



Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 190 - gennaio/aprile 2007

INDICE

Filosofi italiani allo specchio

Franco Crispini	p. 4
Walter Leszl	p. 9
Sandro Nannini	p. 15

Studi e interventi

Francesco Verde, <i>La 'sostanza' del tempo: linee di una polemica scettica antica</i>	p. 21
Andrea Graziani, <i>Elenchos e Aufhebung al fondamento della dialettica</i>	p. 35

Didattica della filosofia

Mario De Pasquale, <i>Sentire, immaginare, pensare, ragionare</i>	p. 39
---	-------

XXXVI Congresso SFI 2007	p. 52
--------------------------	-------

Convegni e informazioni	p. 59
-------------------------	-------

Le Sezioni	p. 68
------------	-------

Recensioni	p. 82
------------	-------

Pavel Rebernik, <i>Ricordo di Franco Bianco</i>	p. 107
---	--------

Mino Conte, <i>Ricordo di Giorgio Penzo</i>	p. 111
---	--------

S.F.I.
Società Filosofica Italiana

Sede Sociale: c/o ILIESI/CNR
“Villa Mirafiori” - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma
Tel. Segr. tel. e Fax:++39.06.8604360
e-mail:sfi@sfi.it - web site: www.sfi.it

CONSIGLIO DIRETTIVO

Mauro Di Giandomenico (Presidente)
Giuseppe Gembillo ed Emidio Spinelli (Vice-Presidenti)
Enrico Berti, Francesca Brezzi, Franco Crispini, Piero Di Giovanni,
Fulvio Cesare Manara, Domenico Massaro, Gregorio Piaia, Stefano Poggi,
Anna Sgherri, Carlo Tatasciore, Pasquale Venditti
Segretario-Tesoriere: Carla Guetti

Bollettino della Società Filosofica Italiana
Rivista quadrimestrale della S.F.I.
Direttore: Mauro Di Giandomenico
Redazione: Gregorio Piaia ed Emidio Spinelli (Coordinatori)
Paola Cataldi, Carla Guetti
Sede, Amministrazione, Redazione: c/o ILESII/CNR
“Villa Mirafiori” - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

I contributi destinati alla pubblicazione devono essere dattiloscritti
elettronicamente, secondo il formato pagina standard di 30 righe per 60/66 battute
e privi di aggiunte criptiche, glosse o correzioni manoscritte

Direttore Responsabile Enrico Berti
Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 395 dell'8 settembre 1984
ISSN 1129-5643

Quota associativa: € 25,00
C.C.P. 43445006 intestato a Società Filosofica Italiana
c/o Villa Mirafiori - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

Euroma - Via D. De Dominicis, 15 - 00159 - Tel. 0643587879 - Fax 064386292

FILOSOFI ITALIANI ALLO SPECCHIO

Questa rubrica ospita una serie di “autoritratti” o autopresentazioni (in Germania si direbbe Selbstdarstellungen) di esponenti della cultura filosofica nel nostro Paese. Non si tratta di un défilé autoelogiativo: è vero che – inutile nascondere – la tentazione di Narciso è sempre in agguato nel mondo degl’intellettuali, ma l’obiettivo cui miriamo è fornire un apporto di prima mano alla conoscenza del variegato panorama della filosofia italiana agl’inizi del XXI secolo. Una varietà nelle tendenze e nelle modalità stesse di approccio, che si riflette, significativamente, anche nel modo di rivivere e presentare agli “altri” la propria esperienza di studio e di ricerca. Non è cosa facile, neppure per un filosofo, porsi davanti allo specchio, e difatti più di un collega ha declinato l’invito, non senza qualche punta di autoironia. Il nostro auspicio è che questa rubrica possa continuare nel tempo e arricchirsi di contributi, sino a costruire una sorta di grande foto di gruppo della “filosofica famiglia”.

La Redazione

Franco Crispini

(Università della Calabria)

Un percorso, il mio, tutto particolare, forse unico. Negli anni dei miei studi universitari, e poi in quelli in cui ebbe inizio la mia attività di studioso e di ricercatore, la Calabria (sono vissuto e vivo a Cosenza) mancava di una Università. Fu a Napoli che conseguii la laurea e fu ancora in questa sede universitaria che potei acquisire elementi essenziali alla mia maturazione filosofica, e soprattutto venire a contatto con un particolare clima universitario che tornavo a perdere allorché rientravo nella mia città. Ma non di questo soltanto si trattava, bensì del fatto, ben più importante, che si interrompeva spesso il rapporto personale, di scuola, con i Maestri e le cattedre da cui ricevevo più stimoli. Con la laurea si affacciò subito la necessità di esercitare nell'immediato una professione, ma anche di non smarrire quella strada appena intravista e di dare un seguito giusto agli interessi che mi avevano spostato sui versanti della ricerca universitaria. I tempi per andare in quella direzione non furono brevi, ma le lezioni dei Maestri napoletani avevano gettato in me molti semi.

Ho fatto l'insegnante in un Liceo della città, e la conquista di quel posto per l'insegnamento di Storia e Filosofia fu essa stessa una grande fatica: un concorso nazionale, pochi posti, una ressa di candidati, tutti con una montagna di titoli. L'essere entrato in una graduatoria di pochissimi vincitori compensò i giorni di durissimi studi per affrontare commissari come Pietro Chiodi tra gli altri, ma anche i programmi di storia veri e propri, e produsse una grande soddisfazione senza però spegnere la grande voglia di dedicarmi alla ricerca ed intraprendere la carriera universitaria. Quel concorso mi diede la preziosa opportunità di leggere una notevole quantità di testi filosofici e di commentari critici orientati da precise scelte storiografiche, anche in edizioni rare e raffinate, con una preferenza – che vedevo fissarsi e crescere – per i filosofi e le filosofie dell'età moderna e contemporanea; e fu un intrattenimento puntuale e puntiglioso nel quale ho accumulato un vasto materiale di idee e conoscenze, di linguaggi e di stili di pensiero, che avrei recuperato quasi interamente nel momento in cui sono passato da un lavoro prevalentemente didattico di professore di Liceo a quello di chi fissa confini più delimitati entro cui muovere un suo interesse di ricerca, allo scopo di mettere in atto forme organizzative dei processi di pensiero, interpretazioni e letture dei sistemi di idee e delle loro variazioni storiche, insomma un lavoro che circoscrive un campo e tiene legato ad un problema storiografico e teorico. Tra l'insegnamento liceale e le frequenze, o visite, presso alcune Cattedre, quelle di Storia della filosofia in particolare, passò un periodo di tempo dominato da molte incertezze sulle scelte di orientamento storiografico, soprattutto, e poi dall'appropriazione e ripensamento di una linea filosofica capace di generare convincimenti chiari. Non mancai di seguire, in quegli anni, il grande dibattito sulla storiografia filosofica

svoltosi tra il '45 ed il 1970, sulla “filosofia come sapere storico”, su storia della filosofia e storia della cultura, che animò tutte le “scuole” italiane, ricevendone un forte impulso a riflettere sul modello storiografico proprio dell’“idealismo critico” di un filosofo, Cleto Carbonara, con cui stabilii un forte legame, guardando anche agli orizzonti che venivano ad aprirsi con tutti gli sbocchi teoretici contenuti nelle proposte filosofiche di un allievo d’eccezione come Aldo Masullo (cfr. ora il mio contributo *Il modello storiografico di Cleto Carbonara*, in *La filosofia di Cleto Carbonara*, Napoli 2003, pp. 23-37).

Le Cattedre filosofiche napoletane si muovevano sulla scia delle tradizioni di un pensiero e di una cultura che, mossi dalla Germania, hanno trovato a Napoli, dall’Ottocento e fino a Croce, ed appunto più oltre, un significativo terreno di arricchimenti e di continuità. Pur nella specificità del suo apporto speculativo e di tutti i significati presenti nella sua “reazione idealistica alla scienza”, la posizione di Antonio Aliotta non ne era una eccezione. Oltre che nella linea del neoidealismo, di una particolare versione del vichianesimo, di una lettura determinata di storicismo e marxismo, la filosofia universitaria a Napoli si mostrava aperta – non solo nell’insegnamento di un Paolo Filiassi Carcano e nel suo approccio ai problemi della filosofia contemporanea – anche ad altri indirizzi come quello della fenomenologia. Solo negli insegnamenti di alcuni storici rivolti alla storia civile o economica meridionale il Settecento dei Lumi, che fu a Napoli una splendida stagione, trovava a Napoli spazi di ricerca di grande rilievo storiografico.

Le mie scelte di campo in quel quadro di filosofie che fundamentalmente si misuravano tutte con i grandi temi dell’idealismo, da Hegel a Croce, non furono immediate né facili e si può dire che trovarono una momentanea via di fuga rifugiandosi sul terreno dei temi di attualità in quegli anni Settanta. Dopo avere tentato una ricostruzione di una accesa disputa sul platonismo tra fine Ottocento e primi del Novecento, che ebbe come protagonisti Francesco Acri e Francesco Fiorentino, che era poi un tributo ad un filone degli interessi di studio di Carbonara, mi indirizzai con non molta convinzione verso tematiche in quegli anni assai discusse, come l’approccio strutturalista, alcune letture del marxismo, le seducenti proposte che venivano dalla Francia. Mi avventurai a fissare qualche idea di quante ne circolavano e appunto mi accostai ad un intellettuale francese di cui mi avevano particolarmente colpito due libri dedicati al Seicento francese ed a Pascal, ed al tema “Uomo, comunità e mondo in Kant”: Lucian Goldmann, sul quale scrissi per una collana diretta da Cleto Carbonara un saggio (ripreso in anni successivi in un più ampio volume presso l’editore Lerici, dal titolo *Marxismo, strutturalismo, scienze umane*) che fu anche ben recensito. Un altro autore francese che mi incuriosì fu Paul Ricoeur e me ne interessai con un lungo articolo per «Logos» (1972/1), una rivista diretta da Carbonara, cui collaborai con articoli, schede e recensioni fino a quando ne raccolse per breve tempo l’eredità Giuseppe Martano, altro esemplare Maestro.

Nel 1973 nasce l’Università della Calabria e la Facoltà di Lettere e filosofia, e dal 1974 ne divenni professore incaricato di Storia della filosofia moderna e contemporanea,

avendo quindi una funzione di docenza. Voglio ricordarlo ad un solo fine, che è quello di avere potuto raggiungere una stabilità di ruolo universitario conservando tutti i legami ideali e di formazione con l'Università di Napoli, dalla quale trasferivo nel mio insegnamento calabrese esperienze decisive. Insorsero nuovi interessi di ricerca che mi inclinarono verso un lavoro di storico delle idee, che mi allontanò dalla contemporaneità filosofica e mi spinse verso le aree della cultura sei-settecentesca meridionale ed europea. Non era una brusca virata, perché già nel periodo napoletano mi stava nascendo un culto privato del Settecento meridionale ed europeo, dei suoi autori e delle tante idee che lo animarono. Arrivai a non rendermi conto del perché la cultura filosofica dell'età dei Lumi non avesse trovato a Napoli negli anni dei miei studi rilevanti considerazioni, nemmeno quale contesto "prossimo" del pensiero di G.B. Vico, come avvenne poi negli anni successivi con la presenza di grandi storici della cultura e della filosofia quali Pietro Piovani e Fulvio Tessitore. E comunque, mi parvero assai forti i motivi storico-culturali-filosofici per indirizzare i miei studi verso le tematiche settecentesche e le loro origini, per tanti aspetti, nel tardo Seicento. Frutto di queste ricerche è stato un saggio sulla cultura filosofico-scientifica di fine Seicento a Napoli, incentrato sulla figura di Tommaso Cornelio, tra i primi cartesiani d'Italia, fondatore della Accademia degli Investiganti. Il libro meritò una nota critica di Eugenio Garin sulla «Rivista critica di Storia della filosofia», diretta da Mario Dal Pra. La mia ricerca ha via via guardato in molte direzioni (la *ratio* condillacchiana, la storia dei mostri tra prodigi e sapere illuministico ecc.), senza abbandonare l'approccio ad alcune figure, come Francesco Saverio Salfi e Francesco Antonio Grimaldi, le quali hanno avuto un ruolo centrale nell'Illuminismo meridionale e napoletano lungo le strade di Genovesi e Filangieri, fino e dopo Vico (del Salfi ho curato l'edizione delle manoscritte *Lezioni sulla filosofia della storia*, in una collana diretta da F. Tessitore e G. Cacciatore, mentre del Grimaldi ho pubblicato i tre libri di *Riflessioni sopra l'ineguaglianza tra gli uomini*). Grande parte di questo materiale di idee e di ricerche specifiche espressasi in saggi ed articoli, taluni dei quali apparsi sulla «Rivista critica di storia della filosofia», di cui sono stato tra i collaboratori, ma anche in occasioni varie, è confluito negli anni successivi in volumi quali *Recuperi. Brevi tratti di storia intellettuale* (1992), in una linea teorica di confronto tra storia intellettuale, storia della cultura, storia delle idee, e *Appartenenze illuministiche. I calabresi Salfi e Grimaldi* (2003), in cui è centrale il rapporto tra idee vichiane e illuminismo.

Il rilievo assunto nei miei studi dalla vicenda culturale napoletana e meridionale, da Cornelio a Vico, a Salfi, a Grimaldi, non è andata mai disgiunta d'altra parte da un'ampia e diretta apertura all'area di provenienza (l'Illuminismo francese) di molte delle idee che ebbero successo a Napoli e in tutta la cultura meridionale e produssero interessanti "contaminazioni" in un terreno penetrato dal vichismo. Su due autori si fermarono in particolare i miei interessi, per la vasta diffusione del loro pensiero e per la centralità delle loro tesi all'interno non solamente della *philosophie* illuministica: Condillac e Diderot. Questa epoca dei Lumi, tanto se osservata dagli ambienti intellettuali napoletani, quanto se riletta, alla luce di

una ricca e articolata storiografia, dal luogo naturale delle idee più vivaci che permettono di arrivare al capitolo degli *Idéologues*, rimase lo sfondo dove si fissarono le mie ricerche. Un punto di arrivo fondamentale di tutto il mio intrattenimento con alcune delle tendenze filosofico-culturali di quel periodo storico fu un volume organico dedicato a *Mentalismo e storia naturale nell'età di Condillac* (Morano, Napoli 1982). Buona parte delle mie vedute storiografiche e critiche su molti problemi che hanno dato ad una età della cultura europea come una specie di orizzonte comune definibile quale “condillacchiano”, pur nei limiti di una caratterizzazione del genere, hanno trovato in tale volume un assetto che potesse mostrare in modo più chiaro una netta propensione verso prospettive e metodi di storia delle idee. È proprio lungo questo cammino, che mi ha portato ad evitare quadri sistematici e ricostruzioni monografiche, che mi è divenuto sempre più convincente e chiaro un modo di praticare la storia della filosofia nelle forme proprie di una storia delle idee, anche a non considerare le suggestioni che mi sono venute da un mio studio sulla *history of ideas* in A. Lovejoy (ora in *Recuperi*, 1992).

Conclusasi una fase rivolta, come si è visto, a raccogliere molti dei prodotti della cultura illuministica in area francese o italiana-meridionale, e ad analizzarli nel loro specifico peso di espressioni di idee legate agli stili di pensiero propri di un'epoca, non come semplice appendice di quel momento sono da ritenersi i miei approcci ad un geniale letterato e *philosophe* francese, Fontenelle, di cui ho commentato alcuni “opuscoli” (v. *Recuperi*), dei quali darò a breve una edizione da me curata ed introdotta, che presenterà un ampio numero di questi testi brevi dell'autore della *Storia degli Oracoli*. Sviluppato e maturato in tutti gli ultimi anni è stato anche un mio intenso rapporto di studio (soggiorni a Londra ed Oxford) con la cultura filosofica anglosassone da Locke a Shaftesbury e a Hume, anch'essa mossasi sotto il segno di uno spirito illuministico. Nella mappa dei processi di tematiche e di forme di pensiero sulla quale sono andato muovendomi, vi è stato alla fine come un unico “imbatto” con tanti luoghi sottratti alla casualità di un loro immediato darsi alla attenzione dello studioso e guadagnati ad una emblematicità culturale della vicenda storica delle idee. Una figura che mi è parsa centrale in tutto il quadro della cultura inglese tra Seicento e Settecento, comprensiva di tutto un orientamento delle reazioni a Hobbes e delle idee più specifiche dei platonici di Cambridge, è quella di Shaftesbury la cui opera divenne presto nota in Europa (valga l'attenzione di Diderot) ed ebbe una eco anche a Napoli, dove il “virtuoso” inglese morì nel 1713.

Ad Anthony Shaftesbury ho dedicato un libro, *L'Opinione del bene. A. Shaftesbury tra ispirazioni antiche e ragione moderna* (Morano, Napoli 1992), nel quale il ruolo del moralista inglese appariva non circoscrivibile nel solo ambito della storia delle idee estetiche, come si è continuato a ritenere da parte di una storiografia non troppo disposta ad una lettura più allargata e più incentrata sui rilevanti risvolti etici della riflessione shaftesburiana. In una successiva edizione il nuovo titolo, *L'etica dei moderni. Shaftesbury e le ragioni della virtù* (Donzelli, Roma 2000), rende ancora più evidente, attraverso puntuali rilievi ed anali-

si sull'età di Shaftesbury ed il tema della "modernità" ed eticità, lo spostamento di veduta e di lettura del pensiero e delle idee del nostro autore. La critica in Italia, Francia ed Inghilterra ha colto assai bene l'apporto da me dato a collocare il pensatore inglese nel capitolo di una filosofia della cultura ed in quello di una etica della benevolenza sociale, in uno spazio definitorio di una "etica dei moderni" imperniato sui temi delle "ragioni" del "bene" e della "virtù". Tutto preso dallo studio shaftesburiano, al suo stesso interno sono però insorti altri momenti di attrazione, altri scivolamenti su idee e filosofie non estranee agli orizzonti del moralista inglese: Montaigne, Leibniz, Berkeley. Del primo ho voluto fissare gli aspetti che ne fanno un filosofo "occasionale" (e la mia proposta di lettura, che mira a trovare nei *Saggi* la figura di un "io relativo", è tuttora in via di elaborazione); in Leibniz ho inteso dare rilievo ai problemi di una "antropologia morale", che è un lato trascurato dalla sterminata storiografia leibniziana, di Berkeley ho messo in luce le sue riflessioni sulla "virtù moderna": tante strade, dunque, che conducono, tra l'altro, a Shaftesbury. Questi brevi saggi di storiografia filosofica sono raccolti in *Idee e forme di pensiero* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2003).

Come ho cercato di mettere in evidenza, in tutti i miei tentativi nelle tante direzioni che ho dato alle mie ricerche, tra tanta varietà di temi, nei ripetuti approfondimenti dei significati di cui sono cariche le stagioni culturali attraversate, in particolare quella sei-settecentesca, un unico scopo ho tenuto presente, che è poi quello al quale rimane affidato in qualche modo il senso di tutto il lavoro compiuto, e cioè porre in atto – nelle scelte e nei dinamismi di metodo – una prospettiva di storia delle idee disinteressata ai sistemi chiusi ed tratta invece dalle aperture delle forme di pensiero che appaiono e tramontano nei lunghi processi storici della cultura.

Walter Leszl

(Univerità di Firenze)

Non posso lamentarmi dei docenti di filosofia che io ebbi al Liceo. Tuttavia lo stimolo maggiore ad occuparmi di filosofia non venne da quella parte, anche perché il manuale di storia della filosofia al quale si faceva riferimento, il Lamanna, non era tale da ispirare grande entusiasmo per la disciplina. Fin da ragazzo ero un lettore onnivoro, e con l'andare del tempo la passione per romanzi, come quelli di Dostoevskij, che sollevavano i grandi problemi dell'esistenza, si spostò gradualmente ad opere che discutevano di quegli stessi problemi in maniera più filosofica. Anche qui ci furono diverse letture disordinate, fra le quali riesco a ricordare quelle di alcune opere di Nietzsche, di Dewey e di qualcuno dei neopositivisti logici (p. es. il *Manuale di critica scientifica e filosofica* di R. von Mises, che proponeva una interpretazione di Nietzsche come anticipatore di quell'orientamento filosofico). Traevo spunti da queste letture per riempire dei quadernetti con osservazioni che oggi non riterrei degne di essere rilette. L'ambiente familiare non solo fu favorevole alle letture ma anche alla miscredenza. Arrivai a convincermi che una questione così importante come quella se Dio esiste non potesse essere lasciata all'arbitrio della fede individuale, ma fosse possibile arrivare a provarne l'inesistenza, cosa che io anche tentai di fare (credo che sia rimasta qualche traccia di quei tentativi nei miei quadernetti). Tramite prove come quelle l'umanità si sarebbe finalmente liberata dei pregiudizi che l'affliggono e avrebbe realizzato la pace universale (non avevo ancora letto *Per la pace perpetua* di Kant). La lettura del settimanale «Il mondo» (al quale mio padre era abbonato) favorì lo sviluppo di una cultura politica liberale (nel senso anglosassone del termine).

Non fui immediatamente incline a darmi ad una carriera di insegnamento all'università o nelle scuole. Se avessi ereditato un patrimonio comparabile a quello di Montaigne, mi sarei probabilmente ritirato in campagna a redigere dei saggi sulla falsariga dei suoi (almeno il ritiro in campagna lo praticò durante l'estate). Siccome i miei interessi non erano esclusivamente filosofici ma riguardavano più o meno tutto lo scibile umano, pensai per qualche tempo di potermi sostentare scrivendo libri di divulgazione (come quelli di Asimov). Alla lunga mi convinsi che, a perseguire quella carriera, sarei finito nell'indigenza, ma non avevo un particolare desiderio di imitare Diogene di Sinope (anche perché in una botte il posto per i libri è scarso). La frequentazione dell'università mi convinse che perseguire una carriera accademica mi avrebbe lasciato abbastanza tempo per leggere e scrivere libri, che è rimasto il mio interesse principale, oltre che fornirmi di mezzi per comprarli. Mi andò bene, sicché posso dire di essere stato abbastanza fortunato nella mia vita.

I miei studi universitari non furono neppure essi molto ordinati. Anche incoraggiato dai miei genitori, inizialmente pensai di andare a studiare in Germania, che ritenevo essere il principale centro della filosofia moderna. In effetti in un primo semestre andai a Basilea, perché ascoltare Jaspers sembrava fosse ascoltare il più grande filosofo vivente. Tuttavia non riuscii a provare una grande simpatia per lui, perché, con le sue lezioni aperte ad un vasto pubblico, aveva troppo l'aria di chi trasmetteva la sua sapienza alla ricca borghesia di quella città. Trovai più proficuo seguire un corso di sociologia dedicato a Max Weber. Quello fu anche l'unico periodo della mia vita in cui ebbi la tentazione di ritornare alla chiesa di origine della mia famiglia, quella protestante, in questo incoraggiato dall'ascolto delle prediche bellissime di un sacerdote e degli inni cantati di Lutero (quando li si ascoltano il personaggio diventa quasi amabile). Trascorsi il secondo semestre a Heidelberg, la quale rimane una delle città che amo di più. Dalle lezioni di Gadamer non riuscii a ricavare nulla: erano dedicate alla fenomenologia di Husserl, e questa per me è sempre rimasta cibo intellettualmente indigesto. Invece le lezioni di Karl Löwith sulla filosofia tedesca (Hegel e successori) sono rimaste nella mia memoria come probabilmente le migliori da me mai ascoltate: da allora ho sempre provato una grande simpatia umana ed intellettuale per lui, ed ho continuato a leggere cose sue (un altro autore contemporaneo, solo letto, che mi ha seguito tutta la vita è stato Hannah Arendt). Siccome cominciava a sembrare che avrei passato il resto della mia vita ad ascoltare lezioni universitarie senza concludere nulla, fui, un po' bruscamente, indotto dai miei genitori ad iscrivermi a Padova, cioè all'Università più vicina alla città in cui vivevamo, Bassano del Grappa. Con la presentazione di relazioni ai loro seminari riuscii ad attrarre l'attenzione di Franco Chiereghin ed Enrico Berti e a stabilire dei buoni rapporti con loro. Tuttavia la filosofia del loro maestro, Marino Gentile, con il suo slogan del tutto domandare, e con il suo esito favorevole alla fede e dottrina cristiana, non riusciva ad apparirmi persuasiva. Così dopo un po' emigrai in Inghilterra, essendomi ormai convinto che il centro dell'intellettualità contemporanea si era spostato nei paesi anglosassoni. La ripresa delle giovanili letture neopositiviste si conciliava bene con la filosofia del linguaggio ordinario che prevaleva nelle università britanniche. Alla fine completai gli studi con il dottorato dell'Università di Oxford, sotto la guida di John Ackrill, del quale ricordo (con maggiore apprezzamento a distanza di tempo che non allora) lo scrupolo col quale leggeva e criticava ogni cosa che mettevo per iscritto. Allora rimasi più impressionato da un seminario di Gwilym Owen, al quale contribuì con una relazione, ma egli stava per trasferirsi a Harvard. Mantenni i contatti con lui e, nel periodo (immediatamente successivo al completamente degli studi oxoniensi) che passai presso il Center for Hellenic Studies di Washington partecipai ai seminari da lui diretti con cadenza mensile a New York (era il punto di incontro di studiosi divenuti noti anche al di fuori del mio campo di studi, come Thomas Nagel).

Nel soggiorno inglese imparai ad amare un autore come Hume. Ma, a cominciare dal mio periodo tedesco, l'autore da me letto con maggiore assiduità fu Platone. La lettura di *The Open Society and its Enemies* di Karl Popper ebbe l'effetto di aprirmi gli occhi

sul lato autoritario, per non dire totalitario, del suo pensiero (non che fossi, anche allora, del tutto convinto della interpretazione di Popper, anzi, per qualche tempo accarezzai l'idea di scrivergli una lettera per spiegargli dove aveva frainteso Platone). Andai dunque alla ricerca di un autore che non presentasse lo stesso inconveniente. Per qualche tempo fui incerto fra Aristotele e Kant, ma alla fine fui attratto dall'idea di un sapere con solidi fondamenti che si trova esposta negli *Analitici secondi* (non a caso una delle letture giovanili mie preferite fu *Il metodo della ricerca nelle scienze* di Hugo Dingler) e dalle difficoltà di interpretazione che l'opera presenta. Con il tempo il mio interesse si estese anche alla *Metafisica*, interpretata in chiave di riflessione sul linguaggio; quest'opera in effetti divenne l'oggetto della mia tesi oxoniense e di un libro successivo (entrambi pubblicati dall'editrice Antenore di Padova). Probabilmente anche la vicinanza di Aristotele a Platone ebbe un peso, com'è mostrato dal fatto che le critiche rivolte dal primo alla teoria delle idee divennero l'oggetto di un altro mio libro (riguardante la ricostruzione del perduto *De ideis* e pubblicato presso Olschki a Firenze), oltre che di qualche altra pubblicazione anche recente. Evidentemente avevo abbandonato, come fuori dalla mia portata, ogni progetto di redazione di libri che convertissero il resto dell'umanità ad una visione pienamente razionale, e prevalentemente materialistica, della realtà. Ero tuttavia convinto che Aristotele conservasse una certa attualità non solo per la sua teoria della scienza ma anche per tesi come quella dell'equivocità dell'essere e dell'irriducibilità dell'esistenza di una pluralità di entità corporee relativamente indipendenti, le sostanze. Questo filosofo ha in ogni caso il merito, rispetto ad altri filosofi, di tener conto della varietà e complessità dei fenomeni con cui abbiamo a che fare senza voler a tutti i costi proporre una teoria monolitica che li spieghi, evitando pertanto ogni forma di riduzionismo.

La mia carriera universitaria non fu del tutto esente da qualche traversia. Era iniziata a Padova, con l'insegnamento della storia della filosofia antica, per interessamento di Enrico Berti, che aveva mostrato di apprezzare i miei primi lavori su Aristotele e si era anche curato di farli pubblicare. Non ebbe il suo sviluppo naturale in quella sede, ma fui indotto a passare prima a Pisa (dove occupai il posto lasciato libero da Giorgio Colli con la sua morte prematura) e poi a Firenze (dove sono succeduto a Francesco Adorno, che è un altro studioso che ha mostrato di apprezzare i miei lavori e si è curato di farne pubblicare uno). Anche la mia carriera intellettuale ebbe qualche traversia. Avevo in mente di redigere un terzo libro sulla *Metafisica*, che, insieme agli altri due, avrebbe dovuto fornire una soluzione per i principali problemi di interpretazione posti dall'opera. Invece mi venne una sorta di nausea per gli studi, e per oltre un anno passai più tempo ad ascoltare musica (non solo musica classica ma Joan Baez, Bob Dylan, i Beatles, ecc.) che non a fare letture filosofiche impegnative. Alla fine mi convinsi che, se volevo riprendere a studiare, dovevo abbandonare lo studio accanito e piuttosto maniacale che avevo rivolto ad Aristotele in quegli anni, per rivolgere l'attenzione ad altre figure e ad altri aspetti della filosofia antica, con la disponibilità a variare con una certa frequenza.

Mi attenni solo in parte a questo precetto. Per un verso trovai appassionante lo studio dei Presocratici, che mi parvero quasi tutti motivati dall'aspirazione a scoprire e anche a trasmettere, in non molte parole, al lettore particolarmente perspicace, la chiave dell'enigma dell'esistenza del mondo tutto e nostra come parte di esso. La frammentarietà che è presentata da quanto ci è rimasto dei loro scritti accresce la sfida che uno deve affrontare nel cercare di capire che cosa essi avessero in mente (delle mie pubblicazioni ricordo almeno l'antologia di saggi, intitolata *I presocratici*, da me curata per il Mulino, Bologna 1982). Con l'andare del tempo tornai anche ad occuparmi di Platone, arrivando a redigere un ampio saggio che lo riguarda, a partire dalla questione generale se sia legittimo parlare di un'"estetica" per autori antichi come lui (cfr. *Études platoniciennes* I-II-III, Les Belles Lettres, Paris 2005, 2007, 2008). L'ammirazione per colui che, sotto vari aspetti, è il fondatore della filosofia come è stata intesa nel seguito, fino ai nostri giorni, non è mai stata disgiunta da una certa diffidenza nei suoi confronti, la quale è suggerita dalla constatazione che egli sfrutta il suo straordinario talento letterario per cercare di portare il lettore sul suo terreno anche laddove gli esiti sono contestabili (non mi riferisco solo al suo autoritarismo, ma anche al suo idealismo o spiritualismo) e gli argomenti addotti a loro favore sono deboli (non a caso rinforzati dal ricorso a dei miti). La malignità con la quale egli cerca di distruggere, in primo luogo moralmente, i suoi avversari, a cominciare dai sofisti, era stata già riconosciuta nell'antichità (cfr. Ateneo, *Deipnosophistae* XI, 504b ss.). La proposta di "rieducazione" ed eventuale condanna degli atei ad opera delle autorità avanzata nelle *Leggi* non costituisce affatto un incidente di percorso. Non posso troppo allungare questo elenco degli autori antichi dei quali sono stato indotto a occuparmi, salvo segnalare la mia simpatia, con motivazioni differenti, per i cinici, per gli scettici e per Socrate. La simpatia per i cinici (come per un autore ad essi prossimo, Luciano) ha una motivazione che si riattacca all'interesse giovanile per Nietzsche: la filosofia deve disturbare i benpensanti. Gli scettici ovviamente ci rendono avvertiti del debole fondamento delle nostre certezze e dei limiti della conoscenza umana. Entrambi questi atteggiamenti trovano la loro origine in Socrate, il quale costituisce anche l'incarnazione originaria della figura del filosofo.

