sia solamente istintiva. Come fare? La conoscenza della realtà esterna deve essere completata dalla volontà di vivere, immediata, derivante dal mistero della vita. In cosa consiste la volontà di vivere? Nella volontà di realizzarsi, di perfezionarsi, è «una forza creatrice, determinata da ideali, che opera in tutti gli enti esistenti».²⁸ Nessuno può resisterele e tutti devono rimanere fedeli ad essa. I nuovi razionalisti devono arrendersi all'evidenza e concentrarsi sulla volontà di vivere, misteriosa presenza in tutti gli uomini (e non solo), che, se unita al rispetto per la vita,²⁹ può costituire una solida base per la morale. Gli ideali che mirano al perfezionamento dell'umanità devono essere infatti pensati in profondità e devono unirsi all'istanza condivisa da tutti gli esseri umani che porta ad «agire e sperare incessantemente».³⁰ L'uomo che si trova in corretto rapporto con il mondo deve preoccuparsi per esso, dimostrare di avere un'attenzione che sia nello stesso tempo concreta, fonte di azione. La volontà di vivere è presente in ogni essere umano, spinge gli individui ad intervenire sul mondo, ad agire sulla realtà. Costituisce l'essenza dell'uomo.

Sulle orme di Kant

L'attenzione alla questione della *Kultur* è presente in tutto l'idealismo critico, a partire dal pensiero di Kant in poi. Ernst Cassirer è il filosofo cui ci si riferisce solitamente quando si pensa ad una filosofia della cultura, poiché vi ha contribuito in modo, forse, più significativo. La sua

²⁶ Ivi, p. 155.

²⁷ Ivi, p. 93.

²⁸ Ivi, p. 302.

²⁹ Quello del *rispetto per la vita, veneratio vitae* o *Ehrfurcht vor dem Leben* è il principio fondamentale della morale individuato da Schweitzer. La vita si presenta all'uomo come fenomeno misterioso e insondabile e ciò lo induce a provare un rispetto reverenziale nei suoi confronti e a sentire la necessità di nutrire lo stesso rispetto che prova per la propria esistenza anche nei confronti di quella di tutti gli esseri che incontra nel mondo. Inutile parlare degli echi kantiani di questa immagine che può essere paragonata a quel timore reverenziale che l'essere umano prova di fronte alla legge morale.

Risulta comunque molto difficile pensare che un principio, come quello della *veneratio vitae*, possieda l'energia sufficiente a regolare in senso etico il comportamento degli uomini nei confronti di tutto ciò che li circonda e nutrire la speranza di realizzare una civiltà etica. La debolezza del principio è lampante e il rispetto per la vita risulta non essere totalmente attuabile nella pratica: «Il dottor Schweitzer // gettava pesci vivi a pellicani famelici. / Sono vita anche i pesci fu rilevato, ma / di gerarchia inferiore. // A quale gerarchia apparteniamo noi / e in quali fauci...? Qui tace il teologo / e si asciugò il sudore" (Montale, p. 450).

³⁰ Schweitzer 1923, p. 297.

opera *La filosofia delle forme simboliche* costituisce un'indagine e una riflessione sulle diverse produzioni della *Kultur*, dal linguaggio all'arte, dal mito alla scienza, ognuna delle quali costruisce e descrive il proprio mondo, ma che permettono all'uomo di avere una conoscenza più profonda della realtà. *Kultur*, spiega Cassirer: «significa un insieme organico di attività verbali e morali: attività cioè che non siano concepite in termini puramente astratti, ma mostrino la costante tendenza alla realizzazione [...]. Questa realizzazione – questa costruzione e ricostruzione del mondo empirico – è parte integrante del concetto stesso di cultura, e ne costituisce uno dei tratti essenziali e più caratteristici». ³¹ Da questa definizione, è naturale pensare che una filosofia che voglia proporsi come *Kulturphilosophie* non possa essere meramente speculativa, ma debba confrontarsi costantemente con la realtà in modo da avere anche una ricaduta concreta su di essa. Scopo di tutte le forme di cultura, secondo Cassirer, è quello di costituire un *κοινὸν κόσμον*, un mondo comune della *Kultur* umana, in cui le singole forme culturali si manifestano senza seguire «uno schema che possa esser descritto una volta per tutte sulla base di un procedimento a priori», ³² il cui sviluppo necessita dunque di essere studiato ed esaminato. Kant non parla mai espressamente di *Kulturphilosophie*, ma la sua opera, che ha indiscutibilmente condotto ad un ampliamento degli orizzonti filosofici, testimonia la volontà di pensare la filosofia anche in questo senso. Come spiega infatti Cassirer, l'indagine critica di Kant sulle condizioni di possibilità dei saperi può trovare applicazione: «a tutte le altre forme – del pensiero, del giudizio, del conoscere, dell'intelletto e persino del sentimento – mediante le quali la mente umana tenta di concepire l'universo come una totalità». ³³ Kant, nell'*Architettonica della ragion pura*, contrappone la nozione scolastica (*Schulbegriff*) di filosofia, che intende quest'ultima come sistema della conoscenza, al suo *conceptus cosmicus* (*Weltbegriff*), secondo il quale la filosofia è: «scienza della relazione di ogni conoscenza ai fini essenziali della ragione umana (*teleologia rationis humanae*)». ³⁴ Questo è il modello che Kant si propone di seguire, quello di una filosofia che sia in relazione col mondo, le cui questioni siano rapportate alle varie componenti della realtà, quelle elementari, che interessano l'umanità intera e riguardano i fini e il senso dell'esistenza dell'uomo. Come fa notare Fonnesu: «In questa concezione della filosofia si realizza l'unità "pratica" della filosofia kantiana, si realizza cioè un altro aspetto del primato della ragione pratica, che segna di sé in questo modo [...] la nozione stessa di filosofia». ³⁵ E allo stesso modo Schweitzer ritiene che la filosofia debba riappropriarsi del proprio compito universalizzante, debba focalizzarsi sul rapporto dell'uomo con la realtà. Cassirer mette in evidenza l'affinità nel pensiero dei due filosofi e la loro intenzione di tornare a occuparsi degli interrogativi che riguardano l'uomo da vicino, quelli propri di una filosofia elementare e profondamente illuminista. Facendo eco alle parole di Schweitzer, intende mostrare come la questione del rapporto tra la conoscenza e i fini essenziali della ragione umana riguardi gli studiosi di tutti gli ambiti del sapere, nessuno escluso: «Se la filosofia dovesse sentirsi troppo debole per questa lotta che nuovamente oggi le viene imposta, può esserle di conforto e di incoraggiamento il sapere che [...] la causa che si trova a difendere e propugnare non è la causa sua propria, ma la causa della conoscenza in generale». ³⁶ Tutte le attività e le produzioni culturali umane devono tendere ad un fine comune, grazie al quale esse, nella loro eterogeneità, possono essere comprese e collegate. L'elemento che fa sì che esse convergano in un'unità è la libertà, intesa come autonomia della ragione. Ancora una volta è Kant a porre la libertà, un concetto etico, a fondamento delle questioni che riguardano la *Kulturphilosophie*: «la libertà è per Kant l'alfa e l'omega della civiltà umana». ³⁷ Si è visto che, anche per Schweitzer, è impossibile ed inconcepibile pensare di costituire una civiltà senza che in essa agiscano soggetti liberi. Come nel suo pensiero, anche in quello di Kant e di Cassirer, il problema della *Kultur* è connesso a quello dell'etica: «entrambe ruotano attorno allo stesso punto. Esse sono, per così dire, manifestazioni e interpretazioni differenti del medesimo tema

³¹ Cassirer 1935 - 1945, p. 74.

³² Ivi, p. 81.

³³ Ivi, p. 79.

³⁴ Kant 1781, B 867 – 868, p. 627.

³⁵ Fonnesu 2009, p. 286.

³⁶ Cassirer 1935 – 1945, pp. 70 - 71.

³⁷ Ivi, p. 93.

universale: il tema della libertà». ³⁸ Fine della civiltà e dell'etica è la libertà. Indagare come sia possibile conseguire questa libertà nello sviluppo del pensiero e della volontà umane è il vero scopo di una *Kulturphilosophie*. Dunque, se l'umanità vuole difendere la propria autonomia, la propria libertà e anche la propria peculiarità, deve impegnarsi a sostenere e promuovere la *Kultur* in ogni sua attività.

Conclusione

Per certi versi, l'analisi condotta dall'ecclettico medico di Lambaréné appare quanto mai attuale: ancora oggi si è infatti alle prese con problemi molto simili a quelli di un secolo fa. Nazionalismo, populismo, isterilimento delle masse, contraddizioni del capitalismo, *Realpolitik*, tutto questo si afferma con sempre nuovo vigore anche nei paesi più sviluppati e rappresenta sempre una minaccia di conflitti futuri. L'abbandono all'irrazionalità ha portato e, purtroppo, porta tutt'ora a conseguenze nefaste per la salvaguardia della civiltà e dell'umanità intera. Dalle pagine di *Filosofia della civiltà* sembra emergere il monito: «*El sueño de la razon produce monstruos*». ³⁹ Schweitzer è animato dal proposito di dare vita ad una nuova forma di razionalismo che consenta alla filosofia di recuperare il "vero senso di realtà", cioè di instaurare un rapporto con la realtà sotto la guida di ideali razionali, e di riflettere nuovamente sulla civiltà. Per questo motivo è alla ricerca di un principio che possa fondare una morale in grado di accogliere una concezione del mondo ispirata ad ideali etici e razionali: lo individua nell'*Ehrfurcht vor dem Leben* (rispetto per la vita). La responsabilità dell'uomo viene estesa a tutto ciò che vive, anche agli animali e ai vegetali: non si è più legittimati a vedere nel mondo soltanto un mezzo, ma esso deve essere prima di tutto fine per l'essere umano. In questo modo, Schweitzer è in grado di gettare le fondamenta per una civiltà che sia veramente universale e che travalichi non solo i confini di differenti nazioni, lingue, etnie, ma anche quelle delle specie viventi. Nel suo pensiero è possibile rintracciare suggestioni di vari pensatori, come Platone, Fichte, Goethe o Schopenhauer, ma il suo vero punto di riferimento, la sua guida, rimane senza dubbio Immanuel Kant. Da lui ha mutuato l'idea del "primato della ragion pratica", della nozione di "rispetto", nonché la concezione di una filosofia elementare, impegnata a indagare la relazione che intercorre tra la conoscenza e i fini degli esseri umani, questione, quest'ultima, che troverà ampio spazio nel pensiero di Ernst Cassirer.

Albert Schweitzer è stato un punto di riferimento per un'intera generazione, ammirato anche da molti giovani che hanno visto in lui un modello da emulare. Tra le sue amicizie si possono annoverare non solo pensatori del calibro di Ernst Cassirer, ma anche scienziati, come il fisico (e anch'egli premio Nobel) Albert Einstein, col quale intrattenne una significativa corrispondenza sul ruolo della comunità scientifico-intellettuale nel mantenimento della pace. Eppure, oggi, a qualche decennio di distanza, pochi giovani conoscono la sua figura e, soprattutto, la sua opera sia pratica che teoretica. Dalle indicazioni nazionali relative all'insegnamento della filosofia il suo nome è completamente assente, ma se fossero proprio le scuole a far uscire dall'anonimato una personalità così straordinaria? Da un lato, infatti, Schweitzer l'incarna l'idea di unità del sapere, la stessa che dovrebbero trasmettere i licei e le università. ⁴⁰ La sua ricerca non si è mai fermata a un singolo ambito del sapere, ma è andata oltre, ha gettato ponti e non ha costruito muri tra discipline diverse per scopi e per metodi, dalla teologia alla musica, dalla filosofia alla medicina. D'altra parte, il pensatore alsaziano ha saputo esercitare il proprio spirito critico anche di fronte

³⁸ Ivi, pp. 92 - 93.

³⁹ Citazione dal titolo di un'acquaforte di Francisco Goya realizzata nel 1797 e appartenente ai *Caprichos*, una serie di incisioni satiriche che mirano a scolpire le bassezze e i vizi del clero e della nobiltà spagnoli. L'acquaforte citata è emblematica dello spirito illuminista che animava l'arte e il pensiero dell'artista spagnolo.

⁴⁰ Queste ultime hanno purtroppo, almeno in Italia, abbandonato questo ideale originario. A differenza delle università tedesche (e di altri Paesi), infatti, le nostre sono così settoriali da proibire agli studenti di poter studiare, nello stesso tempo, discipline molto diverse tra loro. In Germania, per esempio, ogni studente ha la possibilità di portare avanti più interessi differenti, iscrivendosi a una facoltà principale (*Hauptfach*) e a una o più "secondarie" (*Nebenfächer*). Ciò consente loro, non solo di assecondare appieno le proprie inclinazioni, ma anche di crearsi un orizzonte più ampio per la propria formazione intellettuale e per il proprio futuro lavorativo.

all'opposizione della maggior parte dei suoi contemporanei, facendo sempre appello alla ragione, senza mai cedere al pregiudizio e all'irrazionalità. Nonostante il suo impegno per la promozione della pace veda ancora innumerevoli atteggiamenti politici (e non solo) sordi alle sue riflessioni, i suoi scritti a favore della salvaguardia della civiltà e della pace meritano di essere letti, quindi salvati, e non dimenticati. Varrebbe quindi la pena sottoporre agli studenti dell'ultimo anno di liceo brani tratti da *Filosofia della civiltà* e proporre loro una riflessione sui temi principali dell'opera, presentati in un percorso didattico dedicato al pensiero etico e politico del Novecento, mesi anche a confronto con altri argomenti trattati durante l'anno scolastico, non solo in ambito strettamente filosofico.⁴¹

Guerre, stragi, discriminazioni, devastazioni ambientali, si sono susseguite, in tutto il mondo, nei decenni successivi alla pubblicazione di *Kulturphilosophie*. Ancora oggi lo scenario non sembra essere migliorato: a un rapidissimo progresso materiale corrisponde un regresso etico di cui nessuno sembra curarsi. D'altra parte, si assiste allo sviluppo e al moltiplicarsi di organizzazioni senza fini di lucro che si battono per difendere i diritti violati non solo degli esseri umani, ma anche degli animali, dell'ambiente e persino dei "prodotti" della civiltà, come l'arte, la scienza o la musica, scontrandosi con i dettami della *Realpolitik*, dei pregiudizi, del dilagare dell'irrazionalità. Forse l'appello di un illuminista *post litteram*, emblema di una continua ed instancabile ricerca che non vuole essere soltanto fine a se stessa, ma ambisce soprattutto a tutelare e difendere le grandi conquiste della civiltà umana, non è andato completamente perduto.

Ma la sfida più grande riguarda la filosofia: riuscirà a conquistare di nuovo l'opinione pubblica ed accendere l'entusiasmo per la civiltà,⁴² come aveva fatto durante l'Illuminismo?

Bibliografia

CASSIRER 1935 – 1945: Cassirer, E., *Albert Schweitzer e l'etica del XIX secolo*, a cura di E. Colombo, Morcelliana, Brescia 2015.

CASSIRER 1985: Cassirer, E., *Simbolo, mito e cultura (1935 – 1945)*, a cura di D. P. Verene, tr. it. di G. Ferrara, Laterza, Roma – Bari, 1985.

COLOMBO 2012: Colombo, E., *Pensare con Albert Schweitzer*, Mimesis, Milano – Udine 2012.

FONNESU 2009: Fonnesu, L., *Etica e concezione etica del mondo in Albert Schweitzer*, in *Albert Schweitzer*, a cura di R. Pettoello e E. Colombo, numero monografico della rivista "Humanitas" LXIV (2009), n° 2, pp. 281 – 303.

GÜNZLER 1996: Günzler, C., *Albert Schweitzer: Einführung in sein Denken*, C.H. Beck, München 1996.

HUIZINGA 1935: Huizinga, J., *La crisi della civiltà (1935)*, tr. it. di B. Allason, Einaudi, Torino 1970.

KANT 1981: Kant, I., *Critica della ragion pura (1781)*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 2013.

KRAUS 1926: Kraus, O., *Albert Schweitzer: Sein werk und seine Weltanschauung*, Paul Haupt, Bern 1926.

MANN 1918: Mann, T., *Considerazioni di un impolitico (1918)*, a cura di M. Marianelli, De Donato, Bari 1967.

MONTALE: Montale, E., *Il dottor Schweitzer*, in *Diario del '71 e del '72*, in *L'opera in versi*, a cura di R. Bettarini e G. Contini, Einaudi, Torino 1980, p. 450.

⁴¹ Mi riferisco, per esempio, a *Caduta e ricostruzione della civiltà*, la prima parte dell'opera, dove Schweitzer conduce un'analisi lucidissima sull'isterilimento del pensiero all'interna della neonata società di massa, che potrebbe essere paragonata a quella dello spagnolo Ortega y Gasset. Cfr.: Ortega y Gasset 1929.

⁴² Schweitzer 1923, p. 17.

NIETZSCHE 1872: Nietzsche, F., *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* (1872), a cura di G. Colli, tr. it. di S. Giannetta, Adelphi, Milano 2012.

ORTEGA Y GASSET 1929: Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas* (1929), Espasa-Calpe, Madrid 1984.

SCHWEITZER 1923: Schweitzer, A., *Filosofia della civiltà* (1923), a cura di A. Guglielmi, Fazi, Roma 2014.

SCHWEITZER 1931: Schweitzer, A., *La mia vita e il mio pensiero* (1931), tr. it. di A. Spinosa, Mursia, Milano 1995.

SPENGLER 1918: Spengler, O., *Il tramonto dell'Occidente* (1918), Guanda, Parma 1991.

IL PROBLEMA DELL'INIZIO: INSEGNARE HEGEL A SCUOLA

Monica Cristini

Abstract

This paper provides an account of the search for an alternative teaching approach to Hegel's thought. The main question being: why is it so difficult for Philosophy High School Textbooks to deal with Hegel's philosophy?, the answer is provided from a *Hegelian* point of view, not by strictly repeating the statics of Hegel's system, but rather by bringing out the core of the dialectical movement itself.

Keywords

Hegel, Manuali di filosofia, Adorno, Sistema, Certezza sensibile.

Che cosa significa, quando si studia filosofia, *misurarsi con un autore*? Significa misurare se stessi con il metro di quell'autore, provare ad applicare quel metro di misura alla propria vita, alla propria esperienza. Vedere, insomma, se "funziona" e fino a che punto. Come scriveva Hegel, «è necessario che essa [*la filosofia*] si accordi con la realtà e con l'esperienza. Anzi questo accordo può essere considerato come una prova, per lo meno estrinseca, della verità di una filosofia.»¹ Una filosofia, per essere vera, deve "superare la prova" della realtà. Non può, non deve essere mera astrazione (colpa della quale paradossalmente Hegel è stato più e più volte accusato), ma dev'essere strumento di presa *sul* reale, *del* reale. Come una rete da pescatore, in cui l'importante è che la trama non sia né troppo stretta né troppo larga, ma semplicemente adatta al suo scopo: quello di catturare pesci. Qual è dunque, se questo è lo scopo, il compito dell'insegnante, alle prese con la lezione di filosofia da preparare per i suoi studenti? La risposta non è semplice. Perché prima ancora di scoprire se una data filosofia, per un nostro studente, funzioni, bisognerà innanzitutto far sì che quel dato studente si prenda la briga, il disturbo addirittura, di porsi il problema. Di chiedersi cioè se quanto ha imparato a scuola possa tornargli utile, non nel senso dello spendibile, nel senso in cui diciamo che è utile studiare Economia o Inglese, ma utile nel senso del benefico, di ciò che è capace di rendere un po' più felici o un po' meno infelici (o forse soltanto di dare un senso all'infelicità).

Ma come giungere a questo punto? Come costringere gli studenti a "misurarsi" con una filosofia? Si può davvero costringerli? O ci si deve aspettare che questa tensione – come un campanello d'allarme, sordo e continuo, che diventi alla fine un'urgenza: "voglio capirci qualcosa" – venga da loro e soltanto da loro, studenti con un'innata passione per la filosofia? Come azionare questo campanello d'allarme non è cosa semplice e non lo è mai, qualsiasi autore s'intenda trattare. Ma non lo è, a maggior ragione, se il filosofo che s'intende presentare agli studenti è Hegel, il cui pensiero rappresenta da sempre il più ostico scoglio di ciascun liceale. Come avvicinare un ragazzo a una filosofia il cui primo ostacolo è rappresentato dalla stessa terminologia di base? Come proporre lo studio di un autore dalla produzione tanto vasta, oltre che complessa?

Forse per prima cosa, prima ancora di cercare una soluzione a questo problema, è necessario capire da dove esso derivi, e vale la pena farlo partendo da quello strumento principe con cui ogni studente bene o male ha sempre dovuto confrontarsi e da cui è possibile che derivino gran parte delle sue sventure: il manuale.

¹ Georg W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari 1989, §7.

Studiare Hegel sul manuale

Che Hegel sia un pensatore sistematico è un fatto. Che poi questa sua sistematicità – intesa come il tentativo di mettersi alla prova su vasta scala prendendo quale unità di misura l'interezza dello scibile – sia ciò che più è apprezzabile della sua filosofia, oppure ciò che più ne è disprezzabile, per tutte le sue forzature e le sue artificiosità, è tema già ampiamente discusso, per quanto forse senza speranza di giungere a un esito. Ma un altro fatto, e un altro fatto altrettanto indiscutibile, è che l'intenzione dei più diffusi manuali di liceo² è sempre, quando si tratti di parlare di Hegel, quella di rendere ragione proprio di questa sistematicità. O meglio, più che di rendere ragione della sistematicità hegeliana (che già costituirebbe una sfida non da poco) il manuale tenta piuttosto, normalmente, di *riprodurre* la sistematicità hegeliana, di imitarne l'impianto come a voler proporre allo studente un breve ma fedelissimo sunto dell'intera opera del filosofo.

Si comincia con un'introduzione dedicata ai cosiddetti capisaldi del pensiero hegeliano, si procede con la *Fenomenologia*, quindi con la *Scienza della Logica*, e infine si approda all'*Enciclopedia*, attraverso *Filosofia della Natura* e *Filosofia dello Spirito* per concludere, eventualmente, con qualche cenno alla *Filosofia della storia*. Se si vuol rendere conto dell'intera opera di Hegel, questo impianto è inevitabile: è la sua stessa opera a imporre tale struttura. E non mancano così paragrafi e sottoparagrafi, triadi nelle triadi, tanto roboanti quanto inaccessibili, ma anche e soprattutto schemi, specchietti riassuntivi, mappe concettuali: categorizzazioni senza categorizzato, scatole senza contenuto, che costringono inevitabilmente lo studente a uno sforzo mnemonico enorme e sterile. Capitoli e capitoli normalmente preceduti da lapidarie indicazioni di massima sul significato di alcuni termini fondamentali, quei termini di cui, leggendo Hegel, il significato si chiarisce solo col tempo, si riempie lentamente, mano a mano che si sprofonda nelle trame della sua opera, e che suonano invece qui come "gusci vuoti", per citare Schopenhauer, alle orecchie del malcapitato lettore alle prese con etichette altisonanti quali *Assoluto*, *Spirito*, *Dialettica*, ecc. Come i dettagli di ciascuna opera si colleghino a quei concetti generali, come queste forme siano in verità dense di contenuto, come forma e contenuto siano inscindibili (e lo ripeteva spesso, Hegel), come la concretezza, nel senso hegeliano di forma piena o, viceversa, di contenuto ben formato, sia al centro dell'interesse del filosofo, questo non viene mai messo in luce, né forse è nelle possibilità del manuale farlo. Ma perché non sarebbe possibile per un manuale – per definizione, qualunque esso sia – aprire alla concretezza (hegelianamente intesa) dei concetti?

Prima di dare una risposta a questa domanda, è necessaria una breve premessa. Scrive Giuseppe Rensi nella prefazione alla seconda edizione (1941, postuma) del suo saggio su Spinoza:

Quando si vuole esporre la dottrina d'un filosofo, occorre riuscire a mettersi dal suo punto di vista, a penetrare nel suo mondo intellettuale e a immedesimarsene. Bisogna che le note fondamentali di essa dottrina risuonino anche nell'animo di chi vuol esporla. [...] Altrimenti l'esposizione del filosofo, con cui non sta in tale rapporto spirituale, non gli riuscirà mai tale da poter comunicare e far sentire al lettore la nota di eterna verità che in ogni filosofia c'è.³

Quest'idea di Rensi farà d'ora in avanti da guida nell'elaborazione di una possibile risposta al quesito suddetto nella convinzione che non si possa tentare di insegnare il pensiero hegeliano nelle sue strutture portanti se non tenendo presente, prima ancora delle esigenze strettamente didattiche, innanzitutto le esigenze di questo stesso pensiero. Tutto ciò perché esso non rischi di risultare snaturato, nella misura in cui si pensa (erroneamente) di potergli riservare lo stesso

² La fase preparatoria del presente lavoro ha implicato un'analisi dei più diffusi manuali di liceo (individuati sulla scorta del prospetto pubblicato a margine dell'articolo di Umberto Eco *Innamoratevi del sapere*, «Il Sole 24 Ore», 2 marzo 2014) e più precisamente dei capitoli riservati alla trattazione del pensiero hegeliano, nell'intento di rilevarne affinità strutturali e metodologiche.

³ Giuseppe Rensi, *Spinoza*, F.lli Bocca, Milano 1941, pp. III-IV.

approccio applicabile anche ad altri autori e filosofie. In risposta al problema dell'insegnamento di Hegel, si tenterà dunque una *risposta hegeliana*, ovvero una risposta che faccia tesoro da un lato delle indicazioni fornite dallo stesso Hegel in materia di didattica, dall'altro dalla sua stessa pratica d'insegnamento, ma soprattutto del suo percorso di costruzione di un sapere filosofico da indagarsi proprio nel travaglio della sua processualità e non solo più nella disponibilità maneggevole del risultato.

Partiamo quindi, per riprendere il discorso relativo all'utilità o meno del manuale scolastico nell'insegnamento della filosofia hegeliana, da un'interessante osservazione di Paolo Giuspoli relativa al modo di insegnare che fu proprio dello stesso Hegel:

Hegel si propone di non utilizzare mai manuali o testi scritti da altri. [...] Nei corsi in cui non può ancora contare su un compendio, Hegel *detta* le linee fondamentali degli oggetti trattati, secondo una successione lineare di brevi paragrafi. [...] Il corpo principale dei paragrafi costituisce il testo di base, dotato di una propria autonomia, e funge da trama concettuale fondamentale dello sviluppo del sapere filosofico. Per la loro estrema concisione, questi paragrafi risultano quasi incomprensibili: per questo, al ginnasio, dopo la dettatura di ogni paragrafo Hegel indugia nel commento, coinvolgendo a volte anche gli studenti nella discussione del contenuto.⁴

Il manuale è qualcosa che Hegel non ammette. Hegel ammette il compendio, al limite, ma il compendio (per definizione) funge unicamente da traccia, sintetica ed essenziale traccia su cui poi si sviluppa il discorso del docente e a cui la parola del docente, o meglio ancora del docente in dialogo con lo studente, porta vita e contenuto.

Hegel si comporta come lo scienziato che porta in aula la trama essenziale di un lavoro straordinario in corso d'opera [...]. Ciò di cui parla non sono mai prodotti culturali inerti. È come se cercasse di mostrare come i pensieri godano quasi di vita propria.⁵

L'aula di Hegel è un'aula-laboratorio, in cui si fa filosofia, si costruisce sapere senza mai maneggiare "prodotti culturali inerti". Il compendio consente un'apertura che il manuale, per sua natura, esclude, perché il manuale ha pretese sia di concisione (assumendo dunque il ruolo del compendio), sia, d'altro lato, di esaustività (assumendo così anche il ruolo del docente, della spiegazione in classe). Il manuale pretende di spiegare tutto, di ridurre la dinamicità del pensiero a un prodotto maneggevole e finito, riducendo la fatica del concetto a un preconfezionato inespugnabile perché irrimediabilmente estraneo al lettore. Certo, si dirà, questo problema non riguarda soltanto la filosofia hegeliana, e ciò indubbiamente è vero. Ma la sfida che pone Hegel è quella del sistema, e il confronto con il sistema, e per giunta con un sistema tanto vasto, spesso rischia di trasformarsi in un confronto con l'impalcatura di questo sistema, al punto che ci si dimentica di avere riguardo per le sue fondamenta e per il suo processo di sviluppo. Ogni pensatore, inevitabilmente, viene sacrificato dalla trattazione manualistica, che per forza di cose è costretta a scegliere alcuni aspetti e concetti piuttosto che altri, offrendo sempre e soltanto uno sguardo parziale. Nel caso di Hegel però succede qualcosa di molto particolare: in nome del sistema, proprio questa parzialità è rifiutata e si pretende di restituire il tutto nella sua completezza. Il problema della trattazione manualistica di Hegel, insomma, sembra che stia proprio nell'incapacità di fare un'operazione fondamentale: selezionare. Concentrati nella sfida di riprodurre in scala il sistema, convinti della necessità di tale riproduzione, si rinuncia a priori a una qualsivoglia selezione, in base al pregiudizio che, per capire Hegel, bisogna capire quanto ampio

⁴ Paolo Giuspoli, *Formazione e mediazione del sapere. Teoria e pratica dell'insegnamento filosofico in Hegel* in AA.VV., *Insegnare filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, UTET, Novara 2007, p. 168.

⁵ Ivi, p. 167.

sia stato il tentativo teoretico, quanto quella fantomatica dialettica sia stata la chiave di lettura del reale nella sua interezza che nulla ha voluto (e potuto) escludere.

Facilmente si produce (ciò che fino ad ora è stato di maggior danno per l'interpretazione) una vacua coscienza di sistema, incompatibile col fatto che il sistema non intende affatto un astratto concetto supremo di contro ai suoi momenti, bensì vuole conseguire solo attraverso i momenti concreti la sua verità.⁶

Il tentativo da fare, dunque, perché una trattazione didattica del pensiero di Hegel possa essere efficace, o quantomeno non totalmente sterile, è quello di rinunciare una volta per tutte a tale pretesa di esaustività, a questo pregiudizio sistematico. Bisogna imparare a scegliere, e per farlo è necessario trovare un criterio di scelta. Bisogna chiedersi: che cosa si vuole insegnare del pensiero hegeliano? Che cosa si vuole far emergere dal magma del sistema che possa "valere" il tutto, *stare per il tutto*?

Da dove partire? Se sia o meno possibile una scelta

Scegliere da dove partire non è scelta facile. Specialmente se si vuol tenere presente ciò cui Hegel mai avrebbe potuto rinunciare: che il vero è l'intero. Come sostiene Adorno, parlando della filosofia hegeliana, «il carattere dell'essere in sospeso le è intrinseco [...]. Niente si lascia comprendere isolatamente, tutto è solo nell'intero; con la penosa difficoltà che l'intero ha di nuovo la sua vita unicamente in quella dei suoi singoli momenti.»⁷ Nell'opera hegeliana si apre un continuo gioco di rimandi, dal particolare all'universale, dall'individuo alla totalità, dalla parte al tutto e viceversa, in un costruirsi di senso che è solo in questo movimento dell'andare-oltre e del restare presso questo andare oltre, nell'aderire a questo movimento erotico per definizione insoddisfatto e insoddisfacibile. Perché dalla dialettica, in quanto principio logico ed ontologico, il sistema stesso non può prescindere. E quindi il sistema non è nulla senza le sue parti e viceversa, in un continuo movimento di rimandi entro il quale soltanto si apre la sfera del senso.

Ma ciò che si ricava da questa prospettiva rischia di risultare paralizzante, tanto che «chi non sia già a parte dell'intento complessivo si preclude l'intelligenza di Hegel», dal momento che «la rilevanza delle singole analisi viene sempre di bel nuovo spezzata dall'astratto primato dell'intero.»⁸ Com'è possibile essere al corrente dell'intento complessivo, se non se ne conoscono le singole parti? E, d'altra parte, come pretendere di poter conoscere le singole parti senza conoscere l'orizzonte generale cui attengono? Non se ne esce. E lo studio resta preda di un' *impasse* insolubile.

Ma forse, per fare un passo oltre e non alzare bandiera bianca, si può tentare di guardare la faccenda da un altro punto di vista chiedendosi: si tratta davvero di *conoscere* le parti, di *conoscere* l'orizzonte (di *conoscere*, in senso proprio, *sia* la parte, *sia* il tutto)? Forse no. E si può tentare di capire che cosa davvero significhi per Hegel questo continuo suo rimandare alla totalità, e soprattutto che cosa significhi per lo studioso dell'opera hegeliana rapportarsi a questo costante rimandare del parziale al totale e viceversa, partendo dalla lettura che lo stesso Adorno propone di una problematica per molti aspetti affine a quella che qui ci troviamo ad affrontare: quella dell'illeggibilità del testo hegeliano.

Adorno parte proprio da questa illeggibilità, dalla bruttezza rozza, grezza, immatura del testo hegeliano e si chiede: perché ogni singola riga ci suscita tale e tanta repulsione? Perché il linguaggio, come sostiene lo stesso Hegel, è qualcosa che per definizione non può ambire alla chiarezza, all'aderenza piena con la cosa nominata, alla resa trasparente del messaggio comunicato.

⁶ Theodor W. Adorno, *Skoteinos ovvero come si debba leggere*, in Id. *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 1971, p. 138.

⁷ Ivi, p. 137.

⁸ Ivi, pp. 138-140.

Il linguaggio segna sempre una frattura: afferma e nega, rende vero e falsifica a un tempo, cogliendo il detto e nel contempo negandolo, dando voce all'individuale e intanto snaturandolo, storpiandolo, tralasciandolo, prigioniero dell'universale che è la sua stessa essenza. Ma allora la parola singola, o anche la singola frase, non potranno mai esaurire il senso, ma potranno solo abbozzarlo, accennarlo, come una voce che tenta un grido che si ferma in gola e si fa al limite singhiozzo. La parola è un alludere costante, un alludere che *deve* essere brutto, monco, a segnare la sua non esaustività, a spingere oltre se stesso quasi per un moto di repulsione che è proprio ciò che consente, al tempo stesso, di procedere sempre senza mai giungere a esaurire questa ricerca. E allora la parola è brutta di una bruttezza che è la stessa dei prigionieri di Michelangelo: la bruttezza dell'incompiuto, dello sforzo, della tensione fuori di sé, oltre sé; la bruttezza del brutto anatroccolo, che per sua stessa natura non fa che continuamente rimandare a quella bellezza che sta oltre e che ne è il senso più pieno: al cigno, suo unico senso. «Quella mancanza di chiarezza che gli viene reiteratamente rinfacciata, non è mero difetto di forza, ma è anche principio di correzione della non-verità del particolare, di quella non-verità che si confessa come non chiarezza del singolo.»⁹

Per quanto la parola non basti a Hegel, il filosofo non si rifugia però in un'afasia ostinata e rassegnata. Anzi. Perché è proprio la bruttezza dell'incompiuto che soltanto può alludere al compiuto, o quantomeno al processo del suo compimento. Il testo di Hegel, nel suo essere materia grezza, non ancora levigata, raffinata, è potenza disposta a farsi atto, potenzialità che attende pazientemente la sua realizzazione, nello sforzo deformante dell'attesa che volge il nostro sguardo al di là. Ma se la parola è questo, e lo è per sua stessa natura, il senso sarà sempre e soltanto un senso in costruzione, un senso *in fieri*, in cui il movimento dialettico segna il ritmo della sua stessa, inesauribile vita. Per rendersi conto di quanto lo stesso Hegel fosse consapevole di questo aspetto della sua filosofia, facendovi anche più o meno esplicitamente riferimento, nella sua oscurità abissale, dobbiamo rivolgerci alle prime pagine della *Fenomenologia*, e precisamente alla sua *Prefazione*, laddove si parla di proposizione speculativa.

La proposizione filosofica, appunto in quanto proposizione, desta l'impressione di contenere il rapporto ordinario tra soggetto e predicato e di procedere a partire dall'atteggiamento comune del sapere. Il contenuto filosofico della proposizione, invece, distrugge proprio questo atteggiamento e l'opinione relativa; l'opinione apprende che il significato è diverso da quello che essa credeva, e questa correzione della propria opinione costringe il sapere a ritornare sulla proposizione e a intenderla adesso in un modo diverso.¹⁰

La proposizione, intesa come unità discorsiva fondamentale, è ciò che per sua natura non esaurisce un significato, bensì segna una mancanza di significato, un venir meno del significato nel suo farsi discorsivo. Mi manca la parola; mi sfugge l'idea («*Kein Ding sei wo das Wort gebriecht*»).¹¹ Ma la proposizione filosofica non è un'altra proposizione: «la stessa proposizione – scrive Surber – diventa speculativa proprio in virtù del modo in cui noi la comprendiamo e riflettiamo su di essa».¹² È l'occhio del lettore che fa la differenza, e questa differenza sta nell'atteggiamento: dell'uno, che cerca una definitività; dell'altro, che si mantiene aperto nella ricerca. L'equivocità hegeliana è quindi non solo nota stilistica, bensì innanzitutto espediente filosofico, da assumere in tutta la sua problematicità di interrogante proprio come vuole Adorno, che già nel titolo del suo saggio richiama l'oscurità di un altro grande pensatore della non chiarezza: Eraclito. Leggere Hegel è dunque tener presente l'oscurità come occasione, l'equivoco come possibilità, l'incomprensibilità come condizione euristica. Confrontandosi con degli «anti-testi»¹³ con l'atteggiamento non del lettore del trattato aristotelico, bensì del lettore del dialogo platonico, in una costante apertura e predisposizione a tornare indietro e ricostruire.

⁹ Ivi, pp. 151-152.

¹⁰ Georg W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2000, p. 129.

¹¹ Stefan George, *Das Wort*, in *Ib. Das neue Reich*, Klett-Cotta, Stuttgart 2001.

¹² Jere P. Surber, *Hegel's Speculative Sentence*, «Hegel-Studien», X (1975), pp. 211-230, qui p. 228 (trad. mia).

¹³ Theodor W. Adorno, *Skoteinos*, cit., p.167.