Per un altro verso concentrai la mia attenzione su di un Presocratico che è atipico per via del suo enciclopedismo e della sua poligrafia: Democrito. Egli mi parve allora (e continua a sembrarmi adesso) il più radicale dei Presocratici per il suo materialismo, ma anche per una certa propensione allo scetticismo. Occuparmene rispondeva pure all'interesse da me nutrito ormai da tempo per la storia della scienza antica. Ritenni che fosse giusto, per chi lavora nel mio campo, curare l'edizione e la traduzione di alcuni o di tutti gli scritti di qualche autore antico, e, siccome era evidente che nessuna delle raccolte di quanto ci è rimasto di Democrito (molte testimonianze e pochi frammenti riguardo la fisica, molti frammenti e poche testimonianze riguardo l'etica) è adeguata, pensai di dover provvedere io stesso, oltre che a redigere una parte di commento o di interpretazione. Fui in-

dotto a questo lavoro anche da una certa insoddisfazione che provavo per un lavoro solo esegetico, perché uno finisce con l'aver dei dubbi circa la sua solidità, quando si constata che anche nel caso di autori dei quali ci sono rimasti gli scritti per intero e sui quali siamo meglio informati che su quelli antichi si riesce a proporre interpretazioni assai diverse ed altrettanto (o quasi altrettanto) plausibili. Inoltre con gli anni uno acquista una crescente consapevolezza della propria fallibilità in questo campo: c'è sempre qualche cosa che ti sfugge, ma che può essere importante per la comprensione dell'autore studiato. La mia reazione fu quella di dedicarmi ad un lavoro, come mi parve, più solido e duraturo di cura e traduzione dei testi democratici. Mal me ne incolse: solo adesso, dopo circa una ventina d'anni (dedicando quasi ogni anno un tempo che è sempre stato superiore ad uno o due mesi), comincio a vedere la conclusione del lavoro.

Una parentesi rispetto a tutte queste ricerche nell'ambito della storia della filosofia antica fu costituito da un libro su di una questione (allora, nel 1997) di attualità: il processo Priebeke (apparso presso Editori Riuniti, Roma). Come accenno nell'introduzione allo stesso, l'ignoranza della storia tedesca recente con cui tutti gli interessati si occupavano dell'affare mi indusse ad intervenire, ma un intervento inizialmente piccolo divenne gradualmente sempre più ampio (anche per l'incoraggiamento di Teresa Mattei, ex partigiana ed ex deputato costituente). Il lavoro è ovviamente soprattutto storico, ma in esso sono toccate questioni circa la responsabilità dei singoli e il rispetto dei diritti umani che hanno anche interesse filosofico. Il risultato fu che, con poche eccezioni, tutti rimasero nella stessa ignoranza di prima. Questioni come quelle citate furono peraltro da me prese in considerazione anche in pubblicazioni riguardanti la grecoità antica (mi limito a citare *L'individuo nella riflessione di alcuni pensatori antichi*, in *L'individuo nel pensiero moderno*, a cura di G.M. Cazzaniga e Y.C. Zarka, ETS, Pisa 1995, pp. 17-57).

Da allora mi è rimasta la propensione ad occuparmi di questioni di attualità, ma usando più cautamente la filosofia antica come punto di partenza. Questa propensione è anche stimolata dal fatto che la mia compagna (tale da non molti anni) è un medico che s'interessa a questioni di bioetica. Al proposito è istruttivo tener conto dell'atteggiamento dei filosofi antichi su questioni riguardanti la vita, come l'aborto, la cura dei malati gravi, l'eutanasia e il suicidio, a partire dalla distinzione che quasi tutti accolgono fra "vivere" (*zen*) e "vivere bene" (*eu zen*). Altrimenti il mio lavoro, più che concentrarsi, come in passato, su di una singola opera o su di un singolo autore, è volto ad identificare certe tendenze di fondo del pensiero antico che si prolungano per secoli (condivido con l'ammirato Löwith la propensione per la grande sintesi). Per esempio, è largamente accetto dai pensatori antichi a partire da Platone (pur con differenze non trascurabili) che la filosofia, dal lato pratico, sia una sorta di arte della vita e, insieme, un'arte che cura l'anima in analogia con la medicina che cura il corpo. Penso che guardare a queste tendenze di fondo costituisca un antidoto (almeno parziale e non risolutivo) alla suscettibilità che hanno i singoli testi o i singoli autori a più interpretazioni assai discrepanti.

Un altro antidoto è costituito dal guardare a quegli sviluppi nella cultura ai quali i filosofi reagiscono. Tornando all'esempio appena dato, l'adozione del paradigma dell'arte (*techne*) dipende in certa misura dagli sviluppi che le arti ebbero a partire dalla seconda metà del V secolo a. C., per cui esse fornirono un modello di sapere in un modo in qualche misura comparabile alla fisica newtoniana per filosofi moderni come Hume e Kant. Questo confronto stesso suggerisce una morale: è possibile stabilire dei punti di contatto fra filosofia antica e filosofia moderna e contemporanea, così da rendere istruttivo lo studio della filosofia antica da questo punto di vista, ma non si deve mai dimenticare le differenze spesso profonde che ci sono fra pensiero antico (non solo filosofico) e pensiero moderno (la *techne* è ben differente dalla scienza newtoniana). Ma anche questo può essere istruttivo: acquisire coscienza dei nostri presupposti, culturalmente condizionati, a partire dal riconoscimento che su certe questioni i filosofi antichi erano arrivati a conclusioni ben differenti da quelle che a noi sembrano ovvie. Credo che si debba vedere la filosofia antica come parte della cultura pagana antica, senza avere l'illusione che la filosofia come attività sia rimasta sostanzialmente la stessa da Talete ai nostri giorni, ma ammettendo pure che certi suoi contributi rimangono significativi se non si pretende che siano immediatamente rilevanti per l'attualità ma si compiono le opportune mediazioni. Offrire un aiuto nel compiere queste mediazioni, inevitabilmente piuttosto complesse, è o dovrebbe essere uno dei principali compiti dello studioso e docente di filosofia antica.

Sandro Nannini

(Università di Siena)

Attualmente mi considero un filosofo della mente e delle scienze cognitive, campo di studi nel quale difendo una posizione rigorosamente naturalistica e materialistica, da me etichettata come «naturalismo cognitivo»¹. Mi ispiro liberamente in ciò agli studi di D.C. Dennett, dei coniugi Churchland e di molti altri filosofi contemporanei che, secondo me, proseguono e originariamente applicano alla filosofia della mente l'idea fondamentale dell'epistemologia di W.v.O. Quine, ossia la continuità tra filosofia e scienza.

È entro questo orizzonte epistemologico naturalistico di ascendenza quiniana che io cerco di collocare il rapporto tra filosofia della mente e scienze cognitive, nella convinzione che l'analisi concettuale della *folk psychology*, come è stata condotta, ad esempio, da B. Russell, L. Wittgenstein o G. Ryle, non possa aiutarci più di tanto a mettere in discussione il tradizionale dualismo cartesiano tra mente e corpo. Per rinnovare l'immagine che l'uomo occidentale ha di sé occorre che i filosofi rivedano le loro concezioni di fondo sulla mente, la coscienza, l'intenzionalità, il pensiero, il linguaggio, la memoria, le percezioni, l'intelletto, la ragione, le emozioni o le passioni alla luce dei risultati delle scienze cognitive, includendo a pieno titolo in queste ultime, intese al plurale con una forte sottolineatura interdisciplinare, non solo la psicologia cognitiva e tutta la linguistica, ma anche le neuroscienze, l'intelligenza artificiale e quelle scienze sociali che, come l'economia cognitiva o l'antropologia cognitiva, s'interessino anch'esse della cognizione come fenomeno naturale. Per questa ragione mi sono impegnato, insieme non solo ad altri filosofi, ma anche a molti altri colleghi non filosofi (linguisti, psicologi, neuroscienziati, informatici e economisti) affinché nascesse all'Università di Siena un dottorato in scienze cognitive, oggi divenuto una sezione di una più ampia scuola in *Informatica, logica matematica e scienze cognitive (SCILOMA)*².

La filosofia della mente e delle scienze cognitive è dunque il punto a cui sono attualmente approdato nelle mie ricerche; ma non è stato il mio punto di partenza. E non poteva esserlo, perché all'epoca in cui negli anni Sessanta ero studente di filosofia all'Università di Firenze le scienze cognitive e la filosofia della mente non erano neppure menzionate nei corsi della Facoltà di Lettere e filosofia che io frequentavo. Ad esse sono giunto, in gran parte da autodidatta, attraverso un percorso personale piuttosto complicato e variegato, non privo tuttavia di un suo filo rosso: ossia l'interesse per una concezione naturalistica e materialisti-

¹ Cfr. *Naturalismo cognitivo. Per una teoria materialistica della mente*, Quodlibet, Macerata 2007.

² Cfr. la pagina web http://www.unisi.it/ricerca/dip/fil_sc_soc/dot-sc/default.htm.

ca dell'uomo che, essendo opposta allo storicismo, all'idealismo e al dualismo mente-corpo, fosse capace di riportare lo studio dell'uomo e del suo mondo nel grande alveo delle scienze naturali.

Il primo passo lo feci verso la fine degli anni Sessanta sotto la guida inizialmente di Cesare Luporini e poi di Sergio Landucci – che ha continuato a seguirmi in tutto il periodo del mio apprendistato a Firenze fino alla metà degli anni Ottanta – allorché preparai una tesi su Claude Lévi-Strauss. Di questo grande antropologo e più in generale dello strutturalismo francese nel suo rapporto con il marxismo, da un lato, e della storia del pensiero antropologico, dall'altro, continuai ad occuparmi per tutti gli anni Settanta fino alla pubblicazione di una monografia su Lévi-Strauss stesso³. Oggi la mia ricerca ha preso altre strade e sono molto lontano da quel connubio tra filosofia delle scienze sociali e marxismo che era molto diffuso in Italia tra i filosofi dopo il '68 e del quale anch'io sentii fortemente il fascino. Marxista in senso proprio non lo sono mai stato, ma certo che il Marx riletto per un verso da L. Althusser e per un altro da Luporini, un Marx nel quale vedevo tracciata una via per liberarsi dallo storicismo crociano e gramsciano⁴, guidò tutte le mie riflessioni sullo strutturalismo francese e sulla storia del pensiero antropologico.

Oggi – come dicevo – non ho più lo stesso interesse per le scienze sociali e per la filosofia politica. Tuttavia alcuni tratti della mia personalità sono maturati in quegli anni e non sono più cambiati. Mi è rimasta anzitutto la tendenza a valutare la situazione in cui mi trovo, anche nel mondo accademico, sempre da un punto di vista politico *generale*. Tuttavia non ho mai creato alcun corto circuito tra la mia militanza politica nel P.C.I. negli anni Settanta e Ottanta e le mie idee filosofiche. In questo non sono mai stato sessantottino. E tanto meno lo sono oggi, dopo aver abbandonato la militanza politica attiva ed essere approdato ad un riformismo moderato.

Inoltre da quegli studi sullo strutturalismo ho ereditato sia una profonda antipatia per ogni separazione storicistica tra scienze della natura e scienze dello spirito sia il rifiuto della riduzione, anch'essa storicistica, della filosofia a storia della filosofia. Tuttavia continuo anche oggi a non condividere la svalutazione che molti filosofi analitici fanno della storia della filosofia. Non credo infatti che la semplice analisi concettuale possa liberarci dal fardello di una tradizione filosofica prevalentemente spiritualistica, se tale tradizione non viene conosciuta e ricostruita mediante un'appropriata storia delle idee. Per questo nei miei studi recenti ho dedicato grande spazio alla storia della filosofia della mente e alle radici storico-filosofiche delle scienze cognitive⁵.

³ Cfr. *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*, Il Mulino, Bologna 1981.

⁴ Tra Croce e Gramsci, nonostante le loro opposte concezioni politiche, vedevo una grande continuità dal punto di vista filosofico. E confesso che ce la vedo ancora!

⁵ Cfr. *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari 2002; *Seele, Geist und Körper. Historische Wurzeln und philosophische Grundlagen der Kognitionswissenschaften*, P. Lang, Frankfurt a. M. 2006.

La svolta cruciale nei miei interessi filosofici avvenne, sempre su impulso di Sergio Landucci, agli inizi degli anni Ottanta, allorché scoprii finalmente la filosofia analitica. Lessi avidamente Wittgenstein e gli empiristi logici, finché – in modo, devo confessare, piuttosto casuale – nel corso di una ricerca, poi abbandonata, sulle spiegazioni teleologiche nel funzionalismo antropologico e sociologico (B. Malinowski e T. Parsons, per capirsi) lessi *Explanation and Understanding* di G.H. von Wright. In fondo von Wright difendeva quella distinzione storicistica tra scienze della natura e scienze dello spirito che avevo già rifiutata grazie a Lévi-Strauss. Ma lo faceva con il rigore tipico della filosofia analitica. Questo mi spinse a cercare di capire come von Wright potesse essere criticato sul suo stesso terreno e con la sua stessa chiarezza (una chiarezza che invece mancava agli strutturalisti). Fu così che incontrai il monismo metodologico di C.G. Hempel e quel dibattito sulla teoria causale dell'azione che negli anni Cinquanta e Sessanta aveva visto i neo-wittgensteiniani (von Wright stesso, ma anche G. Anscombe, A.I. Melden, S. Hampshire ecc.) contrapporsi ai “causalisti” (D. Davidson anzitutto, ma anche M. Brand, A. Danto ecc.). Da qui nacque un mio volume dedicato alla struttura logica delle spiegazioni storiografiche e alla teoria dell'azione⁶.

Negli stessi anni, la seconda metà degli anni Ottanta ed i primi anni Novanta, l'incontro con la filosofia analitica mi portò ad occuparmi anche di meta-etica. Ma ciò fu dovuto principalmente alla circostanza occasionale che nel frattempo avevo lasciato Firenze per Urbino, dove ero stato chiamato nel 1986 ad insegnare proprio filosofia morale e dove rimasi sino al 1992. Ho successivamente raccolto in volume gli scritti che risultarono da quell'interesse per la filosofia pratica, in buona parte reso necessario da esigenze didattiche⁷. Ormai non mi occupo più da anni di temi attinenti alla filosofia morale. Tuttavia qualcosa di per me importante mi è rimasto di quegli studi, dove difendevo un non cognitivismo meta-etico che sfociava nel relativismo: ancor oggi penso infatti che il naturalismo cognitivo nulla abbia a che fare con il naturalismo etico. Non esiste una verità obiettiva in etica, neppure come ideale da ricercare. La morale è un insieme di convenzioni, in sé né vere né false, che gli uomini si danno al fine di rendere più facile la convivenza sociale (qui mi è rimasto qualcosa dei miei studi degli anni Settanta su E. Durkheim). La scienza pertanto, che può e deve invece aspirare alla verità obiettiva (anche se non può mai raggiungerla), non potrà mai dirci direttamente che cosa è bene e che cosa è male. In altre parole io penso di potere, senza contraddizione, rifiutare il relativismo cognitivo e, al tempo stesso, difendere il relativismo meta-etico. Ciò è possibile, secondo me, perché, mentre la verità o falsità delle teorie scientifiche dipende, in ultima analisi, dal loro essere confermate o smentite, tramite i risul-

⁶ Cfr. *Cause e ragioni. Modelli di spiegazione delle azioni umane nella filosofia analitica*, Editori Riuniti, Roma 1992.

⁷ Cfr. *Il Fanatico e l'Arcangelo. Saggi di filosofia analitica pratica*, Protagon, Siena 1998.

tati degli esperimenti, da una realtà esterna indipendente dall'uomo (ossia dal mondo fisico), la giustezza o erroneità morale delle nostre azioni dipende unicamente da norme che noi uomini diamo a noi stessi arbitrariamente per convenzione (anche se non irrazionalmente, quando le scegliamo in funzione della loro capacità di massimizzare quelle nostre preferenze soggettive che Madre Natura ci suggerisce).

Chiusa la parentesi urbinata, con il mio trasferimento a Siena nel 1992 passai dalla filosofia morale alla filosofia teoretica, materia che insegno tuttora. Fu in quegli anni che dagli studi sulla teoria dell'azione mi spostai prima sulla filosofia della mente e poi in rapida successione, abbandonando in larga misura la filosofia analitica intesa in senso tradizionale, scoprii la "svolta cognitiva", ossia mi convinsi – come ho spiegato sopra – che il problema mente-corpo e le riflessioni filosofiche sulla natura del mentale non possono essere disgiunte dalle ricerche empiriche praticate dalle scienze cognitive. Fu dopo essere approdato a questo interesse per la filosofia delle scienze cognitive che giunsi alla conclusione che il mio nomadismo intellettuale era terminato e che finalmente ero arrivato a casa! Una casa che mai avevo vista prima, ma che riconobbi subito come la mia. Ecco che cosa avevo cercato in tutta la mia vita: sostituire alla distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito la costruzione di una scienza naturale dello spirito.

Da quindici anni circa tutti i miei studi si collocano perciò entro il grande alveo del naturalismo. Poiché, come ho spiegato prima, la mia formazione non mi consente di sentirmi a mio agio in un nuovo campo di ricerca se prima non me ne sono appropriato mediante un'indagine sulle sue radici storiche, anzitutto il mio interesse si è rivolto verso la storia della filosofia della mente e delle scienze cognitive. Ma ora, chiusa questa fase, sono passato a studi più sistematici, grazie anche a progetti di ricerca in comune con neuroscienziati italiani e stranieri⁸, i cui primi risultati sono contenuti nel volume summenzionato *Naturalismo cognitivo*. In esso io difendo una concezione naturalistica e materialistica della mente, i cui capisaldi sono così riassumibili:

Ogni teoria scientifica ha degli impegni ontologici (sin qui seguo Quine). Esistono perciò *prima facie* tanti livelli di realtà (il fisico, il mentale, l'economico ecc.) quante sono le scienze che descrivono il mondo reale (la fisica, la psicologia, l'economia ecc.). Ma, se si vuole evitare il relativismo cognitivo, occorre ricomporre questi impegni ontologici *prima facie* in un'unica coerente ontologia interdisciplinare (ed è qui che mi distacco invece da Quine). Ora, poiché l'unico modo per ottenere questo risultato senza ammettere implausibili interferenze del mentale sul mondo fisico (mondo che la fisica, tramite il principio di conservazione della massa-energia, ci presenta come un "sistema chiuso"),

⁸ Cfr. in particolare il gruppo italo-tedesco sul concetto di rappresentazione: <http://www.repraesentation.uni-bremen.de/>.

occorre orientarsi verso un'ontologia di tipo fisicalistico: l'anima non esiste; e la mente, nella misura in cui non è un *fictum* illusorio inventato dagli spiritualisti e dalla tradizione religiosa, lungi dall'essere una sostanza immateriale prigioniera del corpo, è solo un insieme di processi cerebrali descritti da un punto di vista funzionale. Le percezioni, ad esempio, sono stati intermedi nella catena causale che, nel coordinamento senso-motorio, connette gli ingressi sensoriali alle uscite motorie.

Più precisamente occorre, contro Cartesio, distinguere non solo tra mente e coscienza (visto che la maggior parte degli stati mentali è inconscia), ma anche tra coscienza, io (o *self*) e "intenzionalità intrinseca" del mentale. Uno stato mentale ha infatti intenzionalità (ossia è dotato di un contenuto e tramite tale contenuto si riferisce al suo "oggetto intenzionale", esistente o meno), nella prospettiva naturalistica che difendo, solo se svolge un ruolo causale in tutti i processi cerebrali che guidano degli atti, compresi gli *speech acts*, diretti verso quell'oggetto. Poiché l'implementazione di tale ruolo causale dipende dalla dinamica dei processi cerebrali, se ne deve concludere che i contenuti degli stati mentali intenzionali (o rappresentazioni mentali che dir si voglia, non importa se "simboliche" o "sub-simboliche") sono implementati neurologicamente dal modo nel quale viene modulata la dinamica di certi processi cerebrali. Insomma gli stati mentali sono contenuti nel cervello, come disposizioni a scatenare certi processi fisici, nello stesso senso in cui le immagini e i suoni di un film sono contenuti in un DVD. Se poi un più efficace coordinamento senso-motorio, soprattutto nell'esecuzione di compiti mai eseguiti prima, richiede che certe rappresentazioni mentali vengano unite insieme, ecco che interviene l'attenzione cosciente, implementata da un processo di sincronizzazione fra circuiti cerebrali oscillanti alla stessa frequenza. Infine, poiché il coordinamento senso-motorio richiede che il cervello disponga di una mappa non solo dell'ambiente esterno, ma anche del corpo che controlla, è necessario che si formi nel cervello stesso un *self*. Esso, in quanto rappresentazione in primo luogo del proprio corpo e solo successivamente in quanto punto virtuale di unificazione di tutti i propri stati mentali, è in larga misura una finzione di cui il cervello stesso si dota per assolvere meglio ai suoi compiti. Io, come aveva già intuito Hume e ripete oggi Dennett, non sono affatto quell'entità unica, indivisibile e sempre uguale a se stessa nel tempo che io sento di essere. Io sono un'illusione, o meglio sono l'illusione di essere un io. Ma è anche vero che senza il sentimento illusorio di essere un io, io non saprei vivere. Di questa illusione (che coincide in buona parte con quella di essere un agente libero), come di certe illusioni ottiche non "disfacibili", posso liberarmi sì a livello intellettuale, ma non a livello introspettivo ed emotivo. Queste, certo, sono per ora solo ipotesi che le neuroscienze non hanno ancora confermato. Ma sembra sensato che il filosofo suggerisca al neuroscienziato di non darsi l'impossibile compito di trovare l'implementazione cerebrale dell'io cartesiano: soggetto cosciente di sé, che ha stati mentali intenzionali. Quell'io infatti probabilmente non esiste. Esistono invece l'intenzionalità, la coscienza ed il *self*; ma sono processi distinti, implementati a livello neurologico da processi cerebrali indipendenti.

Se qualcuno volesse caratterizzare questo mio modo di concepire la mente come una forma di eliminativismo moderato, non mi opporrei, una volta precisato che è una sciocchezza – oggi purtroppo molto diffusa – dire che gli eliminativisti non credono nell'esistenza della coscienza e pensano che noi esseri umani siamo tutti degli zombi. A *questo* eliminativismo non crede in realtà nessuno! Io penso semplicemente, d'accordo in questo con P.S. Churchland e contro dei cognitivisti radicali come ad esempio J. Fodor, che la psicologia scientifica non basti a se stessa ed abbia bisogno delle neuroscienze, come le neuroscienze a loro volta hanno bisogno della psicologia scientifica, e che quindi i concetti della *folk psychology* debbano essere rivisti e, se necessario, abbandonati nel corso di un processo di coevoluzione della psicologia scientifica e delle neuroscienze stesse, fino al loro fondersi in un'unica scienza della mente/cervello.

STUDI E INTERVENTI

La ‘sostanza’ del tempo. Linee di una polemica scettica antica*

Francesco Verde

Quasi nessuna nozione ha avuto nel corso del pensiero antico un così profondo sviluppo storico come il concetto di tempo¹; il tempo era considerato uno dei fondamenti della natura (*physis*), infatti le trattazioni sul tempo erano sostanzialmente affrontate dalla scienza fisica. Sulla base delle testimonianze possedute, sembra che nessun filosofo dell'antichità classica abbia rinunciato a occuparsi di tale realtà tanto oscura quanto fascinosa che è il tempo. Questa nozione, tuttavia, non fu esclusivamente oggetto di trattazione ma anche della polemica scettica. Sesto Empirico nel *Contro i fisici*², opera dedicata alla confutazione della scienza della natura, riserva una lunga sezione testuale al problema del tempo che si estende da *M X* 169 a *M X* 247³.

*Al Prof. Emidio Spinelli va il mio sincero ringraziamento per osservazioni e indicazioni di cui ho tenuto conto nella stesura di questo contributo.

¹ Per un primo, parziale orientamento sulla storia del concetto di tempo nel pensiero antico v. G. Giannantoni, *Il concetto di tempo nel mondo antico fino a Platone*, in G. Casertano (a cura di), *Il concetto di tempo*, Atti del XXXII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, Caserta 28 aprile-1 maggio 1995, Loffredo, Napoli 1997, pp. 9-23; G. Casertano, *L'istante: un tempo fuori del tempo, secondo Platone*, in L. Ruggiu (a cura di), *Filosofia del Tempo*, Mondadori, Milano 1998, pp. 3-11; E. Berti, *Aristotele e il tempo*, in Id., *Nuovi studi aristotelici. Fisica, Antropologia e Metafisica*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 81-93; Id., *Tempo ed eternità*, ivi, pp. 95-113; E. Cavagnaro, *Aristotele e il tempo. Analisi di "Physica" IV 10-14*, Il Mulino, Bologna 2002; U. Coope, *Time for Aristotle. Physics IV.10-14*, Oxford University Press, Oxford 2005; A.A. Long-D. N. Sedley, *Epicurean physics. Secondary attributes*, in Id., *The Hellenistic philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, vol. I, pp. 32-37 e vol. II, pp. 25-30; V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris 1989; M. Papazian, *Stoic Ontology and the Reality of Time*, «Ancient Philosophy», 19, 1999, pp. 105-119; R. Chiaradonna, *Il tempo misura del movimento? Plotino e Aristotele (ENN. III 7 [45])*, in M. Bonazzi-F. Trabattoni (a cura di), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, «Quaderni di Acme», 58, Cisalpino Istituto Editoriale Universitario, Milano 2003, pp. 221-250; più in generale v. A. Levi, *Il concetto di tempo nelle filosofie d'età ellenistica*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», VI, 1951, pp. 209-216 e R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum. Theory in Antiquity and the Early Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca N.Y. 1983.

² In proposito, per un primo orientamento, v. V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Vrin, Paris 1969, pp. 349-355; M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 496-501; R.J. Hankinson, *The Sceptics*, Routledge, London/New York 1995, pp. 277-305; M. L. Chiesara, *Storia dello scetticismo greco*, Einaudi, Torino 2003, pp. 184-190. D'ora in avanti l'opera sarà citata secondo la forma abbreviata *M X*. L'edizione critica di riferimento è quella di H. Mutschmann (recensuit), *Sexti Empirici opera. Adversus dogmaticos libros quinque (adv. mathem. VII-XI)*, Teubner, Leipzig 1984² vol. II, pp. 213-374. Dove non esplicitamente indicato, le traduzioni sono mie.

³ Parallela alla sezione di *M X* è quella di *PH* III 136-150. D'ora in avanti l'opera *Lineamenti pirroniani* sarà citata secondo la forma abbreviata *PH*.

Dopo la sezione dossografica che elenca le differenti posizioni dogmatiche sul tempo (MX 169-188), Sesto Empirico considera fino a MX 214 la mera 'nozione' (*ennoia*) logico-concettuale di tempo⁴, mentre in MX 215-247 ne esamina la 'sostanza' fisica (*ousia*), oggetto del presente contributo; pertanto, nel corso delle argomentazioni che Sesto elabora, si deduce un vero e proprio passaggio dal tempo inteso in termini logico-concettuali al tempo considerato nella sua sostanzialità fisica. L'esito di tale metodo è chiaro: al termine delle argomentazioni, il tempo risulterà essere una realtà aporetica tanto dal punto di vista logico che da quello fisico.

Lo scopo di quest'articolo sarà, di conseguenza, duplice: da un lato chiarire la specifica metodologia strategico/argomentativa messa in atto da Sesto Empirico per confutare aporeticamente le opinioni dei dogmatici, dall'altro semplificare la comprensione del testo tramite un commento puntuale. La 'sostanza' del tempo, analizzata in MX 215-228, tratterà della corporeità/incorporeità del tempo, esaminando, nell'ordine, le opinioni (*doxai*) dogmatiche di Enesidemo (e il suo particolare *status* di "alleato" degli Eraclitei), degli Stoici, di Epicuro, Platone, Stratone di Lampsaco e Aristotele.

1. *La sostanza del tempo: corporeità e incorporeità del tempo (MX 215-228)*

La sezione testuale che va da MX 215 in poi, considera la questione della temporalità non più in termini logico-concettuali (*ennoia*) ma dal punto di vista della 'sostanza' (*ousia*⁵), ovvero in termini più schiettamente 'fisiologici', come d'altronde sottolinea il brano analogo di PH III 138. Si potrebbe, inoltre, considerare la sezione testuale di MX 216-228 come la seconda parte dossografica dedicata al tempo, dove Sesto enuclea da un lato alcune posizioni già espresse in MX 169-188, dall'altro, la definizione di tempo di Enesidemo, assente nella prima sezione dossografica.

Secondo Sesto Empirico, le definizioni inerenti alla sostanza del tempo si dividono fra quelle per cui il tempo è corpo (*soma*) e quelle in base alle quali esso è un incorporeo (*asomaton*); Sesto si riferisce, rispettivamente, a Enesidemo⁶, come si evince poco dopo, e agli Stoici. Inoltre, informa l'autore, fra i Dogmatici che reputano il tempo incorporeo, «alcuni asseriscono che è una cosa che si pensa in se stessa, altri lo considerano un accidente di qualcos'altro»: anche in questo caso i riferimenti sestani sono chiari, infatti si deve scorgere dietro le nozioni proposte ancora gli Stoici (anche sulla base di Lucrezio, *De rerum natura* I, 462-463⁷, te-

⁴ Per la sezione di MX 189-214 mi permetto di rimandare a F. Verde, *Sul 'concetto' di tempo nella critica scettica*, «Lexicon Philosophicum», di prossima pubblicazione.

⁵ La questione della 'sostanza' del tempo è affrontata anche dalla dossografica antica; v. Aezio, *De plac.*, I, 22, 1-9.

⁶ Cfr. anche PH III 138.

⁷ «E bisogna riconoscere che nessuno avverte il tempo per sé/separato dal movimento e dalla placida quiete delle cose» (trad. Giancotti).

sto che sembrerebbe, appunto, una critica alla dottrina stoica) ed Epicuro, secondo l'informazione fornita da Demetrio Lacone⁸, riportata dallo stesso Sesto⁹.

Enesidemo, probabile autore dei dieci tropi¹⁰, è il filosofo scettico – sebbene Sesto instauri con lui una relazione dialettica di continuità/discontinuità¹¹ – per cui il tempo è corporeo¹² e non è distinguibile dal «corpo esistente e primo», ovvero l'aria, come si evince di seguito da *MX* 232; quindi per Enesidemo, seguendo il pensiero di Eraclito (ma forse non prescindendo neppure da alcune correnti [neo]pitagoriche¹³), il tempo corporeo sarebbe assolutamente indistinguibile dall'aria, il corpo primigenio (*to proton soma*)¹⁴. Per convalidare ul-

⁸ V. in proposito V. De Falco, *L'epicureo Demetrio Lacone*, Cimmaruta, Napoli 1923, p. 18.

⁹ *MX* 219 = 294 Usener (d'ora in avanti semplicemente Us.) («Epicuro, secondo quanto dichiara Demetrio Lacone, dice che il tempo è accidente di accidenti [*symptoma symptomaton*], che si accompagna ai giorni e alle notti, alle ore, alle affezioni, alle impassibilità, ai movimenti e agli stati di quiete. Tutte queste cose, infatti, sono accidenti che ineriscono a qualcosa e si potrebbe verosimilmente dire che il tempo è accidente di accidenti, in quanto si accompagna a tutte queste cose») e *PH* III 137 = 79 Us. (anche Aezio, *De plac.*, I, 22,5 p. 318,19 Diels = 294 Us.).