Se così è, se il parziale è tale proprio perché la sua parzialità ci ricordi ciò che invece è totale e lì sempre ci spinga, come il riflusso della marea, lo stesso deve valere nell'approccio all'opera hegeliana nel momento del suo insegnamento, e allora non deve più considerarsi problematico il gesto della scelta, della selezione: la selezione del dettaglio sarà funzionale al suo rimando al tutto. Ma questa volta, non più solo come esempio (dell'opera), bensì come emblema (della sua natura). Bisognerà scegliere, selezionare, mantenendo desta la consapevolezza dell'incompiuto, del non esaustivo, facendo del selezionato un'eco del tutto, lavorando sul frammento quale luogo di emergenza della totalità.

Da dove partire? Su come trovare un criterio di scelta

Una volta accettata la liceità della scelta, della selezione, si pone un altro problema: da dove partire nella scelta? Con che criterio affrontare una selezione all'interno del vasto mare di possibilità che ci offre l'opera di Hegel?

Lo stesso Hegel propone una linea guida:

Se ci si ferma unicamente alla forma astratta del contenuto filosofico, si ha una (cosiddetta) *filosofia intellettuale*; e, in quanto nel Ginnasio si ha da fare con l'*introduzione* e la *materia*, quel contenuto intelligibile, quell'insieme sistematico di concetti astratti privi di contenuto, è immediatamente l'elemento filosofico come *materia*, ed è *introduzione*, poiché la materia in genere è l'elemento primo per un pensiero effettivo, fenomenico. Questo primo grado sembra quindi dover essere il prevalente nella sfera ginnasiale.¹⁴

In un Ginnasio, ci dice Hegel, considerata la funzione introduttiva riservata in questa sede all'insegnamento della filosofia, la cosa migliore che si possa fare è partire dall'astratto. Dai concetti più generali dunque, perché solo in un secondo momento questi concetti possano farsi concreti, riempirsi di contenuto e *parlare* al lettore. Ma come dobbiamo intendere questo iniziare dall'astratto? Vuole Hegel davvero intendere la necessità di un'introduzione che sopprima il contatto col concreto?

[...] è un completo *errore* considerare quella via naturale, che incomincia col sensibile *concreto* e passa al pensiero, come la più *facile*. Al contrario, essa è la più difficile; come è più facile pronunciare e leggere gli elementi del linguaggio, le singole lettere che le parole complete. Poiché l'astratto è il più semplice, esso è più facile da intendere.¹⁵

Ricavare l'astratto dal concreto, ci dice Hegel, non paga. Partire, empiricamente, dall'accumulazione dei dati e da essi, per comparazione e astrazione, derivare idee complesse, non è l'operazione più naturale. Ma perché non lo è? Perché la nostra mente, secondo Hegel, non si comporta così. Non si comporta come avrebbero voluto Locke o Hume, bensì è una mente che, nel momento stesso in cui si sforza di pensare l'assolutamente individuale, cozza contro l'universale. E allora l'astratto non *si ricava* dal concreto, ma si dà innanzitutto, proprio nel momento in cui il concreto, nella sua caducità, nella sua assoluta unicità, viene da noi pensato e/o detto. Perché il nostro pensiero, e con esso il nostro linguaggio, sono fatti di una particolare materia: quella degli universali. Ci racconta Borges a proposito di Funes, l'uomo della memoria, l'uomo capace di ritenere ogni dettaglio, di dilatarsi ad accogliere in sé il tempo, il cambiamento, in ogni sua più impercettibile traccia: «Sospetto, tuttavia, che non fosse molto capace di pensare. Pen-

¹⁴ Georg W.F. Hegel, *Dell'insegnamento della filosofia nei ginnasi*, in Id. *Propedeutica filosofica*, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 259-260.

¹⁵ *Ibid.*

sare significa dimenticare differenze, significa generalizzare, astrarre. Nel mondo stipato di Funes, non c'erano altro che dettagli, quasi immediati.»¹⁶ Pensare è astrarre, per cui cominciare dall'astrazione è, per così dire, imprescindibile o, meglio ancora, più naturale ancora di quella "via naturale" che ci sembra tanto semplice quanto in realtà è artificiosa.

Ma che cosa significa partire dall'astratto? Significa forse imporre una memorizzazione di "gusci vuoti", da riempirsi forse in un secondo momento? È davvero questo che Hegel ha in mente?

Per rispondere adeguatamente, partiamo ancora una volta dal testo hegeliano, e precisamente dalla prima figura fenomenologica: la certezza sensibile. La certezza sensibile non è certo il momento dell'astrattezza vacua, anzi. Eppure è l'inizio. La certezza sensibile è la certezza dei cinque sensi, è la coscienza bruta, la più grezza, a metà tra l'animale e l'uomo, tra il consumo e la conoscenza. Ma proprio questo suo stare a metà ci interessa. Perché la coscienza sta a metà nel senso che segna una differenza, una frattura, tra l'uomo e l'animale. E questa frattura è quella del linguaggio e del pensiero: nel momento in cui dico, in cui penso l'assolutamente individuale, lo perdo, e mi ritrovo senza volerlo, o meglio contro il mio volere, nel regno dell'astratto. In quanto essere umano, non mi resta nulla e nulla possiedo, se non l'astratto. Partire dal non astratto, dall'esperienza assolutamente individuale, è impossibile e tale impossibilità si mostra proprio nel momento in cui tento, disperatamente, di indicare l'unicità esperienziale. Allora la via naturale va rifiutata nella misura in cui essa viene intesa come via dell'induzione (dopo aver esperito una molteplicità fenomenica, dal confronto ricavo la relativa dea complessa), perché l'esperienza naturale dell'essere razionale, per Hegel, non funziona induttivamente, ma deduttivamente: non ricavo concetti, ma maneggio concetti, dispongo di concetti *già dati* inevitabilmente ogni volta che penso il concreto, per natura di questo stesso mio pensare. Il gioco della dialettica, ciò che la alimenta, che la mette in moto e anche la tiene in vita, sarà proprio questo scarto, questo *quid* di rimanenza della parola rispetto all'esperire, dell'universale nel suo (sempre vano) tentativo di afferrare la singolarità. Partire dall'astratto, dunque, non può che significare quella *necessità* di partire dall'astratto impostaci dalla natura stessa del nostro pensiero alle prese col concreto. O, meglio ancora, partire dall'astratto non può che significare partire dall'autoimporsi dell'astratto, proprio nel momento di massima concretezza della vita della coscienza, per mettere in luce precisamente questo paradosso: non ho mai concreto senza l'astratto.

Questa conclusione ci suggerisce un punto di partenza, un criterio di scelta, come si diceva: scegliere nel *mare magnum* dell'opera hegeliana non è impresa facile, ma se dobbiamo assecondare da un lato l'esigenza hegeliana, e cioè quell'imperativo dell'astratto di cui sopra, dall'altro la necessità di far approcciare gli studenti alla dialettica non come ricetta o metodo, bensì come movimento osservabile, come *Realdialektik*, allora forse la scelta deve obbligatoriamente ricadere sull'incipit della *Fenomenologia* e precisamente sull'emergenza da un lato del Qui e dell'Ora, dall'altro dello scarto tra il Qui e Ora (inteso come universale) e l'assolutamente individuale *qui e ora* del mio indicibile esperire.

Dunque, alla domanda: *che cos'è l'Ora?*, noi rispondiamo per *esempio*: *l'Ora è la notte*. Per esaminare la verità di questa certezza sensibile basta un semplice esperimento: annotiamo per iscritto questa verità [...]. Se però noi rivediamo *Ora, a mezzogiorno*, la verità scritta, saremo costretti a dire ch'è divenuta stantia. [...] Certo, l'Ora stesso si conserva ma come un Ora che non è notte.¹⁷

L'insorgenza dello scarto, esemplare nel suo fungere da paradigma della dialettica ma anche nel suo costituirne l'essenza (e pensiamo alla mancanza che attiene a ciascuna figura fenomenologica e che ne segna il necessario superamento), ci condurrà ad introdurre concetti come quello di negatività e di travaglio del negativo, di tesi, antitesi e sintesi, di differenza e identità

¹⁶ Jorge L. Borges, *Funes, l'uomo della memoria*, in Id. *Finzioni*, Adelphi, Milano 2003, p.103.

¹⁷ Georg W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p.173.

speculativa, di Assoluto, ma questa volta non più in forma di gusci vuoti, bensì nel loro emergere e formarsi secondo necessità, nel momento in cui l'esperienza più elementare, in tutta la sua complessità, incontra lo sguardo osservativo del filosofo.

E dopo la certezza sensibile? Verrebbe da dire: non è importante. Che sia, per amor di tradizione, il classico percorso fenomenologico, dalla coscienza, all'autocoscienza, infine alla ragione, oppure soltanto un focus sulla filosofia politica di Hegel, oppure ancora un lavoro di intersezione di alcuni momenti della *Fenomenologia* con le corrispettive figure della *Logica*, o addirittura, nel più ardito dei casi, soltanto un'analisi di alcuni passi salienti della *Logica*, non è davvero così importante. Perché una volta chiarita l'insorgenza della dialettica, il compito non sarà più quello di spiegare *che cos'è*, ma di mostrarla, di indicarla, di metterla in luce nel suo agire, scegliendo nell'opera esempi del suo agire, "casi di dialettica" verrebbe da dire. E anzi, se fosse possibile lavorare su accostamenti, assonanze, avvicinando parti dell'opera tanto sistematicamente distanti tra loro quanto stupendamente consonanti, allora la dialettica si mostrerebbe in tutta la sua natura di anti-metodo per eccellenza, cosa che rischia di restare nell'ombra se si procede in modo troppo aderente a un'opera o a una sua struttura.

L'importante, qualunque soluzione si scelga, è che non si lasci mai da parte lo spirito della dialettica, e cioè la coscienza del fallimento come sua stessa cifra. E allora, come si richiede a qualsiasi buon insegnante: mai rassegnarsi, e mai dirsi soddisfatti.

Nous croyons avoir découvert une grotte aux trésors merveilleux; et quand nous revenons au jour, nous n'avons emporté que des pierreries fausses et des morceaux de verre; et cependant le trésor brille invariablement dans les ténèbres.

M. Maeterlinck¹⁸

¹⁸ Maurice Maeterlinck, *Le trésor des humbles*, Société du Mercure de France, Paris 1902, p. 66.

COME AVVICINARSI A HEGEL¹

Armando Girotti

1.1. Un *incipit* particolare, un po' spiritoso

Normalmente ogni comune mortale aprendo un libro di filosofia si aspetta un arzigogolo mentale acconco solo per gli 'addetti al lavoro'; ebbene, non è sempre così, se per filosofia s'intende ciò che originariamente era, *piacere di sapere*, che nel suo dna porta la caratteristica di essere anche piacevolmente semplice, pure se mette in crisi le persone che vi si avvicinano. Allora, nel trattare uno dei filosofi che sono stati troppo spesso presentati in forma manualistica e perciò recepiti tra i più complicati, vorrei provarmi in questa nuova avventura della semplicità, forse facendo drizzare orecchie e rizzare capelli ai puristi della storiografia filosofica che si aspetterebbero la solita presentazione classica. E così, per rimanere fedele al mio intento, incomincerò il mio viaggio riandando a quando ero ancora un bimbo dell'Asilo – ai miei tempi si chiamava così – raccontando al mio lettore un aneddoto del quale mi servirò come chiave di lettura del pensiero filosofico hegeliano e che contemporaneamente darà la spiegazione del fatto che io intitolerei il mio volume così: *La filosofia di Hegel: una teofania*.

Ebbene, in quella sede scolastica un giorno don Luigi ci narrò una bella storia che vi voglio raccontare.

Tanto tempo fa, quando ancora non esisteva il mondo – *iniziò il parroco* – Dio era là da solo, ed un bel giorno, guardandosi allo specchio, disse:

- Voglio costruire qualcosa che mi rappresenti; e così creò la natura; ma poi, vedendo che essa era sì bella, ma non Lo rappresentava come Lui era, allora creò l'uomo a Sua immagine e, guardandolo nella sua interiorità, si compiacque vedendolo a Sé somigliante! Perché costui potesse apprezzare la natura gli diede una mente e l'uomo così incominciò a dare i nomi alle cose, dividendo le une dalle altre. Nella natura separò il mondo animale da quello vegetale, il mondo umano da quello animale. Ben presto, però, si accorse che gli animali non andavano d'accordo, litigavano, si sbranavano; ma anche gli uomini non erano sempre in consonanza, tanto che molto spesso lottavano e si facevano guerra imputando addirittura a Dio il fatto di aver creato cose così lontane dalla Sua perfezione; si poteva ammettere ciò per gli animali o per le piante, ma che fosse l'uomo a portar guerra, lui che era stato fatto proprio a Sua immagine, questo era incomprensibile. Dio rispose all'uomo:

- Io ti ho dato la mente perché tu potessi guardarti attorno, ma la usi solo in parte, ispezionando le cose con l'intelletto che le separa una dall'altra; se tu usassi la ragione, allora vedresti che tutto è unito in un insieme ordinato, e, allargando la mente a questa facoltà, ogni imperfezione si scioglierebbe all'interno di quella catena che unisce il tutto; solo allora vedresti l'ordine e la Provvidenza.

Questo fu il discorso che ci tenne don Luigi e noi, forse non comprendendolo a fondo, restammo un po' spaesati. Ero ancora un bimbo e non capii come le morti fossero così belle se viste assieme alla vita, alla tv, alle costruzioni con la plastilina, al gioco con la mia amica di banco.

Passarono gli anni e, studente liceale, mi trovai alle prese con il passo esposto dal Manzoni nei *Promessi sposi* che descriveva l'espressione di Renzo Tramaglino quando, ancora in fuga, arrivato all'Adda, gli uscì dal cuore un'espressione di gioia: «Terra di San Marco», finalmente

¹ Per gentile concessione della Casa Editrice in quanto tale articolo compare nelle prime pagine del volume Armando Girotti, *Hegel*, Diogene Multimedia, Bologna 2015, pp. 192.

ghermita, e poco dopo, dati gli ultimi danari in elemosina: «La c'è la Provvidenza!». La Provvidenza; questa era la parola che univa la catena del tutto nel racconto di don Luigi. Mi tornò alla mente anche quando il mio prof. di filosofia, spiegandomi Hegel, incominciò il suo dire in questo modo:

Immaginate di guardare al mondo non con l'intelletto che separa le cose le une dalle altre, ma con la ragione che le unisce, cogliendone i nessi, e poi riflettete sulla storia passata come se fosse stata scritta dalla Provvidenza. Che cosa vedreste? Posto che la Provvidenza non può sbagliare – altrimenti che Provvidenza sarebbe – i fatti avvenuti, visti in collegamento tra di loro, mostrerebbero un legame tale da farci dire che tutto ciò che si realizza, e che noi vediamo avverarsi, doveva avvenire così come si manifesta, in quanto tutto era già scritto nella mente di Dio. Se voi guardate al fatto isolato, allora lo potreste trovare, per così dire, fuori luogo, ma se voi usaste la ragione storica, quella che manifesta la volontà del Creatore, allora vedreste che tutto ha una sua logica.

Questa ragione doveva essere la risposta a tutti i perché che mi frullavano in testa da quando il buon parroco di campagna ci aveva apostrofato in quel modo, per cui capii, ancora studente liceale, che doveva essere un problema nostro se non eravamo in grado di capire le cose, come continuava a dirci un altro prete, don Stefano, il nostro prof. di religione. Per lui doveva esserci un piano in tutto ciò che accadeva, tanto da dover prestar fede al fatto che *Dio conduce con sapienza e amore tutte le creature al loro fine ultimo*, come d'altronde stava scritto nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*,² che egli ci leggeva con enfasi dichiarando che la Provvidenza divina agisce conducendoci per mano.

Condurre per mano tutte le creature affinché raggiungano il proprio fine? Tutto questo mi faceva credere che ogni giorno fosse Natale, con il suo *avvento*. L'avvento infatti mi sembrava molto vicino alla spiegazione di don Stefano quando asseriva la presenza della Provvidenza nei fatti, quasi esistesse un "già scritto" in loro. Invece il prof. di Scienze se la rideva sostenendo che i fatti non sono degli avventi, ma semplicemente degli *eventi*. Ecco perché quest'ultimo non si trovava d'accordo con quello di religione; uno vedeva nel mondo degli *avventi*, cioè dei fatti che dovevano avvenire per forza, l'altro parlava di *eventi*; una bella differenza tra i due termini! Ognuno di essi denunciava un modello di riferimento diverso: il primo legato alla finalità, il secondo alla causalità perché i fatti non potevano essere inseriti in un codice di lettura metafisico che li sopravanzasse. L'avvento, infatti, lo aspettiamo perché di sicuro arriverà, mentre l'evento accade, e noi ne prendiamo atto, tutt'al più cercando la legge fisica che lo regola e non quella metafisica o religiosa che lo determina.

Gli anni, pochi per la verità, passarono e da studente universitario, ripensando ai due termini, *avvento*, fatto che noi ci aspettiamo che necessariamente avvenga, ed *evento*, fatto che segue delle leggi più o meno scientifiche, mi era balzata alla mente un'altra domanda che avrebbe messo in crisi anche il professore di Scienze:

ma allora – mi chiedevo – è la legge a costringere i fatti ad accadere, obbligandoli a presentarsi in quel determinato modo, e quindi a fargli diventare degli avventi, oppure c'è un'altra spiegazione? Se è la legge a regolarli, vuol dire che li forza a comportarsi proprio in quel determinato modo, senza altra possibilità: determinismo, dunque. Ma allora che differenza ci sarebbe tra la legge della natura e la Provvidenza?

Non capivo più niente perché mi sentivo da una parte ingabbiato dalle leggi che, a rigor di termine, costringono i fatti a realizzarle e dall'altra dalla Provvidenza che, in quanto espressione di Dio, deve concretizzarsi nella storia, così come ricordava a suo tempo Aurelio Agostino, oggi santo: *Dio ha in suo potere la volontà degli uomini più di quanto essi l'abbiano in se stessi*.³ Avere

² Si vedano i paragrafi 302 e 321.

³ Agostino, *De correptione et gratia* 14, 45.

nelle proprie mani la volontà di un altro che cosa significa se non togliergli la possibilità di decidere in modo diverso? E perché questo? Perché accada ciò che è scritto che dovrà accadere.

Una grande confusione! Che cosa dovevamo cercare nei fatti, sia in quelli storici che in quelli fisici? Ed ognuno dei nostri prof. aveva la sua risposta; quello di scienze convinto che le leggi non obbligassero i fatti ad avvenire (con grande difficoltà di argomentazione, a dire il vero, perché noi gli obiettavamo che allora il mondo doveva essere libero di ostacolare le stesse leggi, per cui invece di cadere, un sasso, avrebbe potuto decidere di salire al cielo); quello di religione che sì, esisteva la Provvidenza, ma era solo Preveggenza, per cui il sapere di Dio in questo modo era condizionato dalla nostra libertà (con grande difficoltà di argomentazione, a dire il vero, perché noi gli obiettavamo che se ponevamo la prescienza divina al nostro servizio, eravamo noi a condizionare il Perfettissimo che, in quanto tale, non avrebbe potuto però avere nessun condizionamento esterno, pena la decadenza dal concetto di perfettissimo); quello di filosofia invece ci sembrava il più neutro perché ogni volta prendeva le parti del filosofo che stava presentandoci e così ci trovavamo in difficoltà nel cercare di proporgli un'argomentazione che contraddicesse il suo dire. Contraddire un prof. di filosofia? Difficile! Aveva sempre ragione lui. E così questa parola, ragione, ritornava a farsi viva, quella ragione che, se avessimo guardato ai fatti del mondo dalla parte di Dio, prima della creazione, avremmo dovuto ammettere che li aveva tutti in mente prima di dar vita al creato.