¹⁰ *PH* I 36-163; in proposito cfr. almeno V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, cit., pp. 253-271; K. Janáček, *Sextus Empiricus' sceptical methods*, Acta Universitatis Carolinae Philologica 38, Praha 1972, pp. 91-99.; M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, cit., pp. 356-392; E. Spinelli, *I dieci tropi scettici*, in Id., *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico*, Lithos, Roma 2005, pp. 27-60.

¹¹ Il che è ancora più accentuato quando Sesto riferendosi a Enesidemo in *MX* 216 scrive «in accordo con Eraclito» (*kata ton Herakleiton*). Inoltre risulta interessante la proposta interpretativa di J. Barnes, *Bits and Pieces*, in Id.-M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum*, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 223-294 per cui la corporeità del tempo di Enesidemo non sarebbe altro che parte di un'interpretazione enesidemia, per l'appunto, del fr. eracliteo 22 B 10 Diels-Kranz (d'ora in avanti semplicemente DK) sulla connessione intero/parte (22 B 10 DK: «Congiungimenti sono intero non intero, concorde discorde, armonico disarmonico, e da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose» trad. Giannantoni) che Sesto avrebbe formalizzato nell'espressione «Enesidemo, secondo Eraclito».

¹² Sulla relazione fra la corporeità del tempo e un passo di Simplicio, *Commento alla Fisica di Aristotele*, 789, 14-15 che mette in luce alcune critiche di Stratone di Lampsaco alla posizione aristotelica sul tempo v. E. Spinelli, *La corporeità del tempo*, cit., p. 167.

¹³ Al riguardo cfr. E. Spinelli, *Il tempo dei pirroniani*, cit., p. 300.

¹⁴ Sebbene non sia questa la sede adatta per esaminare con agio e profondità la *vexata quaestio* sul cosiddetto 'eraclitismo' di Enesidemo, si ritiene necessario indicare almeno alcuni rinvii testuali e bibliografici. Per ciò che riguarda i rinvii testuali interni all'opera sestana cfr. *PH* I 138 e 210-212; *MX* 38; 216 e 230-233; *MI* 349-350; *MVIII* 8. Per quanto riguarda ulteriori rinvii testuali cfr. Tertulliano, *De anima*, IX, 5, XI, 5 e XXV, 2. Per un primo orientamento si rinvia a V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, cit., pp. 272-298; M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, cit., pp. 392-413; F. Deleuva Caizzi, *Sesto e gli scettici*, «Elenchos», XIII, 1992, pp. 277-327; E. Spinelli, *Il tempo dei pirroniani*, in M. Barbanati-G. Giardina-P. Manganaro (a cura di), *ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ UNIONE E AMICIZIA, Omaggio a Francesco Romano*, CUECM, Catania 2002, pp. 293-308; B. Pérez-Jean, *Énésidème*, in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, éditions du CNRS, vol. III, Paris 2000, pp. 90-99. In particolare sulla relazione fra Enesidemo e l'eraclitismo cfr. U. Burkhard, *Die Angebliche Heraclit-Nachfolge des Skeptikers Aenesidem*, Habelt, Bonn 1973; C. Viano, *Aristotele e l'archè-fuoco di Eraclito*, «Archives Internationales de l'Histoire des Sciences», 119, vol. 37, pp. 207-221; Ead., *ΑΙΝΗΣΙΔΕΜΟΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΝ: les phénomènes et le KOINOS*, in K. J. Boudouris (ed.), *Ionian Philosophy*, Athens 1989, pp. 403-411; Ead., *Énésidème selon Héraclite. La substance corporelle du temps*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», vol. 127, 2002, pp. 141-158; E. Spinelli, *La corporeità del tempo. Ancora su Enesidemo e il suo eraclitismo*, in G. Casertano (a cura di), *Il concetto di tempo*, cit., pp. 159-171; R. Polito, *The sceptical road. Aenesidemus' appropriation of Heraclitus*, Brill, Leiden-Boston 2004 (sul tempo v. sp. pp. 180-189) e B. Pérez-Jean, *Dogmatisme et scepticisme. L'héraclitisme d'Énésidème*, Collection Philosophie ancienne, Presses Universitaires du Septentrion, Lille 2005 (sulla corporeità e il tempo v. sp. pp. 137-206).

teriormente la dottrina enesidemea, Sesto, rivolgendosi a questioni di carattere morfo-sintattico, informa come nell'opera – o meglio, probabilmente, una sezione di un'opera di Enesidemo, menzionata solo in questo passo, di cui non resta traccia – *Prima introduzione (Prote Eisagoge)*, Enesidemo «sostiene che le espressioni semplici, ovvero quelle che sono le parti del discorso, si dispongono in base a sei cose¹⁵ e asserisce che la denominazione di tempo e quella di unità si ordinano in base alla sostanza, che è corporea, mentre le dimensioni temporali e le somme numeriche si generano soprattutto in virtù della moltiplicazione».

Da questo non semplice passo, si ottengono due notizie, l'una di carattere eminentemente grammaticale, ossia che Enesidemo raggruppava le parti del discorso relazionandole a sei non precisate 'cose' (*kata ex pragmaton tetachthai*), una partizione questa risalente al filosofo stoico Antipatro di Tarso (cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII 57); l'altra di carattere esplicativo, ossia il filosofo esplicita chiaramente come due delle sei non precisate 'cose', cui sono coordinate le parti del discorso, siano la 'sostanza' (*ousia*) e la 'moltiplicazione'. Subito di seguito, infatti, Sesto riporta, spiegandola, la teoria enesidemea, secondo la quale il termine 'adesso' (*nyn*), indicativo di 'una' dimensione temporale, e 'unità' (*monas*) si connettono alla 'categoria di sostanza', la quale è appunto corporea, mentre le dimensioni temporali e le somme numeriche a quella di 'moltiplicazione': infatti «L'espressione 'adesso', che è un'indicazione temporale, e 'unità' non sono altro che la sostanza, mentre l'espressione 'giorno', 'mese' e 'anno' sono una moltiplicazione dell' 'adesso' (intendo dire del tempo¹⁶) e l'espressione 'due', 'tre', 'dieci' e 'ciascuno' sono una moltiplicazione dell' 'unità'».

Se Enesidemo reputava corporeo il tempo (perché esso non si distingueva dal corpo primigenio, ovvero l'aria), gli Stoici lo stimavano incorporeo¹⁷, insieme all' 'esprimibile' (*lekton*), il 'vuoto' (*kenon*) e il 'luogo' (*topos*), come Sesto informa¹⁸. Inoltre gli Stoici, a differenza di Epicuro, come Sesto metterà in luce poco di seguito, erano dell' avviso che il tempo fosse una dimensione autonomamente pensabile in se stessa (*ti kath' auto noumenon*): secondo i filosofi del Portico il tempo è una dimensione del tutto indipendente dalle cose e, dunque, completamente pensabile in se stessa.

Epicuro, enuncia Sesto, sulla base di Demetrio Lacone, sostiene che il tempo sia «accidente di accidenti» (*symptoma symptomaton*) infatti «si accompagna (*parepomenon*)

¹⁵ Il passo sembrerebbe essere un'ulteriore conferma del dogmatismo (in tal caso di natura 'morfologico-grammaticale') enesidemeo; cfr. anche *PH* III 138.

¹⁶ Il passo di *M X* 217 è uno dei rari esempi (per motivi di rigore scettico!), nell'intero *corpus* sestano, in cui l'autore usi deliberatamente la prima persona: in questo caso, ne usufruisce per sottolineare, più efficacemente, l'identità fra il termine 'adesso' (*nyn*) e il sostantivo 'tempo' (*chronos*). Un ulteriore esempio si trova nella sezione dossografica di *M X* 186.

¹⁷ Cfr. anche *PH* III 137.

¹⁸ *M X* 234 = *Stoicorum Veterum Fragmenta* (d'ora in avanti semplicemente SVF) II 331.

ai giorni e alle notti, alle ore, alle affezioni, alle impassibilità, ai movimenti e agli stati di quiete» e a tutto ciò che è accidente; se dunque il tempo si accompagna agli accidenti, esso sarà, per l'appunto, 'accidente di accidenti'¹⁹; subito dopo Sesto, infatti, spiega la dottrina epicurea (forse più tarda) su tale questione dicendo che «di tutto ciò che è, alcune cose esistono di per se stesse, altre sono considerate inerenti a quelle cose che esistono di per se stesse. E di per se stesse esistono le cose reali come le sostanze, il corpo e il vuoto, mentre sono considerate inerenti alle cose che esistono di per se stesse, le cose che sono chiamate da loro (*scil.* gli Epicurei) accidenti (*symbebekota*²⁰)». Insomma, secondo Epicuro gli atomi e il vuoto sono le uniche realtà indipendenti e dunque *per se*, mentre egli definisce 'accidente' tutto ciò che inerisce agli atomi e al vuoto; pertanto gli accidenti non sono pensabili o definibili *per se* ma necessariamente in connessione con ciò che costituisce il fondamento della natura, gli atomi e il vuoto in cui i *primordia rerum* si muovono aggregandosi.

Gli accidenti, tuttavia, si suddividono fra quelli che sono inseparabili (*achorista*) da ciò cui si riferiscono e quelli che sono 'naturalmente' separabili. Epicuro²¹, pertanto, secondo la testimonianza riportata da Sesto, era del parere che alcuni accidenti, quali l'impenetrabilità del corpo (*antitypia*) e la cedevolezza del vuoto (*eixis*) fossero 'eternamente' (*aidion*) connessi a ciò cui ineriscono, pur essendo ontologicamente accidenti²².

È, d'altronde, impossibile concepire un corpo non dotato di impenetrabilità o il vuoto privo di cedevolezza; mentre il movimento e la permanenza sono attributi accidentali del tutto separabili da ciò cui ineriscono (anche qui non è casuale che Sesto si riferisca ai corpi composti) – infatti gli aggregati non si muovono né stanno in quiete incessantemente ma «una volta hanno come accidente il movimento, altra volta la permanenza» – l'atomo, muovendosi eternamente, «è necessario che si spinga o verso il vuoto o verso un corpo; se si spinge verso il vuoto, transita attraverso di esso a causa della cedevolezza, se verso un corpo, a causa della sua impenetrabilità, rimbalzando, riprende il movimento a partire dal corpo stesso».

¹⁹ Fr. 294 Us. = Fr. 164 Arrighetti.

²⁰ Il termine latino corrispondente è *coniuncta*; in proposito v. Lucrezio, *De rerum natura*, I, 449.

²¹ Cfr. Epicuro, *Epistola a Erodoto*, 43-44.

²² Cfr. Epicuro, *Epistola a Erodoto*, 71-73; inoltre cfr. in merito il fondamentale passo di Lucrezio, *De rerum natura*, I, 445-482 per la cui comprensione inevitabile è il rimando intratestuale a I, 419-444; v. in proposito anche la sezione dossografica sulla nozione di tempo in Plotino, *Enneadi*, III 7, 7, 17-27 dove la definizione epicurea è posta in opposizione a quella aristotelica: mentre per Aristotele il tempo è misura del movimento, dunque in un certo qual modo è il tempo a definire/determinare il movimento, in Epicuro è, al contrario, il movimento a definire il tempo, essendo quest'ultimo una sua conseguenza; in proposito W. Beierwaltes, *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7)*, griechischer Text, Übersetzung, Einleitung und Kommentar, Frankfurt a. M. 1981, p. 215.

Ritornando alla questione della temporalità, Sesto ripropone la definizione epicurea (qui attribuita anche a Democrito) di *M X* 181 per cui «il tempo è l'immagine che ha la forma di giorno e di notte» (*hemeroeides kai nuktoeides phantasma*), al fine di fare ancora più chiarezza sul rapporto fra questa definizione e quella riportata da Demetrio Lacone in *M X* 219; le due definizioni non sono affatto disconnesse ma, anzi, complementari. Il giorno e la notte, infatti, non sono altro che accidenti dell'atmosfera, «dei quali il giorno risulta in virtù dell'illuminazione del sole, mentre la notte sopraggiunge in virtù dell'assenza di luce del sole»; anche l'ora, è, a sua volta, accidente dell'aria, proprio come la notte e il giorno.

Quindi «il tempo si estende (*antiparekteinetai*) ad ogni giorno, ogni notte e [ogni] ora»; la lunghezza o la brevità del giorno o della notte, poi, è misurabile in virtù del tempo che è loro accidente. Il medesimo discorso vale anche per le 'affezioni' (*pathe*) e le 'impassibilità' (*apatheiai*) che sono o dolori o piaceri, perciò non sono sostanze ma accidenti (che in quanto tali non si sottraggono alla dimensione temporale) «di coloro che sono affetti o in modo piacevole o doloroso».

Sesto riporta nuovamente la questione del moto e della permanenza che, come ha già espresso precedentemente in *M X* 176-177, sono accidenti degli aggregati atomici: in base a ciò si misura la rapidità o la lentezza del movimento e la maggiore o minore durata della quiete grazie al tempo. Sesto prosegue dedicando più paragrafi all'esplicazione della dottrina epicurea, non solo per poi renderla aporetica in modo più puntuale, ma anche per chiarirne il dato fondamentale, cioè che per il filosofo di Samo tutto ciò che è accidentale è nel tempo che, di conseguenza, è «accidente di accidenti».

M X 227 è dedicato a differenziare il concetto di 'incorporeità' del tempo fra la definizione stoica e quella epicurea; la nozione stoica di tempo, inteso come incorporeo, è riportata in *M X* 218, mentre in questa sede Sesto informa che, ammettendo l'accidentalità del tempo e dunque la sua non sostanzialità²³, il tempo è secondo Epicuro incorporeo perché, a differenza degli Stoici, non è pensabile in sé ma solo a partire dalle cose di cui è accidente²⁴.

L'ultimo paragrafo (*M X* 228) è dedicato ad un'ulteriore sezione dossografica (e fin qui ne sono state redatte ben tre²⁵, nella sola parte dedicata all'esistenza del tempo, sintomo questo dell'importanza del concetto) – sostanzialmente parallela a quella di *ouverture* di *PH* III 136-137 – dove Sesto enumera le varie definizioni di tempo appartenute, nell'ordine, a

²³ Si noti che per Epicuro, così come per Leucippo e Democrito, l'autentico essere (*kurios on*; 67 A 7 DK) andava iscritto al vuoto ma, specificamente, alla materia atomica, definita dalla *alutos sterrotes* (68 A 43 DK), la 'durezza insolubile'

²⁴ Questo passo è riferibile a quanto scrive Lucrezio, *De rerum natura*, I, 462, a conferma del ruolo imprescindibile di Sesto Empirico nella ricostruzione dottrinale del pensiero antico.

²⁵ La prima sezione dossografica è presente in *M X* 169-188, la seconda in *M X* 215-227 – in cui sono riportate, nell'ordine, le *doxai* di Enesidemo, degli Stoici e di Epicuro –, la terza, infine, in *M X* 228 – in cui sono riportate, nell'ordine, le *doxai* di Platone, di Stratone di Lampsaco e di Aristotele.

Platone, Aristotele e Stratone di Lampsaco; qui è bene evidente, tuttavia, una chiara incertezza dossografica nell'attribuire ai pensatori suddetti le varie definizioni, incertezza presente anche nella parallela sezione di *PH*, ma del tutto assente in quella di *M X* 169-188.

Questa parte è sintetizzabile, facendo riferimento alla seguente tabella:

M X 228

Attribuzione	Definizione
Platone ²⁶ ; Aristotele ²⁷	«Il tempo è il numero del movimento del prima e del dopo»
Stratone il fisico ²⁸ ; Aristotele	«Il tempo è misura del movimento e della permanenza»

È bene ricordare come la raccolta dossografica delle differenti opinioni dei dogmatici incarna l'essenza più vera e profonda dello scetticismo nella sua versione pirroniana; solo dopo aver elencato le *doxai* sarà possibile condurre le lunghe confutazioni (*antirrheseis*) che testimoniano lo sforzo più convinto del costume scettico. Ciò sia detto anche per evidenziare l'importanza che Sesto ricopre nella ricostruzione del pensiero antico come fonte dossografica privilegiata, sebbene, come nel caso di *M X* 228, nascano problemi storiografici di non facile soluzione come, ad esempio, nella corretta attribuzione delle *doxai* dogmatiche. Paradigmatico, in tal senso, è il caso della posizione di Stratone di Lampsaco cui in *M X* 177 veniva attribuita la definizione di tempo che in *M X* 228 viene accordata anche ad Aristotele. È un errore interpretativo di Sesto Empirico? Oppure Sesto si è basato su dossografie filosofiche più antiche²⁹? Risulta problematico dare una risposta definitiva, tuttavia, con tutta la cautela che il caso impone, è evidente come Sesto rielabori del materiale dossografico precedente, oltre alle sue fonti privilegiate, da Timone a Clitomaco, da Enesidemo a Menodoto e ad Antioco³⁰.

²⁶ L'attribuzione platonica si giustifica probabilmente più sulla base della definizione di *Timeo* 38b6-c3 piuttosto che di 37d5-8; sulla complementarietà delle due definizioni v. la proposta ermeneutica di R. Brague, *Pour en finir avec «le temps image mobile de l'éternité»*, in Id., *Du temps chez Platon et Aristote*, PUF, Paris 1982, pp. 11-71.

²⁷ La definizione in *M X* 176 era attribuita al solo Aristotele (sulla base di *Fisica*, IV, 11 219 b 1-2).

²⁸ Fr. 79 c Wehrli; cfr. in merito J. Warren, *Sextus Empiricus and the Tripartition of Time*, «Phronesis», XLVIII, 4, 2003, pp. 331-332. Si noti che in *M X* 177 (= fr. 79 a Wehrli) la definizione era attribuita al solo Stratone, in opposizione a quella aristotelica.

²⁹ Cfr. Aezio, *De plac.*, I, 22, 4 dove si dice «Stratone [diceva che l'essenza del tempo] è quantità (*poson*) delle cose in movimento e in quiete», tuttavia Aezio attribuisce la definizione al solo Stratone esattamente come Simplicio (*Comento alla Fisica di Aristotele*, 789, 33-37).

³⁰ Sulla nozione di tempo in Stratone di Lampsaco e sulle sue peculiarità teoriche conto di tornare in un prossimo contributo. A tal proposito cfr. Aristotele, *Fisica*, IV, 12 221 b 9-10 e ancora Simplicio, *Comento alla Fisica di Aristotele*, 789, 33-37.

2. Ancora sulla corporeità e incorporeità del tempo: gli Eraclitei, Enesidemo e gli Stoici (M X 229-237)

Dopo aver enumerato le definizioni dogmatiche di Platone, Aristotele e Stratone, Sesto ritiene opportuno dover opporre loro le medesime argomentazioni già svolte a partire da M X 170; in seguito si occupa della confutazione della dottrina per cui «l'essenza del tempo è corporea», riferendosi ai non meglio specificati Eraclitei (è molto probabile che Sesto, sebbene usi tale espressione, abbia in mente soprattutto Enesidemo³¹).

Proprio contro gli Eraclitei, che reputano corporeo il tempo, Sesto adotta un'argomentazione che giudica «assai usuale», riferendosi alla *petitio principii* precedentemente incontrata, ovvero la pretesa (dogmatica) di poter spiegare, in modo circolarmente viziato, il tempo con il tempo: ammesso che il tempo sia corpo e che ogni corpo venga concepito o in quiete o in movimento nel tempo, ogni corpo – che naturalmente non viene pensato in un altro corpo (quasi certamente Sesto sta pensando alla nozione di 'impenetrabilità', il carattere proprio di ogni corpo, secondo gli Atomisti ed Epicuro) – tra cui il tempo, non potrà che esistere nel tempo.

Stando alla testimonianza sestana, per gli Eraclitei l'autentico essere è attribuibile solo a ciò che è corpo; ma se solo ciò che è corporeo 'è', ciò non potrà che essere 'nel' tempo, che a sua volta è corpo: la deduzione consequenziale appare del tutto scontata, «senza dubbio il tempo non è nel tempo³²».

Proponendo, di seguito, un'argomentazione *e contrario*, Sesto sostiene che vi sono alcuni che ritengono che per Eraclito, il corpo primigenio, aria o fuoco che fosse, non esista, ma, nonostante questo, non fanno fatica a concepire il tempo; sembrerebbe ammissibile, da una prospettiva storico-filosofica, reputare alquanto lontana dal pensiero eracliteo l'importanza data alla corporeità, seppure non sia da escludere un filtro di matrice stoica (il riferimento è naturalmente alla fisica materialistica del pensiero stoico³³), in virtù del quale Sesto legge il pensiero di Eraclito.

Proseguendo le argomentazioni contro il pensiero eracliteo, seppure si accettasse l'identità fra il tempo e il corpo primigenio, tale identificazione avrebbe ostacolato la pensabilità del tempo secondo coloro che reputano che Eraclito non consideri esistente il corpo primigenio³⁴.

³¹ Cfr. M X 216.

³² Sesto fa un ulteriore esempio: «Ciò che vive, vive in un tempo, come anche ciò che è morto, è morto in un tempo; perciò il tempo non è vivente o corpo».

³³ In proposito cfr. SVF I 190; I 518, II 299; II 300; II 363.

³⁴ Cfr. M X 232.

Sempre secondo Eraclito, ciò che è (*to on*), si identifica con l'aria (*aer*), «come dice Enesidemo (*hos phesin o Ainesidemos*)»: la precisazione sestana mira, da un lato, a riportare fedelmente il 'testimone' della definizione eraclitea (come già avvenuto nel caso di Demetrio Lacone, testimone di quella epicurea); dall'altro, ricordare puntualmente Enesidemo come 'fonte privilegiata' del pensiero di Eraclito potrebbe indicare, nuovamente, la volontà sestana di porre il pensatore neo-scettico in una classe alquanto lontana dall'originario e puro pirronismo.

Asserire, tuttavia, che ciò che è sia identico all'aria, mostra come, ammesso che il tempo in qualche modo sia, esso si identifichi con l'aria, «eppure il tempo differisce profondamente dall'aria, e, analogamente, nessuno sostiene che il fuoco, l'acqua o la terra siano tempo, allo stesso modo si dirà dell'aria; pertanto ciò che è non è tempo».

La critica di Sesto si annuncia breve ma serrata e densa, come al suo solito, anche nei confronti della posizione stoica³⁵ per cui al genere sommo del 'qualcosa'³⁶ (*ti*) è attribuibile tanto ciò che è corporeo, quanto ciò che è incorporeo³⁷: anche il tempo è infatti un 'qualcosa' che, come è ormai noto, da un lato è pensabile in sé, dall'altro è un incorporeo, insieme all'esprimibile, il luogo e il vuoto (*M X 218*).

L'aporia che Sesto conduce, in realtà, non è tanto nei riguardi della definizione di tempo (infatti, contro la corporeità del tempo, valgono le obiezioni mosse contro gli Eraclitei ed Enesidemo), ma della nozione di 'qualcosa' come genere sommo; infatti se al 'qualcosa' è per l'appunto attribuibile tanto l'incorporeo quanto il corporeo – dunque questa espressione «non può essere né un corpo né incorporeo, né un corpo e insieme incorporeo» –, come è possibile che sussista una nozione tale che abbracci in sé tanto ciò che è corpo quanto ciò che corpo non è?

Pertanto se l'espressione 'qualcosa' fosse corporea, tutti i suoi «caratteri specifici» (*ta eide*) sarebbero corporei e non incorporei così come «tutti i caratteri specifici dell'animale sono animali e nessuno è inanimato e come i caratteri specifici di un vegetale sono vegetali e nessuno è inanimato»; naturalmente il medesimo discorso vale se si asserisse l'incorporeità dell'espressione 'qualcosa' che, come tale, non potrebbe avere alcun carattere corporeo.

Pur accettando, tuttavia, che il 'qualcosa' sia simultaneamente corpo e incorporeo, è evidente come ogni suo carattere o proprietà particolare sia, allo stesso tempo, corpo e incorporeo «cosicché se il termine 'qualcosa' non è né corpo né incorporeo, esso non è nulla»; l'eliminazione del genere sommo costituirebbe, tuttavia, un grave impedimento per gli Stoici.

³⁵ Per un primo orientamento sulla nozione stoica di tempo v. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, cit. e M. Papazian, *Stoic Ontology and the Reality of Time*, cit.

³⁶ Cfr. SVF II 329.

³⁷ Cfr. anche *PH II 223-225*.

Dunque, la polemica sestana, rendendo aporetico il genere del ‘qualcosa’, ha confutato il caposaldo fondamentale della logica e della fisica stoica; anche questo, ossia il fatto di rendere aporetici i capisaldi più che i dettagli minuziosi di una dottrina dogmatica, è un metodo proprio di Sesto Empirico³⁸. Gli scettici, in tal modo, sono riusciti a rendere aporetica l’espressione ‘qualcosa’ – e insieme ad essa quella di tempo – e gli altri incorporei, l’esprimibile³⁹, il vuoto e il luogo.

3. La confutazione della posizione epicurea (M X 238-247)

Sesto Empirico negli ultimi paragrafi dedicati all’esistenza del tempo, considera la posizione epicurea⁴⁰, sollevando aporie nei confronti del concetto di accidente; Epicuro, come è ormai noto, sostiene, a quanto testimonia Demetrio Lacone, che il tempo sia ‘accidente di accidenti’. Come precedentemente Sesto ha reso aporetica la definizione stoica di ‘qualcosa’, così, ora apporterà una significativa confutazione della nozione epicurea di ‘accidente’.

La prima suddivisione che l’autore opera, infatti, è tra ciò che diciamo ‘sostanza’ e ‘accidente⁴¹’: mentre le sostanze sono «direttamente osservate in una certa condizione e sono proprie delle cose che esistono» (proprio perché non eterogenee da loro), gli accidenti si rivelano insussistenti in quanto, non avendo il medesimo statuto ontologico delle cose di cui sono accidenti e venendo a mancare la sostanza, scomparirà anche l’accidente. Per chiarire questo punto, Sesto fa degli esempi calzanti, inerenti principalmente la fisica epicurea: «infatti non esiste l’impenetrabilità (accidente)⁴² all’infuori del corpo impenetrabile (sostanza), né sussiste la cedevolezza oltre a ciò che è cedevole ed è vuoto, né movimento all’infuori del corpo mosso, né permanenza all’infuori del corpo in quiete, ma come non vi è alcuna carica di stratego oltre lo stratego né la carica di ginnasiarca oltre il ginnasiarca, così nessuno di questi accidenti esiste eccettuandosi da ciò di cui sono accidenti».

³⁸ In proposito v. M IX 1-4 e PH II 84.

³⁹ Cfr. M VIII 74.

⁴⁰ Per la comprensione epicurea sul tempo cfr. ancora Lucrezio, *De rerum natura*, I, 445-482; in proposito cfr. almeno M. Isnardi Parente, ΧΡΟΝΟΣ ΕΠΙΠΝΟΟΥΜΕΝΟΣ e ΧΡΟΝΟΣ ΝΟΟΥΜΕΝΟΣ in *Epicuro*, «La parola del passato», 31, 1976, pp. 168-175 dove è esaminato il *Pap. Herc.* 1413 sul tempo; J. e M. Bollack, *Temps, comme devenir* (Lucrece I 464-482), in ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ: *studi sull’epicureismo greco e romano offerti a M. Gigante*, Macchiaroli, Napoli 1983, pp. 309-327; P.M. Morel, *Les ambiguïtes de la conception épicurienne du temps*, «Revue philosophique de la France et l’étranger», 2, 2002, pp. 195-211; J. Warren, *Epicureans and the Present Past*, «Phronesis», LI, 4, 2006, pp. 362-387. Conto di tornare sulla questione del tempo in Epicuro in un prossimo contributo.

⁴¹ Sulla differenza epicurea fra ciò che è *per se* e ciò che è accidentale cfr. ancora Lucrezio, *De rerum natura*, I, 419-444.

⁴² Parentesi mie.

Sesto Empirico, pertanto, considera esattamente quelle proprietà che Epicuro riteneva fondamentali per la pensabilità ontologica di ogni corpo (atomico), ma dopo la confutazione scettica, paradossalmente, proprio quelle attribuzioni fondamentali che definivano l'esistenza (nel concetto) del corpo, diventano, quasi sofisticamente, le *condiciones sine quibus* della sua insussistenza. Pertanto, «anche quando Epicuro dice di pensare il corpo esistente in virtù della combinazione di grandezza e figura, di impenetrabilità e peso, egli costringe a pensare il corpo esistente a partire da ciò che non è [corpo]⁴³».

Ovviamente la spiegazione di tale ragionamento poggia sulle asserzioni precedenti, quali l'insussistenza della 'grandezza' all'infuori di ciò che è corpo, della 'figura' oltre ciò che è dotato di figura e, infine, dell' 'impenetrabilità' oltre ciò che è impenetrabile; dunque l'accidente, 'aristotelicamente', non può esistere senza la sostanza (ancora una volta l'influenza di Aristotele sulle argomentazioni sestane appare chiara⁴⁴).

Spostando questa confutazione nei confronti del tempo, è necessario, quindi, che gli accidenti esistano ma, per esistere, necessitano di 'appoggiarsi' a un 'accidente sussistente' (*symbebekos ti hypokeimenon*) come lo chiama Sesto, cioè ad una sostanza; se il tempo, tuttavia, non è solo accidente ma addirittura accidente di accidenti, il tempo non esiste. Certamente l'insussistenza del tempo secondo la definizione di Epicuro è giustificabile anche, come è già stato fatto⁴⁵, provando che ciò di cui il tempo è accidente (*symbebekenaï*) e sintomo (*symptoma*⁴⁶), quali il giorno, la notte, l'ora, il movimento, la permanenza, l'affezione e l'impassibilità, non esistano.

Di conseguenza Sesto riprende le aporie condotte precedentemente (ai paragrafi 182 e sgg.), sostenendo che il giorno (come la notte) è definito da dodici ore, ma esso non esiste simultaneamente alle dodici ore, ma solo, istantaneamente, durante l'ora presente, che, appunto, non coincide con il giorno nella sua interezza. Anche l'ora, essendo tripartita «secondo l'estensione (*en platei*)» in passato, presente e futuro, non può esistere «né quando

⁴³ M X 240.

⁴⁴ Pace J. Annas, *Sextus Empiricus and the Peripatetics*, «Elenchos», XIII, 1992, pp. 201-231, secondo la quale, pur ammettendo un'influenza aristotelica su Sesto Empirico, «It is certainly hard to believe that Sextus had any direct acquaintance with Aristotelian logic itself» (p. 225), ma la posizione in riferimento alla logica aristotelica, come si evince considerando in generale anche la sola trattazione sul tempo, è estendibile anche agli altri campi del pensiero di Aristotele.

⁴⁵ Cfr. M X 82.

⁴⁶ Qui Sesto distingue tra ciò che è 'accidente' e ciò che può definirsi 'sintomo'; qualora si volesse tradurre *au pied de la lettre* la definizione riportata da Demetrio Lacone, essa dovrebbe essere tradotta 'sintomo dei sintomi'. Pertanto sembrerebbe opportuno asserire che Sesto (Epicuro? Demetrio Lacone?) usufruisca probabilmente dell'espressione 'sintomo' non solo (e tanto) come tautologica rispetto ad 'accidente', termine più puntuale filosoficamente (anche perché più tradizionale, considerandone l'uso aristotelico), ma più propriamente in riferimento al solo concetto di tempo. È, tuttavia, probabile che il termine *symptoma* (= *eventa* in Lucrezio, *De rerum natura*, I, 451) sia un *terminus technicus* usato dallo stesso Epicuro, considerandone le occorrenze in *Epistola a Erodoto* 40 e 64.

c'è la sua prima parte (infatti le rimanenti parti ancora non sono), né quando c'è la seconda; allora infatti la prima non è più, mentre la terza non è ancora»: dunque dato che la maggioranza delle parti che la costituiscono non esiste, «neppure essa può sussistere».

Seppure si reputino come esistenti i giorni, le notti e le ore, queste 'sono' senza dubbio 'già' tempo⁴⁷, pertanto se il tempo è accidente di accidenti, è chiaro che sarà accidente di se stesso⁴⁸, il che è assurdo.

La stessa argomentazione vale per il movimento che si è rivelato aporetico in quanto «non è possibile che qualcosa sia in movimento né nel luogo in cui è» (perché essendo nel luogo in cui è, il corpo non potrebbe muoversi, occupandolo per intero) «né nel luogo in cui non è» (infatti come è possibile reputare che un corpo si muova laddove non sia presente?)⁴⁹; se, poi, il movimento è un concetto vuoto, come non potrebbe esserlo anche la permanenza che esiste, per l'appunto, relativamente al movimento⁵⁰? «Coloro che sollevano aporie» (*hoi aporetikoi*; indubbio riferimento agli scettici) affermano, tuttavia, che «ciò che permane per una qualche causa è costretto a permanere, e ciò che è costretto, patisce e ciò che patisce è in movimento, dunque ciò che permane si muove⁵¹» (d'altronde il patire è un'affezione che come tale implica essenzialmente il moto).

La diretta conseguenza è che, se gli accidenti di cui il tempo è accidente, vanno soggetti ad aporie, anche il tempo, esso stesso accidente, sarà una nozione priva di significato. Gli accidenti, inoltre, quali il movimento, le affezioni e gli altri suddetti (*M X 242*) che si accompagnano al tempo, sono incorporei⁵², pertanto sarà incorporeo anche il tem-

⁴⁷ Di nuovo Sesto si serve dell'ormai noto argomento della *petitio principii*, la pretesa dogmatica, circolarmente viziosa, di spiegare il tempo con il tempo.

⁴⁸ Fr. 294,10 Us.

⁴⁹ Sesto Empirico si occupa del movimento e della sua esistenza a partire da *M X 87* dove viene confutata anche la posizione di Diodoro Crono, per cui, ammesso che il movimento sia attribuibile ad un corpo privo di parti che non possa essere in moto né in un luogo privo di parti (il corpo non potrebbe muoversi in ciò che non ha parti) né in uno in cui non è, il moto non è mai in atto ma è sempre passato ed ogni corpo ha 'già' effettuato il movimento.

⁵⁰ Al riguardo torna utile riportare le righe di Sesto in riferimento alla 'relatività' della permanenza in *M X 245*: «Difatti ciò che è privo di movimento si concepisce in contrasto con ciò che si muove e in contrasto con ciò che è privo di movimento si rende pensabile ciò che è mosso; perciò come, non esistendo il destro, neppure esiste il sinistro, così non esistendo una di queste cose, neppure l'altra può essere concepita».

⁵¹ Cfr. anche *PH III 116*.⁵² Sull'incorporeità e il tempo v. anche *M VII 104*.

⁵² Sull'incorporeità e il tempo v. anche *M VII 104*.

po, seppure non sia affatto credibile che esistano accidenti incorporei di un incorporeo: quindi la definizione epicurea appare assurda e contraddittoria⁵³.

4. Conclusioni

La sezione dedicata al tempo ha chiaramente messo in luce la strategia usata da Sesto per renderne aporetica la sua realtà. Dopo l'elenco delle opinioni dei dogmatici, alle quali Sesto almeno in un primo momento aderisce per poi confutarle⁵⁴, ma senza alcuna convinzione ontologica, vengono addotte argomentazioni *pro* e *contra* ogni *doxa* in modo tale da dedurne un'equipollenza persuasiva (*isostheneia*⁵⁵): il *pro* e il *contra* si equivalgono, possiedono la medesima parità di forza persuasiva, per questo motivo si crea una vera e propria 'discordanza' (*diaphonia*⁵⁶) sull'oggetto di indagine.

Essendo tali posizioni uguali (*logoi isoï*) e contrastanti (*logoi antikeimenoi*⁵⁷), lo scettico, quindi, non può che sospendere il giudizio (*epoche*⁵⁸), asserendo esclusivamente che in base a ciò che appare (*to phainomenon*) un'opinione non è più (*ouden mallon*) ve-

⁵³ Risulta conveniente sottolineare in questa sede che la trattazione sestana sul tempo si estende anche oltre la sezione di *MX*, 169-247; si trovano, infatti, riferimenti al tempo in altri luoghi, come in *MI* 232-236 (dove viene messa in discussione la nozione di 'causa' – per la cui analisi si rimanda senz'altro a E. Spinelli, *Non scire per causas*, in Id., *Questioni scettiche*, cit., pp. 82-113 – in relazione al tempo: ciò che è simultaneo non può essere causa del simultaneo sulla base della loro interscambiabilità, né l'anteriore del posteriore – infatti se esiste il primo non esiste l'altro – né il posteriore dell'anteriore, cosa che è chiaramente priva di fondamento), in *MX*, 346-351 (dove i concetti di generazione e corruzione che apparentemente sono legati al tempo, divengono aporetici proprio in virtù del tempo, dal momento che ciò che si genera è prima del tempo, quindi non si può generare né nel tempo in cui esiste né in quello in cui non esiste, e ciò che si corrompe, non si distrugge né nel tempo in cui esiste, né in quello in cui non esiste; è significativo che Sesto riprenda in proposito dei ragionamenti di natura eristica quale quello di Socrate che muore due volte e quello del muro di Diodoro Crono; a tal proposito cfr. almeno R. J. Hankinson, *The Sceptics*, cit., p. 73; su Sesto e i Sofisti v. C. J. Classen, *L'esposizione dei Sofisti e della Sofistica in Sesto Empirico*, «Elenchos», XIII, 1992, pp. 57-79) e infine in *PH* III 106-107 (dove il tempo è esaminato in riferimento al divenire e al mutamento).

⁵⁴ Naturalmente non può avvenire alcuna comprensione (e dunque alcuna confutazione) della posizione dogmatica senza aderirvi. Lo scettico aderisce, tuttavia, senza alcuna intenzionalità reale, ossia reputando che l'unico campo in cui opera è quello del fenomeno e di ciò che 'appare' evidente; in proposito sempre utili ed efficaci le osservazioni di M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, cit., pp. 471-481 e di E. Spinelli, *Comprensione filosofica e prassi comunicativa*, in Id., *Questioni scettiche*, cit., pp. 114-130.

⁵⁵ *PH* I 10; cfr. senz'altro K. Janáček, *Sextus Empiricus' sceptical methods*, cit., pp. 73-89.

⁵⁶ In proposito v. J. Barnes, *La diaphonia pyrrhonienne*, in A.J. Voelke (ed.), *Le scepticisme antique. Perspectives historiques et systématiques*, Suisse, Genève-Lausanne-Neuchâtel, 1990, pp. 97-106.

⁵⁷ *PH* I 8-10.

⁵⁸ *PH* I 31-35.

ra o reale di quella opposta. Questa è la *dynamis* scettica, l'essenza del pirronismo, uno schema che Sesto Empirico segue scrupolosamente anche nel caso del tempo, che, alla fine, risulta una realtà fenomenica⁵⁹ la cui esistenza non è più persuasiva della sua inesistenza. D'altronde non ci sarebbe alcuna sospensione di giudizio se si determinasse⁶⁰ l'esistenza o l'inesistenza di una realtà così oscura tanto dalla prospettiva logico-concettuale (*epinoia*) quanto da quella sostanziale-fisiologica (*ousia*), come il tempo. Questa è l'autentica e genuina posizione sestana e dunque pirroniana sul tempo, probabilmente molto più chiara e 'stabile', pur sempre 'zetetica' tuttavia, di tutte le *doxai* dogmatiche radicalmente arbitrarie e reciprocamente contrastanti alla luce della ricerca (*skepsis*) pirroniana, che Sesto Empirico conduce sospendendo ogni salda comprensione ontologica.

⁵⁹La critica scettica si muove sempre e solo nel campo del fenomeno e dell'apparenza, ossia dell'affezione e dell'esperienza; in caso contrario, lo scettico non avrebbe bisogno di condurre alcuna ricerca (*skepsis*), infatti per coloro che asseriscono la realtà/verità ontologica di un qualunque oggetto *x* non ha senso alcuna ulteriore ricerca; a tal proposito v. S. Magrin, *Scetticismo e fenomeno in Sesto Empirico*, Bibliopolis, Napoli 2003.

⁶⁰Il criterio fondamentale dello scettico è appunto non dogmatizzare su alcunché, come espresso chiaramente in *PH I* 223.

Elenchos e Aufhebung al fondamento della dialettica

Andrea Graziani

Il cimento della *negazione*, e dunque il riconoscimento dialogico/dialettico (relazione ad *altro*) dello *heteron* nelle forme ultime del contrario o del contraddittorio, costituiscono senza dubbio momento essenziale – dalla figura di “Trasimaco” all’immagine del “sonno dogmatico”, dal *Verstand* al *Ge-Stell* –, del dispiegarsi del pensiero filosofico nelle sue forme più elevate; né differentemente tale dispiegamento potrebbe attuare il proprio processo, stante il presupposto fondamentale della riflessione filosofica occidentale, ossia l’identità tra verità e in-negabilità, negazione della negazione (sfiorando il nucleo teoretico del problema: porre è certamente opporre, ma tale piano speculativo non è *originario*, in quanto trascendibile dalla domanda di verità che, intrascendibile, mette in questione lo *elenchos* quale processo di riduzione del “vero” allo “evidente/innegabile”)¹. Se ogni scienza, infatti, è in essenza il tentativo di dedurre nessi epistemici tra “differenti” (scienza categoriale), è proprio del sapere filosofico (trascendentale) affrontare il massimo rischio, consistente nella ricerca di un legame necessario (la *arche*, il principio *anypotheton*, l’Uno unificante i molti) tra “diversi”, sì che quel sommamente diverso che è la negazione di una forma di pensiero nel suo sviluppo (il suo *non essere*), è interlocutore *impreteribile* per l’avanzamento del sapere; è vero – come abbiamo richiamato – che *al fondo* del pensiero occidentale permane un presupposto invalidante la sistematicità della ricerca trascendentale, ma tale rilievo – anche in colui che non ne possieda consapevolezza – non invalida la formale correttezza (intima coerenza) dell’assetto epistemico della filosofia, ossia il processo di *Aufhebung* dell’altro a partire dalla valorizzazione del *suo* dire – pur se, alla fine di un momento del cammino speculativo, stimato doxastico, apparente, finito, nichilista, o addirittura dire che sé veramente non dice (Aristot. *Metaph.*, 1005b25-26) –, al fine di dimostrare la verità della tesi protagonista quale autonegazione della deuteragonista/antagonista.

Il lettore avrà già rilevato l’irriducibilità, a tale stilema dialettico, di quell’atteggiamento dialogico volutamente adialettico caratteristico di quelle forme contemporanee di pensiero, genericamente nominabili (in ambito, beninteso, *continentale*) “postmetafisiche”, parte delle quali aventi come impianto speculativo la ripresa della classica “filosofia pratica”; il rilievo è sicuramente pertinente, e cercheremo di ricondurre questa situazione logica alla sua struttura speculativa, nel terzo dei luoghi aristotelici di chiara fama, che in sintesi ci apprestiamo a tematizzare.

¹ Mi permetto di rinviare in proposito al mio contributo *Il problema metodologico della verità e il mito della innegabilità*, in *Atti del XXIX Congresso Nazionale di Filosofia*, Assisi 1987, pp. 271-276.

1. *Luogo primo: filosofare è dialogare vel confilosofare*

La posizione rigorosa di questa tesi si dà in unità, nel pensiero aristotelico, con l'istituzione della suprema dignità del discorso filosofico, acclarato nella forma della *intranscendibilità*. Il testo di riferimento è *Protrepticus*, fr. 6: la deduzione della intrascendibilità del filosofare, o della necessità della filosofia come puro atteggiamento zetetico, si manifesta *argumentum* davvero *mirabile* – come rilevato dalla tradizione con comprensibile entusiasmo –, poiché la verità della filosofia è posta, appunto, attraverso il confronto/dialogo con la negazione della filosofia stessa: è mediante la dissoluzione della negazione, infatti, che rampolla l'innegabilità del vero, la necessità della filosofia.

Strutturalmente, dunque, il movimento di autogiustificazione della filosofia importa il riconoscimento dell'altro da essa, quale medio in virtù del quale si acclara l'intranscendibilità del filosofare; certamente la negazione si dà come autonegazione, ma appunto per ciò essa è insopprimibile nella necessità di venire negata. Il riconoscimento dell'altro, infatti, è solo empiricamente funzionale al togliimento di esso: in realtà, poiché la filosofia per Aristotele veramente non si attua, se non negando la sua negazione, riconoscimento e togliimento, dire il diverso e dire lo stesso sono momenti impreteribili del farsi attuale del vero.

Sopportando la presenza operante della negazione, la filosofia, fedele al suo *telos*, si pone intenzionalmente quale ricerca totale: l'altro dalla filosofia essendo per il suo togliimento, filosofia si rivela essere insieme sapere l'immediato e la sua negazione, o il consaputo *identificarsi* dell'identità e della non-identità.

2. *Luogo secondo: verità ex dialogo*

Se appare teoreticamente insostenibile un dialogo della verità con l'errore (via già per Parmenide impraticabile, sebbene letterariamente percorsa, a notevole esempio non solo letterario, dal nostro Leopardi nelle *Operette morali*), appartiene certamente al pensiero occidentale il *topos* del dialogo della verità con l'*errante*, celante spesso il recondito proposito di ricondurre questi al riconoscimento/disvelamento della verità che lo interpella. Notevole è rilevare che tale atteggiamento si sostanzia non solo in sede di filosofia pratica, ma anche in quella pagina principe della teoresi che è la dimostrazione "dialettica" (per *elenchos*) del principio di non contraddizione (come ampiamente noto, Aristot. *Metaph.*, IV). Colui che sa la verità del *principium firmissimum omnium* – dunque quella verità, in base a cui *ogni* altra verità può essere istituita, e senza cui il logo pare perdere ogni via (Plat. *Resp.*, 437a7-9) –, quegli presta ascolto al *negatore*, ben sapendo che solo affrontando questa prova potrà manifestare l'incontrovertibilità della propria posizione.

Che il negatore della verità appaia: il testo aristotelico non coglie con esplicitezza, in effetti, lo *stupor* dinnanzi all'apparire di un negatore-della verità – quali le condizioni di intelligibilità? –, ma esso ha senza dubbio il merito di manifestare la peculiare necessi-

tà che tentata fondazione dell'originario non possa darsi, se non muovendo dall'ascolto *dell'altro* in veste talmente estrema, da rappresentare un autentico limite di intelligibilità. L'altro dal vero essendo il fenomenico *terminus a quo* del processo attraverso cui il vero perviene a sé, esso è impreteferibile quanto il movimento mediazionale che restituisce la negazione come autonegazione del vero. In tal senso, è da dire che il "negatore" è empirico latore della necessità della *negazione* nella istituzione della verità nella forma, propria alla filosofia, della "innegabilità".

Negazione – si consideri – di infinita apertura, potendo acquisire sempre nuove ed imprevedibili forme: Aristotele si avvicina a tale vetta speculativa sfiorando la singolare valenza teoretica della figura del negatore silente, " simile ad una pianta" (*Metaph.*, 1006a10-15), la cui fondamentale importanza nella teoresi non risiede tanto, come Aristotele vorrebbe, nel depotenziamento massimo della negazione, quanto nel massimo valore di proiezione dialogica di un silenzio che potrebbe in sé conservare, in forme inaudite, l'invalidamento della *firmitas* del principio.

Il negatore dell'incontrovertibile non può veramente dire, ma, tacendo, deve essere "ascoltato"; la paradossalità di tale dialogo è, in profondità, il trascendimento della *doxa* da parte del movimento di autofondazione del vero quale *negatio negationis*. E tale movimento si conferma dialettico in tanto, in quanto deve riconoscere da confutare una negazione che può apparire in infinite forme, sì che ogni processo dimostrativo va definito *concludente-non-conclusivo*, storico – ancorché non ridotto all'empirico – succedersi di confutazioni sempre nuove.

3. *Luogo terzo: dialettica, prassi, politica*

Sicuramente più prossima al *common sense* è la terza pagina aristotelica trascelta, non altrimenti per i corollari che essa implica in sede di prassi: suo luogo essendo, appunto, la cosiddetta "filosofia pratica", di cui la "politica" è per Aristotele, come noto, la scienza "più architettonica" (*Eth. Nic.*, 1094a28). Nell'agire politico, oggetto della scienza politica, la posta in gioco è alta: il costitutivo rapporto tra una pluralità di soggetti, fortemente caratterizzato dal confronto delle differenze e dall'affermazione delle identità, può certamente individuare nell'idea della *tolleranza* un proprio assioma, epperò mediante quale validazione teoretica? È, la tolleranza, un semplice ottativo della ragion pratica, o v'è una filosofia politica in grado di definire struttura e limiti del *politikos bios*?

Il rilievo aristotelico, in sé metodologico e generale, si rivela a tal proposito decisivo (*Eth. Nic.*, 1094b11-27): il sapere politico non può aspirare al rigore delle scienze teoretiche, ossia all'attingimento dell'incontrovertibile, perché il suo oggetto, il bene della *polis*, presenta tante divergenze di natura storico/empirica, da rendere impossibile una sua definizione univoca ed irrefragabile; è necessario, pertanto, che la verità politica sia sempre "sommaria e approssimativa", e che ogni argomentazione politica si strutturi parten-

do da premesse “per lo più” vere, per giungere a conclusioni anch’esse vere “per lo più”.

Stando così le cose, appare che il valore-tolleranza, lungi dall’essere una prescrizione senza verità, è in realtà posto dalla struttura stessa della dimensione politica nel suo essenziale consapersi, in cui viene in chiaro che alcuna riflessione individuata può costituire l’incontrovertibile dinnanzi alla *heterotes* nelle plurivoche sue forme, sì che è la stessa finitezza del sapere politico ad imporre la tolleranza di saperi differenti, isomorfi alla pluralità delle esperienze e al divenire storico.

Approfondendo questa necessità, è da dire che la consapevolezza della controvertibilità di ogni “posizione politica” – consapevolezza criticamente raggiunta dalla “scienza politica” – pone, ad uno stesso tempo, la verità della tolleranza tra voci “altre” e l’insostenibilità di ogni atteggiamento intollerante o di reiezione del dialogo (*esclusenza* – pertanto – *delle escludenze*): la consaputa controvertibilità del sapere politico acclara la *necessità* dell’accettazione di una pluralità di visioni politiche, nella cui dialettica si intendono comunque, quasi ad ideale regolativo, l’idea-guida del bene della *polis*.

Riprendendo ora il rilievo citato in apertura, circa il darsi di posizioni riconoscenti l’alterità in modo dialogico/adialettico, ossia consideranti l’alterità per principio irriducibile alla identità, notiamo che tali posizioni trovano il proprio assestamento speculativo proprio nella qui descritta situazione di filosofia *pratica*, nella quale l’irriducibilità dei molti è manifestazione, appunto, di quella strutturale natura plurivoca che caratterizza e l’agire politico e il sapere che esso pone a tema, in cui non il vero/innegabile viene portato alla luce, quanto il verosimile – ciò, la cui negazione non è autonegazione; è allora irrinunciabile il disporsi di una pluralità di “teorie”, giacché – più tecnicamente precisando –, istituendosi una situazione di rapporti tra posizioni *contrarie* (non *contraddittorie*) e venendo così meno la condizione logica necessaria per l’esercizio di quella forma rigorosa di *Aufhebung* dell’altro che è lo *elenchos*, appare la necessità della compresenza dei differenti: insomma, se logicamente *tertium datur*, allora nella prassi politica *tertium detur*!

Ciò detto, per i fini speculativi che qui interessano, notiamo infine che la tolleranza è posta, classicamente, da un sapere di non sapere, sì che essa è davvero segno, come spesso si appalesa nell’agire più illuminato ancorché filosoficamente ignaro, di un evoluto livello di consapevolezza critica: tolleranza, dunque, *filia* dell’intelligenza, più che di una generica omologazione in una *koine* esocentrica. In conclusione di queste considerazioni, ribadiamo la fundamentalità della valorizzazione della *heterotes* in filosofia; elemento comune alla topica intertestuale sinteticamente chiarita è, infatti, il riferimento all’alterità, anzi all’*altro* quale latore di negazione/opposizione/differenza: e a questi andrebbe riconosciuta considerazione, ad integrazione pratica, nello spirito dell’imperativo categorico kantiano – purchè, attesa la necessaria esigenza di autenticità nel dialogo (filosofico o di *praxis* politica), la serietà della considerazione sia meritata (Aristot. *Top.*, 160b19-22).

DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

Sentire, immaginare, pensare, ragionare.

A proposito del senso delle esperienze estetiche nell'insegnamento della filosofia

Mario De Pasquale

1. Individualizzazione e personalizzazione dell'insegnamento della filosofia

Molti colleghi sono in crisi perché gli studenti non li seguono più in classe nelle lezioni di filosofia. Hanno l'impressione di parlare a vuoto. Gli studenti, se non sentono *significativi* gli apprendimenti, cioè legati al loro mondo della vita e a quanto già sanno, si collocano *altrove* con i pensieri e con il cuore. I docenti di filosofia si trovano di fronte studenti che utilizzano stili cognitivi e modi di usare il pensiero, stili comunicativi e di apprendimento del tutto differenti. In classe ogni studente manifesta il diritto ad apprendere con le proprie peculiarità stilistiche e cognitive.

Nella ricerca psicopedagogica si sostiene la necessità di personalizzare e individualizzare gli apprendimenti, di curvare quindi l'insegnamento sui peculiari approcci e stili cognitivi degli studenti, sulle potenzialità delle diverse intelligenze, al fine di garantire a tutti traguardi formativi adeguati e di valorizzare tutte le diverse potenzialità personali nel perseguire il successo scolastico. I docenti non sono chiamati a tradire le peculiari forme di costruzione della conoscenza filosofica, i peculiari contenuti o le tipiche forme di ricerca della disciplina, ma a valorizzarne le diverse potenzialità, non sempre del tutto espresse, a cogliere tutte le opportunità per renderle comunicative con le nuove generazioni e produttive di conoscenza filosofica secondo strade anche diverse.

Nei giovani l'originario essere al mondo è strutturato con un atteggiamento cognitivo ed affettivo in cui la conoscenza spontanea si connette con un livello intelligibile attraverso un tessuto di ordine prevalentemente estetico e morale, la cui trama è intessuta di forme di pensiero e di comunicazione per lo più di tipo analogico, iconico, metaforico, estetico.

Gli approcci narrativi, poetici, metaforici, ludici, risultano più vicini alle originarie rappresentazioni che i giovani elaborano sul proprio essere al mondo, più efficaci per narrare la complessità del divenire.

«Un multiforme e impregiudicato processo di riestetizzazione delle cose è dunque in atto: sarà bene farsi sensibili alle sue tracce e al modo in cui esse “fanno cenno verso il pensie-

ro», se dobbiamo intenderlo – e forse siamo tenuti a farlo – come un’esperienza di verità che ci riguarda»¹.

Si tratta di valorizzare nell’insegnamento della filosofia il *mondo della vita* dei giovani; di promuovere un processo didattico che faccia emergere la molteplicità di rappresentazioni e di strutture intenzionali che sono alla base del senso comune. Il senso comune «in prima istanza è una concordanza della percezione complessiva del mondo, radicato nei processi stessi della costituzione intenzionale»² che costituisce poi un’intersoggettività, in cui vi è un’implicazione dei flussi di vita e di esperienza intuitiva dei singoli soggetti, un terreno comune di formazione della natura umana storicamente caratterizzata. In molti giovani i primi movimenti del pensiero si articolano su un terreno pre-riflessivo, *patico*, ove la consapevolezza non si presenta mai con i caratteri della distinzione e della chiarezza, tipici del concetto. Il docente di filosofia ne deve tener conto? Dovrebbe tendere non a dare un contenuto *patico* ad una ragione separata, ma, forse, a corredare la stessa attività razionale di una componente patica?³ Deve considerare l’elemento *patico* come contenitore di una stratificazione di senso di cui occorre valutare ulteriormente, con strumenti e metodi razionali, la validità, la sostenibilità, la verità o la falsità?⁴

«Il patico è il *medium* emozionale di tutti i vissuti, emozionali e non, perché esso è l’originaria emozione e-sistenziale. Questa rende umane le occasionali emozioni del vivente, trasformandole ognuna in vissuto, fenomeno, soggettività... La praticità certo non ha posto nell’ontologia. Al contrario, si scontra con il fissismo delle metafisiche e patteggia per la trasformazione. Infrangendo l’essere, sostiene l’e-sistere. In questo senso prepara la libertà. Chi può intendersi delle relazioni tra lo sfondo del senso e il piano del valore, tra l’emozione (spontaneità del senso) e il valore (artificialità del significato)?»⁵

Oggi nelle scuole nella didattica quotidiana si fa largo uso di cinema, di teatro, di musica, di narrativa e di poesia. Che senso ha questo uso nell’insegnamento della filosofia? Come evitare il rischio di un uso retorico-persuasivo e disordinato di nuovi linguaggi e di nuovi strumenti, che porti ad uno snaturamento della peculiarità della filosofia e del far filosofia?

2. Problematizzare, sentire e pensare e ragionare

Il senso di scelte didattiche del genere deve scaturire da un’attenta riflessione teorica su quale possa essere il valore di un’esperienza estetica per la riflessione e la ricerca filosofi-

¹ P. Montani, *Arte e verità dall’antichità alla filosofia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 392.

² E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2000, pp. 190-191.

³ J. Cabrerias, *Da Aristotele a Spielberg*, Bruno Mondadori, Milano 1999, pp. 1-32.

⁴ E. Franzini, *Filosofia dei sentimenti*, Bruno Mondadori, Milano 1997, pp. 133-248.

⁵ A. Masullo, *Le emozioni e la ricerca di senso nell’epoca dell’indifferenza*, in P. Venditti (a cura di), *La filosofia e le emozioni*, Atti del XXXIV Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, Urbino 26-29 Aprile 2001, Le Monnier, Firenze 2003, p. 16.

ca. Intanto occorre fissare un principio generale: *la specificità di un'esperienza estetica non deve andare perduta in un'esperienza di filosofia così come non deve andare perduta o smiunita la specificità del fare filosofia nel coniugarsi con un'esperienza estetica*. La tendenza a porre semplicisticamente l'una come continua all'altra da un punto di vista epistemologico, rischia di snaturare l'una e l'altra e di impoverire le potenzialità conoscitive proprie e peculiari dell'una e dell'altra. Le esperienze estetiche e le esperienze di filosofia vanno riconosciute per la diversa intenzionalità che le caratterizza, per i differenti mezzi attraverso cui si realizzano, per i linguaggi che utilizzano, per le peculiari vie che seguono per giungere alla mente e al cuore, per produrre pensieri. Possono essere compatibili e integrarsi solo e soprattutto in ragione della loro diversità.

Nel recente dibattito in didattica della filosofia si è affermata l'idea che l'accesso alla filosofia debba essere garantito a tutti i giovani e che non si debba insegnare e apprendere solo la filosofia, intesa come un sapere compiuto da trasmettere o come mera cultura storica fatta di nozioni, ma *una pratica di ricerca razionale sulle questioni filosofiche, di senso, di valore e di verità, caratterizzata da razionalità* (nella molteplicità delle accezioni in cui si è data nella tradizione). Imparare a filosofare implica l'apprendimento, in modo graduale e protetto, di quegli elementi teorici ed operativi, di quelle conoscenze e modi di utilizzare le conoscenze, che mettono in grado i giovani di esercitare un abito di riflessione, di pensiero e di ragionamento (che costituiscono gli obiettivi di apprendimento), che si acquisisce attraverso la partecipazione ad *esperienze di filosofia*, nel *confilosofare*, nel dialogo con gli autori attraverso i testi, con i compagni di classe e con il docente. Un autentico apprendimento della filosofia è reso possibile da un processo di "formazione filosofica" centrata su una pluralità di *esperienze di filosofia* in cui gli allievi si mettono alla prova nel fare ricerca filosofica, a partire dai problemi reali, da se stessi e dal dialogo con gli autori attraverso i testi, valorizzando il rapporto di continuità e di discontinuità tra *mondo della vita* e senso comune, tra pre-categoriale e categoriale in filosofia.

È una forma generale di apprendimento del filosofare, in cui si apprende saggiando se stessi, valorizzando i contenuti concettuali e le forme di ricerca mediante attraverso cui nella tradizione si sono definiti e risolti i problemi filosofici.

L'esperienza è in sé un evento irriducibile autentico in cui non troviamo solo conferme, ma in cui ci accorgiamo che le cose non stanno come noi credevamo.

«Colui che ha fatto esperienza non è divenuto consapevole dell'esperienza stessa, è divenuto un "esperto", un uomo che ha esperienza: ciò vuol dire che ha acquistato un nuovo orizzonte, all'interno del quale ora si collocheranno le cose che diverranno oggetto di esperienza per lui. Di fatto, come abbiamo visto, l'esperienza è sempre anzitutto esperienza della nullità: in essa ci si accorge che le cose non sono come credevamo. Nell'esperienza che si fa di un altro oggetto mutano sia il nostro sapere che il suo oggetto»⁶.

⁶ H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2000, p. 730.

L'uomo che fa esperienza, semplicemente apprende e, in quanto tale, trasforma se stesso e l'orizzonte di senso e di valore entro cui colloca la sua vita, ridefinisce in parte sé e il mondo, si prepara a vivere altre esperienze, ad assumere l'*habitus* della continua apertura problematica, della ricerca⁷. L'esperienza di filosofia in classe si costituisce come una ripetizione partecipata di esperienze di ricerche già fatte nella tradizione a partire dai problemi e da se stessi⁸.

3. *L'esperienza estetica e l'esperienza di filosofia*

Forse riusciamo a individuare uno specifico spazio per l'esperienza estetica nell'insegnamento della filosofia se intendiamo l'*esperienza di filosofia in classe come esperienza di ricerca filosofica nella globalità del suo processo e nell'unità delle sue componenti* (la posizione-definizione di un problema, la rappresentazione dell'ambito del compito e dello spazio di un problema, la sua definizione e problematizzazione, la formulazione di ipotesi di soluzione, la ricerca di risposte, il confronto tra risposte diverse presenti nella tradizione, i processi di costruzione strutturata e di convalida delle tesi prescelte, la valutazione e la rielaborazione personale). La conquista di un'opzione di senso e di valore, di un giudizio di verità è il frutto della combinazione di tutti questi elementi che costituiscono un processo di ricerca.

Gadamer valorizza l'*esperienza estetica* come parte di un'*esperienza originaria di ricerca della verità*, secondo il modo dell'*autocomprensione*⁹. L'arte ha a che fare con la conoscenza e con l'esperienza di ricerca della verità.

⁷ «La verità dell'esperienza contiene sempre un riferimento a nuove esperienze. Perciò colui che chiamiamo uomo esperto non è solo uno che è diventato tale *attraverso* delle esperienze fatte, ma che è anche aperto ad altre esperienze. La pienezza dell'esperienza, il compiuto essere di colui che chiamiamo "esperto" non consiste nel fatto che egli sa già tutto, e sa già tutto meglio, anzi l'uomo sperimentato appare essenzialmente come non dogmatico, come uno che avendo fatto tante esperienze e avendo tanto imparato dall'esperienza, è appunto particolarmente capace di fare nuove esperienze e di imparare da esse. La dialettica dell'esperienza non ha il suo compimento in un sapere, ma in quell'apertura all'esperienza che è prodotta dall'esperienza stessa»: ivi, p. 734.