Ecco il suo progetto! – sbottò il prof. di filosofia – Proprio perché l'uomo utilizza la ragione può comprendere e vedere il suo disegno nelle leggi, nelle norme, nelle disposizioni alle quali tutto il creato deve subordinarsi in quanto tutto è un *avvento provvidenziale*. Questo però non è il mio pensiero – soggiunse il prof. di filosofia, terminando il suo discorso – ma è quello del cristiano protestante Hegel che vedeva un divenire preordinato in tutto ciò che accadeva.

Fu con questa chiave di lettura che da quel giorno iniziai a penetrare la mente di quell'ostico filosofo tedesco di nome Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

1.2. Una premessa un po' più seria

Quando si affronta l'analisi del pensiero di un autore, tra i vari atteggiamenti che si possono assumere, da sottolineare ve ne sono due molto importanti; o il dato viene considerato come il fine della ricerca, per cui, incuranti dell'uditorio cui questo dato verrà offerto, si assume l'atteggiamento del ricercatore, oppure si privilegia la comprensione dell'uditorio, per cui il dato, trattato da strumento, viene esposto per venire inteso. Il presente lavoro, indirizzandosi ad un uditorio non specializzato, intende porsi su quest'ultima via: evidenziare il pensiero di Hegel, per quanto difficoltoso da esporre in modo piano esso sia, nell'ottica dell'uditorio cui verrà offerto, che può essere composto anche da persone che si affacciano per la prima volta al davanzale della filosofia; perciò mi incamminerò su questa strada prestando molta attenzione perché le difficoltà siano scalari, evitando, nel contempo, che il pensiero hegeliano diventi una fitta ragnatela di trame triadiche⁴ incomprensibili, come di solito succede quando i redattori di manuali scolastici vogliono restare troppo fedeli al sistema hegeliano, timorosi di "uscire dal seminato". Probabilmente i puristi storceranno il naso, ma la mia finalità è quella di far comprendere che cosa c'era nella mente di Hegel mentre portava sulla carta un pensiero che nel corso della sua vita si rincorreva, modificandosi, specializzandosi, rivedendosi. Non intendo quindi ripercorrere tutti gli anfratti da lui esplicitati, cosa per addetti ai lavori e non per persone che vogliono appassionarsi alla filosofia, per cui i brani presenteranno anche traduzioni private, più semplici di quelle classiche in quanto la finalità è di presentare, mettendolo a nudo, il pensiero di un uomo

⁴ Hegel usa produrre un discorso composto di tre momenti che gli storici della filosofia hanno definito con i termini di tesi, antitesi e sintesi, una triade, quindi. Anche se Hegel non ha mai insistito su questi tre termini, definendoli in modo diverso, cosa che preciseremo nel nostro viaggio, per comodità vengono usati da tutti gli storiografi.

che, trovandosi di fronte a dei problemi, si è lasciato avvincere, coinvolto nella ricerca della soluzione. In fondo non è molto diverso da quanto facciamo noi quando, posto un problema, cerchiamo di risolverlo; c'è chi si ferma alla soluzione momentanea, c'è invece chi, come Hegel, quella realtà la vuole comprendere a fondo per cui la legge come fosse una totalità – il Tutto, l'Assoluto, come lo chiama lui – che non può essere compresa se vengono separate le singole realtà.

Se la finalità dell'approccio non è quella di compiere un'analisi di tipo universitario, dunque, ma di stemperare le difficoltà, rendendo semplice ciò che è complicato, occorrerà entrare nel più breve tempo possibile nella mentalità del filosofo, percorrendo con lui le tappe del suo pensiero. Allora come primaria finalità è di riuscire a dare una chiave di lettura che permetta a chiunque di compiere il viaggio assieme al filosofo mentre sta parlando, collocando le sue parole, i suoi brani, il suo pensiero, all'interno del percorso che costui sta compiendo, mentre si dipana la sua vita. Capire un pensiero, un modello di razionalità, non significa dividerlo; anzi è solo dopo che si è compresa qualche affermazione che la si può rifiutare, prendendone le distanze; perciò mettiamoci pure dal suo punto di vista, ma con la nostra attenzione ben sveglia.

Diciamo subito che la caratteristica principale della sua filosofia potrebbe essere racchiusa in una parola: *sistematicità*, che significa capacità di tenere unite tutte le parti di un pensiero di modo che ognuna richiami l'altra e tutte concorrano ad una visione unitaria. Non è stata cosa semplice per i suoi studiosi esporlo passo dopo passo col pericolo di perdere quella sistematicità e così, nel tentativo di imbrigliarlo, lo hanno troppo spesso ridotto ad un insieme di formule. Nulla di più sbagliato! Se lo scopo è di far comprendere ad un qualsivoglia pubblico il pensiero di un filosofo che organizza la sua meditazione attorno ad un nucleo centrale, ad un suo 'credo', sul quale fa poi crescere la complessità del suo dire, occorre denunciare subito quel credo e poi, alla luce di questo, entrare all'interno di un percorso semplificato. Sì, parlo di credo come premessa di ogni pensiero; in fondo ognuno di noi parte da un presupposto che ritiene fondato e da quello poi fa derivare le varie sfaccettature che chiariscono a sé e agli altri la propria meditazione. Lo facciamo tutti i giorni quando comperiamo il quotidiano; perché acquistiamo proprio quella testata se non per il fatto che condividiamo quel modo di pensare? Ecco il preconconcetto, ecco il modello di riferimento che manifesta la nostra scelta. Ed anche Hegel ne aveva una ed è ciò che vorrei mettere velocemente a nudo tenendomi lontano dal sapere propriamente accademico e da quello manualistico, che spesso hanno fatto sì che l'esposizione del pensiero hegeliano fosse un tortuoso viaggio tale da impedire la comprensione profonda del suo pensiero. Nulla è più lontano dallo spirito filosofico se si restringe la filosofia ad un arido formulario dove non si possa scorgere, come ricorda Arturo Massolo,⁵ «*la vivente natura dell'uomo, che è eternamente altra dal suo sistema*». È bensì vero che ognuno di noi utilizza la ragione (e i concetti che ne derivano servono a rivelare il mondo) ma, quando si parla della vivente natura dell'uomo, questa non può essere incasellata in uno statico concetto astratto o in una serie di sequenze del suo pensiero tra loro staccate; il pensiero che cresce in un uomo che sta riflettendo è vivo e mobile, per cui non può essere ridotto ad un astratto formulario.

Se guardiamo alla storia della filosofia incontriamo principalmente due modi di approcciarsi alla realtà, uno è quello degli empiristi per cui, accogliendo la realtà per come appare ai sensi, non si preoccupavano se la conoscenza dell'oggetto fosse veramente tale quale era l'oggetto nella sua realtà (pensiamo al problema dei colori⁶ che crediamo siano propri dell'oggetto che vediamo), l'altro è quello di chi ricerca di definire la realtà nella sua essenza. Questo secondo è propriamente il modo di conoscere di Hegel, convinto che la realtà porti già un disegno scritto in lei. Dunque per poter comprendere ciò che il pensatore tedesco ci dice, occorre che noi siamo disposti ad accettare di guardare la realtà non con il nostro metro, forse più propenso a dar

⁵ A. Massolo, *La storia della filosofia come problema*, Firenze 1967.

⁶ Ogni oggetto assorbe e riflette parte della luce; quella riflessa definisce il colore, quella assorbita definirà il colore complementare. Ad esempio un oggetto blu riflette la radiazione blu e assorbe la radiazione gialla (complementare della blu). Un oggetto bianco invece riflette tutte le radiazioni, mentre un oggetto nero assorbe tutte le radiazioni.

ragione agli empiristi, ma partendo dal punto di vista di Hegel che ci racconta come essa è, dipingendola come fosse inserita in un quadro organico dove si intersecano natura, uomo e storia del Tutto, chiamato anche Assoluto. Il racconto che propongo al lettore si snoderà come se si trattasse di un *puzzle* la cui serie di tessere troverà la sua conclusione solo quando saremo giunti alla fine del percorso, quando cioè, avendole dinanzi a noi tutte ben disposte, riusciremo a comporre il quadro tutto intero, che solo allora potremo chiamare “sistema”.⁷

Ecco allora che il cammino della coscienza, lunghissimo nel tempo, manifesterà al suo interno un’unità tra la razionalità umana (il “perché” che ci chiediamo) e la razionalità inserita nel reale (il “perché” delle cose), per cui Hegel sarà indotto ad affermare che *tutto ciò che è reale è razionale*, con ciò dicendo che il reale ha una sua ragione di essere così come è. E noi la scopriremo questa razionalità presente nel reale usando la ragione; ecco che potremmo rovesciare la frase precedente affermando che *tutto ciò che è razionale è reale*, quasi ci fosse dentro alla realtà una presenza che vuol farsi conoscere; questa presenza Hegel la chiama col termine maiuscolo di *Ragione*.

Per comprendere questa affermazione alla luce della filosofia hegeliana dobbiamo rovesciare i termini del discorso che normalmente seguiamo e, invece di partire dall’uomo che scopre ciò che c’è di razionale nella realtà, dovremmo cambiare punto di vista, quasi ci si potesse mettere dalla parte della Ragione all’opera, mentre si imprime nelle cose, cioè prima di essere colta dall’uomo. Per intenderci con un esempio, se, invece di guardare alle nostre azioni già compiute, cioè al fatto già avvenuto, cercassimo di guardare al programma che avevamo in mente prima di compiere quella determinata azione. Volevamo andare a Roma? Ebbene quello era il nostro progetto che aveva “un senso” nella nostra mente. Se guardassimo al senso delle cose, dovremmo presupporre l’esistenza di tre momenti, il primo quando la Ragione inserisce nella natura il programma (posizione che potremmo definire astratta, simile al puro progetto nella nostra mente di andare a Roma, *Idea in sé*), il secondo quando la Ragione dà forma materiale alle cose (noi che andiamo a Roma, *Idea fuori di sé*), il terzo quando l’uomo riconosce nelle cose il senso della loro esistenza (perché siamo venuti a Roma, *Idea che ritorna in sé e per sé*). Se lo intendiamo così, potremmo addirittura dire che Hegel narra il *viaggio della Ragione* mentre si esprime attraverso le cose, nella Natura, riconosciuta poi dall’uomo nella sua ricchezza e varietà attraverso le nostre varie affermazioni, artistiche (Arte), religiose (Religione), filosofiche (Filosofia), cadenzate in un preciso tempo storico.

⁷ Per chiarire il termine potremmo dire che “sistema” è la revisione a ritroso di un pensiero già compiuto; mentre, se lo guardiamo nel suo svolgersi, potremmo chiamarlo “pensiero *in itinere*” che, in quanto tale, si basa su un “modello di razionalità” che è la luce che lo illumina mentre si struttura nel divenire “sistema”.

QUALE FUTURO PER LA FILOSOFIA CON I BAMBINI?

Mario De Pasquale

RECENSIONE

Silvia Bevilacqua, Pierpaolo Casarin, *Philosophy for children in gioco. Esperienze di filosofia a scuola. Le bambine e i bambini (ci pensano)*, Mimesis, Milano 2016, pp. 226.

1. La filosofia nel confronto con l'infanzia

Il volume, curato da Silvia Bevilacqua e Pierpaolo Casarin, raccoglie riflessioni intorno al destino della filosofia quando a filosofare sono i bambini, a partire da un'esperienza di pratica di filosofia realizzata, grazie a CIAI, nelle scuole primarie di Via Palmieri e Via San Giacomo dell'Istituto Comprensivo "Cesare Battisti" di Milano quartiere Stadera. Il volume coltiva l'ambizione di aprire nuove vie alla pratica della filosofia con i bambini, instaurando una fase di sperimentazione e di lavoro teorico, dando vita ad un movimento che si definisce "Post-Philosophy for children". Si tratta di un lavoro di una qualche importanza, che si colloca in una tendenza attualmente abbastanza diffusa di ritornare a riflettere sul rapporto tra la filosofia e l'infanzia. Il fatto è testimoniato da diverse pubblicazioni e da diverse esperienze in atto.¹ Come interpretare questa tendenza verso il confronto tra pensiero e infanzia? Vi sono alcuni temi che con forza ed evidenza ricorrono negli interventi presenti nel volume e che costituiscono una risposta alla domanda. La filosofia incontra l'infanzia perché vuole garantirsi la possibilità di lavorare in contatto con il mondo e con le radici della vita, e su queste basi consolidare il proprio futuro. La filosofia può essere "inattuale", capace di agire cioè "contro i tempi e sui tempi, a vantaggio forse di tempi avvenire";² essa può rispondere alle sfide educative e civili del nostro tempo, sia come ricerca sia come oggetto di insegnamento e di formazione, sul terreno di frontiera della "filosofia per tutti", soprattutto nella scuola secondaria e primaria, la filosofia incontra le nuove generazioni. L'insegnamento della filosofia può aiutare le nuove generazioni a partecipare responsabilmente alla costruzione di nuove forme di vita. La scuola, per costituzione, non ha il compito solo di trasmettere ai giovani, e consolidare, ciò che già è stato detto e fatto, ma di anticipare mondi e forme di vita migliori e più giuste.

Gli autori del volume sin dal titolo del volume (*Philosophy for children in gioco*) affermano che la finalità del loro lavoro consiste nel promuovere "un incoraggiamento a non accontentarsi dell'esistente e a non bloccare la metodologia con approcci cristallizzati e cristallizzanti" (p. 18). È in gioco il futuro della libertà delle nuove generazioni (cfr. intervento di Peverelli), la loro capacità di spingersi oltre il già noto, di recuperare il coraggio e la bellezza della pura creatività. Infatti, l'intelligenza e l'immaginazione infantili conservano ancora intatte le potenzialità di innovazione, di mutamento, di partecipazione "irriverente" e creativo alla costruzione di forme di vita, alternative a quelle imposte dalla cultura del mercato consumistico, così preponderante nel senso comune, nelle opinioni dominanti delle famiglie, nei media, a volte anche nell'universo della formazione. È un problema serio. Kohan e Duran, nel loro intervento, nel ripercorrere la storia delle prime esperienze di scuola popolare di Rodriguez in America latina (1826), ricordano che i principi che erano alla base di queste esperienze di avanguardia nella costruzione di una nuova scuola primaria per l'infanzia erano: *Ospitalità, irriverenza e uguaglianza*, principi che contrastavano fortemente con quelli che orientavano la società del XIX secolo. Davvero non ci

¹ Cfr. il numero 6 della Rivista "Logoi" completamente dedicato alla filosofia e i bambini, curato da Annalisa Caputo, Università di Bari e agli ultimi numeri di *Comunicazione Filosofica*, in cui vi sono stati diversi interventi sulla questione.

² F.W. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, (Il Inattuale), trad. it. Di S. Giammetta, Adelphi, Milano 1974, p. 5.

riguarda più la riflessione su questi principi nella scuola d'infanzia oggi? La domanda è legittima, se si tiene presente la reale condizione dei bambini nella società dell'informazione diffusa e del mercato consumistico. La filosofia con i bambini ambisce non solo a migliorare la qualità degli apprendimenti e dello sviluppo cognitivo ed affettivo dei bambini, ma si propone di poter contribuire a cambiare il modo di stare a scuola dei bambini e di partecipare alla costruzione comune di conoscenza, uno degli obiettivi del lavoro di M. Lipman (Cfr. intervento di Franzini Tibaldeo). I curatori del volume affermano esplicitamente l'intento di: "Far tornare la filosofia a scuola per riarticolare le sue modalità, per ridisegnare la geografia dei meccanismi di organizzazione del suo pensare e del suo sapere".³ In questa prospettiva può esistere anche una relazione tra didattica della filosofia, che faccia tesoro delle nuove pratiche filosofiche, e formazione iniziale e in servizio dei nuovi docenti di filosofia (di cui si occupa l'intervento di C. Bonelli). Cosa rappresenta l'infanzia per la filosofia? Cosa possono dire i bambini alla filosofia militante? Perché ci rivolgiamo all'infanzia?

2. La soglia del filosofare, l'infanzia del pensiero, il gioco

Intorno alla riflessione sull'infanzia si muove una preoccupazione dei filosofi di perdere contatto con la realtà, di non essere più capaci di "ascoltarne tutte le note e le risonanze", e, quindi, di non avere possibilità di influenza sulla costruzione concreta del futuro civile della società del tempo. Infatti il secondo tema ricorrente nel volume si sviluppa intorno al tema della possibilità per la filosofia di recuperare una funzione civile e politica, di forza rigeneratrice attraverso la sua forza formativa e attraverso la sua pratica diffusa da parte di tutti i cittadini.

Gli autori si propongono di:

ricavare proprio dall'infanzia il valore della cittadinanza=il desiderio della vita a essere mondo... l'essere che perde la sua infanzia finisce con il ritrovarsi come un semplice ente, presente alla disponibilità del mercato (p.192).

Forse i filosofi temono di aver perduto la propria infanzia nel far filosofia? E cosa hanno perduto con la propria infanzia di irreparabile e di sostanziale? Credo che gli interventi di maggior spessore nel volume in questione cerchino di rispondere a queste domande. Nietzsche ha invitato i filosofi a restare fanciulli:

Ma ditemi fratelli, che cosa sa fare il fanciullo, che neppure il leone era in grado di fare? Perché il leone rapace deve anche diventare un fanciullo? Innocenza è il fanciullo e oblio, un nuovo inizio, un giuoco, una ruota ruotante da sola, un primo moto, un sacro dir di sì.

La preoccupazione è di non perdere il contatto con la soglia del filosofare. In essa le questioni non hanno mai una risposta conclusiva e definitiva, sono sempre mancanti di un'altra possibilità, che vive nell'animo dei filosofanti, in un nuovo inizio, coraggioso e creativo. L'inattualità nietzschiana della filosofia produce interruzioni del flusso del divenire e la produzione di nuovi cominciamenti.

Il presupposto da cui gli autori partono infatti è che l'infanzia permane nell'essere umano e nella storia, che anche nelle circostanze storiche più asfissianti, persiste nel fondo ultimo del sentire originario e originale. (Zambrano, Kohan).⁴ Vico avrebbe condiviso queste premesse. C'è un'infanzia che si può intendere come una "condizione" strutturale dell'esistenza umana, "un

³ S. Bevilacqua, P. Casarin, *Propositi e rivisitazioni: verso la post-philosophy for children*, in S. Bevilacqua, P. Casarin (a cura) *Philosophy for children in gioco*, Mimesi, Milano 2016, p.24.

⁴ Ivi, p.42.

tempo e un'esperienza che ci permettano di stabilire la cifra del nostro essere al mondo". D'altra parte, l'esperienza di filosofia a scuola può generare *inattualità* se consente anche ai giovani studenti della scuola secondaria (e in generale agli adulti) la frequentazione dell'*infanzia del pensiero*, di vedere le cose e gli eventi come se fosse la prima volta, di stupirsi o inorridirsi di fronte al divenire delle cose,⁵ e si dispone all'atto coraggioso di creare un nuovo inizio. Non a caso in tutto il testo, diffusamente, circola un'idea deleuziana dell'infanzia del pensiero, intesa come il momento originariamente creativo di nuovi concetti; quando si "diventa bambini", accettiamo di balbettare, spingendo al limite il linguaggio: è l'infanzia del mondo. Negli autori l'accezione generativa-creativa originaria del pensiero "infantile" è rafforzata dalla riflessione sul pensiero della Arendt, che sottolinea il valore dell'atto originario di tutti coloro che si assumono il coraggio di decidere e di agire in proprio. ("Si tratta di stare nello spazio delle ombre per intercettare la situazione nascente: nati per cominciare").⁶ Infatti, l'infanzia appare, nelle pagine del volume, come una condizione strutturale dell'esistenza umana. L'infanzia non ha fine nell'età adulta, ma è una permanenza, uno stile di pensiero, uno sguardo nel e sul mondo, una generosità di ricerca.⁷ Assumere l'infanzia del pensiero come condizione di generazione originaria di filosofia, significa per i docenti e per gli educatori di filosofia "dare spazio a ciò che ancora non sappiamo e non è stato pensato da noi per gli studenti" promuovere una "molteplicità di inizi, condizione di insorgenza... interrogare le lacune... lasciare spazio alle rivisitazioni... superando la scena minima attraverso cui essi entrano nel mondo".⁸

Il movimento che tende a rivalutare l'infanzia del pensiero filosofico risponde al bisogno di evitare il rischio mortale che l'insegnamento della filosofia anestetizzi le menti e i cuori, divenga una "moneta corrente" per alimentare la cultura dell'*utilità, la produzione e la diffusione di un sapere adatto* per le esigenze del mercato, per la coltivazione del pacifico egoismo narcisistico dei consumatori, per cui "tutti vogliono le stesse cose, desiderano "una vogliuzza per il giorno e una vogliuzza per la notte: salva restando la salute", cercando tutto ciò che ristora, guarisce, tranquillizza stordisce".⁹ L'invito a frequentare domande infantili è un richiamo all'esercizio della meraviglia, della spontaneità, al rafforzamento del desiderio, del bisogno che l'interrogazione porta con sé a cercare non una nuova risposta a vecchie domande, bensì una trasformazione di tutte le domande.¹⁰ Esprime un desiderio di abitare il non sapere, di esplorare la mancanza, una "gioiosa deriva e inaspettate piste di ricerca", linee di approfondimento dell'indagine.¹¹ La prevalente finalità del volume assume nettezza e profondità con il saggio di Ferraro, che si articola intorno alla domanda cruciale: che ne è della filosofia quando a parlare sono i bambini? La risposta è semplice e netta: i bambini sono più vicini all'inizio della vita. Vengono dal mondo. Sono dove il mondo comincia.¹² I bambini raccontano del mondo nel tempo tenendo insieme essere e divenire. Anzi, secondo Ferraro "il bambino non è un ente... è prima dell'essere".¹³ Nel loro tempo stanno insieme il passato che li ha formati e il nuovo che essi creano, ciò che la vita sa di noi si coniuga con la creazione del nuovo, rendendo gli uomini, come diceva Nietzsche, un *experimentum vitae*. Il desiderio nel bambino è l'altra faccia del ricordo. Il desiderio è come il ricordo di quel che è avvenuto in quel che è accaduto, è come l'evento che non c'è stato.

⁵Per Nietzsche, Sin dalla *Nascita della Tragedia* l'esperienza originaria non è fatta solo di stupore meraviglia, ma anche orrore di fronte al caos, che deve fronteggiare elaborando forme, sia estetiche che concettuali. Da un punto di vista educativo, la consapevolezza della doppiezza, della contraddittorietà conflittuale della vita dionisiacamente intesa, porta Nietzsche a considerare l'agire paideutico, come una *bildung* schilleriana, come un processo attraverso cui controllare e indirizzare la forza creativa e distruttiva al tempo stesso del caos primigenio che abbraccia tutti e tutto. È la tesi sviluppata da C. Zaltieri, *Insegnare l'insegnabile. Nietzsche, Foucault, Deleuze. Noëma*, [S.l.], n.1, jan.2011. Disponibile all'indirizzo: <<http://riviste.unimi.it/index.php/noema/article/view/676>>, pp.1-27.

⁶G. Ferraro, *Il bambino di Eraclito*, in S. Bevilacqua, P. Casarin, *Philosophy for children in gioco*, cit., p.182.

⁷S. Bevilacqua, P. Casarin, *op. cit.*, p.47.

⁸Ibidem.

⁹F.W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno* (1885), trad. it, di Mazzino Montinari, nota di G. Colli, 2 volumi, Adelphi, Milano 1976, p.5.

¹⁰S. Bevilacqua, P. Casarin, *op. cit.*, 50.

¹¹Ivi, p.52.

¹²G. Ferraro, *Il bambino di Eraclito*, cit., 165.

¹³Ivi, p.172.

Se si vuole essere nietzschiani fino in fondo, dovremmo dire che il bambino è innocentemente anche capace di “orrore per le cose del mondo”, di “indifferenza morale” rispetto alle forze propulsive della vita che palpitano in lui, a meno che non si presupponga metafisicamente “una natura rousseauianamente, originariamente e esclusivamente, “buona di per sé”. La vulnerabilità e la debolezza umana che il bambino rappresenta, bisognoso di essere preso in cura dagli adulti, hanno un risvolto non solo “dorato” ma contraddittorio, ambivalente, complesso. Gli adulti che se ne prendono cura mediano tra forze della vita e le istanze “civili” di volta in volta storicamente elaborate dalla comunità umana. Il richiamo all’infanzia è un modo di sfuggire alla prigione del conservatorismo riproduttivo della forma di vita esistente, ma rimane un’istanza creativa e destrutturante. In nome di cosa? In nome di chi? Di quale soggettività, a partire da quali novità? Come nascono e si creano nuovi contenuti per nuove forme di vita? Le domande sembrano legittime e non sono sufficienti richiami alla forza creativa della natura umana, come a volte sembra aleggiare in alcuni testi del volume. A volte il richiamo è alla totalità del divenire, secondo una declinazione eraclitea (è il caso dello scritto di Ferraro).

La vita è un fanciullo che gioca, che sposta i pezzi sulla scacchiera. Il bambino governa l’*Aion* insondabile, il tempo che compiuto ritorna tutt’insieme; quando decide sceglie nel *Kairòs*, misura del movimento, l’attimo opportuno, il confine momentaneo. Se l’infanzia del pensiero si identifica con questa condizione di vitalità originaria nel flusso del divenire, allora è del tutto evidente che quando perdiamo l’infanzia perdiamo la capacità di creare il nuovo. L’infanzia è l’intimità della vita, di un mondo così come non è. Un mondo senza la storia, fuori del mondo.¹⁴

3. Le regole del gioco fanciullesco della creazione

Ferraro, coerentemente, ricorda che la *Paideia*, “necessaria per non sentirsi semplicemente gettati nel mondo”,¹⁵ consiste nel dare regole al gioco fanciullesco della creazione, in un’educazione culturale che consenta di non perdere l’infanzia. In alcune parti, il discorso sull’origine della novità e della creatività segue binari di tipo deleuziano, con la bellezza e la contraddittorietà che questo comporta. Non è sufficiente ricordare che “la filosofia prende la parola nei luoghi di eccezione, ai confini, che filosofare creativamente è l’eterno ritorno della vita al mondo...”¹⁶

Gli stessi autori del volume, con intelligenza e passione, sottolineano che si propongono di creare le condizioni perché cresca “qualche seme sotto la neve: tracce libertarie per una comunità di ricerca filosofica a-venire”. Per questo si tenta di declinare in senso libertario il rapporto tra infanzia e filosofia (vedi gli scritti di W. Kohan, ma anche quello di Bevilacqua e di Casarin). Lo scardinamento delle forme sistematizzate e “istituzionalizzate” di accesso alle esperienze di filosofia nell’infanzia, come il curriculum “*Philosophy for children* di Lipman” e la preparazione di condizioni per l’emergere di pratiche filosoficamente autonome, mirano a questo fine:¹⁷ cercare di far emergere traccia di qualche seme sotto la neve (Colin Ward) che lascino immaginare altre comunità di ricerca a venire.

Gli autori sembrano accendere la scintilla della trasformazione nel sistema della *Philosophy for children* di Lipman per determinare un rinnovamento. La finalità è legittima. La scintilla mi sembra venga accesa con idee ispirate a vari autori tra cui Nietzsche, Deleuze (con le radici di un certo spinozismo rivisitato, Foucault, Esposito, Negri). C’è la Zambrano e la valorizzazione della teoria dell’azione di Arendt in *Vita Activa*. Strutturalmente l’azione mette insieme l’uguaglianza e la diversità degli uomini, dona senso al loro stare al mondo (Arendt). Per dare vita a nuova creatività generativa è necessario dare spazio ad un “ingrediente maggiore di imprevedibilità, un indebolimento identitario e metodologico”. Occorre destrutturare per liberare le forze generative del nuovo. Le nuove forme di vita sono di per sé anche un nuovo modo di essere cittadini

¹⁴ Ivi, p. 189.

¹⁵ Ivi, p. 193.

¹⁶ Ivi, p. 181.

¹⁷ S. Bevilacqua, P. Casarin, *op. cit.*, p. 59.

e di costruire il mondo comune. Il rapporto tra nuova filosofia dell'infanzia e recupero del desiderio di costruzione di un mondo migliore si tengono strettamente insieme.¹⁸

Se *paideia* è dare regole al gioco, quali sono le regole da dare? Chi le stabilisce? È assolutamente bene che non le dia il mercato e l'interesse egoistico. In cosa consistono "gli stati di eccezione" in cui far emergere la creatività del nuovo? Quale funzione ricoprono le istituzioni in questo processo e con quali limiti? Quali sono le soggettività emergenti che creano il nuovo? Di quali soggettività parliamo?

Il rimando continuo alla spontaneità innocente dell'inizio, dell'origine nell'infanzia, sfocia in una generica rivendicazione dell'emancipazione dal condizionamento dello statu quo, dal senso comune e dalla fiducia nel pensiero costruttivo che si attiva nella comunità dei bambini che stanno insieme. I facilitatori è meglio che intervengano il meno possibile, perché devono far disvelare il nuovo che emerge. Nei testi di Bevilacqua e di Casarin a me sembra che vi sia un trasferimento nella didattica della filosofia con i bambini di principi e idee ispirate da Deleuze e dallo spinozismo rivisitato. Il riferimento a Deleuze è alquanto esplicito. A proposito dell'inizio del filosofare, gli autori condividono l'assunto deleuziano che le condizioni emancipative e libertarie, decostruttive del dato di fatto, preparino la creazione intuitiva del nuovo in filosofia. In fondo, la filosofia è un costruttivismo; traccia un piano di immanenza, di cui i concetti costituiscono la colonna vertebrale, l'ossatura.¹⁹ Il filosofo fa filosofia quando, nel piano di immanenza cui appartiene, non si limita a ricevere i concetti ma li crea con un atto di intuizione, sempre singolare, che oltrepassa e trascende l'esistente, illuminando il caos della vita con un nuovo senso. La nuova creazione è sempre un atto intuitivo prodotto in uno stato di eccezione. L'individuo è immerso in un flusso del divenire, immanente e dinamico, storico e naturale, di cui fa parte, immerso in un ampio orizzonte di vita, che, a sua volta, è attraversato da un campo immenso di forze in relazione tra di loro, in cui sono presenti tante virtualità che richiedono di essere riconosciute e valorizzate. I filosofi devono elaborare vie di fuga e forme di resistenza alla uniformizzazione e alla standardizzazione, proporre nuove aperture di senso portando a realizzazione virtualità del reale non ancora realizzate.

Siamo in una visione in qualche modo metafisica della *vita intelligente* che scorre nel divenire e crea le forme di vita secondo desiderio e creatività, liberando la forza creativa stessa dai lacci della normalità. La stessa nascita di un concetto è *un'ecceità*... che non ha referenza.²⁰ Questo vuol dire che il concetto, per essere creato, ha bisogno di pura *intuizione*. Esso in qualche modo è autoreferenziale, pone sé e il suo oggetto nel momento in cui è creato.²¹

In fondo per Deleuze il concetto e la stessa filosofia non sono il prodotto di un processo logico-argomentativo, di procedure di ricerca formalizzate dentro a una comunità di ricercatori, che nulla hanno a che fare con la creazione dei concetti, di mediazione e di confronti, di dialogo tra più individui in una comunità. I nuovi pensieri concettuali sono invece *centri di vibrazione*²² e si mettono insieme nel modo in cui si forma *un muro a secco*.²³ Il rischio è, sulla scorta di Deleuze, di considerare la stessa discussione tra individui come un ingombro per la nascita del nuovo, che è invece sempre individuale e "eccezionale". Deleuze afferma che «la filosofia ha orrore delle discussioni, ha sempre altro da fare, non sopporta il dibattito».²⁴

Mi sembra che sia problematico mettere insieme la fiducia nella comunità dei bambini e l'eccezionalità del pensare creativo. Si mette in discussione uno stato di fatto omologato e standardizzato privilegiando la forza destrutturante e creativa della *moltitudine* dei bambini che partecipano alle esperienze di filosofia e potrebbero trarre dal divenire e dall'esperienza comunita-

¹⁸ Ivi, p. 61.

¹⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia*, Einaudi, Torino, 2002, trad. A. De Lorenzis, p. 26.

²⁰ Ivi, p. 11.

²¹ *Ibid.*

²² Ivi, p. 13.

²³ Ivi, p. 18.

²⁴ Ivi, pp. 18-19.

ria del dialogo-confronto le forze e le energie virtuali per trasformare il movimento istituzionalizzato. Il processo stesso di mettere in movimento una forza immanente e spontanea all'interno di nuove modalità di esperienze di filosofia coi bambini assume una tendenza in sé politica, da cui si attende uno sviluppo verso l'emancipazione dallo *statu quo* e una ricostruzione libera delle condizioni del filosofare nell'infanzia. La *potentia* creativa della vita infantile contro la *potestas* delle cristallizzazioni istituzionalizzate del movimento della *Philosophy for children*, cui gli autori rimproverano di mettere in campo una tendenza *immunitaria*, difensiva dello *statu quo* dalla vitalità del cambiamento. L'obiettivo è andare verso la *post-philosophia for children*. Alle spinte immunitarie si risponde con l'attivazione di luoghi e spazi di esercizio libertario del pensiero creativo.

Allo stesso modo il pensiero dei bambini attinge dal processo del divenire contenuti e forme della creazione spontanea? Forse pensiamo che anche tra i bambini possano darsi "centri di vibrazione", che possano cogliere forze virtuali presenti nel piano di immanenza ed esprimerle con spontaneità?

Quale il rapporto tra individuo e comunità nell'esperienza di filosofia con i bambini e quale il rapporto tra le comunità scolastiche e le comunità civili in cui sono inserite? Mi sembra che negli autori vi siano venature deleuziane e foucaultiane anche a proposito della configurazione della soggettività.

Per Deleuze il creatore di novità nel pensare filosofico non è precisamente un soggetto filosofico classicamente inteso, ma un soggetto molto indebolito come singolarità una '*ecceità filosofica*', che trasforma il divenire, che crea nuove forme di eventi.²⁵ Difficile distinguere all'interno di un *evento in divenire* cosa appartenga alla singolarità del soggetto e cosa al *movimento* del divenire che vive all'interno del piano di immanenza. Dire qualcosa a nome proprio è possibile solo alla fine di un percorso severo di spersonalizzazione, quando ci si apre alla molteplicità di elementi presenti nel piano di immanenza che ci attraversa da parte a parte, alle intensità che lo percorrono. Questo tipo di soggetto rinuncia a un *diritto esclusivo di proprietà* sulla creatività che ritaglia nuovo ordine nel piano di immanenza. In fondo la creazione di concetti, come muri a secco, si costruiscono in una *prospettiva comune*.²⁶ Il consolidamento e l'arricchimento delle relazioni e delle comunicazioni tra gli individui creano una realtà collettiva di circolazione delle energie e delle idee, caratterizzato dalle infinite variazioni determinate dall'incontro con gli altri, conferendo a ogni singolo individuo aspettative di maggiore *potestas* rispetto agli enti individuali atomisticamente intesi, una maggiore *potentia* di agire, di pensare e di conoscere.

In Bevilacqua e Casarin, in W. Kohan, mi sembra vi sia uno strisciante quanto evidente, ammiccamento alla soggettività configurata secondo il modello deleuziano e foucaultiano, che, naturalmente, poco hanno a che fare con Lipman e con la sua cultura di provenienza.

Infatti l'accentuazione delle condizioni storiche, sociali e culturali in cui si collocano i bambini delle comunità scolastiche specifiche prevalgono sulle singolarità in quanto tali. Le piccole comunità di bambini risentono di un campo culturale problematico e di un campo enunciativo, delle particolari "energie" che circolano in volo sul quartiere o sulla città. Si perdono le certezze di una coscienza individuale e di un io empirico specifici, classicamente intesi. Questo modello di soggettività è più vicina a *una terza persona* che alla prima e alla seconda, ad *un io* e ad *un tu*, classicamente intesi. Secondo R. Esposito, Deleuze si orienta verso un concetto di *vita* entro cui si muovono i soggetti. Il soggetto emerge dalla vita attraverso un'*ecceità*, che si costituisce come insieme di elementi in una temporalità, senza essere precisamente una cosa, una persona, una sostanza.²⁷

²⁵ Cfr. sul tema, G. Deleuze, *Più di uno: l'ontologia preindividuale di Gilbert Simondon* (tr. it. A. Toscano), in "Derive e approdi", 2002, n. 21, pp. 86 sgg.

²⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia*, cit., p. 181.

²⁷ R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, pp. 23 sgg.

4. Conclusione: post-philosoph for children: l'attesa per le nuove regole del gioco

Gli autori hanno voluto intitolare il loro lavoro *"Philosophy for children in gioco"*. Perché mettere in gioco il curriculum e il movimento che si rifanno a questo titolo di Lipman? Cosa occorre mettere in gioco della P4C? I presupposti, i metodi, le pratiche, i modi di formazione degli esperti? L'intento degli autori è quello di dare una scossa al movimento della *Philosophy for children*. In nome di cosa si propongono diverse finalità, diverse idee e diversi metodi? La filosofia con i bambini, nelle legittime aspirazioni degli autori del volume, assume una forma nuova di "gioco".

Il gioco, all'interno di regole e di contesti dati, secondo Bencivenga, realizza al massimo livello la libertà dell'essere umano, emancipandolo dalla schiavitù nei confronti della necessità materiale dettata dalla mera sopravvivenza, che trascende continuamente.²⁸ "Fare filosofia giocando" crea uno spazio in cui è possibile sospendere il quotidiano rapporto con la realtà, in cui immergersi in mondi possibili e tornare alla realtà con progetti di cambiamento, come avviene anche nelle esperienze estetiche, attraverso un processo mimetico di figurazione e rfigurazione della realtà.²⁹ Plausibile il riferimento di Ferraro al tempo secondo il rapporto *Aion* e *Kairòs*. Nel gioco facciamo esperienza di «un arresto, di una pausa di eternità, di un battere il tempo», in cui non ci sia l'ansia per il futuro o per il risultato, in cui sia possibile sovvertire le abitudini di pensiero. Nel gioco si è, nello stesso tempo, dentro e fuori il tempo cronologico e dentro la realtà, in cui si può essere rapiti e mantenere una distanza. L'infanzia, secondo Ferraro, inizia un altro tempo, porta la vita. Nell'infanzia si realizza l'eterno ritorno della vita al mondo.³⁰ Tuttavia, le regole e l'ordinamento del gioco ci consentono di preparare e di rendere possibili queste esperienze di cambiamento, nate anche dalla destrutturazione caotica della critica e della creatività.