⁸ Su questo aspetto del pensiero gadameriano cfr. F. De Natale, *Ermeneutica filosofica e insegnamento della filosofia*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 189 (2006), pp. 60-71.

⁹ «Il Pantheon dell'arte non è il regno di una presenzialità atemporale che si offre alla pura coscienza estetica, ma il risultato dell'attività di uno spirito che si distende e si raccoglie storicamente. Anche l'esperienza estetica è un modo dell'autocomprensione. Ogni autocomprensione si compie però in rapporto a qualcosa d'altro. Nella misura in cui incontriamo nel mondo l'opera d'arte e nell'opera un mondo, essa non resta per noi un universo estraneo, entro il quale siamo attirati magicamente e per istanti. Invece in essa impariamo a comprendere noi stessi, il che significa che superiamo la discontinuità e puntualità dell'*Erlebnis* nella continuità della nostra esistenza. Si tratta dunque di trovare, nei confronti del bello e dell'arte, una posizione che non pretenda all'immediatezza, ma che corrisponda alla realtà storica dell'uomo. Positivamente ciò significa che l'arte è conoscenza e che l'esperienza dell'opera d'arte fa partecipi di tale conoscenza»: H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., pp. 218-219.

«È necessario pensare il concetto di esperienza in maniera più ampia di quanto abbia fatto Kant, in maniera che anche l'esperienza d'opera d'arte possa venir intesa come esperienza. (...) Quel che ci preme è vedere l'esperienza dell'arte in modo da intenderla come esperienza. L'esperienza d'arte non deve essere falsata riducendola ad un semplice momento della cultura estetica, in modo da neutralizzarla in ciò che autenticamente vuole essere (...) In ciò è contenuta un'importante conseguenza ermeneutica, in quanto *ogni incontro con il linguaggio dell'arte è un incontro con un evento non concluso ed è esso stesso parte di questo evento*. È questo che si deve opporre alla coscienza estetica e alla sua neutralizzazione del problema della verità»¹⁰.

«Nell'esperienza dell'arte vediamo il problema dell'essere proprio di ciò che viene in tal modo esperito. Così possiamo sperare di comprendere meglio che verità sia quella che qui ci viene incontro.

Per preparare la via all'impostazione di tale problema sarà utilissimo esaminare la questione della verità dell'arte, giacché l'esperienza dell'opera d'arte implica un comprendere, ed è quindi essa stessa un fenomeno ermeneutico, certo non nel senso di un metodo scientifico, piuttosto, il comprendere appartiene così radicalmente all'esperienza che incontra l'opera d'arte, al punto che solo in base allo status ontologico dell'opera d'arte si può chiarire tale appartenenza»¹¹.

In particolare, l'esperienza estetica è in grado di produrre un «tipo di esperienza di verità e di senso», un tipo di conoscenza che non solo interroga il cuore, costituisce un appello allo spirito, «un appello che pretende di rifondare l'ordine delle cose e la posizione dell'uomo fra esse»¹², ma nutre il pensiero stesso e in qualche modo contribuisce a formarlo, arricchisce i contenuti di una conduzione razionale del pensiero, che ha i suoi strumenti peculiari nel concetto e nell'argomentazione. In questo senso possiamo valorizzare in modo pertinente e legittimo anche l'uso del cinema, del teatro, della musica, ecc. nell'insegnamento della filosofia.

L'arte aiuta a pensare, consente al pensiero di incontrare se stesso nel suo "altro" (il mondo reale) e di conquistare una condizione di stupore originario (*thaumazein*), che non a caso è riconosciuta come condizione originaria anche del filosofare. Il provare stupore è un modo di interrogare, in cui prevale l'emozione suscitata dalla situazione in cui nasce la domanda e la domanda rimane sospesa, quasi timorosa... Mentre nel pensiero l'interrogare domina lo stupore e si accosta all'originario con una consapevolezza riflessa¹³. L'esperienza

¹⁰ Ivi, pp. 219-223.

¹¹ Ivi, p. 225

¹² G. Vattimo, *Poesia e ontologia*, Mursia, Milano 1985, p. 109.

¹³ A. Rigobello, *Introduzione a M. Heidegger, L'esperienza del pensare*, Città Nuova, Roma 2000, p. 42. Sul tema cfr. anche F. Tassinari, *Heidegger. Il pensiero poetante. La produzione heideggeriana (1910-75)*, Mimesis, Milano 2000; A. Caputo, *Linguaggio poetico e linguaggio del pensiero in M. Heidegger*, in F. De Natale, *Forme di scrittura filosofica. Elementi di teoria e didattica*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 84-114.

del pensare ha la stessa radice dell'esperienza del poetare. Il pensiero si sviluppa a partire dal vissuto, dal complesso intreccio di un'esperienza lontana da una coscienza compiutamente dispiegata e riflessa¹⁴, all'interno di un orizzonte ante-predicativo, secondo vie non sempre lineari, al di qua di qualunque attività concettuale formalizzata.

«L'arte dà da pensare secondo la più ampia estensione del “dare” e del “pensare”:
dallo stupore originario in cui il pensiero si sospende presso il suo “altro radicale” (urto con l'essere e solo con quell'urto si riconosce) all'incremento della prestazione concettuale, occasionata da un'immagine sensibile (o da un *mythos*) che non se ne lascia saturare, dal profilarsi di un principio di ordinamento del caos delle forme all'offerta di norme dell'agire e di valori etico-pratici altri da riconoscere nell'esistente o da contrapporre all'esistente; dalla ricomprensione delle parole essenziali alla nuova figurazione del tempo finito»¹⁵.

4. Come coniugare arte e filosofia nell'insegnamento della filosofia?

Il problema è come coniugare il rapporto tra arte e filosofia in un'esperienza estetico-filosofica di comprensione, di problematizzazione e di valutazione. *Questo rapporto si connota storicamente, nell'ambito della cultura di un'epoca.* È l'accadere dell'arte a delimitare di volta in volta il confine tra sensibile e ideale. Non vi è dubbio che oggi siamo davanti ad un mutamento nel modo di produzione e di fruizione dell'arte, in un contesto caratterizzato da un'estesa estetizzazione della quotidianità. La riproducibilità tecnica dell'opera d'arte ha determinato la perdita dell'*aura*, l'irripetibilità dello *hic et nunc* dell'opera d'arte, ha del tutto trasformato le forme e i luoghi della sua offerta, della sua fruizione da parte dei soggetti, ha moltiplicato i suoi effetti comunicativi e la sua *forza espositiva* anche molto al di là di quanto lo stesso Benjamin abbia potuto pensare. L'utilizzo delle varie potenzialità della tecnica ha consentito negli ultimi decenni un ampliamento del pubblico che può fruire di opere d'arte, ha moltiplicato gli eventi e i luoghi in cui essa può comunicare o produrre comunque effetti in forme diverse, adeguate ai diversi contesti e ai diversi fruitori (cinema, musica, arte visiva), ampliando la capacità di formare il senso comune.

Il mondo mediale oggi sta profondamente modificando non solo i modi e le forme della percezione sensoriale degli uomini, soprattutto dei giovani, ma anche il loro modo di usare il pensiero e la parola, che del mondo delle sensazioni e dei percetti si nutre, determinando una nuova vicinanza cognitiva ed emotiva tra le cose e i contenuti dell'arte e gli uomini del nostro tempo. La comunicazione dell'opera d'arte e la partecipazione dei

¹⁴ A. Rigobello, *op. cit.*, p. 20.

¹⁵ P. Montani, *Arte e verità dall'antichità alla filosofia contemporanea*, cit., p. 389.

fruttori è possibile perché sia gli artisti sia i fruitori condividono la tradizione di appartenenza e, soprattutto, le forme percettive e le condizioni della fruizione, le forme della comunicazione dei sentimenti e degli stati d'animo, le forme della percezione, che sono storicamente determinate. Il fruitore dell'opera d'arte prova piacere anche perché riconosce in essa come proprio qualcosa di rappresentato dall'autore e lo vive come veicolo di memoria, di riflessione, di comprensione e di valutazione. Il *sentire proprio* e il *fare proprio* comportano comprensione e valutazione, trasformazione. Le emozioni conquistano un loro significato anche cognitivo in virtù dell'appartenenza ad un sistema di simboli della cultura che si condivide¹⁶.

5. *La mimesis estetica e il confiloso fare*

Se le cose stanno così, un uso adeguato e pertinente di esperienze estetiche può ampliare lo stesso orizzonte della esperienza di ricerca filosofica. A meno di concepirla come una mera esperienza mistica indicibile e inafferrabile del tutto¹⁷, in realtà qualunque esperienza estetica conduce il fruitore a sperimentare altri mondi di senso, modi diversi di essere, diverse visioni del mondo, in cui il soggetto può trasformare il suo modo di vedere, di pensare, di agire¹⁸, sottoponendo a choc le credenze abituali, sperimentando «vie d'esilio da ciò che è abituale e consueto, che in altre forme di pensiero non sono pensabili»¹⁹. Si tratta di una forma di problematizzazione di per sé non teoretica, operata non con i concetti, ma con i percetti, le immagini, le sensazioni, i sentimenti, che costituiscono patrimonio di senso, materiale anche per pensare attraverso i concetti²⁰.

Il carattere di *virtualità*, di *apparenza dell'opera d'arte* (dal termine schilleriano di

¹⁶ J. Bruner, *Pensiero ed emozione*, in *La mente a più dimensioni*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 144-145.

¹⁷ L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 1967.

¹⁸ «Egli (il soggetto) fa esperienza di sé appropriandosi di un'esperienza del senso del mondo, che può essergli reso accessibile sia dalla sua stessa attività creatrice che dalla ricezione dell'esperienza dell'altro e che può essere confermato dal consenso di altri. Il piacere estetico, che si attua in questo equilibrio instabile tra contemplazione disinteressata e partecipazione sperimentale, è una modalità dell'esperienza di sé nell'esperienza dell'altro»: H.R. Jauss, *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 102.

¹⁹ Cfr. F. Rella, *Dall'esilio. La creazione artistica come testimonianza*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 55. Cfr. anche Id., *Tragicità e conoscenza: filosofare e/o narrare?* Conversazione a cura di Renzo Principe, «Parol. Quaderni d'arte e di epistemologia», n.16 (2002), p. 61; dello stesso autore cfr. *L'enigma della bellezza*, Feltrinelli, Milano 2006; *Il silenzio e le parole*, Feltrinelli, Milano 2001. Interessante la riflessione di M. Nussbaum sulla funzione *onirica* e cognitiva nello stesso tempo dell'ascolto della musica: cfr. M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2004, in particolare pp. 305-356.

²⁰ Cfr. G. Deleuze-F. Guattari, *Che cos'è la filosofia*, Einaudi, Torino 1996, soprattutto la parte seconda, pp. 113-232.

Schein), secondo K. Langer costituisce la peculiare forma simbolica del sentimento del mondo, che la mente dà al flusso dell'esperienza vissuta, delle emozioni, dei sentimenti, in modi che sfuggono alla presa della ragione discorsiva. L'opera d'arte costruisce un mondo di senso, che rende liberi dal peso dei fatti, dalla catena necessitante della causalità che governa la realtà fattuale. Anche per Adorno l'esperienza estetica è libera dal peso del fatto, del principio di realtà, in funzione critico-negativa nei confronti della realtà data²¹.

Gadamer, ripensando l'esperienza della tradizione tragica, rivaluta la teoria della *mimesis*, per cui l'esperienza estetica diventa un'esperienza condivisa di partecipazione, del fruitore e dell'autore, ad un comune mondo di senso. Autore e fruitore si riconoscono nello stesso mondo. Per Ricoeur la forza rappresentativa e poetica della *mimesis* da una parte costituisce rottura e sospensione con il mondo reale, dall'altra rappresenta l'azione umana e ritorna all'uomo stesso. In questo senso la *mimesis* costituisce legame tra mondo e opera d'arte, tra l'agire e il patire, promuove nello spettatore un'esperienza di chiarificazione e di trasformazione. Il carattere triplice della *mimesis* in Ricoeur è significativo a riguardo. La *prefigurazione* valorizza il mondo concreto che costituisce riferimento dell'opera d'arte, a partire dal quale la *configurazione* costruisce mondi di senso coerenti nell'opera d'arte. La *rifigurazione* esprime il processo di revisione dell'orizzonte del mondo in cui il fruitore si viene a trovare. Questa caratteristica di medietà, e nello stesso tempo di circolarità, tra realtà e finzione, tra rottura e legame, attribuisce all'esperienza estetica una valenza cognitiva ed etica insieme, in quanto, permette di conoscere il mondo reale costruendo mondi possibili o per le informazioni che essi ci danno sulla realtà o per il contrasto tra mondi di fantasia e realtà²². Queste operazioni modificano il soggetto e il suo mondo dell'agire e del patire²³.

6. Sentire, immaginare, mettere al congiuntivo il reale, e poi ragionare

Nell'esperienza di filosofia che include un'esperienza estetica, la percezione, la concettualizzazione e il sentimento interferiscono e interagiscono tra di loro in un'indagine in cui è difficile distinguere tra conoscenza, sentimento e azione²⁴, tra ciò che è emotivo e ciò che cognitivo²⁵. Secondo J. Bruner vi sono due tipi di pensiero, quello *paradigmatico* e quello *narrativo*, che

²¹ T.W. Adorno, *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 1970.

²² D. Antiseri, *La conoscenza nelle discipline umanistiche e una interpretazione cognitiva dell'opera d'arte*, in G. Reale-D. Antiseri, *Quale ragione?*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001, pp. 175-197; il riferimento è a p. 190.

²³ P. Montani, *Arte e verità dall'antichità alla filosofia contemporanea*, cit., p. 379.

²⁴ J. Bruner, *La mente a più dimensioni*, cit., p. 145.

²⁵ N. Goodman, *I linguaggi dell'arte*, Est, Milano 1998, p. 214.

caratterizzano due modi di produrre conoscenza, diversi e complementari tra loro, ciascuno con propri principi operativi, criteri di verità, proprie procedure. Il primo, logico-scientifico, teorico, utilizza un sistema descrittivo ed applicativo formale e matematico, fondato sulla categorizzazione e sulla concettualizzazione, tende all'astrazione, convince una persona della propria verità attraverso argomenti validi, e si occupa delle cause di ordine generale, si serve di procedure atte ad assicurare la verificabilità referenziale e a saggiare la verità empirica, ha bisogno di coerenza e di non contraddittorietà, tende a costruire certezze, mondi immutabili. L'altro, quello narrativo, che, secondo Ricoeur, nasce dall'interesse per la condizione umana, convince una persona attraverso la verosimiglianza dei racconti²⁶, si occupa delle intenzioni e delle azioni umane, nonché delle vicissitudini e dei risultati che ne contrassegnano il corso, costruendo contemporaneamente due scenari, quello dell'azione e quello della coscienza delle persone²⁷. Nel pensiero narrativo la realtà è «posta al congiuntivo», in cui le azioni e uno stato di cose non sono pensati come fatti certi ma come artefatti, interpretazioni, espressioni di desiderio, ecc. I lettori sono chiamati a fare i conti con la *congiuntività* della realtà offerta dalla narrazione e a confrontarla con il suo repertorio di concezioni delle vicende umane²⁸, a riscrivere «un testo ideale-virtuale» che ridescriva il proprio mondo, per renderlo comprensibile, sensato, desiderabile, degno di valore²⁹.

«La letteratura “mette al congiuntivo”, rende strano, fa sì che l'ovvio sia meno ovvio, l'inconoscibile meno inconoscibile e i problemi di valore più accessibili alla ragione e all'intuizione. In questa luce, la letteratura è veicolo di libertà e di chiarezza, strumento dell'immaginazione e, anche, della ragione. È la nostra unica speranza nella notte lunga e buia in cui ci muoviamo»³⁰.

La problematizzazione filosofica attraverso un'esperienza estetica *consente di “mettere al congiuntivo il mondo”, di fare esperienze di mondi possibili di senso*. Consente di capire la complessità delle esperienze e dei fatti, produce grappoli di domande, apre un ventaglio di piste possibili da seguire, meraviglia e stupisce, ravviva l'immaginazione sulle possibili scelte costruttive di nuovo senso, offre elementi *patici* forti ai problemi da risolvere razionalmente.

«La *mimesis* è sì rottura, sospensione con il mondo reale, in quanto *poiesis*, tuttavia in quanto appartiene al mondo dell'azione e del patire, configura, attività poietica che ricompona le discordanze nel racconto, rfigurazione, in quanto torna al mondo dell'agire e del patire riordinando l'esperienza pratica nel quale trova effettivo compimento l'intero processo rappresentativo»³¹.

²⁶ J. Bruner, *La mente a più dimensioni*, cit., p. 15.

²⁷ Ivi, p. 27.

²⁸ Ivi, p. 43.

²⁹ Ivi, pp. 45 ss.

³⁰ Ivi, p. 192.

³¹ P. Montani, *Arte e verità dall'antichità alla filosofia contemporanea*, cit., p. 377.

Sembra contraddittorio ma non lo è. Borges afferma che si comincia sempre dal sogno o dall'immaginazione (che Calvino nelle lezioni americane definisce un repertorio del potenziale, dell'ipotetico), e poi per tutto il resto che la ragione lavori. Sogno e ragione non sono dei nemici. Nel mondo dell'arte e del sogno ci si esercita alla vita vera. A scuola occorre inventare forme in cui possano interagire modi in cui sperimentare il rapporto con il senso, con il vero, con il valore fondati sui concetti e sull'argomentazione, e modi fondati sull'esperienza estetica³². Il logos riduce la complessità in nome di un senso cercato o creato all'interno di un mondo unitario di senso, costruito attraverso differenti e plurali modalità di elaborazione del pensiero, di pervenire ai concetti (procedimenti, analogici e narrativi, comparazioni, sequenze temporali e causali, uso di immagini e metafore). Il concetto e il ragionamento si pongono come intermediari tra l'immagine, il vissuto, e la forma astratta³³; in questo si fa esperienza anche del concetto e del ragionare.

7. Un esempio. Il cinema e l'insegnamento della filosofia

Senza dubbio la forma cinema è tra quelle che nel tempo storico esprime un legame forte in masse di giovani tra sensibile e ideale. Qual è il senso del cinema nel fare filosofia e nell'insegnamento della filosofia?³⁴ A proposito vi è la posizione di chi vede il cinema come una nuova forma di mito, che offre la rappresentazione di casi particolari e tuttavia include il

³² «Pensare, in poesia come in prosa, è inventare, e questa invenzione non è una vana escogitazione di cose inesistenti, ma anzitutto il reperimento di *topoi*, ritenuti dalla memoria e dalla immaginazione. Che, come recita ancora lo *Zibaldone*, e “la ragione ha bisogno dell'immaginazione e delle illusioni ch'ella distrugge; il vero del falso, non sarebbe l'esposizione di un'antica diafora carica di *pathos* esistenziale, ma per l'appunto l'esposizione di una complementarietà profonda che si radica nella necessità per l'intelletto di rendere sensibili i concetti dell'intuizione. Così il nesso tra poesia e filosofia va cercato non nell'indigenza storica del pensiero che naufragherebbe in una letteratura che del resto calunnia, ma piuttosto nel mistero, che accomuna questo molteplice *poiein*, per cui pensare e poetare richiedono un costruire, che è insieme riprendere delle vecchie tracce e istituire *a priori* (ma proprio partendo da quelle tracce pregresse), un tessuto, di versi o di argomenti»: G. Vattimo-M.Ferraris, *Introduzione*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '95*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 6. Credo che queste affermazioni non solo non contrastino ma si integrino con la tesi sostenuta da Vattimo sul «diritto all'argomentazione» in filosofia. Cfr. G. Vattimo, *Diritto all'argomentazione*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '92*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 59-70. Sul tema in Vattimo cfr. anche G. Vattimo, *Poesia e ontologia*, cit.

³³ Cfr. F. Cossutta, *Elementi per la lettura dei testi filosofici*, Calderini, Bologna 1999.

³⁴ Sul tema, cfr. tra gli altri: G. Deleuze, *Cinema. L'immagine movimento*, trad. it. Ubulibri, Milano 1984; Id., *Cinema, L'immagine tempo*, Ubulibri, Milano 1987; J. Cabrerás, *Da Aristotele a Spielberg*, cit.; U. Curi, *Lo schermo del pensiero. Cinema e filosofia*, Raffaello Cortina, Milano 2000; Id., *Un filosofo al cinema*, Bompiani, Milano 2006; Id., *La forza dello sguardo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004; A. Sani, *Il cinema tra storia e filosofia*, Le Lettere, Firenze 2002; S. Pezzella, *Estetica del cinema*, Il Mulino, Bologna 1996; E. Bruno, *Del Gusto. Percorsi per un'estetica del film*, Bruno Mondadori, Milano 2001; C. Boracchi, *La filosofia incontra il cinema: per la formazione di un curriculum integrato*, «Comunicazione filosofica», 10, maggio 2002, sul sito www.sfi.it; sul sito citato in molti altri numeri della stessa rivista vi sono interventi della stessa autrice, che offre riflessioni teoriche ed esperienze didattiche di notevole valore. Cfr. anche l'acuto e interessante lavoro di R. Battaglin, *Dall'immagine al concetto: significazione retorica e uso del cinema nella didattica della filosofia*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 187 (2006), pp. 54-64.

rimando a una condizione universale e a un contenuto normativo, che è il frutto specifico di una ricerca filosofica. La ricerca filosofica riconosce a sua volta nei film schemi di argomenti e strutture di legame con la realtà, attraverso cui si comunica l'effetto di verosimiglianza. Il ragionare filosofico farebbe emergere l'elemento di conoscenza al di là delle immagini³⁵.

Vi è chi, sulla base della distinzione tra concetti-immagine e concetti-idee, intravede la possibilità della nascita di una nuova *filosofia logopatica*. L'obiettivo, di perseguire un altro tipo di articolazione razionale, che includa la componente emotiva, immaginativa, poetica, come istanze produttrici di pensiero, sarebbe reso possibile dal film come forma di pensiero costituito di *concetti immagine*, sulla base della convinzione che certi aspetti della vita e del mondo non sono percepibili senza partecipazione affettiva. Il film per Cabrerias non è di per sé filosofia ma si fa filosofia interagendo con le *componenti logiche* del film, cogliendo i concetti trasmessi dalle immagini in movimento. L'impatto emotivo dice qualcosa sul mondo, veicola una valenza cognitiva, persuasiva ed argomentativi.

Da altri il film è visto come fonte di un patrimonio ricco di elementi validi per contesti argomentativi, materiale per l'esemplificazione e l'illustrazione di teorie. Il presupposto di questa posizione sarebbe l'assunto che gli schemi di argomenti e le modalità espressive del cinema sono affini o analoghi ai procedimenti del discorso filosofico. Il riferimento del concetto all'esperienza comune è salvaguardato dalla presenza di figure ed immagini. Il film sarebbe un'estensione di concetti; esso, più che filosofico in sé, è reso tale dall'intenzione che lo riguarda. L'analisi del film restituirebbe all'evidenza sensibile l'*humus* empirica ed esperienziale che è all'origine della formazione del concetto³⁶.

Più forte è la posizione di Deleuze che giudica il cinema come una forma di pensiero. L'immagine produce uno choc sul pensiero, che spinge l'immaginazione al limite e forza il pensiero a pensare il tutto come totalità intellettuale che oltrepassa l'immaginazione. Si costituisce una circolarità positiva nel film tra immagine movimento, immagine tempo, il pensiero, l'affetto, la figura, circolarità che esprime il rapporto fra l'uomo e il mondo³⁷. Lo choc è la forma stessa della comunicazione del movimento delle immagini. Nel film il montaggio costituisce l'analogo del ragionamento. In ogni caso è il concetto che esprime il tentativo di superare l'indeterminatezza delle immagini, la loro polisemia, la loro disponibilità a valere per riferimenti diversi, per dare vita all'univocità del riferimento all'esperienza. Il discorso filosofico vince la frammentarietà e l'incompiutezza dell'esperienza delle cose. Per Deleuze la potenza del cinema potrebbe consistere anche, come pensa Artaud, nel determinare *impotenza nel cuore del pensiero*, buchi nell'apparenza, cioè capacità di creare, non un altro mondo, ma il legame dell'uomo al mondo, all'amore o alla vita, all'impensabile che

³⁵ U. Curi, *Lo schermo del pensiero*, cit.

³⁶ R. Battaglin, *art. cit.*, pp. 63-64.

³⁷ G. Deleuze, *L'immagine-tempo*, cit., p. 181.

può essere pensato³⁸. Il pensiero nuovo nasce come scelta, come determinazione dell'indeterminabile, in riferimento alle ragioni possibili per credere in questo mondo³⁹, alle possibili opzioni di azione. Il cattivo cinema ha come obiettivo il sogno indotto nello spettatore; l'essenza del cinema ha come obiettivo il pensiero e il suo funzionamento, anche se provoca sospensione dal mondo e produce disturbo nel visibile quotidiano. Per Deleuze vi è anche un cinema che si propone di esprimere i rapporti di pensiero nell'immagine (Pasolini, per es.), sino al punto di portare l'immagine al punto in cui essa diventa deduttiva e automatica, di sostituire i concatenamenti formali del pensiero ai concatenamenti rappresentativi o figurativi senso-motori. Mentre in Godard ciò che conta non è il concatenamento tra le immagini ma l'interstizio tra le immagini, quello vuoto che può far vedere l'indiscernibile, mettere in questione radicale la stessa immagine⁴⁰.

Vi è chi costruisce analogie tra la stessa struttura dell'esperienza umana nell'età attuale e la struttura del cinema. L'esperienza umana stessa si configura come una sorta di montaggio del disparato. L'universo percettivo dell'uomo contemporaneo è investito da una serialità di choc e di segnali, non assimilabili all'esperienza tradizionale. Gli uomini, gli oggetti, la natura, si presentano come fotogrammi in rapida fuga, che il soggetto cerca di cogliere, lottando contro la loro inarrestabile labilità. Il cinema si rivela come modalità percettiva della modernità e della peculiare apertura al mondo del soggetto; esso, come avviene nell'esperienza personale, tenta di montare un'unità di significato nel flusso incessante e discontinuo delle inquadrature, di estrarre un senso dal flusso incessante delle impressioni. Il cinema sarebbe nello stesso tempo il sintomo espressivo e l'antidoto possibile alla distrazione dispersa in cui avviene l'esperienza moderna. La ricezione critica del film infatti pone in rilievo ciò che resta inconscio nella percezione abituale, sviluppando capacità di orientamento. La potenza del film consiste nella capacità di creare un doppio extratemporale della vita⁴¹. Il cinema si rivolge ad uno strato profondo ed enigmatico dell'essere in cui mondo fisico e mondo psichico si compenetrano, non ancora mediato dall'abitudine e dal concetto. Sembra che si affidi all'esperienza della visione di un film un ruolo molto vicino a quello onirico, su cui il pensiero critico e vigile agisce a posteriori per trarne elementi di riflessione.

In qualunque modo si concepisca la forma cinema, essa rimane *per sua natura tipicamente estetica*. Se dà da pensare, se offre un ricco materiale per l'elaborazione del pensiero lo fa pur sempre nella veste di forma estetica, attraverso linguaggi particolari fatti di percezioni, rappresentazioni, emozioni, sensazioni. Né la costruzione delle immagini, dei testi, delle musiche, della fotografia, la recitazione, né il montaggio possono costituire ciò che

³⁸ Ivi, p. 201.

³⁹ Ivi, p. 192.

⁴⁰ Ivi, p. 201.

⁴¹ Ivi, p. 38.

non è: un ragionamento. Per fortuna. Proprio perché non è un ragionamento il cinema offre tanto materiale al ragionamento, che si pone invece come una riduzione concettuale e argomentativa di una complessità che è pre-concettuale, pre-teoretica. Per cogliere appieno la forza euristica del cinema occorre conoscere lo specifico linguaggio che la forma cinema usa, ma dentro ad una dimensione pur sempre estetica. Se si forza il linguaggio estetico verso il logico-teoretico s'impoverisce la natura e la forza euristica sia dell'esperienza estetica sia dell'esperienza di ragionamento filosofico. L'esperienza estetica pone domande, problematizza, "chocca". Il *logos* riduce la complessità e lega secondo una linea coerente una delle tante piste aperte dalla problematizzazione della questione filosofica.

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

XXXVI Congresso nazionale di Filosofia Verona, 26 aprile-29 aprile 2007

I filosofi e l'Europa

Programma

Giovedì 26 aprile 2007 - Polo Zanotto - Viale dell'Università 1, Aula Magna

ore 8:30 - Registrazioni al Congresso

ore 9:30 - Apertura del Congresso

Presiede: **Riccardo Pozzo** (Presidente della Sezione di Verona della SFI)

Saluti delle autorità

Giovanni Puglisi (Presidente per la Commissione Italiana dell'UNESCO)

Michele Di Cintio (Ispettore Tecnico, Ufficio Scolastico Regionale per il Veneto del Ministero della Pubblica Istruzione, dell'Università e della Ricerca)

Saluti dei Presidenti di Società Filosofiche Nazionali Estere

Peter Kemp (Institut for Paedagogisk Filosofi, København) - Presidente, Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie

Carl F. Gethmann (Universität Duisburg-Essen) - Presidente, Deutsche Gesellschaft für Philosophie

Bernard Bourgeois (Académie des Sciences Morale et Politiques, Paris) - Presidente, Société française de philosophie

Vicente Sanfélix (Universidad de Valencia) - Presidente, Sociedad Académica de Filosofía

Mauro Di Giandomenico (Università di Bari) - *La SFI per l'Europa*

Wolfgang Carl (Universität Göttingen) - *Perchè occuparsi di storia della filosofia?*

Enrico Berti (Università di Padova) - *La metafisica oggi in Europa*

Discussione

ore 15:00 - Polo Zanotto - Viale dell'Università 1, Aula Magna

Presiede: **Stefano Poggi** (Università di Firenze)

Ferdinando Marcolungo (Università di Verona) - *Tra ragione e fede: itinerari di filosofia della religione*

Costantino Esposito (Università di Bari) - *Esiste una ragione dell'Europa?*

Girolamo Cotroneo (Università di Messina) - *Morte e resurrezione dell'Europa*

Discussione

Venerdì 27 Aprile 2007

ore 9:30- Polo Zanotto - Viale dell'Università 1, Aule T1, T2, T3, T4

Laboratorio Congressuale - Sessioni Parallele

- a. *Le radici culturali dell'Europa* - coordinatore **Luciano Malusa** (Università di Genova)
- b. *L'Europa nell'antichità* - coordinatore **Giovanni Casertano** (Università Federico II di Napoli)
- c. *Rinascimento e culture nazionali* - coordinatore **Cesare Vasoli**
- d. *L'Europa nel pensiero moderno e contemporaneo* - coordinatore **Giuseppe Cacciatore** (Università Federico II di Napoli)

ore 16:00 - Teatro Filarmonico - Sala Maffeiana, Via Roma

Presiede: **Adriana Cavarero** (Università di Verona)

Giacomo Marramao (Università di Roma Tre) - *La differenza europea: ordine del potere e ordine del discorso*

Francesca Brezzi (Università di Roma Tre) - *Il bene della diversità: l'identità europea tra cittadinanza e cultura*

Massimo Cacciari (Università Vita e Salute San Raffaele) - *Europa e filosofia*

Sabato 28 Aprile 2007

ore 9:30 - Polo Zanotto - Viale dell'Università 1, Aule T1, T2, T3, T4

Laboratorio Congressuale - Sessioni Parallele

- e. *L'Europa nel pensiero cristiano patristico e nel Medioevo* - coordinatore **Alessandro Ghisalberti** (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano)
- f. *Didattica della filosofia* - coordinatore **Anna Sgherri Costantini** (Commissione didattica nazionale della SFI)
- g. *Scuola e università* - coordinatore **Mario Longo** (Università di Verona)
- h. *Europa tra differenze culturali e religiose* - coordinatore **Fulvio Longato** (Università di Trieste)

ore 15:00 - Polo Zanotto - Viale dell'Università 1, Aula Magna

Presiede: **Mauro Di Giandomenico** (Università di Bari)

Assemblea ordinaria dei soci della SFI. Nomina dei sindaci revisori

Ore 17:30

Apertura del seggio elettorale/Operazioni di voto.

Elezione del nuovo Consiglio direttivo nazionale.

Domenica 29 Aprile 2007

ore 9:30 - Polo Zanotto - Viale dell'Università 1, Aula Magna

Presiede: **Luciano Carazzolo** (Liceo Scientifico Statale Enrico Medi, Villafranca)

Franca D'Agostini (Università di Parma) - *L'Europa esiste? Metafisica e identità sovranazionali*

Mario De Pasquale (Commissione Didattica SFI) - *La didattica della filosofia in Europa*

Roberto Esposito (Università di Napoli Orientale) - *Filosofia italiana e filosofia europea*

Carlo Sini (Università di Milano) - *L'Europa: L'origine e il destino*

Conclusioni del Congresso da parte del nuovo Presidente della SFI

ASSEMBLEA ORDINARIA DEI SOCI

Convocazione

L'assemblea ordinaria dei soci della SFI è convocata, in prima convocazione, per le ore 8,00 di venerdì 27 aprile 2007 e, in seconda convocazione, per le ore 15.00 di sabato 28 aprile 2007, presso il Polo Zanutto - Viale dell'Università 1, Aula Magna, Verona, con il seguente ordine del giorno:

1. approvazione della relazione morale e finanziaria al 31-12-2006, presentata dal Consiglio Direttivo uscente;
2. modifiche di statuto
3. nomina dei Revisori dei Conti
4. candidature per il nuovo Consiglio Direttivo
5. varie ed eventuali.

Bari, 9 novembre 2006

Il Presidente
Prof. Mauro Di Giandomenico

ELEZIONE DEL CONSIGLIO DIRETTIVO

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

[N.B.: i soci rechino con sé le tessere degli anni 2006, **per la cui iscrizione si deve tassativamente provvedere entro e non oltre il 31 dicembre 2006**, e 2007, **per la cui iscrizione si può provvedere entro e non oltre la chiusura della verifica dei poteri, in sede congressuale**].

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

CANDIDATURE

Le candidature per l'elezione a membro del Consiglio Direttivo possono essere presentate, con lettera raccomandata inviata alla Segreteria dalla SFI entro e non oltre il 30 marzo 2007. Tali candidature possono essere avanzate o da una sezione, in base a delibera del rispettivo Consiglio Direttivo documentata da un estratto di verbale, o da un numero di almeno 20 soci che non abbiano sottoscritto altre candidature, le cui firme e il numero di tessera sociale debbono figurare in calce alla proposta di candidatura. Il Consiglio Direttivo nazionale può proporre candidati propri.

ISCRIZIONE AL CONGRESSO

L'ingresso è libero sino ad esaurimento posti. Chi volesse ricevere il volume degli Atti deve pagare una quota di di € 15,00 se socio e di € 25,00 se non socio. Il versamento deve essere effettuato sul conto corrente postale n. 43445006, intestato a Società Filosofia Italiana, c/o Villa Mirafiori - Via Nomentana 118 - 00161 Roma, indicando nella causale "Atti del XXXVI Congresso Nazionale SFI 2007" o più semplicemente i partecipanti potranno pagare il volume al momento della registrazione al congresso.

COMUNICAZIONI

Il testo delle comunicazioni, che dovrà essere rigorosamente attinente al tema del Congresso (e più specificamente delle sessioni parallele previste nei Laboratori congressuali) e già predisposto per la stampa, **non potrà superare le 16000 battute (spazi inclusi)** e dovrà pervenire, **via email** alla Segreteria SFI della Sezione Veronese all'indirizzo marcosgarbi@humboldt.it, entro e non oltre il 1 marzo 2007. Al testo dovrà essere inoltre allegato un *abstract* della lunghezza massima di 100 parole e copia/estremi del numero di tessera SFI. Un'apposita Commissione giudicherà circa l'ammissione delle comunicazioni alla presentazione al Congresso (per la quale sarà concesso **un tempo massimo di 15 minuti**) e alla successiva pubblicazione negli Atti. Ciascun partecipante **non potrà presentare più di una comunicazione** e dovrà accludere al testo inviato il numero della tessera di iscrizione 2006.

ESONERO

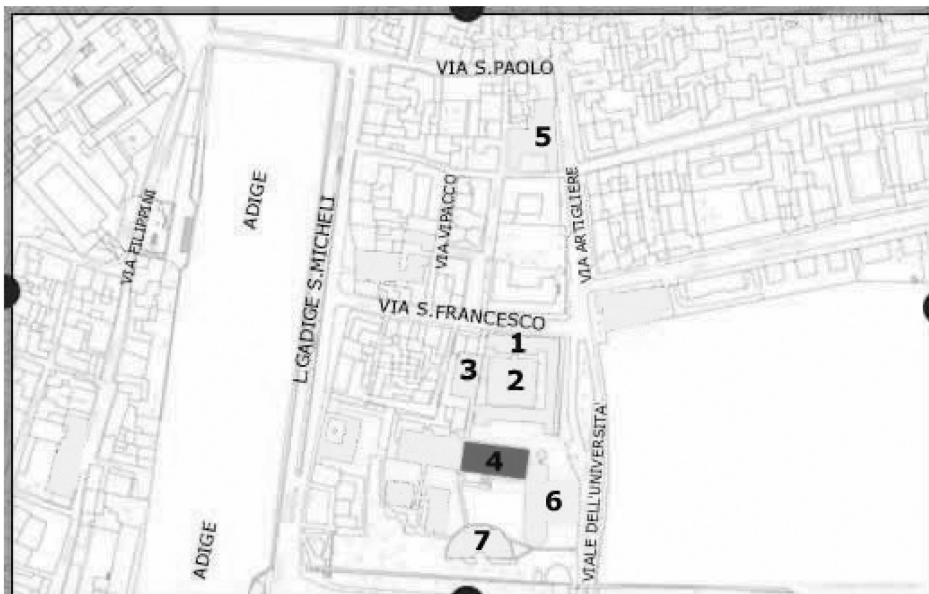
Il convegno rientra nelle attività di formazione svolte dalla SFI quale Ente qualificato dal Ministero dell'Istruzione per la formazione a livello nazionale (cfr. DM 177/2000, art. 3-c. 5, e in particolare il decreto del 10-01-2002. Dipartimento per lo sviluppo dell'istruzione. Direzione Generale per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

Ulteriori, più dettagliate informazioni saranno fornite, in tempo reale, sul sito Internet della Sezione SFI di Verona (www.sfvv.org).

SEGRETERIA ORGANIZZATIVA

Per qualsiasi informazione, soprattutto di carattere logistico, rivolgersi a: Marco Sgarbi, Segretario della SFI Sezione Veronese, Dipartimento di Filosofia dell'Università di Verona, via San Francesco 22, I-37129 Verona, Tel. +39/045/8028143, Cell. +39/348/5806243, e-mail: marcosgarbi@humboldt.it.

INFORMATIVA PER I CONGRESSISTI



1 Uffici amministrativi, Via S. Francesco

2 Emeroteca, Via S. Francesco

3 Biblioteca Frinzi, Via S. Francesco

4 **Facoltà di Lettere Palazzo di Lettere, Aula T4, Aula T5**

5 Rettorato, direzione amministrativa, Palazzo Giuliari, Via Artigliere

6 **Aula magna, Aula T1, Aula T2, Aula T3, Iscrizione Congresso, Viale dell'Università 1**

7 Mensa universitaria / Bar

Alberghi

Categoria *

HOTEL CAVOUR - 4, vc. Chiodo tel: 045 590166, 045 590508 - fax: 045 590508
ALBERGO RIST. ALL'INCONTRO - 138, v. Mantovana tel: 045 8622251, 340
5906041

Categoria **

HOTEL SIENA - 41, v. Marconi tel: 045 8003074 - fax: 045 8002182
HOTEL VALVERDE - 91, v. Valverde tel: 045 8033611 - fax: 045 8031267

Categoria ***

HOTEL MONACO - 4, v. Torricelli tel: 045 580809 - fax: 045 580734
HOTEL GIULIETTA E ROMEO srl - 3, vc. Marchetti tel: 045 8003554 - fax: 045
8010862
HOTEL MASTINO - 16, c. P.ta Nuova tel: 045 595388 - fax: 045 597718
HOTEL VERONA srl - 47/49, c. Porta Nuova tel: 045 595944 - fax: 045 594341
SUD POINT HOTEL srl - 13/b, v. Fermi tel: 045 8200922 - fax: 045 8200933
HOTEL GARDENIA di MAZZALI INES TERESA & C. sas - 350, v. Unita' d'Italia
tel: 045 972122 - fax: 045 8920157
HOTEL MILANO - 11, vc. Marchetti tel: 045 591692 - fax: 045 8011299
ANTICA PORTA LEONA snc - 3, corticella Leoni tel: 045 595499 (consigliato)
HOTEL ITALIA srl - 58/66, v. Mameli tel: 045 918088 - fax: 045 8348028
HOTEL SAN LUCA - 8, vc. Volto San Luca tel: 045 591333 - fax: 045 8002143

Categoria ****

HOTEL FIRENZE srl - 88, c. Porta Nuova tel: 045 8011510 - fax: 045 8030374
HOTEL ANTICO TERMINE - 42, v. Stazione tel: 045 8681033 - fax: 045 8681046
HOTEL GIBERTI srl - 7, v. Giberti tel: 045 8006900 - fax: 045 8001955
SAN PIETRO HOTEL - 1, v. Santa Teresa tel: 045 582600 - fax: 045 585114
HOTEL PALACE - 19, v. Galvani tel: 045 575700, 800 955199 - fax: 045 576667
HOTEL LEOPARDI - 16, v. Leopardi tel: 045 8101444 - fax: 045 8100523
HOTEL SAN MARCO - 42, v. Longhena tel: 045 569011 - fax: 045 572299
HOTEL VICTORIA - 8, v. Adua tel: 045 590566 - fax: 045 590155
GRAND HOTEL - 105, c. Porta Nuova tel: 045 595600 - fax: 045 596385
HOLIDAY INN VERONA - 346, v. Unita' d'Italia tel: 045 8952501 - fax: 045 972677

Categoria *****

HOTEL GABBIA D'ORO SOCIETA' VERONA spa - 4/a, c. P.ta Borsari tel: 045
8003060 - fax: 045 590293

Ristoranti

TRATTORIA AL BERSAGLIERE - Via Dietro Pallone, 1 tel: 045 8004824 (consigliato)

AL POMPIERE - Vicolo Regina d'Ungheria, 5 tel: 045 8030537

ANTICA TRATTORIA DAL'AMELIA - Lungadige Bartolomeo Rubele, 32 tel: 045 8005526

ARCHE - Via Arche Scaligere, 6 tel: 045 8007415

BOTTEGA DEL VINO - Vicolo Scudo di Francia, 3 tel: 045 8004535

BREK - Piazza Brà, 20 tel: 045 8004561

IL DESCO - Via Dietro S. Sebastiano, 7 tel: 045 595358

L'OSTE SCURO - Vicolo San Silvestro, 10 tel: 045 592650

LA FONTANINA - Portichetti Fontanelle Santo Stefano, 3 tel: 045 591159

LISTON 12 - Piazza Brà, 14 tel: 045 8034003

LOCANDA CASTELVECCHIO - Corso Castelvechio, 21° tel: 045 8030097

TRE CORONE - Piazza Brà, 16 tel: 045 8002462

OSTERIA GIULIETTA E ROMEO - Corso Santa Anastasia, 27 tel: 045 8009177

RISTORANTE ALLA TORRE - Piazza delle Erbe, 10 tel: 045 8031230

RISTORANTE CINESE MARCO POLO - Via Dietro Pallone, 3 tel: 045 8030012

RISTORANTE DODICI APOSTOLI - Vicolo Corticella S. Marco , 3 tel: 045 596999

Durante tutta la durata del Congresso sarà possibile visitare il patrimonio librario della Biblioteca Capitolare di Verona, sotto la supervisione del prof. Enrico Peruzzi e dello staff della biblioteca; ulteriori dettagli organizzativi saranno forniti durante il congresso.

FAC-SIMILE DELEGA

Io sottoscritto _____ in regola con gli obblighi sociali (n. tess. 2006: _____; n. tess. 2007 _____), delego a rappresentarmi nell'Assemblea generale della Società Filosofica Italiana, che si terrà a Verona, Venerdì 27 Aprile 2007 alle ore 8,00 in prima convocazione e Sabato 28 Aprile, alle ore 15.00 (in seconda convocazione) il socio _____, approvandone sin d'ora incondizionatamente l'operato. In fede

(Firma)

Data

CONVEGNI E INFORMAZIONI

Filosofia ed idea di Europa

Organizzato dall'Ufficio scolastico regionale del Veneto, in collaborazione con l'Università di Padova, la SSIS del Veneto e la sezione Veneta della SFI, e con il supporto dell'Istituto d'Istruzione superiore "C. Marchesi" di Padova, il Seminario regionale di formazione per il personale docente sul tema "Filosofia ed idea di Europa" si è svolto nell'Aula magna del palazzo del Bo, sede storica dell'Ateneo patavino, nei giorni 29 e 30 maggio 2006.

Luca Illetterati (Univ. di Padova) ha aperto il Seminario la mattina del 29 maggio rilevando che il problema della giustificazione "filosofica" dell'Europa implica una riflessione sui passaggi più significativi del pensiero occidentale e sul sistema di valori e di categorie che lo caratterizzano. A fondamento dell'idea di Europa troviamo: 1) la *razionalità greca*, che ha posto le basi per il concetto di libertà politica; 2) l'orizzonte di senso aperto dal *mondo ebraico-cristiano*, attraverso cui il messaggio del cristianesimo ha esteso ad ogni uomo la dignità di uomo libero; 3) l'emancipazione intellettuale e politica prodotta dall'*illuminismo* e dalla sua fiducia nell'attività liberatrice della ragione. Nel pensiero moderno autori come Kant, Fichte, Hegel e Novalis hanno indicato l'importanza del *nesso cristianesimo-libertà*, ma la modernità è anche l'epoca storica che, pur mantenendo la persistenza della relazione con il cristianesimo, ha contribuito a creare una *discontinuità* con esso. Tanto il mondo classico può dirsi "a-cristiano" quanto il mondo moderno può essere pensato come "anti-cristiano" o come "post-cristiano", in quanto generatore di una cultura *laica*, tributaria delle filosofie razionalistiche ed immanentistiche. *Continuità* e *contrasto*, dunque, sono gli elementi che insieme costituiscono la relazione cristianesimo-modernità. Ma un'ambiguità analoga sembra qualificare anche il rapporto tra mondo greco e romano. Il contributo della *Romanitas* all'idea di Europa è stato giudicato essenziale, ma in senso negativo, da Hegel e da Heidegger. Per Hegel la violenta irruzione di Roma nella storia è servita a guidare lo sviluppo dello spirito dall'immediata naturalità greca alla pienezza della libertà, ma ciò è avvenuto solo *dopo* la caduta di Roma. Per Heidegger Roma ha consegnato alla storia occidentale un'interpretazione deformata della grecità capovolgendone la concezione dell'essere, perché ha *tradotto* il termine greco *aletheia*, l'atto di svelare l'essere, con il termine latino *veritas*, l'essenza statica dell'essere. Le trasformazioni storiche e linguistiche sembrano allora accomunate da uno stesso problema: l'*origine* di un termine linguistico o di un evento storico sorge segnata da un rapporto ad *altro*, da cui risulta necessariamente *tradita*. Allora non può darsi un'origine (o una heideggeriana "metafisica dell'origine") senza un "tradimento" e cioè senza la possibilità di uno sviluppo, di un *nuovo* sguardo sul mondo, di un *altro inizio* attraverso cui vedere il mondo, vedere l'Europa.

A questa introduzione ha fatto seguito la relazione di Enrico Berti (Univ. di Padova) su *Il contributo della dialettica greca alla cultura europea*. La "dialettica" è qui intesa come idea di una cultura che dall'Europa, in cui è sorta, si è diffusa nell'Asia islamica e in America, e che oggi può contribuire a chiarire il rapporto tra la filosofia e l'idea di Europa. La dialettica in questione è la *dialettica greca o antica*; essa non va confusa con la struttura del pensiero e della realtà teorizzata da Hegel e dal materialismo storico, ma va intesa come l'arte del dialogo (*dialegethai*, "dialogare", "di-

scutare”), formatasi attraverso i paradossi zenoniani, l’agonismo sofistico, il dialogo socratico esposto da Platone, fino a trovare il proprio compimento sistematico, come tecnica della confutazione, in Aristotele. La dialettica è un campo di confronto tra almeno due opinioni diverse, dove gli interlocutori pongono un problema e lo affrontano attraverso due fondamentali regole logiche: il “principio di non contraddizione” e il “principio del terzo escluso”. Dalla loro applicazione la dialettica assume l’aspetto di *arte della confutazione*, tuttavia ciò non deve indurre a pensare che il procedimento dialettico si esaurisca nella confutazione fine a se stessa, poiché esso apre anche prospettive di ordine epistemologico ed etico. Da un punto di vista *epistemologico* si può ricordare che, per il principio del terzo escluso, l’enunciato confutato risulta determinato [*p*], mentre l’enunciato ad esso contraddittorio, che è valido, risulta invece indeterminato [*non p*]. Proprio l’indeterminatezza dell’enunciato valido e la sua necessità di trovare una determinazione spinge alla ricerca di *nuovi* enunciati che lo contraddicano e che producano *nuove* confutazioni: la dialettica non è dunque una scienza, ma aiuta la scienza a formulare se stessa. Le premesse su cui si fonda il discorso dialettico sono gli *endoxa* e cioè le opinioni comunemente condivise, che suscitano il più largo consenso possibile e che, per questo, hanno valenza *etica* e *politica*. La dialettica mostra la propria eticità quando lo strumento argomentativo riesce a indurre le diverse parti che discutono a risalire a nuove e più elevate premesse comuni, a nuovi *endoxa* dotati di maggiore universalità e capaci di comprendere anche le ragioni precedentemente divergenti. La dialettica resta un fenomeno specificamente occidentale. In Oriente non vi è traccia di pratiche argomentative affini alla dialettica greca. Viceversa in Occidente la dialettica greca è sopravvissuta in epoca tardo-antica per merito di Alessandro di Afrodisia e di Boezio, è passata nel mondo medievale grazie alle traduzioni arabe, è stata ancora utilizzata in età moderna da Galilei e da Kant, per poi avere una rinascita all’interno della filosofia contemporanea (Perelman, Gadamer, Apel, Habermas, Ryle ecc.). Anche in Italia alcuni filosofi contemporanei, quali Guido Calogero, Gustavo Bontadini e Marino Gentile, hanno contribuito a rivitalizzare la dialettica greca. La parte conclusiva della relazione di Berti ed il dibattito che ne è seguito hanno avuto per oggetto il reperimento degli *endoxa* nel mondo contemporaneo, affinché sia garantito il dialogo internazionale su questioni rilevanti come i *diritti dell’uomo*. A questo riguardo è stato sottolineato che le enunciazioni contenute nelle grandi dichiarazioni dei diritti (costituzioni nazionali e grandi organismi internazionali quali l’ONU, il Consiglio d’Europa, l’Organizzazione dell’Unità Africana, la Conferenza Islamica) svolgono oggi la stessa funzione degli *endoxa* al tempo di Aristotele.

Nella relazione successiva, *Da Stilicone a Hegel: genesi della moderna idea di Europa*, Gregorio Piaia (Univ. di Padova) ha proposto una riflessione storica e insieme critica sulle radici culturali dell’Europa. Per parlare di Europa occorre innanzitutto intendersi su “che cosa” essa sia, come già si chiedeva Federico Chabod nella sua celebre *Storia dell’idea di Europa*. Ma per rispondere adeguatamente a tale domanda dobbiamo identificare alcuni passaggi essenziali della storia europea, intesi come momenti della costruzione di una identità *per differentiam*, sulla base cioè di una distinzione/contrapposizione rispetto ad aree geografico-culturali giudicate “differenti”, oppure rispetto ad entità statuali che da tempo facevano parte del contesto europeo ma che per l’orientamento ideologico e politico-culturale assunto ad un certo punto della loro storia sono state viste come espressione di un’*anti-Europa* (si pensi al regime nazista o a quello sovietico). La genesi di questo processo si può cogliere nella contrapposizione fra civiltà “occidentale” e civiltà “orientale” al tempo delle guerre persiane; una contrapposizione accompagnata però da un forte spirito nazionale, ovvero da un ellenocentrismo che non a caso si ritrova, a distanza di secoli,

nel Prologo delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio. Da questo punto di vista la svolta decisiva per la nascita dell'idea di Europa si ha con l'incontro e la non facile fusione fra l'elemento romano e l'elemento germanico, che si potrebbe simboleggiare con la figura di Stilicone, il generale romano di stirpe vandala che a Pollenza (402) guidò contro i goti di Alarico l'esercito imperiale, che poi era formato in buona parte da altri "barbari". Ma al di là di questo personaggio simbolico, è la diffusione del cristianesimo latino che ha posto le basi di una prima "idea di Europa", di cui troviamo un riflesso, ad esempio, nelle parole con cui Clarembaldo di Arras (sec. XII) definiva il suo maestro Teodorico di Chartres: «totius Europae philosophorum praecipuus». Nella ricostruzione di questo processo di autocoscienza europea Piaia si è quindi soffermato sull'età dell'umanesimo e delle grandi scoperte geografiche (con la correlata scoperta di una umanità radicalmente "altra" da quella europea), sulla rivoluzione scientifica e sul movimento illuministico, fino alle celebri parole con cui Hegel riconosce il ruolo storico svolto dal cristianesimo nella formazione dell'identità europea, incentrata nel nesso libertà-persona. Tutto questo però sembra appartenere a un passato da cui oggi abbiamo preso le distanze, tant'è vero che al sentimento di superiorità culturale e "ideale" che l'Europa ha coltivato negli ultimi secoli è subentrato un atteggiamento di forte autocritica e di riconoscimento delle proprie "colpe", nonché di relativizzazione dei nostri valori culturali. Lo stesso fenomeno imponente dell'immigrazione extracomunitaria ha indotto molti intellettuali a interrogarsi sul senso che può avere oggi parlare di "identità" europea, proponendo semmai una *non-identità* quale migliore premessa per una società aperta al futuro. Molteplici sono le ragioni sottese a questa sorta di obnubilamento della propria identità, dietro al quale si cela, a ben vedere, una estrema espressione di quell'eurocentrismo e di quel sentimento di superiorità da cui si vorrebbe prendere le distanze. In realtà solo partendo dal riconoscimento della propria identità culturale, costruita *per differentiam* ma anche attraverso tutta una serie di scambi e di prestiti, è possibile costruire una *identità aperta* e quindi *plurima*, quale alternativa sia alle varie forme di fondamentalismo sia all'autodissoluzione nichilistica.

Nel pomeriggio il seminario è proseguito con la relazione di Marco Mascia (Univ. di Padova) su *La filosofia della Costituzione europea*. Mascia ha esordito ricordando i principali passaggi che hanno caratterizzato la fase recente del processo di costituzionalizzazione dell'Europa (dalla *Carta dei Diritti fondamentali dell'Unione europea* alla *Convenzione per il futuro dell'Europa*), nonché i due avvenimenti le cui conseguenze hanno pregiudicato il proseguimento dell'iter costituzionale, aprendo forti divisioni tra gli Stati membri: l'attentato alle *Twin Towers* di New York (11-09-2001) e l'introduzione in Europa della moneta unica (10-01-2002). Ciò nonostante i lavori della Convenzione sul futuro dell'Europa si concludono, ed a Roma viene presentato il *Trattato che istituisce una Costituzione per l'Europa* (18-07-2003), cui segue la firma dei capi di stato e di governo dei 25 stati che compongono l'U.E. (01-05-2004). Inizia così il lungo processo delle ratifiche, non ancora concluso. Per superare le difficoltà, la Commissione europea adotta (ottobre 2005) il *Piano D* (democrazia, dialogo, dibattito), che promuove forme di comunicazione e di partecipazione pubblica per far maturare il consenso tra i cittadini europei sulle politiche dell'Unione. Restano insoluti i due problemi di fondo: 1) l'assenza di una presa di posizione forte sulla Costituzione da parte del Parlamento europeo; 2) la scarsa attenzione della società civile europea verso questo fondamentale passaggio istituzionale. Per dare significato a questa prassi costituzionale occorre ricondursi all'idea di un'Europa pacificata e sovranazionale, espressa innanzitutto nel *Manifesto per un'Europa libera ed unita*, redatto da Altiero Spinelli, Ernesto Rossi ed Eugenio Colomni nell'ago-

sto del 1941 a Ventotene. La tesi federalista dell'unità europea, che è qui sostenuta, trova un primo esito nelle attività del *Movimento federalista*, che contribuiscono all'istituzione del Consiglio d'Europa (1949). Le resistenze degli stati nazionali, poco propensi a cedere il proprio diritto di sovranità a un'entità sovranazionale non ancora ben configurata, moderano le prerogative iniziali in favore di un approccio più graduale all'integrazione, noto come *funzionalismo*. I politici francesi Jean Monnet e Robert Schuman inaugurano negli anni Cinquanta questo approccio all'integrazione, attuando le riforme progressive che hanno consentito il costante allargamento della Comunità europea. Nonostante i successi, resiste ancora oggi in Europa una forte tendenza confederativa in politica estera, nella difesa e nella sicurezza, dove prevale la cooperazione intergovernativa e non viene prevista alcuna cessione di sovranità. Il *Trattato che istituisce una Costituzione per l'Europa* è una forma di mediazione giuridica e politica tra l'approccio funzionalista e l'approccio intergovernativista. Questi contrasti teorici di fondo non impediscono tuttavia di riconoscere la presenza di una *filosofia* della Costituzione europea evidentemente in atto, che si colloca nel solco del processo di integrazione inaugurato dall'approccio *gradualista e pacifista* di Monnet e Schuman. L'obiettivo di pacificazione promosso negli anni Cinquanta è stato raggiunto e l'allargamento ad Est lo rafforza ulteriormente. Questa Europa allargata ha le potenzialità per diventare un soggetto politico capace di rispondere al problema della pace e della sicurezza internazionale, in alternativa all'approccio unilaterale perseguito dall'attuale amministrazione U.S.A. Solo l'Europa può oggi favorire lo sviluppo del processo di integrazione in tutte le regioni del mondo e può, in questo contesto, democratizzare e potenziare il ruolo dell'O.N.U., in vista di un sistema di sicurezza collettiva per tutti gli esseri umani. L'integrazione è il vero nome della pace.

Il mattino successivo, 30 maggio, Michele Di Cintio (Ufficio Scolastico Regionale del Veneto) ha trattato il tema *Una testimonianza filosofica per l'Europa: il pensiero di Edmund Husserl*. La dimensione concettuale dell'Europa non è facilmente riconducibile ad un preciso luogo di origine. Le radici mitologiche del termine "Europa" e la storia della civiltà greca, una civiltà costantemente *di passaggio* da Oriente ad Occidente e viceversa, evidenziano questa difficoltà. Il rapporto con l'Oriente è stato originariamente all'insegna della distinzione radicale: il conflitto greco-persiano del sec. V ha fatto nascere in Grecia quell'identità esclusiva che si confronta con l'altro *da sé* e che Habermas chiama *identità convenzionale*, per distinguerla dall'*identità originaria-ingenua*, ossia l'identità primigenia con cui ogni popolo *ab origine* si considera semplicemente il paradigma dell'umanità. Alla luce di questo sviluppo dialettico dell'identità, risulta riduttivo rappresentare l'Europa solo sulla base di pochi aspetti significativi della sua storia (greco-città, latinità, cristianità), occultando così la varietà delle civiltà che l'hanno costituita (latino-cristiana, greco-bizantina, arabo-andalusa, romano-germanica, ecc.). La storia del confronto tra l'Europa e il mondo orientale si è determinata anche attraverso le guerre ed i massacri, e in quanto a spirito di conquista non siamo secondi a nessuno: dal XV secolo al XIX secolo l'Europa ha conquistato il 35% del territorio planetario, dal XIX secolo al 1914 la percentuale è salita all'84%. Conseguito il primato territoriale e militare, l'Europa ha esportato la propria civiltà in tutto il mondo, rappresentandola come la civiltà *tout court*. Proprio questa "assunzione in sé" di tutto l'essere civile costituisce uno dei principali problemi intorno a cui si è sviluppata la riflessione di Husserl negli anni Trenta. In *La crisi delle scienze europee* egli s'interroga su quale sia stato l'elemento che ha generato l'ambizione dell'Europa al primato culturale, per poi ridurla ad un tale livello di autonegazione da precipitarla nel baratro della guerra. L'atteggiamento *naturale-ogget-*

tivo del pensiero positivista, che assolutizza i presupposti teorici delle scienze ed oscura l'orizzonte di senso entro cui un presupposto può diventare un risultato, è la principale causa della crisi. Per restituire alla scienza un senso e alla filosofia un fondamento, occorre rovesciare questo atteggiamento ed assumerne uno che riconduca tutte le espressioni del sapere e del vivere umano ad una concezione integrale della razionalità. Di Cintio ha quindi ripercorso i principali passaggi della fenomenologia husserliana, soffermandosi sul tema del tempo come *intuizione del divenire*. Diversamente dal tempo-durata (*corrente della coscienza*), il tempo cronologico non conserva per comprendere ma rimanda al meccanismo, al rapporto estrinseco, allo scontato "dato di fatto", e ciò riserva, ammonisce Husserl, una pericolosa conseguenza: «mere scienze di fatti generano meri uomini di fatto». L'ebreo Husserl non può sapere ciò che sta per accadere in Europa, ma pone già la chiave interpretativa che permetterà alla sua allieva Hannah Arendt di valutare le ragioni profonde della scrupolosa capacità di calcolo di un Otto Adolf Eichmann, un «mero uomo di fatto», burocrate dello sterminio. Siamo di fronte ad uno dei peggiori effetti del paradigma della misurabilità del mondo, dove il mondo dei viventi è "gettato lì", *objecto*, sottoposto ad una razionalizzazione terribilmente normale. Oggi, a sessant'anni da quei tragici eventi, diventa urgente avviare una nuova problematizzazione dell'idea di Europa e della nostra dimensione culturale e civile, con cui si confrontano ogni giorno le altre culture. Il problema riguarda proprio la *Lebenswelt*, la comprensione della base vitale comune a tutta l'umanità. Ma per tematizzare la *Lebenswelt* occorre affrontare il paradosso della soggettività umana (*Ur-ich*), che è soggetto per il mondo ed insieme soggetto nel mondo. Tale paradosso, che conferisce attivamente significato al mondo ed al contempo si trova passivamente ad essere nel mondo, può venire risolto solo accettandolo, riconoscendo che ogni soggetto gioca il proprio essere in questa paradossalità. Allora, conclude Di Cintio, il conferimento di senso al mondo si accompagna ad un'assunzione di *responsabilità storica*, con il rovesciamento della tesi hegeliana secondo cui «la storia del mondo è il giudizio sul mondo». Queste considerazioni trovano una corrispondenza sia nella costituzione di un'identità *post-convenzionale* che include l'altro da sé (Habermas), sia nell'indicazione dei tre principi paradigmatici di radicamento storico che costituiscono il riferimento per un atteggiamento etico condiviso: la giustizia, la solidarietà e la corresponsabilità (Apel).