Molto opportuno a proposito della qualità del tempo il riferimento nel contributo di Rossella Prezzo (*"Che cos'è un'aula?"*) alle condizioni della qualità dello spazio, degli ambienti formativi entro cui possono avvenire esperienze di filosofia". L'origine etimologica del termine *Aulé* ci suggerisce l'immagine di uno spazio libero e arioso (verbo il verbo significa soffiare, spirare) in cui l'aria circola come può farlo il pensiero, respirando, producendo la sua musica, come nell'*aulòs* (flauto). Gli spazi delle aule nella scuola sono "spazi di apertura all'incontro, al lavoro di ricerca e di produzione di conoscenza in comune. L'aula dovrebbe essere il simbolo del tempo non occupato in cui ci dedichiamo al pensare, a udire, ad ascoltare, ad avere attenzione, a lasciare che il tempo passi senza rendersene conto aprendosi al pensiero che cerca la verità, o forse crea verità (Zambrano)".³¹ Uno spazio dove far circolare la vita in tutte le sue potenzialità, emotive, cognitive, immaginative, relazionali, partendo dal presupposto che "la purezza cristallina della logica ci pone su una superficie ghiacciata dove non c'è attrito, dove le condizioni sono talmente ideali che non si può più camminare".³²

²⁸ È noto che alcuni studiosi hanno considerato l'attività filosofica stessa come un gioco, come attività costitutiva dell'essere umano, espressione della sua superiore libertà e creatività rispetto alla dimensione naturale della mera sopravvivenza (Schiller, Huizinga, Heidegger, Fink, Gadamer, Callois, Junger, Derrida, Bencivenga *et alii*). E. Bencivenga, *Tra la terra e la luna. Il gioco filosofico-letterario*. Intervista a cura di A. Caputo, in "Logoi.ph – Rivista di filosofia N. 1, 2015 – Filosofia e linguaggi, p. 84. Cfr. anche l'ultimo il recente volume di E. Bencivenga, Una teoria e una proposta di prassi didattica sul gioco e l'insegnamento della filosofia, cfr. A. Caputo, *Gioco e didattica della filosofia: appunti per una storia ancora tutta da scrivere*, in Baldassarra *et al.* *Un pensiero in gioco. Storie, teorie ed esperienze di didattica ludica in filosofia*, Stilo, Bari. *et al.* 2011, pp. 9-24, 47-91; Id. *Philosophia ludens, 240 attività per giocare in classe con la storia della filosofia. Gareggiare con i grandi del pensiero e non temerli*, con la collaborazione di A. Mercante e R. Baldassarra, la Meridiana, Molfetta 2011.

²⁹ In Ricoeur la *mimesis* ha una triplice funzione: quelle di *pre-figurazione e configurazione*, in quanto svolge attività *poietica* che ricomponete le discordanze nel racconto, di *rifigurazione*, in quanto torna al mondo dell'agire e del patire riordinando l'esperienza pratica nel quale trova effettivo compimento l'intero processo rappresentativo. Cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit*, 1985, Trad. it. *Tempo e racconto*, Jaka Book, Milano 1986, p. 91 ssgg.

³⁰ G. Ferraro, *op. cit.*, p. 181.

³¹ Ivi, p.217.

³² Ivi, p.223.

Allora, quello proposto dagli autori del libro è un gioco “libertario” senza regole o con regole diverse, con procedure e metodologie diverse, che partono da presupposti teorici diversi da quelli di Lipman? È legittima l’insofferenza verso il logicismo, il cognitivismo esasperato, il metodologismo procedurale esasperato fin nei minimi dettagli e ripetitivo del curriculum Lipman. Gli autori affermano con chiarezza il loro intento. Gli autori nella *Philosophy for children* avvertono un rischio: quello della prevalenza dell’istanza procedurale, dell’eccesso metodologico sulla libera espressione.³³ Intendono portare avanti un’operazione che interroga le modalità stesse della formazione, i termini, le parole utilizzate per avvicinare e trasmettere le questioni di fondo della proposta Lipman.

...mettere in questione possibili “rigidità metodologiche”, accogliere eventuali imprevisti per favorire ulteriori spunti di ricerca, al fine di immaginare inedite traiettorie di pratica.... una disponibilità ad aprirsi a nuove forme e a smascherare antiche lacune.³⁴

Su quali piste muoversi? Essi proprio promuovendo nuove esperienze vogliono capire “come è possibile fare le cose, intercettando nel farle altri modi di farle... si intende lavorare nei limiti della abituale modalità di formazione della P4C per sottoporla a vaglio critico, rinnovarla”.³⁵ Questo è post-*Philosophy for children*”....

La direzione da seguire è quella di creare condizioni in cui la creatività del flusso di pensiero implicito emerga nelle esperienze. A questo fine è utile:

l’allentamento dei dispositivi di controllo, affinché si interrompa il regime di cornici e codici che spesso ci attenua e ci limita nell’esprimere sino in fondo la molteplicità del pensare.³⁶

Anche V. Waksman e W. Kohan, chiariscono l’intento di voler andare oltre la *Philosophy for children* per ampliarla e trasformarla, in conseguenza dei problemi dei nostri giorni e delle sue differenze contestuali e culturali.³⁷ Poiché si cerca la trasformazione della cornice teorica e pratica entro cui si è sviluppata la *Philosophy for children*, dovremo attendere che le pratiche e l’esperienza chiariscano la configurazione del nuovo tipo di gioco, per valutarle. Ogni gioco ha le sue regole che lo rendono possibile ed è naturale la tendenza storica ad assumere caratteri istituzionalizzati che lo perpetuino all’interno di una comunità scientifica o culturale. Non vi è bisogno di far ricorso ad accuse di personalismi per comprendere le dinamiche delle istituzionalizzazioni dei movimenti e delle loro trasformazioni conflittuali. Coloro che si assumono la responsabilità di esercitare la pratica prevista dal modello tendono alla “istituzionalizzazione” sia della cornice teorica sia dei modi della sua perpetuazione pratica, quindi della formazione degli educatori, ecc. Lo stesso Deleuze ammette, tra contraddizioni e ambiguità, la funzione positiva delle istituzioni. L’idea che Deleuze ha dell’istituzione è articolata e, tutto sommato, entro certe condizioni positiva. Essa rappresenta un *modello positivo di azione*, una creazione artificiale che propone modi di vivere, che modifica i bisogni e la loro ripartizione, i loro modi di soddisfarli. L’istituzione crea condizioni culturali per soddisfare i desideri degli uomini secondo forme condivise, detta e indica modi della soddisfazione, anticipa forme e modelli di vita. Essendo una costruzione artificiale dell’uomo, l’istituzione è il luogo dove è possibile la variazione, l’innovazione, la costruzione positiva di qualcosa di nuovo e di diverso rispetto ai dettami degli istinti naturali e al senso comune corrente. L’istinto e l’istituzione hanno entrambi una valenza funzionale, come ‘procedimenti di soddisfazione’. L’istinto e l’istituzione sono le due forme di una soddisfazione possibile, la prima rigidamente al servizio della specie, la seconda espressione di una

³³ Ivi, p.31.

³⁴ S. Bevilacqua, P. Casarin, *op. cit.*, p. 26.

³⁵ Ivi, p.29.

³⁶ Ivi, p.36.

³⁷ Ivi, p. 34.

forma intelligente, organizzata e artificiale di ricerca di soddisfazione, che tende a liberarsi dalla schiavitù del determinismo.³⁸ Deleuze giunge ad affermazioni estreme a proposito: «l'uomo non ha istinti, egli realizza delle istituzioni. L'uomo è un animale che si sta spogliando della specie».³⁹ Gli uomini partecipano ai giochi offerti dalla cultura e dalle istituzioni formative per sperimentare i modi creativi di partecipare alla costruzione della vita sociale e al cambiamento dei modi di vita.

La stessa istituzione scolastica risponde a bisogni contraddittori di questo tipo. Le scuole sono istituzioni, frequentate da docenti, bambini e ragazzi non necessariamente eccezionali e originali, che hanno il diritto di aspirare alla libertà procurata dall'esercizio della conoscenza filosofica. O si lascia tutto alla spontaneità originale "aristocratica" delle eccezioni che intervengono nel divenire storico o si producono regole entro cui esercitare il gioco dello sviluppo creativo delle persone. Le istituzioni hanno una funzione sociale civilizzatrice e agiscono su tutti i cittadini di un paese. Quando si producono istituzionalizzazioni si cristallizza in parte e temporaneamente la vitalità che ha creato un movimento, guadagnando in controllo e in diffusione dei suoi effetti. Una sorta di ricapitolazione delle caratteristiche teoriche e pratiche della P4C si trova nel saggio di A. Cosentino in CF n. 37.⁴⁰ È comprensibile la nascita di nuovi approcci che aspirino al cambiamento di un modello condiviso. Rientra nella dialettica del divenire storico e culturale dei movimenti e delle idee. Coloro che intendono innovare la filosofia con i bambini, hanno il diritto di riformularlo secondo nuove idee e nuove regole e giocarsi la credibilità e la condivisione attraverso le proposte teoriche e le nuove regole, da mettere alla prova di validità della pubblica discussione nella comunità dei ricercatori e delle verifiche sperimentali. Io penso che all'interno del movimento della *Philosophy for children* si stia vivendo una fase di criticità positiva, di vitalità tendente all'approfondimento e alla trasformazione. Tuttavia sono battaglie che non è necessario indirizzare agonisticamente gli uni contro gli altri, tra coloro che la pensino diversamente, o personalizzare inutilmente posizioni storiche e teoriche legittimamente occupate, ma che si combattono pubblicamente assumendosi la responsabilità di proporre alla pubblica discussione analisi critiche, idee e sperimentazioni innovative.

³⁸ G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, Mimesis, Milano, 2014, p. 29.

³⁹ S. Bevilacqua, P. Casarin, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁰ A. Cosentino, *La P4C non è una "filosofia per/con bambini"* in "Comunicazione Filosofica", www.sfi.it, n. 37.

RECENSIONE

Rossella Fabbrichesi, *Cosa si fa quando si fa filosofia?*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017, pp. XIV-107.

«Cosa si fa quando si fa filosofia?» non è solo l'interrogativo-guida dell'opera, ma anche dell'esperienza seminariale di pratica filosofica vissuta con i suoi studenti da Rossella Fabbrichesi, docente di Ermeneutica filosofica presso l'Università degli Studi di Milano.

«Cosa si fa quando si fa filosofia?» e non «Che cosa è la filosofia?»: mentre il secondo interrogativo rinvia già a una tradizione filosofica, il primo – secondo l'autrice – consente di avviare un percorso di ricerca sul senso della scelta di studiare filosofia, «unica disciplina teoretica in cui contano più il cammino e il modo in cui lo si percorre che l'approdo» (p. XIII).

La tesi implicita nell'impostazione dell'interrogativo ed esplicita nella *Premessa* – «Non esiste dunque la filosofia, ma la pratica filosofica» (p. XIII) – è finalizzata a restituire senso all'indagine filosofica stessa, contro lo scadimento della filosofia «da regina a servetta che spazza il terreno dai dubbi etici e dagli ostacoli dialettici» e contro la riduzione dei filosofi a «opinionisti» che «vendono le proprie piccole idee come merci al mercato globale, o come medicine nei sanatori per le anime» (p. 52). L'opera di Rossella Fabbrichesi si pone, cioè, come una presa di posizione a favore di un pensare filosofico che riscopra il suo nesso imprescindibile con la vita e il suo carattere intrinsecamente politico.

La passione filosofica che supporta la riflessione e traspare dalla scrittura dell'autrice emerge già dalle considerazioni sull'origine della filosofia, nata «come una strenua lotta per guadagnare comprensibilità là dove sembra esservi solo un terrificante caos» (p. 2). È una lotta che esige la capacità di resistere al conformismo del presente, sulle orme del filosofare socratico; che esige di invertire la direzione del pensiero per avviare un lavoro critico del pensiero su se stesso. Muovendo da tale avvio per ricercare la risposta all'interrogativo-guida del libro, il lettore viene condotto

– passo dopo passo – a riflettere sulla pratica della filosofia come esercizio di creazione della propria vita; a misurarsi con l'aspirazione a incorporare la verità, incarnata in modo radicale dal cinismo; a riconoscere che – se il cinico «vive la testimonianza filosofica come atto di critica e resistenza al potere» (p. 37) – comunque, come sottolinea l'autrice, l'interpretazione filosofica del mondo è sempre volta a trasformarlo.

L'esito del percorso di indagine è una conferma della tensione educativa che accompagna la storia del pensiero filosofico. Il compito di educare all'amore per il sapere trova ancora il suo modello nella figura di Socrate, impegnato a esortare i concittadini a interrogarsi sulle proprie convinzioni e a prendersi cura di sé. L'educare all'amore per il sapere, però, è un compito che non può essere scisso dall'educare all'amore per la vita. Secondo Rossella Fabbrichesi, infatti, se il più influente *daimon* della filosofia può apparire la sua ispirazione zetetica, espressa dal continuo esercizio del dubbio, occorre, invece, riconoscere che prima dell'esercizio critico del pensiero sta «l'indubitabile forma di vita cui io aderisco» (p. 92). Ed è per questo che la pratica della filosofia, in conclusione, viene fatta risiedere «nel comprendere ciò che siamo», in «quel fare che mira a coltivare la sapienza, ma solo al fine di condurre una vita felice» (p. 93).

L'interesse del percorso di riflessione qui sinteticamente tratteggiato è arricchito dal costante confronto con una pluralità di prospettive teoriche differenti: è alimentato dal costante richiamo al pensiero di filosofi quali Platone e Nietzsche, Peirce e Wittgenstein, Foucault e Deleuze. Riprendendo un'immagine proposta nell'*Appendice*, che riporta gli esiti del seminario universitario, si può affermare che: «La filosofia, oltre a essere scintilla, è cenere spenta di altri fuochi, che pur continuano sotterraneamente ad ardere e alimentano nuove lingue scintillanti» (p. 97). E se, nell'ambito della storia della filosofia l'autrice predilige l'impostazione dei «pensatori che scelgono la *philia*» rispetto ai pensatori «che accentuano il lato della *sophia*» (p. 53), l'itinerario di ricerca proposto nel volume conferma,

comunque, l'importanza di pensare il passato, di incontrare i filosofi che ci hanno preceduto, proprio per aprire nuove vie di riflessione: una sottolineatura dovuta dinanzi all'odierna tendenza a ridurre la formazione filosofica dei giovani all'esercizio delle abilità logiche e argomentative, riduzione che – spegnendo gli «altri fuochi» – può condurre a un indebolimento dello studio della filosofia e dell'amore per la sua pratica.

Anna Bianchi

RECENSIONE

Paul Knitter, *Senza Buddha non potrei essere cristiano*, Fazi, Roma 2011.

Chi si fermasse al titolo di questo splendido libro di Paul Knitter, *Senza Buddha non potrei essere cristiano*, potrebbe supporre che interessi esclusivamente i cristiani o, al massimo, anche i buddhisti. In realtà, invece, è un testo che problematizza radicalmente - e dunque teoreticamente - sia il cristianesimo che (in parte) il buddhismo: perciò un testo che non può essere ignorato da chi si occupi di filosofia, o per lo meno di filosofia della religione.

Tralascio, solo per brevità, la lunga e istruttiva *Introduzione* di p. Luciano Mazzocchi (la *Pre-prefazione* delle pp. VII – XXVII) e passo all'efficace autopresentazione dell'autore nella sua *Prefazione*: "Mi sono ritrovato di continuo – cristiano cattolico da tutta la vita e teologo di professione – a dovermi chiedere che cosa io creda o possa effettivamente credere" (p. XXXIV). Non tanto sul piano della morale personale (spesso concentrata su "questioni pelviche" di cui alla maggioranza dei fedeli non importa molto) né sul piano dell'etica sociale (in cui è facile condividere l'utopia di un mondo più giusto e pacifico), quanto proprio in ambito dottrinario: "Cosa credo quando dico che Dio è personale (anzi tre Persone), che Gesù è il solo Salvatore e per via della sua morte il mondo intero è diverso, che è risorto nel corpo dalla tomba? Il 'cosa' della mia fede può diventare tanto incerto che mi trovo a chiedermi, in tutta onestà, se creda o meno in assoluto" (p. XXXV). Formulato altrimenti: "Sono ancora cristiano?" (p. XXXVIII).

La questione viene articolata in cinque ambiti problematici: è accettabile il messaggio cristiano su *Dio, l'Oltretomba, Gesù Cristo, la preghiera, l'impegno sociale*? Esaminiamoli partitamente.

Il Dio del cristianesimo (come, probabilmente, anche dell'ebraismo e dell'islamismo) è caratterizzato da almeno tre qualificazioni: *trascendente, personale, conosciuto*. Su queste caratteristiche Knitter nutre le stesse perplessità avanzate da quei

critici cristiani del "teismo" autori del volume *Oltre le religioni. Una nuova epoca per la spiritualità umana* da me recensito nel numero precedente della nostra rivista. Vediamo più precisamente.

La *trascendenza*: noi cristiani siamo prigionieri di un "dualismo" inventato da noi stessi, non preteso neppure dalla Bibbia; "abbiamo talmente sottolineato quanto Dio sia diverso e al di là delle creature che i nostri tentativi di 'connettere' i due ambiti si rivelano soluzioni create a tavolino o artificiose o parziali oppure diseguali" (p. 9). "Se nella tradizione e nell'esperienza cristiane esiste un Dio interiore, un Dio che vive, si muove e ha il suo essere in noi e nel mondo, per trovarlo ci serve aiuto" (p. 10): secondo Knitter il buddhismo potrebbe fornircelo. Esso infatti (specie secondo la tradizione Mahayana) sostiene che "la Vacuità è forma e la forma è Vacuità" ossia che "la realtà trascendente e astratta del Vuoto si riscontra in ogni forma concreta cui dà espressione nel mondo: persone, animali, piante ed eventi. Infatti, non si può dare alcuna di queste forme senza la Vacuità, né si può avere il Vuoto senza queste singole forme" (p. 18). Così l'autore propone di re-interpretare il Dio cristiano come "Spirito connettivo": "il rapporto tra lo spirito (o anima) e il corpo è di reciprocità, cioè senza lo spirito il corpo non può vivere, senza il corpo lo spirito non può agire, e lo stesso vale per lo Spirito e il creato" (p. 27). Con Dio inteso come "Interessere", la creazione – più che il prodotto esterno di un Artefice "totalmente altro" – potrebbe meglio concepirsi come "un'espansione di Dio, in cui il Divino prosegue l'attività divina dell'interrelarsi *nel con* e *attraverso* il creato" (pp. 28-29). Ovviamente il teologo statunitense non ha difficoltà ad ammettere che la sua convinzione ("lo Spirito ha bisogno di altri per essere Spirito e, in mancanza di altri, lo Spirito 'li creerà', in modo da abbracciarli nell'amore"), pur non essendo panteistica, sia comunque eretica rispetto alla "dottrina cristiana tradizionale" (pp. 29-30). Ora, mentre l'ereticità della tesi riguarda la discussione fra teologi, ai filosofi interessa la sua ragionevolezza: un "Dio che effettivamente dipende da noi", un Dio con cui "siamo una squadra" nella quale Egli "non sarebbe un giocatore" (pur "il giocatore

principale”) se “anch’io non giocassi” (p. 31) è ancora un Dio? Infatti non posso reprimere il sospetto che una simile concezione del Divino sia ortodossa (rispetto alla Bibbia, non certo al Magistero cattolico) ma teoreticamente irricevibile. Affermare che “Dio non ha bisogno che lo renderebbero dipendente dalle creature” è sicuramente, come nota Knitter, un’eredità della “concezione greca” (pensiamo all’Idea di Bene-Bello platonica o all’Atto puro di Aristotele); ma possiamo liquidare tale concezione “di perfezione e di autosufficienza” in due righe, stigmatizzandola come “molto maschile” (p. 5)? Per dirla in breve e un po’ brutalmente: non sarebbe più onesto affermare che non c’è alcun Assoluto divino anziché sostenere che l’Assoluto sia, intrinsecamente e irrimediabilmente, relativo al... relativo? Certo, un ateismo dichiarato ha poi l’onere di spiegare come tutto possa essere relativo se nulla è assoluto; come possa esistere il bene-bello parziale se non esiste il Bene-Bello totale; come possa esserci movimento senza un Fine attrattivo; oppure, come Nietzsche e Sartre, assumersi la responsabilità di affermare che non c’è nulla da spiegare perché tutto è intrinsecamente assurdo, insensato, inspiegabile.