Nel pomeriggio, a conclusione dei lavori seminariali, Giangiorgio Pasqualotto (Univ. di Padova) ha presentato una relazione dal titolo *Europa e dialogo interculturale*. Egli ha richiamato l'attenzione sull'insofferenza europea – in particolar modo italiana – per gli studi sul pensiero extraeuropeo e per ciò che viene chiamata genericamente "filosofia comparata". Tale indisposizione trova una certa giustificazione negli esiti riduzionistici (es. la Patristica d'Oriente: cristianizzazione della filosofia greca; l'Umanesimo: platonizzazione della verità cristiana) oppure relativistici (gli esperimenti comparatistici di stampo positivista elaborati da Masson Oursel; la metafilosofia o "filosofia mondiale" di Toshihiko Isutsu; il multiculturalismo) a cui, storicamente, sono spesso giunte le comparazioni in filosofia. In tutt'altra direzione, sottolinea Pasqualotto, si muove la *filosofia come comparazione*. Essa è animata da una prospettiva *interculturale* che promuove la conoscenza reciproca delle forme di pensiero e che, soprattutto, pone l'attività stessa del comparare alla radice del pensiero. Tra i pochi studiosi europei che si sono posti nella prospettiva di una filosofia che *si compara* (e non "che compara") troviamo il grande sinologo e grecista Francois Jullien, e poi Raimon Panikkar, la cui filosofia si apre alla prospettiva interculturale approfondendo il concetto di dialogo (*dialogo dialogato*). Sulla base delle considerazioni cri-

tiche sviluppate da questi e da altri studiosi, può essere abbandonata la pretesa di una filosofia che “compara dall’alto”, da una posizione del tutto artificiale e disincarnata. Al suo posto può invece trovare spazio l’impostazione di un *dialogo radicale* tra differenti forme di pensiero, ciascuna delle quali si rende consapevole che la definizione dei propri concetti e delle proprie categorie può avvenire solo se si mettono in discussione le proprie certezze. L’Europa solo nel Settecento inizia a riconoscere una certa importanza al pensiero extraeuropeo. Leibniz, ad esempio, si esprime favorevolmente nei confronti del pensiero cinese, tanto da ritenere che la filosofia pratica cinese fosse superiore a quella europea. Nell’Ottocento Schopenhauer deriva dall’*Upanishad* buddhista la propria concezione del “mondo come rappresentazione”. Ma Hegel è colui che ha conquistato la posizione che resta ancora oggi la più avanzata. Innanzitutto, negando ai pensieri “primitivi” d’Oriente la maturità di una filosofia compiuta, ha espresso un giudizio implicitamente positivo sulla filosofia orientale, in quanto senza di essa non sarebbero potuti sorgere i pensieri “sviluppati” d’Occidente. Inoltre nella *Scienza della Logica* Hegel distingue tra *relazione intrinseca*, concreta e costitutiva (*Verhältnis*) e *relazione estrinseca*, astratta e convenzionale (*Beziehung*), sottolineando che l’operare della ragione conduce alla comprensione del movimento di relazione che costituisce “intrinsecamente” le singole determinazioni della realtà: ciò permette di capire che l’identità delle singole determinazioni (ciò che esse sono) dipende dalla loro relazione con le *altre* determinazioni (ciò che esse *non* sono). Allora il “dato” non esiste in sé, ma si costituisce attraverso infinite relazioni. La concezione hegeliana dell’*idea di relazione* mostra parecchie affinità con il tema buddhista del *non-sé (anattā)*: la coscienza risvegliata (*prajñā*) comprende i sé finiti e indipendenti (*attā*) come non-sé (*anattā*), la cui esistenza dipende totalmente dalla *relazione* con altri infiniti non-sé. Attraverso Hegel si può quindi comprendere che nel pensiero buddhista sussiste quella *mediazione dialettica* che è anche la principale caratteristica della logica hegeliana. È con comparazioni come questa che diventa possibile il dialogo tra le culture, e non con i pregiudizi eurocentrici fondati sull’ignoranza. Ma per fare ciò occorre studiare a fondo le altre culture, naturalmente senza dimenticare le radici della propria.

Pierluigi Morini

Filoso...fare: discorsi sul *counseling* filosofico

Giovedì 9 novembre 2006, presso l’Università degli Studi di Milano, ha avuto luogo il convegno sul tema “Filoso...fare: discorsi sul *counseling* filosofico”, organizzato congiuntamente dalla Sezione Lombarda della SFI e dalla Società Italiana Counseling Filosofico (S.I.Co.F.). I lavori hanno preso avvio con una breve introduzione da parte del moderatore, Luca Nave, il quale ha presentato la S.I.Co.F. e la Scuola Superiore di Counseling Filosofico (con sedi a Torino, Vicenza, Roma), precisando poi l’intenzione che animava il convegno: il “filoso...fare”, ovvero un modo di “fare” filosofia, di rendere la filosofia pratica o, meglio ancora, di praticarla attraverso il *counseling* d’impostazione filosofica e in una relazione dialettica con le discipline psicologiche. I singoli interventi non sono stati dunque diretti a presentare i fondamenti teorici della disciplina, bensì a valorizzare e far risaltare gli aspetti pratici del *counseling* filosofico, quale vera e propria modalità di “filoso...fare” in una relazione d’aiuto.

Il primo intervento è stato svolto da Lodovico Berra, presidente della S.I.Co.F. e direttore della Scuola Superiore, che ha proposto alcuni cenni storici e considerazioni metodologico-pratiche relative alla nascita e allo sviluppo del *counseling* filosofico, al fine di permettere agli uditori di farsi un'idea generale della disciplina. A sua volta Guido Del Monte si è soffermato ad analizzare alcuni aspetti della pratica filosofica, mantenendo come punto di riferimento l'indiscusso "padre spirituale" della nostra disciplina: Socrate. La sua arte maieutica è stata letta e interpretata da una prospettiva innovativa e assai utile per l'impostazione di un vero e proprio protocollo d'azione, da utilizzare nelle sedute di *counseling* filosofico impostate socraticamente.

Sono quindi seguiti due interventi diretti a illustrare altrettanti ambiti d'applicazione del *counseling* filosofico. Stefano Tanturli ha portato la sua esperienza concreta e il suo modo caratteristico di "filoso...fare" con gli adolescenti, mostrando alcune differenze d'operato rispetto allo "psicologo" scolastico; egli collabora infatti con vari istituti superiori, offrendo un servizio di consulenza filosofica individuale e di gruppo, attraverso colloqui di relazione d'aiuto, corsi di formazione e supervisione didattica. Il secondo ambito di applicazione, il settore medico-sanitario, è stato invece presentato da Elena Gozzoli, che ormai da anni collabora con varie strutture ospedaliere di Bologna e Milano, ed è docente nei corsi di filosofia e *counseling* filosofico per medici e infermieri. La relatrice ha illustrato la pratica del *counseling* filosofico nel contesto del *fare* salute, ovvero in quello che ha definito il processo di *salutogenesi* come "prevenzione" di una *patogenesi*. Sempre in ambito applicativo, Silvana Ceresa ha quindi illustrato un "caso" concreto e assai emblematico, relativo a una persona sofferente a causa della sua omosessualità più o meno repressa e accettata, che si era rivolta a lei in qualità di psicoterapeuta (in quanto tale persona non conosceva l'esistenza del *counseling* filosofico), mentre le sue problematiche sono state affrontate e risolte con la pratica della filosofia.

La sessione interventi, infine, è stata conclusa da Rosaria Longo (docente di Filosofia morale all'Università di Catania, da sempre attenta all'evoluzione del *counseling* filosofico) e da Davide Bigalli (docente di Storia della filosofia presso l'Università statale di Milano, nonché presidente della Sezione Lombarda della SFI), i quali, attraverso alcune considerazioni generali relative all'incontro tra il *counseling* filosofico e la filosofia accademica, hanno prospettato la possibilità di una proficua collaborazione tra due modi diversi, ma forse non poi così distanti come si pensava, di filosofare. L'esigenza d'una interazione tra la filosofia delle Università e la pratica del *counseling* filosofico è stata confermata anche dal pubblico (composto soprattutto da docenti e studenti universitari) che, al termine degli interventi, si è dimostrato assai curioso nei confronti di questa modalità di fare filosofia e meravigliato dal fatto che in ambito accademico si parli poco delle Pratiche Filosofiche. In realtà qualche Ateneo ha iniziato a muoversi in questa direzione (l'evento milanese ne è una conferma), ma ancora arduo e indubbiamente stimolante è il lavoro da "fare".

Luca Nave-Stefano Tanturli

L'Officina di Studi Medievali di Palermo

Da più di un quarto di secolo è attiva a Palermo l'Officina di Studi Medievali (OSM). Associazione culturale no-profit fondata nel 1980 da alcuni docenti dell'Università di Palermo, l'OSM si è data una impostazione programmatica multidisciplinare ed interdisciplinare, ed annovera tra i

suoi collaboratori un notevole numero di studiosi di varie istituzioni e paesi. L'area di studio di cui si occupa l'OSM è costituita dal Medioevo inteso nel senso più lato e inclusivo, con proiezioni sulle sue radici nelle culture antiche e sui suoi lasciti alle culture moderne; le principali aree di ricerca che l'Officina ha coltivato e progressivamente arricchito nel corso degli anni, sono la storia delle idee e dei saperi medievali nella pluralità delle loro diramazioni, l'intersezione delle tradizioni culturali e filosofiche in epoca medievale, la storia della letteratura mediolatina, gli studi paleografici e diplomatici, gli studi storici.

In campo filosofico gli studi dell'OSM spaziano fra le varie tradizioni dell'area euro-mediterranea medievale: latina, arabo-islamica, ebraica, greca classica e tardo-antica, bizantina, indo-iranica, armena. Particolare attenzione è rivolta sia alle peculiarità dei caratteri e degli sviluppi di ciascuna di queste tradizioni, sia alla trama delle loro interazioni reciproche. Il confronto delle differenze tra le culture ed i saperi medievali e le loro tradizioni riesce a trovare un modo di esprimersi e di diffondersi, fra l'altro, con i molti volumi della collana "Machina Philosophorum. Testi e studi dalle culture euromediterranee". Si segnalano, in questo campo, le traduzioni, con testo originale, di opere sostanzialmente sconosciute ma di grande interesse storico e teoretico, quali *Le questioni siciliane* del sufi 'Abd al-Haqq Ibn Sab'in, a cura di Patrizia Spallino (2002), e *Il Pungolo dei discepoli* del filosofo ebreo Ja'aqov Anatoli, a cura di Luciana Pepi (2004), due opere che, presentandosi come importanti testimonianze di un proficuo incontro di differenti culture filosofiche e sapienziali di area euro-mediterranea ai tempi di Federico II, imperatore del Sacro Romano Impero e re di Sicilia, illustrano in modo esemplare l'impostazione di ricerca dell'OSM nello specifico ambito del pensiero filosofico medievale.

Le questioni siciliane (al-Masa'il as-siqilliyya), redatte in arabo, conservano la corrispondenza tenutasi intorno al 1240-50 tra Ibn Sab'in e Federico II. Incaricato dal governatore di Ceuta di rispondere ad alcune domande di carattere filosofico inviate da Federico a diversi studiosi del mondo orientale, Ibn Sab'in accetta di rispondere alle questioni, affermando di impegnarsi a dialogare con il re cristiano solo al fine di fare "trionfare" l'Islam. Le questioni con le quali è chiamato a cimentarsi vertono su talune problematiche cruciali del pensiero medievale latino-occidentale e arabo-islamico, quali l'eternità del mondo, l'immortalità dell'anima, la natura e il fine della scienza divina per i filosofi greci e per i sufi, il numero e lo statuto delle categorie aristoteliche, l'esegesi coranica. Una interazione delle tradizioni del neoplatonismo, dell'aristotelismo e del sufismo caratterizza le risposte del maestro arabo. Molto significativo è il fatto che l'imperatore abbia saputo elaborare il desiderio di ricercare un confronto con i sapienti musulmani, che ne abbia contattato qualcuno facendogli arrivare dei quesiti e che abbia chiesto di rendere conto dei principi, dei concetti chiave, della visione del mondo adottata altrove. Quanto tempo è passato prima che altri prendesse una iniziativa comparabile?

Della stessa epoca è *Il Pungolo dei discepoli (Mamad ha-talmidim)*, trattato redatto in ebraico da Ja'aqov Anatoli alla corte di Federico II. L'opera, con cui l'autore si propone di «stimolare coloro che vogliono dedicarsi alla ricerca delle vere interpretazioni» delle Sacre Scritture, costituisce un esempio di esegesi filosofica del testo biblico, il quale, oltre al senso rivelato, più immediato ed evidente, ne ha anche uno oscuro, più complesso e nascosto, che coincide con quello "filosofico". Nel testo si rileva un costante riferimento ad Aristotele nelle forme in cui era tramandato dalle scuole arabe sulla base dei commenti di Averroè ed Avicenna, a Maimonide e ad altre fonti classiche della tradizione ebraica, come anche alla "scolastica" cristiana, in particola-

re a Michele Scoto (Anatoli è forse il primo filosofo ebreo che nella interpretazione del testo biblico si avvale anche dell'esegesi di un commentatore cristiano). Il *Malmad*, che rispecchia discussioni filosofiche e questioni esegetiche dibattute presso la corte di Federico II, costituisce una importante testimonianza dell'incontro culturale e del dibattito tra intellettuali appartenenti a tradizioni e fedi differenti in epoca medievale.

L'OSM, coerentemente con questo tipo di indagini e di relazioni culturali internazionali, ha in programma il XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale, che si terrà a Palermo dal 16 al 22 settembre 2007 sul tema *Universalità della ragione, pluralità delle filosofie nel Medioevo* (si tratta di un congresso che si tiene ogni cinque anni in una grande città europea o extra-europea e che è curato dalla Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale-SIEPM), ed il Congresso Internazionale sul tema: *Cooperazione e coesistenza nel Medioevo*, che è in programma per il giugno 2008 in collaborazione con la Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales (FIDEM).

Il lavoro scientifico dell'OSM si articola attraverso alcuni "laboratori", ciascuno dei quali si avvale di una vasta rete di relazioni con Università e altre istituzioni: *Itinera Lulliana*, organizzato da un gruppo di ricerca sull'opera e il pensiero di Ramon Llull e sulle tradizioni del "lullismo" (con previsione di pubblicare gli *Opera Messanensia et Tuniciana* in collaborazione con il Raimundus Lullus Institut di Freiburg per i tipi della Brepols di Turnhout); *OSMOR*, per l'area orientalistica intesa in senso lato; *Traditio*, incentrato sulla tradizione dei saperi medievali, con particolare attenzione all'area latina; *Vivarium*, dedicato agli studi di paleografia, diplomatica, cultura del libro, biblioteconomia, restauro della carta e del libro, e *Franciscana*, incentrato sullo studio della tradizione francescana: nell'omonima collana sono apparsi, fra l'altro, i *Sermones* di Ruggero da Piazza, a cura di Cataldo Roccaro (1992), e il *Viridarium Principum* di Andreas de Pace, a cura di Diego Ciccarelli (2003), due significative testimonianze del pensiero religioso e politico francescano del XIV-XV secolo.

Dal 1981 l'OSM pubblica inoltre la rivista «Schede Medievali» (fino al 1991 semestrale e in seguito annuale) e ora anche «Mediaeval Sophia», rivista on-line. Oltre a promuovere convegni, seminari, conferenze e congressi nazionali e internazionali e curare numerose pubblicazioni (il catalogo dell'OSM conta ormai oltre cento titoli), l'OSM organizza anche corsi di formazione, ad esempio nell'ambito delle lingue (tra le quali l'arabo e l'ebraico, anche di livello superiore), della paleografia, della cultura del libro.

Fin dalla sua fondazione l'OSM ha sede in via del Parlamento 32, 90133 Palermo, all'interno del complesso monumentale trecentesco del Convento di San Francesco d'Assisi, nel centro storico della città. L'OSM possiede anche una vasta Biblioteca specializzata, annessa alla storica Biblioteca Franciscana OFM Conv. di Palermo. Anche al fine di accrescere la Biblioteca, l'OSM è interessata a scambiare le proprie pubblicazioni con quelle di altre associazioni e istituzioni che si occupano di studi medievali.

Presidente dell'Officina è il Prof. Alessandro Musco. Informazioni sono disponibili su www.officinastudimedievali.it. Per contatti: info@officinastudimedievali.it, mailing@officinastudimedievali.it; tel. 0039 091 586314; fax 0039 091 333121.

Valerio Napoli

LE SEZIONI

ELENCO DELLE SEZIONI

1) ANCONA

PRESIDENTE:

Giancarlo Galeazzi, via Tiziano 39, 60125 Ancona
E-mail: giancarlo.galeazzi1@tin.it

VICEPRESIDENTI:

Bianca M. Ventura, Via Senigallia 8, 60127 Ancona
E-mail: b.ventura@irre.marche.it

Roberta Pergolini via Maratta 12 60100 Ancona
E-mail: robertapergolini@interfree.it

SEGR./TESORIERE:

Roberto Morelli, Via Isonzo 29, 60100 Ancona

2) AREZZO

PRESIDENTE:

Domenico Massaro, Via La Verna 9, 52014 Poppi (AR)
E-mail: galileo@lina.it

VICEPRESIDENTI:

Walter Bernardi, Via Malaparte 75, 59100 Prato (PS)
E-mail: wbernardi@tin.it

Francesco Solitario, Via S. Bernardino da Siena 21, 52100 Arezzo

SEGR./TESORIERE

Stefano Miniati, Via De Gasperi 87 – 59100 Prato (FI)

3) AVELLINO

PRESIDENTE:

Giovanni Sasso, Via Palatucci 70, 83100 Avellino
E-mail: giovanisasso@libero.it

VICEPRESIDENTE:

Mirella Napodano Iandoli, Viale Br. Avellino, 172, 83100 Avellino
E-mail: mirella@napodano.com

SEGR./TESORIERE:

Maria Grazia Acerra, Via S. Soldi

4) BARI

PRESIDENTE:

Ferruccio De Natale, Dip. di Scienze Filosofiche,
Università di Bari, Piazza Umberto I, 1 70121 Bari
E-mail: fdenat@iol.it

VICEPRESIDENTE:

Mario De Pasquale, Via Saverio Costantino, 17, 70123 Bari
E-mail: mario.depasquale@fastwebnet.it

SEGR./TESORIERE:

Annalisa Caputo, Via Giulio Petroni, 102/5, 70124 Bari
E-mail: annalisa_caputo@libero.it

5) BERGAMO

PRESIDENTE:

Cesare Quarenghi, Via Carnovali 80/d, 24100 Bergamo
E-mail: cequare@inwind.it

SEGR./TESORIERE:

Fabrizio Persico, Via Carducci 11, 24021 Albino, Bergamo
E-mail: damianna.d@inwind.it

6) CAGLIARI

PRESIDENTE:

Giancarlo Nonnoi, Viale Merello 74, 09123 Cagliari
E-mail: nonnoi@unica.it

VICEPRESIDENTE:

Nora Bacugno, C.so Vittorio Emanuele 224, 09123 Cagliari

SEGR./TESORIERE: **Massimiliano Zona**, Via Giaime Pintor 21, 09028 Cagliari
E-mail: maxzona@tiscali.it

7) CATANIA

PRESIDENTE: **Francesco Coniglione**, Via Macalle' 18, 95124 Catania
E-mail: f.coniglione@unict.it

SEGR./TESORIERE: **Salvatore Vasta**, Via Caltabiano 16/B, 95010 T. Archirafi (CT)
E-mail: Salvo.vasta@virgilio.it

8) EMILIA ROMAGNA

PRESIDENTE: **Francesco Paris**, Via Mameli 37, 48018 Faenza (RA)
E-mail: fparis@racine.ra.it

VICEPRESIDENTE: **Fabio Casadio**
SEGR./ TESORIERE: **Valeria Novielli**, Via B. Croce 4 F, 40026 Imola (BO)
E-mail: rational@libero.it

9) FIRENZE

PRESIDENTE: **Alberto Peruzzi**
E-mail: alper@unifi.it

VICEPRESIDENTE: **Francesco Firrao**, Via Don Milani 11, 50012 Antella (FI)
E-mail: f.firrao@tin.it

SEGR./TESORIERE: **Chiara Cantelli**, Via Stibbert 33/A, 50125 Firenze
E-mail: chiara.cantelli@tin.it

10) FOGGIA

PRESIDENTE: **Domenico Di Iasio**, via Arpi 26/b, 71043 Manfredonia (FG)
E-mail: diiasiomf@libero.it

VICEPRESIDENTE: **Teresa Natale, Viale** Colombo 86, 71100 Foggia
E-mail: vinemer@tin.it

SEGR./TRESORIERE: **Gabriella Falcone**, P.zza Vecchia 7, 71039 Roseto V.re (FG)
E-mail: gabri.falcone@libero.it

11) FRANCAVILLA AL MARE (CH)

PRESIDENTE: **Carlo Tatasciore**, Via Gorizia 2, 66023 Francavilla al Mare (CH)
E-mail: tatasciore.carlo@libero.it

VICEPRESIDENTE: **Gianni Rodini**, Via Colle San Giacomo 17, 66041 Atesa (CH)
E-mail: rodini@libero.it

SEGR./TESORIERE: **Maria Pia Falcone**, Via Gorizia 2, 66023 Francavilla al Mare (CH)

12) FRIULI VENEZIA GIULIA

PRESIDENTE: **Stefano Stefanel**, B.go Peresotti 38/A, 33010 Pagnacco (UD)

SEGR./TESORIERE: **Catia Maurizi Enrici**

13) LA SPEZIA

PRESIDENTE: **Antonino Postorino**, Via Garibaldi 166/r, 19025 Portovenere (SP)
E-mail: postorin@libero.it

VICEPRESIDENTE: **Luca Bellotti**, V. Gianturco 55, 19126 La Spezia
SEGR./TESORIERE: **Diego Lena**, V. Saffi 38, 19126 La Spezia

14) **LIGURE**
PRESIDENTE:

Michele Marsonet, Via Filippo da Recco, 42, 16036 Recco (GE)
E-mail: marsonet@unige.it

SEGR./TESORIERE:

Oscar Meo

15) **LOMBARDA**
PRESIDENTE:

Davide Bigalli, Viale Argonne 42, 20143 Milano
E-mail: Davide.bigalli@tin.it

VICEPRESIDENTI:

Francesco Botturi
Susanna Creperio De Ratti

SEGR./TESORIERE:

Piero Giordanetti, Via General Cantore 29, 21100 Varese

16) **LUCANA**
PRESIDENTE:

Rocco Zagaria, Via Timmari 4, 75100 Matera
E-mail: avv.zagaria@intersree.it

VICEPRESIDENTE:

Carmela Dinnella, Via Don Sturzo 16, 75100 Matera

SEGR./TESORIERE:

Vincenzo La Magna, Via Nazionale 29, 75100 Matera

17) **LUCCHESE**
PRESIDENTE:

Luigi Imbasciati, Via A. Muston 117, 55100 Lucca
E-mail: luigi.imbasciati@alice.it

SEGR./TESORIERE:

Giuseppe Ciri, Via Delle Querce 4/A, 55061
S. Leonardo In Treponzio (LU)

18) **MESSINA**
PRESIDENTE:

Giusy Furnari, Via Pantano 101, 98164 Ganzirri (ME)
E-mail: pfurnari@unime.it

VICEPRESIDENTE:

Teresa Schirò, Via T. Cannizzaro 151, 98122 Messina

SEGR./TESORIERE:

Rosella Faraone, Via Regina Margherita 59, 98121 Messina

19) **NAPOLETANA**
PRESIDENTE:

Vincenzo Regina, Via G. Mancinelli 42, 80135 Napoli
E-mail: regina@vincenzoregina.it

VICEPRESIDENTE:

Ernesto Paolozzi

SEGRETARIO:

Clorinda Pescatore

TESORIERE:

Mariano Aprea

20) **NOVARA**
PRESIDENTE:

Ennio Galli, Via Giovanetti 8, 28100 Novara
E-mail: e.galli@tin.it

VICEPRESIDENTE:

Santo Arcoleo, Via G. Galilei 33, 28100 Novara
E-mail: ariale25@libero.it

SEGRETARIO:

Sergio Botta, Via Conti di Biandrate, 11 d, 28100 Novara
E-mail: sergio.botta@aliceposta.it

TESORIERE:

Giovanni Galli, Via Conti di Biandrate, 11 d, 28100 Novara
E-mail: giannigalli@katamail.com

21) **PALERMO**

PRESIDENTE: **Piero Di Giovanni**, Via Agamennone 1, 90151 Palermo
E-mail: pdigio@unipa.it
SEGR./TESORIERE: **Caterina Genna**, Via Terrasanta 92, 90141 Palermo

22) **PALERMO “SANTINO CAMELLA”**

PRESIDENTE: **Pietro Palumbo**, Via Andrea Cirrincione, 41, 90143 Palermo
E-mail: palumbo.pietro@lettere.unipa.it
VICEPRESIDENTE: **Leonardo Maiorca**, Via Lombardia, 12 – 90144 Palermo
E-mail: prof.maiorca@tin.it
SEGR./TESORIERE: **Andrea Le Moli**, Via Cannolicchio 16/a – 90046 Palermo
E-mail: andrelemoli@libero.it

23) **PERUGIA**

PRESIDENTE: **Livio Rossetti**, Via Gigliarelli 108, 06100 Perugia
E-mail: rossetti@unipg.it
VICEPRESIDENTE: **Antonio Allegra**
SEGRETARIO: **Marco Bastianelli**
TESORIERE: **Piergiorgio Sensi**

24) **ROMANA**

PRESIDENTE: **Rosa M. Calcaterra**, Via Ruzzante 14, 00145 Roma
E-mail: calcater@uniroma3.it
VICEPRESIDENTI: **Paolo D'Angelo**, Via Belloni 70, 00191 Roma
E-mail: dangelo@uniroma3.it
M. Teresa Pansera, Via Oslavia 14, 00195 Roma
E-mail: pansera@uniroma3.it
SEGRETARIO: **Graziella Morselli**, Via C. Pavese 146, 00144 Roma
E-mail: morselli@aliceposta.it
TESORIERE: **Francesca Gambetti**, Via Minucio felice 15, 00136 Roma
E-mail: francescagambetti@sfi.it

25) **SALENTINA-LECCE**

PRESIDENTE: **Giovanni Papuli**, Via Vecchia Manif. Tabacchi 34, 73100 Lecce
E-mail: e.debellis@ateneo.unile.it
VICEPRESIDENTI: **Antonio Quarta**, Via A. Gidiuli 19, 73100 Lecce
Francesco P. Raimondi, Via Eroi d'Italia 61, 73056 Taurisano (LE)
SEGRETARIO: **Domenico Fazio**, Piazzetta Regina Maria 15, 73100 Lecce
E-mail: faziodm@sesia.unile.it
TESORIERE: **Ennio De Bellis**, Via Libertini 53, 73100 Lecce
E-mail: e.debellis@ateneo.unile.it

26) **SALERNO**

PRESIDENTE: **Carmine Mottola**, Corso Vittorio Emanuele 14, 84123 Salerno
E-mail: c.mottola@alice.it
VICEPRESIDENTE: **Michele Tedesco**, via Romagnano 7/a 84133 Salerno
SEGR./TESORIERE: **Claudia Landolffi**, via Belisario Corenzio 25 84100 Salerno

27) **TERAMO**

PRESIDENTE:

Roberto Ricci, Via Mirabili 20, 64017 Sant'Onofrio- Campli (TE)
E-mail: robertoricci2005@tiscali.it

VICEPRESIDENTE:

Patrizia Vernisi, P.zza IV Novembre 141, 64010 Torricella S. (TE)

SEGR./TESORIERE:

Giovanni Giorgio, Via F. brandimarte, 64100 Teramo

E-mail: giovannigiorgio61@virgilio.it

28) **TORINO-VERCELLI**

PRESIDENTE:

Ugo Perone, Via Santa Chiara,20, 10100 Torino

E-mail: ugo.perone@yellowspace.net ugo.perone@lett.unipmn.it

VICEPRESIDENTE:

Mariangela Ariotti, Via Montebello 15 – 10124 Torino

E-mail: mariangela.ariotti@fastwebnet.it

SEGR./TESORIERE:

Renato Lavarini, Via Accademia Albertina, 3 – 10123 Torino

E-mail: rlavarini@estesa.it

29) **TREVIGIANA**

PRESIDENTE:

Igor Cannonieri, Via Cal di Piazza, 31044 Montebelluna (TV)

E-mail: igorcannonieri@libero.it

VICEPRESIDENTE:

Filippina Arena, Via Ferrini 26, 31040 Postioma di Paese (TV)

E-mail: arenili@libero.it

SEGR./TESORIERE:

Attilio Pisarri, Via Ferrini 26, 31040 Postioma di Paese (TV)

E-mail: attiliopisarri@libero.it

30) **UNIVERSITARIA CALABRESE**

PRESIDENTE:

Franco Crispini, Via Arnone 25, 87100 Cosenza

E-mail: francocrispini@virgilio.it

VICEPRESIDENTE:

Anna de Vincenti, Via Chiusa Quintieri 29, 87044 Cerisano (CS)

E-mail: ipaziadv@tin.it

SEGR./TESORIERE:

Antonio Cosentino, via S. Francesco 46, 87022 Cetraro (CS)

E-mail: cosant@libero.it

31) **URBINO**

PRESIDENTE:

Pasquale Venditti, Via Mancini 7, 61029 Urbino

E-mail: p.venditti@uniurb.it

32) **VENETA**

PRESIDENTE:

Gregorio Piaia, Via Santa Caterina 59, 31044 Montebelluna (TV)

E-mail: gregorio.piaia@unipd.it

VICEPRESIDENTI:

Armando Girotti, Via M. Sanmicheli 41, 35100 Padova

E-mail: armando.girotti@unipd.it

Stefano Martini, Via Beato Luca Belludi 40, 35123 Padova

E-mail: stevemail@libero.it

SEGR./TESORIERE:

Francesca D'Alberto, Via Sant' Agnese 10, 35139 Padova

E-mail: francesca.dalberto@unipd.it

33) **VENEZIANA**

PRESIDENTE:

Giuseppe Goisis, San Polo 1206, 30125 Venezia

E-mail: goisis@unive.it

VICEPRESIDENTE:

Maria Josè Amato, Dorsoduro 3107, 30123 Venezia

SEGR./TESORIERE: **Maria Pastrello**, Via roma 52 c, 35030 Cinto Euganeo (PD)
E-mail: mariapastrello@libero.it

34) **VERONA**
PRESIDENTE:

Riccardo Pozzo, Dip. di Filosofia, Univ. di Verona,
via S. Francesco 22 37129 Verona
E-mail: riccardo.pozzo@univr.it

SEGR./TESORIERE:

Marco Sgarbi, Dip. di Filosofia, Univ. di Verona,
via S. Francesco 22 37129 Verona
E-mail: marcosgarbi@humboldt.it

35) **VITERBO**
PRESIDENTE:

Pasquale Picone, Via della Pettinara 42, 01100 Viterbo
E-mail: pasqualepicone@libero.it

SEGR./TESORIERE:

Enrico Prospero
E-mail: enicoprospiero@libero.it

Arezzo

Il giorno 22 novembre 2006, nei locali del Dipartimento degli Studi Storico-Sociali e Filosofici della Facoltà di Lettere e Filosofia di Arezzo, alle ore 15.30, su convocazione del Presidente Prof. Domenico Massaro si sono riuniti i soci della sezione aretina della SFI per discutere il seguente ordine del giorno:

- 1) "Philosophy for Children";
- 2) Olimpiadi di filosofia dell'anno 2006/2007;
- 3) Incontri sul tema "Cinema e filosofia";
- 4) Rinnovo del Direttivo della sezione.