La *Personalità*: anche il secondo attributo teologico costituisce, comprensibilmente, un’aporia. Esso, infatti, sembra comportare inevitabilmente “gli antropomorfismi che trasformano Dio in una Superpersona, concezioni della volontà di Dio che implicano pericolosamente che Dio sia un burattinaio e che la realtà del male sia inconciliabile con un Dio amorevole e potente” (p. 41). “L’uso esclusivo di volti maschili per il Dio cristiano costituisce un ulteriore problema, e non da poco. [...] Però, detto ancor più francamente, ho le stesse difficoltà a parlare con Dio come Madre che come Padre” (p. 33). Knitter prova a superare le difficoltà ispirandosi alla “riluttanza buddhista a usare un linguaggio personale per parlare della propria Istanza Ultima” (p. 53). Con una “distinzione sottilissima”, ma “di grande importanza”, egli sostiene che “Dio non è più una Persona, ma Dio è, di certo e in modo ancor più attraente, *personale*”. Ci sono, nel “Mistero dell’Interessere che mi circonda e anima”, delle modalità di toccarmi e influenzarmi che “posso e devo

descrivere come personali”: “l’energia, per così dire, è intenta a qualche cosa, ovvero c’è qualcosa di personale che la riguarda, anche se non la posso chiamare persona” (pp. 55–56). In sintesi: “non un Qualcuno definibile, ma nemmeno un Qualcosa di inanimato. La posso chiamare la presenza personale dello Spirito” (p. 58). Trovo interessante questo tentativo di mediare fra l’anonimato e il personale, ma francamente non vedo perché ricorrere a una sorta di *tertium complanare* fra i due poli anziché riprendere il suggerimento medievale della *via eminentiae* (Dio è persona nel senso che possiede *almeno* tutte le qualità del soggetto personale; *non lo* è nel senso limitato in cui la personalità si realizza nell’individuo umano; lo è dunque in un senso eminente, assoluto, che sfugge ad ogni possibile categorizzazione antropologica): forse Knitter è costretto a rifiutare la via analogica di Tommaso d’Aquino (a cui pure accenna come una strada percorribile) perché striderebbe con il rifiuto della trascendenza nel senso sopra considerato. Ma chi non avesse i suoi problemi con la trascendenza potrebbe non averne con la struttura “trans-personale” (Hans Küng) dell’Assoluto.

La *conoscibilità*: “Nelle aule di teologia, dai pulpiti domenicali, a catechismo, fin troppo spesso noi cristiani non osserviamo il necessario equilibrio tra sapere e incomprendibilità, tra le nostre parole e il Mistero divino” (p.75); e quando prendiamo il linguaggio religioso “in modo troppo letterale, preciso o univoco” lo trasformiamo facilmente in “linguaggio di potere” col risultato che “non incateniamo solo il Mistero di Dio, ci incateniamo a vicenda” (p. 78). Anche in questo caso Knitter ritiene che ci possa fare bene una cura di buddhismo, prospettiva nella quale “il ‘mistero’ ha sempre la precedenza sulle parole, all’andata e al ritorno, cioè sia nel prepararsi a, sia nel gettare uno sguardo retrospettivo su quanto si ‘vede’ nel momento in cui gli occhi vengono veramente aperti” (p. 79). Così noi occidentali abbiamo modo di imparare che, “per tutto ciò che possiamo e dobbiamo dire circa il Mistero divino, vi è molto di più che rimane non detto. E questo ‘non detto’ dovrebbe restare appollaiato sulla nostra spalla, come una sorta di scimmia angelica, a ricordarci

costantemente che quanto diciamo o dichiariamo su Dio – che siamo il papa che impartisce una ‘dottrina ufficiale’ o bravi genitori che ammoniscono i figli – non può mai essere l’unica parola, o l’ultima parola, in merito a Dio, giacché c’è sempre di più da dire, di più da sapere. E il ‘più’ può magari non solo accrescere o chiarire quanto abbiamo già dichiarato, ma spesso anche correggerlo” (pp. 86 – 87). Detto in altri termini – per esempio i termini usati da Paul Tillich – non possiamo parlare di Dio se non ricorrendo a simboli: a “oggetti, parole, immagini, storie o pezzi di normale esperienza che rendono presenti o danno espressione a realtà che altrimenti sarebbero amorfe e indescrivibili” (p. 89). In questa sezione – una delle più riuscite del volume – l’autore nota: “le parole rivestono un’importanza nelle *differenze* che esistono tra loro; così, ad esempio, le diverse parole che usiamo per Mistero non sono soltanto modi diversi di dire la stessa cosa: ciascuna sta dicendo qualcosa di diverso circa la medesima cosa, il medesimo Mistero, e perciò le differenze contano. Potremmo forse affermare che, se tutte le dita delle religioni indicano la medesima luna, ciascun dito, per così dire, indica una parte diversa della luna stessa” (p. 95).

Dopo Dio, Knitter affronta una seconda tematica: *l’Oltretomba*. La diagnosi è in linea con quanto osservato sulla questione teologica: “Una cosa è credere nella ‘vita eterna’, tutt’altra è precisare come quella vita sarà vissuta: temo, cioè, che, quando parliamo della ‘vita ultraterrena’, dimentichiamo che non sappiamo veramente di cosa stiamo parlando. Quindi, parliamo troppo e con troppa facilità e, cadendo in questi eccessi, non apprezziamo, anzi potremmo perfino svalutare, il *mistero* oltre la morte” (p. 100). È più agevole escludere alcune ipotesi che asserirne altre. Per esempio escludere la dottrina dell’inferno perpetuo in quanto in “patente contraddizione” con “il divino simbolo del Padre amorevole”: “indipendentemente dal torto commesso, nessun genitore proporrebbe o permetterebbe che il figlio patisse per punizione un supplizio (come il fuoco!) che duri tutta la vita (eterna!)” (p. 101). Se vogliamo andare, al di là del simbolismo, al “significato” della “rinascita” (buddhista) o de “l’inferno perpetuo” (cristiano), scopriamo più o

meno questo: “il danno provocato dalle nostre scelte peccaminose o egoistiche si estende perfino oltre la durata della nostra vita; anzi, il danno da noi prodotto può essere perfino maggiore, dopo che passiamo a miglior vita, di quanto non lo possa essere mentre siamo ancora in circolazione” (p. 111). Quanto alla nostra individualità, Knitter riprende il gesuita Karl Rahner, a parere del quale “nell’ ‘altra vita’, dal momento che non saremmo più oppressi dalle limitazioni del nostro corpo materiale, avremmo un’esistenza ‘pancosmica’, in cui la nostra coscienza o consapevolezza non sarebbe più la nostra e personale, bensì avremmo tutti una sorta di coscienza condivisa, una reciprocità più profonda che ci permetterebbe, per così dire, di condurre una vita comune in Dio” (p. 119).

La terza grande tematica affrontata da Knitter riguarda *la figura di Gesù* sulla quale si pongono diversi interrogativi: è adeguato “il linguaggio fatto di ‘solo e unico’ che si applica a Gesù”? È accettabile il risvolto ecclesiologicalo di questo linguaggio per cui “Figlio unico” diventa “unica autentica religione” (tutte le altre, come sostiene Ratzinger, sarebbero infatti “gravemente deficitarie”) (p. 129)? In che senso si può asserire che egli “salvi” l’umanità (p. 132)? La direzione verso cui l’autore si orienta per rispondere a queste, e simili, domande è di leggere “la divinità di Gesù quale effetto del suo risveglio alla presenza e all’azione dello Spirito in seno al suo spirito” (il che “significa farne un essere umano molto speciale, ma allo stesso tempo mantenerlo un essere umano reale”; “uno di noi, per quanto sia ‘arrivato’ di gran lunga prima di noi”) (p. 153); nonché di leggere la “salvezza” come “prendere coscienza che siamo davvero figli di Dio e che, in qualità di figli divini, possiamo avvertire la vita stessa e l’energia di Dio, cioè l’amore e la compassione, che scorrono attraverso il nostro essere” (p. 155). Avere fede in senso cristiano significa, perciò, “vivere come Cristo, con la sua totale fiducia in un Potere che anima il tutto, e specialmente con il suo interesse centrale per la giustizia e per gli emarginati” (p. 156).

La quarta tematica trattata da Knitter riguarda *la preghiera*, ambito nel quale egli confessa di trovare viepiù le proprie parole

“piatte, forzate o semplicemente inadatte” (p. 176), soprattutto quando si tratta – in maniera pericolosamente antropomorfa – o di chiedere a Dio qualche favore o di gratificarlo con qualche lode. Due, a suo parere, le cause principali di questo disagio: “la preghiera cristiana è troppo adorante – e quindi dualistica – nonché troppo prolissa” (p. 178). Le indicazioni dell’autore, più convincenti quando propugnano il silenzio interiore, lo risultano meno quando propongono di rivolgersi a un’Energia immanente più che a un “Qualcuno Trascendente” (p. 185), come se si trattasse di due connotazioni incompatibili dell’Unico mistero divino. Il punto più radicale è comunque un altro: è vero che “il cuore del cristianesimo e il suo costante battito sono un’unione mistica con il Cristo-Spirito” (p. 206)? Knitter ne è convinto e, sulla base di questa convinzione, non gli riesce impossibile suggerire l’equivalenza fra questa mistica cristiana e la mistica buddhista (intesa come consapevolezza della propria irrilevanza ontologica e della propria identificazione con “l’Interessere che ci contiene tutti”, p. 199). I dati esegetici più affidabili ci attestano, però, che il messaggio cristiano originario non era una proposta mistica: “il cuore” del vangelo non è cristo-centrico né teo-centrico. Gesù propone come senso della vita la dedizione al “regnum Dei”: a un progetto mondano, storico, inquietantemente ‘materiale’ di convivenza nonviolenta ed equa, solidale, fra gli umani. Nei tre vangeli canonici più antichi (Marco, Luca e Matteo) non abbiamo traccia della visione – questa sì mistica – del posteriore vangelo di Giovanni, di impronta ellenistica e gnostica. Se pure si volesse dare ragione, con Knitter, a Karl Rahner (quando sosteneva che il cristianesimo si sarebbe salvato solo valorizzando il suo patrimonio mistico) lo si dovrebbe fare ammettendo, con onestà intellettuale, che ciò sarebbe un’integrazione – forse indispensabile – dell’annuncio gesuano autentico. Il cristianesimo nasce laico, non-religioso, pro-attivo, in profetica polemica con tutte le forme di alienazione dal dato più scandaloso e inaccettabile: che gli uomini soffrano non soltanto per la crudeltà inesplicabile della natura, ma anche per la crudeltà spiegabilissima dei peggiori di loro ai danni dei migliori (o, per lo meno,

dei più innocenti). Purtroppo, però, per riprendere Alfred Loisy, “Gesù annunciava l’avvento del regno di Dio e, invece, è venuta la chiesa”: l’ordine (apparente) è tornato, il disordine (sostanziale) si è ricostituito.

Knitter non è un ingenuo, conosce questa deriva del cristianesimo in senso de-responsabilizzante e de-politicizzante: per questo nell’ultimo capitolo, dedicato all’impegno sociale, frena sul contributo del buddhismo alla vita cristiana e, piuttosto, evidenzia su questo piano il possibile contributo dello specifico cristiano (l’attenzione al misero, all’impoverito, allo sfruttato) alla vita buddhista. “Poiché,” – scrive alle pp. 258–259 – “da cristiano, credo nel Divino, in uno Spirito connettivo che ‘tende a qualcosa’ nella storia, io credo che la storia porti in se stessa la possibilità – che *non* significa la necessità – di un miglioramento. In altre parole, nutro la convinzione che domani ci possa essere meno odio, meno violenza, meno ingiustizia nel mondo di quanto ce ne siano oggi. [...] Voglio continuare a sostenere la mia speranza cristiana (che è sempre una speranza infondata contro ogni speranza) che non solo i cuori degli uomini, ma il mondo e le sue strutture possano e debbano cambiare”. “Così,” – aggiunge Knitter a p. 266 – “per quanto il Risveglio e la trasformazione individuale siano assolutamente necessari per generare il cambiamento sociale (cosa che i cristiani troppo spesso dimenticano), non sono però sufficienti. Sono necessari anche un Risveglio e una trasformazione di natura sociale, politica, legislativa (cosa che, in apparenza, i buddhisti troppo spesso dimenticano). Non siamo soltanto alle prese con individui che danneggiano gli altri per ignoranza, ci troviamo di fronte a strutture socioeconomiche che ne danneggiano altre, anche quando sono popolate da individui Risvegliati. Oltre al karma individuale, esiste infatti il karma sociale”.

Augusto Cavadi

RECENSIONE

Giorgio Giacometti, *Platone 2.0. La rinascita della filosofia come palestra di vita*, Mimesis, Milano – Udine 2016, pp. 796.

Ci sono libri che lanciano sfide intellettuali ardite rispetto alle quali sono possibili due reazioni principali: se c'è *fumus* di paradossalità gratuita, le si lascia cadere nel silenzio; altrimenti si concede l'onore della dialettica. Che nel suo *Platone 2.0. La rinascita della filosofia come palestra di vita* Giorgio Giacometti lanci una sfida ai limiti della sfrontatezza è un dato; che meriti una considerazione attenta è la mia opinione. Qual è dunque la provocazione? Per parafrasare Nietzsche, che c'è stato un solo filosofo ed è morto nel suo letto (ad Atene, nel quarto secolo). Ma diciamolo meglio: se "la filosofia autentica è quella che ti consente di fare «esperienze di verità» e di vivere di conseguenza", "nulla di tutto quello che è stato prodotto in forma scritta merita il nome di filosofia in senso proprio o pieno". Infatti "la forma scritta, come sappiamo, tradisce l'irrinunciabile *forma dialogica* del filosofare" (p. 488). Questo sarebbe il nucleo della testimonianza socratica raccolta, e tramandata, da Platone: poiché, però, dopo Platone, la filosofia si è consegnata a un genere letterario della scrittura, quel nucleo è progressivamente sparito dall'orizzonte occidentale (non dai contesti storico-culturali orientali) e solo da pochi decenni, grazie a Gerd Achenbach e alle pratiche filosofiche, sta riemergendo.

È chiaro che un teorema simile si presta a una raffica di obiezioni: merito non piccolo di Giacometti è di averle previste, formulate e contro-argomentate. In ordine crescente di radicalità: innanzitutto chi ci dice che nelle "pratiche filosofiche" (la consulenza filosofica individuale, di coppia o di gruppo; i dialoghi socratici; i seminari; i laboratori; i caffè filosofici, la *philosophy for community*...) riluca davvero il filosofico? Abbastanza agevole la risposta: "l'effettiva *filosoficità* di una pratica, che si denomini o meno 'filosofica'..., non è qualcosa di immediatamente evidente (primo livello di lettura), ma richiede, per essere riconosciuta, di essere concretamente *sperimentata* (secondo

livello di lettura); in modo da poter vedere *l'effetto che fa*; certi *segni* che ci consentano di dire (o meno), *a posteriori*, di una certa pratica, quale che ne sia la denominazione: 'Fu vera filosofia'" (p. 701).

Ma se la vera filosofia è dialogo *orale*, come mai sappiamo questo da testi *scritti* (come i dialoghi platonici)? Il *medium* grazie al quale ci viene tramandato il segreto della filosofia sarebbe dunque, esso stesso, negazione del filosofare? Giacometti non evita di ammettere che Platone, da molti considerato il filosofo per antonomasia, "testimonia, forse, della paradossalità della *stessa filosofia*" (p. 54). E ci ammonisce, dunque, a relativizzare ogni scrittura filosofica che è tale in quanto, da una parte, evoca *un'esperienza filosofica* realizzata e, dall'altra, accompagna verso *un'esperienza filosofica* da realizzare.

Questa ammonizione platonica Giacometti l'ha trasmessa per molti anni *oralmente*: ma, avendo deciso adesso di trasmetterla per *iscritto*, non sta reduplicando - e aggravando - il paradosso platonico dei dialoghi? Egli se ne mostra consapevole e, lungi dal rigettare l'accusa, ne fa quasi una cifra interpretativa della propria opera: "Questo, dunque - lo si è capito - è un libro che si contraddice per il fatto stesso di essere scritto. La *scrittura* rende impossibile quel *dialogo* in cui il vero esercizio filosofico dovrebbe consistere" (p. 60). Per ridurre il tasso di paradossalità, l'autore ha strutturato in forma doppiamente (o triplamente) dialogica il testo: che è un (quasi) dialogo *reale* fra lui e il lettore, formulato come dialogo *immaginario* fra lui e un interlocutore (un non-filosofo di professione come solitamente è chi chiede una consulenza) nel corso del quale il consulente racconta lo svolgimento essenziale di dialoghi precedenti *reali* con altrettanti consultanti. Comprensibilmente, inoltre, Giacometti assicura (in ogni sede possibile, fisica o virtuale) che questo scritto sulla priorità - filosofica - dell'oralità rispetto alla scrittura sia un *hapax legomenon*, un *unicum* irripetibile: una sorta di scala di Wittgenstein da abbandonare ogni volta che sia servita a trascendere il piano della comunicazione scritta. Comunque pare verificarsi anche per lui - appassio-

nato e forbito difensore a oltranza dell'oralità del filosofare – la nemesi storica illustrata da Hans Blumenberg: "Tra i libri e la realtà è posta un'antica inimicizia. Lo scritto si è sostituito alla realtà, nella funzione di renderla – in quanto definitivamente inventariata e accertata – superflua. La tradizione scritta, e infine stampata, si è costantemente risolta in un indebolimento dell'autenticità dell'esperienza. (...) Così, dall'aria soffocante, dalla penombra, dalla polvere e dalla miopia, dalla sottomissione alla funzione di surrogato sorge il mondo dei libri come antinatura. E ogni volta contro mondi artefatti si rivolgono movimenti giovanili. Finché la natura sta, di nuovo, nei loro libri" (*La leggibilità del mondo*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 11). Come è successo, per esempio, a Montaigne che, dopo aver elogiato Socrate in quanto aveva evitato di scrivere e dopo aver esaltato ciò che si può apprendere direttamente dalla vita e dal mondo, affida tutto ciò a un libro, sia pur "le seul livre au monde de son espece, d'un dessein farouche et extravagant" (*Essais*, II, 8).

Naturalmente, dal momento che non è un provocatore gratuito, Giacometti finisce con l'ammettere che la sua tesi complessiva – la filosofia che nasce orale, agonizza e si spegne per millenni a causa della scrittura, "rinasce" con le "pratiche filosofiche" dalla seconda metà del Novecento a oggi – non esclude considerazioni più ragionevoli: che "il 'dibattito' secolare su questo o quel tema, che si svolge, *per iscritto* (orrore!), sulle pagine di questo o quel libro, di questa o quella rivista di filosofia (magari *on line*) ecc. non produca qualche effetto simile a quello prodotto dal dialogo *vis à vis*" (p. 774). Allora – ammirati dall'acume e dall'ampiezza delle argomentazioni svolte (grazie alle quali nessun angolo delle pratiche filosofiche rimane oscuro agli occhi di chi vuole conoscerle davvero, al di là delle chiacchiere più o meno giornalistiche, sia come aspirante consulente che come potenziale consultante) – si può condividere senza difficoltà la conclusione del saggio introduttivo (*Non solo Platone. Pratiche filosofiche d'Oriente e d'Occidente*) di Giangior- gio Pasqualotto (che pure rivendica le caratteristiche dell'autentico filosofare, da Giacometti riservate a Platone e al platonismo, anche a "alcune forti espressioni di pensiero

prodotte in Oriente", p. 16): "La proposta offerta dal libro di Giacometti appare quindi coraggiosa al limite della temerarietà, ma risponde a una comune speranza di rivitalizzare la presenza e l'importanza della filosofia in un mondo in cui il destino sembra sia quello di una globalizzazione sempre più rapida, intensa ed estesa, la quale annienta ogni premessa e ogni forma di *esperienza* filosofica, lasciando in vita soltanto le forme più elementari e banali di realismo analitico. Forse, allora, per far fronte a questo imminente futuro di miseria e di degrado esistenziale, culturale e concettuale, sembra più convincente e conveniente affidarsi ai sogni antichi di un Giacometti che alle acrobazie profetiche di uno Sloterdijk" (pp. 45 – 46).

Potrei aggiungere in coda, per gli studiosi di storia del pensiero, che il volume aiuta a comprendere – reduplicato per così dire in diretta – un fenomeno storico che (almeno a me) riusciva prima enigmatico: come è stato possibile che una scuola platonica sia diventata scettica (gli Accademici ellenistici)? L'autore infatti, non mostra alcun pudore nel sostenere che la vera filosofia aspira alla Verità assoluta (cfr. pp. 457 – 459) che coincide con il Bene assoluto (cfr. pp. 478 – 485): ma proprio perché la *méta* è così elevata, concetti e parole umane restano irrimediabilmente inadeguati, anzi condannati alla intrinseca "contraddizione". E allora non è solo la scrittura filosofica, ma sono anche la lettura dei testi filosofici e lo stesso dialogo orale interpersonale a essere esposti all'equivoco e all'interpretazione soggettiva. Siamo forse dinanzi all'ennesimo paradosso: un'impostazione metafisica molto classica (la filo-*s*ofia come *eros* per le Idee eterne, da vivere sin dalle viscere e non solo cerebralmente) si rivela apparentemente anacronistica, ma in effetti può convivere senza traumi con gli esponenti più spregiudicati della contemporanea temperie post-moderna.

Augusto Cavadi

RECENSIONE

Giuseppe Spadafora, *L'Educazione per la Democrazia. Studi su John Dewey*, Anicia, Roma 2016, pp. 190.

Il volume che presentiamo ai lettori della nostra rivista è una raccolta di quattro studi sul filosofo Statunitense John Dewey (Burlington, 1859-New York, 1952) da parte di Giuseppe Spadafora, Professore Ordinario di Pedagogia presso l'Università della Calabria.

Prima di entrare "in media res" vorremmo dare una breve panoramica sulla ricezione del pragmatismo statunitense in Italia. Nonostante agli inizi del Novecento a Firenze alcuni filosofi come Papini, Calderoni e Vailati ne avessero compreso lo spessore filosofico, in Italia la ricezione di John Dewey ha avuto alterne fortune, prima ostracizzato dai "dioscuri" del neoidealismo italiano come Benedetto Croce e Gentile (ma nonostante ciò Guido de Ruggero cura per la Laterza una edizione di *Ricostruzione Filosofica* di John Dewey) che probabilmente non hanno compreso quanto John Dewey fosse meno lontano da loro di quanto potessero immaginare.

Dopo la seconda guerra mondiale John Dewey ritorna in Italia per defascistizzare la scuola italiana grazie al generale Washburne, incaricato di dare nuova forma a una Italia in macerie dopo anni di regime fascista. A Firenze Ernesto Codignola con la Scuola Città Pestalozzi, Lamberto Borghi, ebreo che conobbe l'opera di Dewey fuggendo dopo le leggi Bottai del 1938, e a Roma Visalberghi con altri contribuirono alla diffusione e trasmissione dell'opera di John Dewey in Italia soprattutto dal punto di vista pedagogico e della filosofia della educazione attraverso le loro opere e la rivista "Scuola e Città".

Per tornare al volume di Spadafora daremo una breve descrizione del contenuto e poi ci soffermeremo su un nodo concettuale che riteniamo fecondo per un dialogo tra filosofia morale e filosofia della educazione.

L'intenzione di Spadafora è di riprendere alcune pagine di una sua dispensa universitaria, come scrive nella introduzione, soprattutto perché nel 1916 ricorrono i

cento anni dalla pubblicazione della fondamentale opera di John Dewey *Democrazia e Educazione*, e di comprendere quale ruolo ha svolto l'educazione nell'opera del filosofo dell'educazione di Burlington. Oggi, rispetto al passato, seguendo le indicazioni di Spadafora, abbiamo a disposizione molte più fonti per ricostruire l'opera di John Dewey sia da un punto di vista storiografico, sia se ne vogliono ereditare e sviluppare alcuni nodi concettuali. Grazie alla pubblicazione dell'epistolario di John Dewey, alla pubblicazione della intera edizione critica delle opere disponibili presso il *Center of Dewey Studies* a Carbondale negli Stati Uniti e alla importante biografia di Robert Westbrook, tradotta anche in italiano, si è aperta una nuova stagione di studi deweyani. Spadafora, appassionato studioso di John Dewey fin dagli anni ottanta del Novecento, ha sempre tenuto fermo questo punto per indagare l'opera del filosofo di Burlington e legare organicamente la sua "ricostruzione della filosofia" alla ricerca e all'impegno sulle tematiche educative e scolastiche e alla teoria politica della democrazia, sostenuta da un appassionato impegno da attivista politico. Il nodo cruciale che Spadafora vuole far notare nei quattro studi è che nell'opera di John Dewey sta un nesso profondo tra filosofia, riflessione sull'educazione e democrazia. La domanda che si pone Spadafora è: qual è il ruolo che svolge l'educazione nel pensiero e nell'opera di John Dewey? Il nostro autore invece di costruire una imponente opera si lancia in quattro agili studi che possono essere letti come quattro assaggi che vorrebbero provocare il lettore a più approfonditi studi. La prima parte riguarda la ricezione di John Dewey nel pensiero contemporaneo e si concentra sulla discussione dell'opera del filosofo di Burlington in Richard Rorty e Larry A. Hickman dove si vuole riflettere attraverso le loro opere sulla questione del soggetto in formazione nell'opera di John Dewey. Inoltre si cerca di comprendere l'importanza della parola democrazia in John Dewey: essendo uno degli eredi di C.S. Peirce e W. James, per lui dobbiamo immaginare la democrazia come un laboratorio scientifico dove si è tutti alla pari per una causa comune, dove si collabori e si coltino atteggiamenti cooperativi. Non vuol

dire che non ci saranno momenti di attrito o conflitto, ma la democrazia è l'utopia possibile a cui tendere per John Dewey e la scuola è il primo tassello dove si riproduce la vita quotidiana in piccolo, ma protetti, dove provare a costruire questo tipo di modello.

Nella seconda parte Spadafora cerca di dare una ricostruzione biografica e filosofica cercando di ricostruire una nuova interpretazione storiografica del suo pensiero.

Nella terza parte analizzando le opere *"Scuola e Società"* del 1899 e nella seconda edizione del 1915 e *"Democrazia e Educazione"* del 1916 cerca di indagare il nodo mai risolto tra individualizzazione e socializzazione all'interno della società, in relazione alle regole della comunità in cui ci troviamo a vivere e a condividere le regole della convivenza sociale.

La quarta parte, attraverso l'analisi dell'opera del 1925 *Esperienza e Natura*, *Le Fonti di Una scienza dell'educazione* del 1929 e del 1938 *Experience and Education*, Spadafora cerca di indagare quale significato possa avere il ruolo dell'educazione all'interno delle principali categorie filosofiche dell'opera di John Dewey: indagine, transazione, metodo dell'intelligenza.

Il testo risulta essere accompagnato da una breve appendice che indaga come l'opera di John Dewey, soprattutto con l'opera *Democrazia e Educazione* del 1916, che John Dewey dopo la prima guerra mondiale ha portato a confronto con vari sistemi educativi in Messico, Giappone, Turchia, Urss possa aver avuto una influenza "occulta" nel progetto di esportazione della Democrazia (statunitense).

Crediamo che il volume di Spadafora possa essere un buono stimolo per avvicinarsi alle opere di un autore che non è mai risultato troppo di moda, per la sua ricerca della mediazione e pacatezza nello stile di scrittura, ma crediamo anche che oggi l'educazione alla cittadinanza democratica declinata in chiave multiculturale e di genere possa trarre buona linfa dall'opera dal filosofo di Burlington.

Fabio Funicello

RECENSIONE

Francesco Dipalo, *Liberi dentro. Vivere secondo il "Manuale" di Epitteto*, Diogene Multimedia, Bologna 2017, pp. 239.

La sensazione che si prova sfogliando *Liberi dentro* è quella dello scolaro che, su invito del maestro, accetta di venire introdotto ad una semplice ri-lettura in chiave contemporanea di un testo filosofico antico. Terminata l'ultima pagina, tuttavia, ci si accorge che il suo contenuto è quanto di più vicino al messaggio filosofico originario, proprio perché, paradossalmente, è quanto di più lontano dalla classica esegesi scolastica. Chi di noi non ha tentato, almeno una volta, di dare/darsi una de-finizione (dove de-finire sta per circoscrivere, stabilire dei confini precisi) del concetto di "felicità" - per certi aspetti la più originaria tra le questioni etiche? Come conseguire la felicità, e come renderla duratura? Roba complicata, spigolosa, una matassa il cui bandolo nemmeno una vita intera potrebbe bastarci a sbrogliare. D'altra parte soluzioni alternative o scappatoie non ve ne sono, visto che, per dirla con le parole di Epitteto: «L'arte di vivere (la filosofia) ha come materia la vita di ciascuno».

Come lo stesso autore ama ricordare, Epitteto di Ierapoli non cavò il meglio della sua filosofia standosene seduto a tavolino, spremendosi le meningi nel tentativo di partorire elucubrazioni destinate ad un pubblico accademico. La dottrina ha origini scritte nell'auto-biografia dell'uomo Epitteto, zoppo dalla nascita, a quanto pare, nonché in condizione di schiavitù presso Epafrodito, il liberto di Nerone. Affrancato in circostanze sconosciute, Epitteto fondò a Nicopoli la sua scuola di filosofia-in-pratica, ove solleva "sferzare" le coscienze dei suoi studenti mettendoli in guardia dal fascino seduttivo delle definizioni astratte e spronandoli piuttosto ad imparare a "ben vivere": celebre è l'esempio dell'architetto il quale, anziché sproloquiare d'architettura, mostra di aver assimilato l'arte attraverso la costruzione di una casa. Allo stesso modo il filosofo, anziché fornire la definizione di "cosa sia la filosofia", dovrebbe esibirne la prova mettendone in pratica i precetti. Non

stupiscono dunque il riferimento all'aspetto squisitamente pratico del *Manuale*, né il ricorso continuo, martellante, al tema dell'esercizio spirituale quotidiano, considerando la realtà sociale e politica del tempo in cui l'allievo di Epitteto, giovin signore dell'aristocrazia romana, era soggetto a molteplici spinte "conformistiche". Si pensi, ad esempio, alle responsabilità istituzionali legate al *cursus honorum*, alla corruzione, alla forza trascinante delle ambizioni politiche, intese come massima aspirazione per i figli delle famiglie agiate provenienti dai ceti senatori ed equestri. Nella realtà governativa di epoca imperiale, fatta di impegni mondani, burocratici ed affaristici, in una società basata sulla consolidata tradizione di sfruttamento del lavoro schiavistico, prende piede l'esigenza di una "salvezza" intesa come ritiro nell'interiorità e "affrancamento" morale dalle condizioni esterne, quelle cose che da noi non dipendono. Il I sec. d.C., del resto, è l'epoca in cui gli orientamenti filosofici e spirituali della tradizione antica iniziano ad amalgamarsi, in particolare stoicismo e cinismo. Del filosofo cinico Epitteto porta, per alcuni versi, l'impronta. Ce lo immaginiamo ardente annunciatore di una forma di redenzione interiore, di rimodellamento e di cura del sé, basata sulla coltivazione dell'*apatheia*, il distacco rispetto alle cose che non dipendono dalla diretta volontà dell'individuo. L'autore prova ad immaginare in concreto quale effetto avrebbero potuto sortire i suoi inviti alla pratica sugli uditori del tempo, nonché quello che potrebbero sortire sull'uomo contemporaneo.

Cosa c'entra, si dirà, una realtà distante secoli, con la nostra? E in cosa consiste questa "redenzione" interiore? Che il *Manuale* rappresentasse, in origine, una sorta di "prontuario" per la cura di sé lo si evince dall'etimo greco: *encheiridion* indicava letteralmente il pugnale da cui il legionario non si separava mai, uno strumento indispensabile nelle situazioni di estremo pericolo. In senso più ampio, "ciò che sta nella mano" o ciò che è "da portarsi in mano", e dunque, in senso pratico-filosofico, un pronto rimedio per trattare la sofferenza spirituale. La ricerca della felicità – nel senso stoico del "ripristino della naturale condizione di tranquillità dell'anima", "assenza di

turbamento” – rappresenta una problematica sempre viva che muta, proteicamente, in corrispondenza degli snodi biografici, storici, sociali cui sono soggetti il singolo e la comunità. In questo senso la si può immaginare come un’onda, i cui flutti vanno e vengono in conseguenza degli eventi che ci capitano ogni giorno e che richiedono a noi “naviganti” continue manovre di raddrizzamento della nave, per evitare di venire inghiottiti dalle profondità del nero oceano. Sarebbe riduttivo fornire una descrizione univoca della felicità: in ogni caso, infatti, la vita ci sorprenderà sconvolgendo i nostri piani. Epitteto direbbe – senza troppi convenevoli - che gli eventi storni capitano indipendentemente dalla nostra volontà, dunque il meglio che possiamo fare è tentare di “attutire” l’impatto di essi contro la nostra anima, lavorando sulla rappresentazione che ce ne facciamo e facendoci trovare il più possibile “preparati” al rintoccare dell’inevitabile (*praemeditatio malorum et mortis*).

La stesura del commento al *Manuale* declina il tema della felicità secondo tutti i suoi poliedrici aspetti. La proposta di lettura si rivela efficacemente “dia-cronica” poiché viaggia indietro nei secoli alla ri-scoperta di quel messaggio “terapeutico” che appartiene ai nostri predecessori, facendolo proprio e riadattandolo alle circostanze dell’attuale temperie. *Liberi dentro* si può a ragione definire una guida ampia, limpida e ben calibrata, frutto della matura assimilazione dei principi dello stoicismo antico consolidata dall’autore in anni di appassionato studio e di pratica personale, tra i banchi di scuola e al servizio della società civile. È assai probabile che la scorrevolezza delle pagine evochi nel lettore l’arte sapiente del vasaio, le cui mani consumate ed esperte hanno appreso ogni recondito segreto dell’argilla: e tuttavia, quando pare che la forma sia ben tornita e la creazione perfettamente riuscita, l’autore riprende in mano quel pezzo di argilla, la materia della vita, per foggiarne nuove forme e cavarne nuovi interrogativi. Ma c’è di più: le annotazioni di pratica filosofica, ritagliate sull’esperienza quotidiana – un vero e proprio “*Manuale dentro il Manuale*” – rappresentano per il lettore una proposta ironica e spassionata a mettersi a nudo, a guardarsi dentro, a pas-

sare al setaccio la propria vita. A tal fine, oltre al commento puntuale del testo di Epitteto, l’autore ha inserito, in linea con la nuova collana lanciata dall’editore, “Esercizi spirituali e filosofia” e sulla scia di Hadot, una ricognizione dettagliata dei principali esercizi spirituali, con istruzioni utili alla loro messa in opera. Se si vuole praticare la cura di sé secondo la prescrizione stoica, occorre esser disposti ad affondare le mani nelle viscere della vita, saggiandone anche gli aspetti più oscuri e facendone tesoro, al fine di dividerne l’acquisita consapevolezza. Il fondo interpretativo di *Liberi dentro* rivela infatti che le soluzioni messe a punto per alleviare la sofferenza non rappresentano un patrimonio esclusivo del singolo ma appartengono all’umanità intera, al di là delle barriere spazio-temporali. La sofferenza è, del resto, condizione intrinseca all’essere umano.

La struttura espositiva del testo risulta intuitiva: l’incipit è costituito da un’ampia panoramica introduttiva al *Manuale* con digressioni storiche sulla vita e i costumi del tempo, sulla tradizione scritta degli insegnamenti di Epitteto da parte di Arriano di Nicomedia, sulla vita e la formazione del filosofo, sull’eredità della dottrina attraverso i secoli e le varie riletture che ne sono state fatte. Seguono poi preziose indicazioni bibliografiche riguardanti Epitteto e la dottrina stoica in generale. L’esposizione prosegue con la traduzione del *Manuale* accompagnata da un ampio commento in forma di notazione discorsiva, nel quale figurano diversi richiami allo stoicismo delle origini e alle altre tradizioni filosofiche cui attinge Epitteto, in particolare quella socratica e cinica. Terminata la lettura del commento, è a disposizione del lettore la rassegna di esercizi spirituali di cui si diceva, opportunamente illustrati dal punto di vista storico ed etimologico. Il linguaggio chiaro e scorrevole rende questa scelta espositiva particolarmente felice, considerato che gli esercizi dovrebbero essere ripetuti quotidianamente per sortire effetti benefici sull’individuo. Sono frequenti, in questa sezione, i richiami ai passi salienti delle *Diatribes*. Il lavoro di commento al *Manuale* si conclude con un “Dizionario di termini e nozioni filo-

sofiche”, già utilizzate nel commento, pensato per la libera consultazione del neofita. In tutto e per tutto un libro “da praticare”.

Giulia Santarelli