1) Sono presenti n. 23 iscritti. Il Presidente introduce il tema della "Philosophy for children", riferendo anche della sua recente esperienza ad un convegno internazionale tenutosi a Parigi. Dal suo resoconto è emerso come il punto nodale della questione dell'insegnamento della filosofia alle nuove generazioni (esigenza sentita dai rappresentanti dei paesi più diversi) sia il rapporto tra questa disciplina e la democrazia. Coltivare lo studio della filosofia è visto come una sorta di argine all'irragionevolezza, di prevenzione dell'incomprensione, dell'intolleranza e della violenza. Significativo il fatto che tra i più convinti portavoce di questa esigenza ci siano i rappresentanti di molti paesi africani, che certo non hanno una lunga tradizione in materia. E non è un caso che anche l'UNESCO sia attivamente impegnata, e non da ora, in questo progetto. Il prof. Alberto Riboletti riporta la significativa esperienza della propria scuola. L'assemblea decide di continuare questa riflessione, dando mandato al Prof. Riboletti di aggiornare sul tema.

2) In merito alle prossime Olimpiadi di filosofia vengono chiariti alcuni aspetti organizzativi e di calendario delle manifestazioni che vedranno impegnati i ragazzi della nostra provincia. La selezione provinciale e regionale si terrà presso il Liceo scientifico "Galilei" di Poppi.

3) Il Presidente illustra un progetto di studio sul tema “Cinema e filosofia” che potrebbe impegnare la sezione nel corso del prossimo anno, anche attraverso una serie di incontri nelle scuole o un seminario con l'intervento di esperti invitati per l'occasione. La prof.ssa Edy Pucci presenta una proposta così articolata.

SEMINARIO (O CONVEGNO) SU CINEMA E FILOSOFIA. L'intento del seminario è di esplorare la relazione fra cinema e filosofia non soltanto come modo di “filosofare” sul contenuto del film, la cui narrativa viene considerata come esempio di un messaggio etico e politico sul quale riflettere “filosoficamente” (Stanley Cavell). Piuttosto il seminario intende riflettere sull'impatto che l'esperienza del cinema produce sul modo di fare filosofia secondo un approccio ispirato soprattutto a Bergson e Deleuze. In questa esperienza i temi tradizionali della filosofia relativi all'essere, alla rappresentazione, alla verità e al tempo sono trasformati dall'esperienza delle immagini in movimento tipiche del cinema. In questo senso parlare di cinema e filosofia sembra più appropriato che parlare di film e filosofia. Il seminario prevede l'intervento di 4 o 5 studiosi che si interessano al rapporto tra cinema e filosofia.

Il Presidente richiama l'attenzione su due necessità: individuare un tema più specifico all'interno della cornice cinema e filosofia, quale potrebbe essere il tempo, e formare un gruppo di lavoro per portare avanti il progetto. Vengono avanzati i nomi dei proff. Antonella Lepiani, Francesco Solitario, Edy Pucci, Giancarlo Baffo. La discussione prosegue soprattutto intorno alla questione se gli incontri in oggetto debbano rivolgersi ad un uditorio adulto di specialisti o a scolaresche. La definizione dei particolari viene rimandata ad un prossimo incontro.

4) Si procede infine alla elezione del nuovo Direttivo provinciale e dei relativi incarichi. Dopo breve discussione l'assemblea approva il seguente organigramma:

Domenico Massaro (Presidente, riconfermato nell'incarico); Walter Bernardi (Vice Presidente); Francesco Solitario (Vice Presidente); Stefano Miniati (Segretario e Tesoriere); Antonietta Falco (Componente del Direttivo); Anselmo Grotti (Componente del Direttivo); Edy Pucci (Componente del Direttivo); Alberto Riboletti (Componente del Direttivo); Simone Zacchini (Componente del Direttivo); Mario Tanga (Componente del Direttivo).

Domenico Massaro-Mario Tanga

Foggia

Il giorno 18 dicembre 2006 alle ore 16,30 è stata convocata l'assemblea ordinaria dei soci della SFI sezione di Foggia presso la sede del Consorzio per l'Università di Capitanata. Sono presenti: di Iasio Domenico (Presidente SFI-Foggia), Falcone Gabriella (segretario tesoriere), Natale Teresa Antonietta (Vice Presidente), di Iasio Biagio, Florio Alfonso, La Torre Raffaella, Masulli Maria Giuseppina, Francesco Gabriele, Grillo Paolo, Fiorillo Anella, De Vivo Raffaele, Vetere Pasquale (nuovo socio), Pacilli Andrea, D'Onofrio Barbara (candidata).

All'ordine del giorno i seguenti argomenti:

- 1) Bilancio consuntivo 2006;
- 2) Bilancio preventivo 2007;
- 3) Attività svolte nel 2006;

- 4) Programmazione attività 2007 (olimpiadi della filosofia, argomento del prossimo convegno ecc.);
- 5) Resoconto ultimo convegno di Roma per la celebrazione del centenario della SFI;
- 6) Congresso Nazionale di Verona del 2007;
- 7) Tesseramento 2007
- 8) Discussione candidatura D'Onofrio Barbara.

L'Assemblea in linea prioritaria discute la domanda della dott.ssa Barbara D'Onofrio diretta ad ottenere l'iscrizione alla SFI sulla base dell'art. 4/comma d dello Statuto, in qualità di cultrice di discipline filosofiche. La candidata, infatti, è da alcuni anni impegnata nella realizzazione di un programma di educazione alla filosofia dei bambini di una scuola elementare di Manfredonia dove insegna, in collaborazione con la SFI-sez. di Foggia. Il programma prevede, fra l'altro, l'utilizzo di alcuni dialoghi platonici. L'assemblea si è dichiarata favorevole all'unanimità. Successivamente ha approvato il bilancio consuntivo e preventivo così come il Presidente lo ha proposto. Le uniche entrate finanziarie sono quelle pubbliche il cui rendiconto, dal lato delle uscite in occasione di convegni, è depositato presso l'ente erogatore. Sulle iniziative dell'anno in corso l'assemblea ha apprezzato i due seminari di studi rispettivamente sui temi:

- 1) Etica e sviluppo locale
- 2) L'intercultura come dialogo fra le civiltà.

Il primo ha avuto luogo a Monte S. Angelo (FG) ed è stato organizzato dalla SFI-sez. di Foggia in collaborazione con la Facoltà di Economia dell'Università di Foggia. Il secondo si è svolto a Foggia (c/o il Museo Civico), sempre promosso dalla sede foggiana in collaborazione con la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Foggia, con l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli e l'Istituto Orientale di Napoli.

Per quanto riguarda le iniziative per il 2007 l'assemblea si è dichiarata favorevole, su proposta della vice presidente prof.ssa Teresa Natale, a riprendere ed arricchire in un seminario specifico la tematica del convegno sul tema "Filosofia e ambiente di vita" che ebbe luogo a Monte S. Angelo (FG) nel 1995 (in collaborazione con la Comunità Montana del Gargano e il Provveditorato agli Studi di Foggia) e di cui sono stati pubblicati gli atti (227 pagine) per i tipi della Levante Editori di Bari. In chiusura il Presidente ha fatto appello ai presenti di intensificare gli sforzi per un maggiore proselitismo e per la diffusione degli studi filosofici in Capitanata soprattutto in previsione del congresso nazionale di Verona del 2007.

Il presente verbale viene letto e approvato dalla Segretaria e dal Presidente.

Gabriella Falcone-Domenico di Iasio

La Spezia

La Sezione spezzina non ha più dato notizia della propria attività dal dicembre del 2002 («Bollettino», 177, sett.-dic. 2002), per motivi tecnici che qui è poco significativo stare a spiegare. Con queste notizie aggiorniamo il quadro, scusandoci per l'apparente latitanza e chiedendo un minimo di elasticità per la lunghezza, lievemente superiore ai massimi consentiti dal «Bollettino».

Sul n. 177 del «Bollettino» si dava notizia del terzo numero in preparazione della rivista annuale di filosofia «Glaux», intorno a cui era nel frattempo andata organizzandosi l'attività della

Sezione spezzina. Secondo il progetto, il numero veniva presentato nel dicembre del 2003 presso la Sala della Provincia, con le relazioni di Barbaba Maj dell'Università di Bologna, di Carlo Marletti dell'Università di Pisa e di Letterio Mauro dell'Università di Genova. Il numero muoveva da una conversazione con Sebastiano Maffettone sul tema *Metafisica e metafisica pubblica*, con articoli di A. Fabris (*Etica della comunicazione*); M. Iacono (*Come si sopporta la storia? Il futuro e la contingenza*); B. Maj (*Coscienza storica e senso comune*); C. Marletti, *Presentazione dei saggi di Ravelo, Pupo, Fuentes* (dell'Università dell'Avana, con la quale Marletti cura un rapporto scientifico rappresentando l'Università di Pisa); P. Ravelo Cabrera, *Perché abbiamo bisogno dell'Illuminismo e di Kant?*; R. Pupo, *La verità come eterno problema filosofico*; J.F. Fuentes, *Sul dibattito tra universalismo, comunitarismo e liberismo*; A. Postorino (*Prima e dopo il naufragio. Glauk, la sapienza, il "pubblico"*); L.E. Cerretti (*Virtualità antropologiche della Ragion pubblica*); G. Di Sacco (*Metafisica pubblica e spiriti risentiti*); V. Martone (*Riconoscimento e fine della storia*); P. Lazagna (*Ladri e meretrici vi precederanno nel regno*); F. Del Santo (*Note a margine*); A. Cavazzini (*Il problema del senso. Una critica dell'ermeneutica di Gadamer*); P. Bertini (*Morire per la patria: un affare di famiglia*); R. Centi (*Il diritto e la lingua di Roma: due "vite parallele" tra norma e prassi*).

Nel terzo numero la tematica del *pubblico*, nella prospettiva "sapienziale" che «Glauk» segue fin dall'inizio, ha significato un confronto col problema dell'universalità e della normatività fattuale, indicando una precisa direttrice verso la teologia, che ha determinato il carattere del quarto numero. La conversazione si è svolta col teologo Bruno Forte sul tema *Sapienza filosofica e sapienza teologica*, e intorno a questa si sono raccolti i seguenti saggi: A. Grillo (*Il conflitto delle facoltà e la differenza tra evidenza e autorità: una questione da riaprire intorno alla umanità dell'uomo*); B. Maj (*Lebenszeichen*); F. Del Santo (*Più domande che risposte*); L. Basile-L. Steardo (*Kenosis e Kerygma nella notte del Getzemani*); V. Martone (*Teologia e marxismo in Walter Benjamin*); A. Cavazzini (*La Verità e le norme*); P. Stellino (*Lord Jim di Joseph Conrad e il fondamento umano della responsabilità*); G. Bacigalupo (*Necessità e verisimiglianza nella Poetica di Aristotele*); P. Bertini (*Una teologia per l'intellettuale antico? Tre testi insospettabili*). In appendice alla conversazione sono stati pubblicati i "Materiali per una 'Giornata teologica' sulla *Dialogica* di Bruno Forte" (iniziativa che poi non si è realizzata a causa della chiamata di Forte alla responsabilità vescovile nella diocesi di Chieti-Vasto), e cioè: A. Postorino (*Su Offenbarung/re-velatio: ontologia trinitaria, ermeneutica, dialettica*); P. Lazagna (*L'altro come provocazione*); N. Künkler (*La bellezza alle porte. Riflessioni a margine del contributo di Bruno Forte per un'estetica teologica*); L.E. Cerretti (*L'etica come spazio agonico della ragione*). In appendice al volume il contributo di Vincenzo Vitello, *Fede, regione e politica: il problema della secolarizzazione*, conferenza da lui tenuta alla Spezia nel Liceo Classico "Lorenzo Costa" ancora per iniziativa di «Glauk». Questo quarto numero, che a causa della specificità della tematica teologica ha preso più tempo del previsto, è stato presentato alla Spezia il 3 marzo 2006 da Adriano Fabris dell'Università di Pisa e da Alberto Peratoner della Facoltà Teologica del Triveneto.

La direttrice teologica è sfociata in quella ontologica, così la conversazione per il quinto numero si è svolta con Maurizio Ferraris dell'Università di Torino, a partire dal suo *Dove sei? Ontologia del telefonino*, e ha per titolo *Sulle tracce dell'ontologia*. I saggi che muovono da questa conversazione sono in gran parte già pervenuti alla redazione di «Glauk» e si prevede un'uscita del numero nella primavera del 2007.

Altra iniziativa della Sezione spezzina di cui si dava notizia sul citato n. 177 del «Bollettino» era la fondazione di una Scuola di Filosofia aperta alla città, che si costituisse in qualche modo come il versante didattico di quella linea di ricerca di cui la Rivista era il versante teorico. L'esperienza è poi proseguita con successo crescente, e oggi la Scuola, ospitata dal Palazzo degli Studi «Principe Umberto» e giunta al suo quinto anno di vita, conta una quarantina di allievi e gode localmente di una certa notorietà con continuo incremento degli iscritti. La struttura della Scuola ha subito varie modifiche: nata come corso di formazione di durata triennale (per un impegno annuo di 90 ore, distribuite in 30 settimane parallele alla normale scansione di un anno scolastico), ha in seguito prodotto, su sollecitazione degli stessi allievi, un quarto anno di lettorato permanente per gli uscenti dal terzo anno di formazione, quindi ha subito una progressiva contrazione della durata del corso formativo. Attualmente la Scuola ha durata annuale, e le ore di ogni incontro sono distribuite per metà alla formazione e per metà al lettorato, con possibilità per gli allievi nuovi di usufruire fin dall'inizio del lettorato, recuperando poco per volta lo scarto di preparazione, e per gli allievi vecchi di frequentare ancora il corso formativo per eventuali approfondimenti, volta a volta sollecitati.

La Rivista e la Scuola sono state pensate fin dall'inizio come correlate dal punto di vista teorico, ma correlate anche logisticamente e amministrativamente, nel senso che le quote di iscrizione alla Scuola sono dichiaratamente devolute a sostegno dell'attività della Rivista (la docenza della Scuola è rigorosamente *no-profit*). I proventi della Scuola vanno così a rafforzare la base finanziaria dell'intera impresa «Glaux», che attualmente gode del patrocinio del Comune, della Provincia, della Regione, della Camera di Commercio e della Fondazione della Cassa di Risparmio (il contratto con la casa Agorà Edizioni, recentemente entrata nel gruppo editoriale *Lumières Internationales*, prevede una nostra corresponsione dei contributi di patrocinio, mentre l'Editore assicura comunque in proprio la regolarità della pubblicazione). Le sia pur piccole complicazioni amministrative che quest'intera organizzazione comportava hanno suggerito l'opportunità della costituzione di una «Associazione Culturale Glaux», i cui soci fondatori sono tutti appartenenti alla Sezione spezzina della Sfi (L. Bellotti, L. Carassale, L.E. Cerretti, R. Danieli, F. Del Santo, G. Di Sacco, N. Künkler, P. Lazagna, D. Lena, M.C. Mirabello, A. Postorino; gli ultimi due rispettivamente segretaria e presidente dell'Associazione), mentre gli allievi della Scuola sono accolti come nuovi soci con tessera di durata annuale rinnovabile. L'Associazione realizza così un'organizzazione «trasversale» che lega la Società Filosofica Italiana alla società civile cittadina nell'ambito di attività di studio filosofico regolarmente praticate.

Un'altra iniziativa in atto è la fondazione di una Scuola di Politica su richiesta del sindaco di Porto Venere. La scuola, che si è data la sigla generale *La Città restituita*, vede la collaborazione del gruppo di «Glaux» legato alla Società Filosofica Italiana con l'Istituto Superiore di Scienze Religiose «Niccolò V», diretto dal prof. Carlo Lupi, docente a Genova di Filosofia e Teologia. Le lezioni hanno cadenza trisettimanale e si svolgono presso il Convento degli Olivetani, nella frazione comunale delle Grazie. Il primo ciclo di lezioni ha tematizzato la categoria del politico, con relazioni di taglio filosofico, antropologico e sociologico: 1. *La persona e la sua centralità: concetto del bene comune* (C. Lupi); 2. *Partiti e ideologie: valore e limiti. Il problema di una formazione politica "universale"* (A. Postorino); 3. *Partecipazione: da essere a fare parte – divieni quel che sei! – Realtà e immaginario della relazione con l'altro quale tratto costitutivo della condizione umana* (F. Del Santo); 4. *La Politica fra pragmatà e dimensione utopica: riflessioni generali con particolare riferimento al liberalismo* (M.C. Mirabello); 5. *Il principio di proprietà e la destinazione universa-*

le dei beni (C. Lupi); 6. *Essenzialità del fondamento etico: contemporanee insuperabilità e insufficienza del principio di maggioranza* (A. Postorino); 7. *La passione per le regole: scenari di una possibile religione civile. La questione normativa nella teoria e nella prassi statale* (F. Del Santo); 8. *Un esempio di normatività invalicabile: la questione ambientale* (L.E. Cerretti); 9. *Una falsa alternativa da superare: fede e ragione nel progetto e nell'attività politica* (A. Postorino); 10. *La democrazia: fondazione e compiutezza* (C. Lupi). Vista la frequenza alta e le aspettative diffuse, si presume che la Scuola di Politica verrà istituzionalizzata dal Comune; c'è già un progetto comune con l'Università di Pisa, tramite Adriano Fabris, per cicli di lezioni più specifiche, con relazioni mirate di economia, scienze finanziarie, diritto costituzionale e amministrativo, teoria dei sistemi, scienze sociali, e quanto appaia di volta in volta opportuno.

Antonino Postorino

Trevigiana

Le attività svolte nel 2006 dalla sezione hanno seguito nei modi e nei temi l'impostazione che ormai da diverso tempo la caratterizzano. Mi riferisco all'impegno di essere presenti oltre che nel centro maggiore, Treviso, anche in altri minori della provincia (dove spesso, per altro, la domanda di cultura e la sensibilità delle municipalità verso di essa risultano maggiori) e la propensione ad aprire il discorso filosofico al dialogo con altre discipline e linguaggi. In questa chiave sono da leggere sia la rassegna di Conegliano Veneto del gennaio-febbraio scorsi in collaborazione con l'associazione culturale "Artestoria" cui hanno partecipato S. Natoli (Univ. di Milano, su *Stare insieme. Legami sociali e rapporti personali*) e L. Perissinotto (Univ. di Venezia, su *L'importanza di non capirsi. La comunicazione nel linguaggio filosofico*), sia la serie d'incontri primaverili dal titolo "Le parole della filosofia" che per il secondo anno abbiamo organizzato a Mogliano Veneto in collaborazione con la Biblioteca Comunale. In questa occasione, introdotti e coordinati dal prof. G. Sonnino, sono intervenuti M. Defina (*Il conflitto*), A. Tagliapietra (*L'uno e l'essere*), A. Pisarri (*Il nichilismo*), L. Morri e F. Battistin (*La felicità*, in ricordo del prof. A. Birral di cui i due relatori hanno curato l'edizione postuma delle lezioni su questo tema), P. Bordonali e L. Meneguzzi (*Il relativismo*).

Il 25 maggio, presso la libreria Canova di Treviso, si è svolto l'incontro con I. Vivan e R. Pedretti, (la prima, curatrice del volume *Corpi liberati in cerca di storia, di storie. Il Nuovo Sudafrica dieci anni dopo l'apartheid*, uscito per i tipi della Baldini e Castoldi). È stata l'occasione per una documentata e appassionata ricostruzione della situazione che si è prodotta in Sud Africa dopo la fine del regime dell'apartheid, una di quelle realtà che non hanno pressoché nessuna visibilità, nessuno spazio nei media, benché (o forse perché) rappresenti un caso straordinario di risposta pacifica e pacificante ad una storia tormentata e violenta.

In autunno ancora tre appuntamenti: il 26 ottobre a Treviso, presso Palazzo Giacomelli, sede di Unindustria, con il prof. Tagliapietra (su *Le radici culturali dell'Europa*); il 23 novembre a Conegliano con M. Capanna (su *La coscienza globale*); ancora a Treviso, il 30 novembre, in collaborazione con il Liceo Artistico Statale e Alliance Francaise, l'inaugurazione, nella galleria del liceo, dell'esposizione dell'artista Philippe Canthelou che con alcuni pannelli e installazioni di grandi dimensioni intitolati "Du verbe à la mise en scène" ha inteso dare consistenza figurativa ad alcu-

ni canti della *Divina Commedia* dantesca soffermandosi su quelli degli iracondi, degli eretici, degli avari e dei prodighi; ed il primo dicembre la conferenza dal titolo *La tecnica delle immagini in movimento nell'Inferno dantesco*, tenuta dalla prof.ssa Antonietta Pastore Stocchi. L'iniziativa, particolarmente onerosa sul piano organizzativo, è stata fortemente voluta dalla sezione e dagli altri soggetti, prima citati, che con sensibilità e disponibilità hanno fattivamente contribuito all'organizzazione. D'altra parte è stata convinzione comune che interessare attraverso linguaggi diversi, oltre ad un pubblico vasto ed eterogeneo, anche il mondo della scuola, mostrando il carattere di modernità del testo dantesco, rappresentasse un'opportunità da non sprecare, anzi ideale per ribadire quella vocazione all'interdisciplinarietà che già in apertura si richiamava come una delle costanti della sezione trevigiana.

Non posso chiudere questa breve rassegna dell'attività di un anno senza ricordare i due soci V. Nistri e M. Volpato che ci hanno lasciati. Entrambi avevano accompagnato la vita della sezione sin dalla sua nascita offrendo un contributo, sia di conoscenze che di umanità, del quale sentiamo la mancanza. Anche da queste pagine dunque, la Sezione Trevigiana intende rendere loro omaggio, con affetto e stima, esprimendo tutta la propria riconoscenza.

Igor Cannonieri

Urbino/“Pasquale Salvucci”

Su iniziativa del Presidente, prof. Pasquale Venditti e in accordo con gli altri soci, l'attività della Sezione urbinata prevede per il 2007 una serie di incontri con studiosi europei ed americani, volti all'approfondimento del complesso rapporto tra filosofia, scienza e società.

Il primo incontro ha avuto luogo venerdì 19 gennaio, alle ore 11.00, presso l'Istituto di Scienze filosofiche e pedagogiche “Pasquale Salvucci” dell'Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”: la professoressa Teresa Castela-Lawless (Grand Valley State University, Michigan) ha tenuto una lezione sul tema *La filosofia e la storia della scienza di Thomas Kuhn e il suo contributo all'emergere degli studi scientifici e tecnologici*.

La lezione ha ricostruito l'epistemologia kuhniana seguendo l'approccio “interno” nei confronti della scienza, sviluppato in *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, mentre l'approccio “esterno” di *La rivoluzione copernicana* è emerso soprattutto in sede di discussione. La studiosa ha evidenziato come vari concetti kuhniani – in particolare quelli di “paradigma” e “rivoluzione scientifica” – siano stati fatti propri da molti filosofi della scienza, da scienziati e perfino da studiosi provenienti da altri ambiti, come la sociologia, ma senza che venisse approfondito il significato attribuito da Kuhn a tali concetti.

Di particolare interesse è stata l'esemplificazione del modello kuhniano di cambiamento scientifico, segnato dal passaggio da diverse scuole di pensiero in disaccordo fra loro ad un “paradigma” o modello interpretativo, che detta regole teoriche e metodologiche comuni e permette la nascita della cosiddetta “scienza normale”, basata su una tradizione comune e su risultati dati per acquisiti, attraverso i quali si cerca di risolvere i problemi che emergono nella pratica scientifica; ogni scienza normale genera però delle “anomalie” o violazioni di aspettative, che finiscono per causare una “rivoluzione scientifica”, generando un nuovo, diverso paradigma, che è sempre “incom-

misurabile”, cioè incompatibile con quello precedente. Da notare però che per Kuhn il progresso scientifico non avviene nel momento della rivoluzione, ma solo all’interno della scienza normale.

Spesso è ad opera di uno scienziato o di un piccolo gruppo di scienziati che si attua il cambiamento di paradigma ed è proprio a questo punto che emerge il lato soggettivo e, se si vuole, retorico-persuasivo della scienza, perché si tratta di convincere il mondo scientifico della necessità di un mutamento di prospettiva. In generale, per Kuhn una buona teoria scientifica deve avere le seguenti caratteristiche: accuratezza (deducibile dall’accordo fra osservazione ed esperimenti), consistenza (interna ed esterna), ampiezza (le sue conseguenze devono andare oltre le particolari osservazioni, leggi e sotto-teorie previste inizialmente), ordine (semplicità e capacità di dare un’organizzazione a fenomeni altrimenti non collegabili fra loro) e produttività (apertura a nuove scoperte).

Un altro interessante aspetto, preso in considerazione dalla studiosa, è quello dell’influsso esercitato da Kuhn sulla nuova disciplina degli Studi scientifici e tecnologici (*Science and Technology Studies*) emersa in ambiente anglosassone e in Francia.

Nel prossimo incontro, in data da definirsi, la professoressa Laura J. Snyder (St. John’s University, New York), membro del direttivo di HOPOS (Società Internazionale di Storia della Filosofia della Scienza), presenterà e discuterà con i presenti i contenuti del suo recente libro *Reforming Philosophy. A Victorian Debate on Science and Society* (The University of Chicago Press, Chicago-London 2006, pp. 386), incentrato sulla controversia fra John Stuart Mill e William Whewell sulla natura dell’induzione scientifica e sulla più generale concezione del ruolo della scienza, della morale e della politica per lo sviluppo della società.

Se, al contrario di quelle di Whewell, sono ben note le tesi di Mill, queste ricevono comunque nuova luce dal confronto con le prime, perché «entrambi gli uomini videro la riforma della scienza come centrale per la riforma della società» (p. 8), ma i loro progetti andarono in direzioni diverse, spesso opposte (su Whewell si veda la voce curata dalla Snyder per l’Enciclopedia filosofica *Stanford*: <http://plato.stanford.edu/entries/whewell>).

L’incontro con l’autrice del volume sarà l’occasione per riconsiderare il pensiero di Mill sullo sfondo del dibattito con Whewell e per riscoprire le idee di Whewell, ingiustamente trascurate dallo scenario filosofico italiano – infatti l’unico studio di rilievo, *L’“idealismo” scientifico di William Whewell* di Silvestro Marcucci, risale al 1963.

Per informazioni sulle prossime iniziative si prega di scrivere a r.santi@uniurb.it.

Raffaella Santi

Veneta

In occasione della Giornata mondiale della Filosofia indetta dall’UNESCO, il 16 novembre 2006 nell’Aula magna della Facoltà di Scienze della Formazione a Padova si è svolta una tavola rotonda sul tema “Filosofia e dialogo fra le culture”, cui hanno preso parte alcuni docenti dell’Università patavina. Dopo una puntualizzazione introduttiva di Gregorio Piaia, presidente della sezione Veneta, l’intervento di Adone Brandalise (docente di teoria della letteratura, da anni impegnato nel *master* padovano di “Studi interculturali”) ha sottolineato la frizione esistente fra un “sistema” di rappresentazione dell’identità e il rapporto effettivo che s’instaura fra le sin-

gole persone, con il rischio di appiattimento del singolo sulla generalità che abbiamo in mente e che può tradursi in un vero e proprio stereotipo. In realtà ognuno di noi vive una pluralità di identità e di dimensioni. Il dialogo fra le culture non va allora inteso come un «dialogo fra istituzioni che si confermano a vicenda», ma come disponibilità a «mettersi in giuoco», a non ridurre gli «altri» ad oggetti da giudicare e definire, ma ad «accogliere il loro parlare nell'orizzonte del nostro pensiero», ponendolo a confronto con la nostra tradizione, di cui dobbiamo peraltro essere ben consapevoli. Dal tema dell'identità, anzi dello «sfondamento dell'identità pre-costituita al dialogo stesso», in modo da preparare un terreno in qualche modo neutro e universale, ha preso le mosse anche Sandro Chignola, docente di storia della filosofia politica, che si è poi soffermato sull'evoluzione del lessico politico occidentale in età moderna e quindi sulla storia di taluni concetti politici, come quelli di libertà, democrazia, cittadinanza.

Dal canto suo Antonio Da Re, docente di filosofia morale, ha rilevato che una «identità dispersa», come da più parti viene invocata quale condizione per il dialogo interculturale, non è una soluzione, giacché «la comprensione dell'altro si gioca attraverso la comprensione di noi stessi». Si deve semmai parlare di «identità variabile o liquida», dato che noi stessi siamo «multiculturali», in una prospettiva di «fusione degli orizzonti» che si richiama ad autori come Taylor, Habermas e Gadamer. Volutamente provocatorio l'intervento di Fabio Grigenti, docente di storia della scienza e di etica professionale: data la sua origine, «la filosofia parla greco»; nella filosofia, in quanto «raccolta onnicomprensiva di super-concetti, il problema del dialogo non sussiste, perché vi è un ritorno continuo del *logos* su se stesso». Di conseguenza il dialogo fra le culture dovrebbe essere condotto dalla religione (in cui è più forte la dimensione esistenziale e in cui è centrale il tema della salvezza) oppure dalla scienza (che è più rigorosa). Come superare, allora, il «monolinguisimo filosofico» e «imparare le “lingue” degli altri»? All'epoca d'oro della cultura araba (il califfato abbaside di Baghdad, esempio altissimo di tolleranza religiosa, nonché di dialogo e d'incontro fra differenti culture) si è invece richiamata Cecilia Martini, docente di filosofia medievale araba, la quale ha però messo a nudo un equivoco di fondo: nel mondo occidentale gli intellettuali più aperti sono soliti portare ad esempio questo periodo luminoso della storia islamica, per noi così «confortante», ma in realtà quel clima di tolleranza fu reso possibile non dalla relativizzazione della verità, bensì dalla fiducia nell'esistenza di un'unica verità che lega insieme tutti i dotti, al di là del loro credo religioso, e che era costituita dall'eredità filosofica greca, in particolare aristotelica.

A questi interventi, ricchi di stimoli e di provocazioni, è seguito un lungo ed a volte acceso dibattito con i presenti, a conclusione del quale il prof. Piaia ha letto un passo di Luigi Stefanini, il filosofo padovano di cui è ricorso nel 2006 il cinquantenario della morte: «Non intendo chi attualmente mi parla, se non riesprimo da me le sue parole. Le intendo in quanto le faccio mie, ma non intenderei chi mi parla e vaneggerei solitario, se ciò che riesprimo da me non fosse riespresso col segno dell'appartenenza all'altro, che mi precede e mi condiziona nell'espressione».

Gregorio Piaia

RECENSIONI

M. Bonazzi-R.L. Cardullo-G. Casertano-E. Spinelli-F. Trabattoni, *Filosofia antica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, pp. 413.

Questa antologia raccoglie testi dei Presocratici, dei Socratici, di Platone, Aristotele, Pirrone, Epicuro, degli Stoici, dell'Accademia platonica, di Cicerone, Seneca, Plutarco, Epitteto, Sesto Empirico, Alessandro di Afrodizia, Plotino, Giamblico, Proclo e Damascio. Essa si rivolge soprattutto agli studenti medi e universitari, ma si adatta anche ad un pubblico colto con un invito alla lettura di testi originali; l'intento è duplice; da una parte il lettore può farsi un quadro storiografico documentato delle articolazioni della filosofia antica, dall'altro problemi e soluzioni degli antichi interrogano il lettore contemporaneo sui suoi problemi e sulle sue soluzioni; fra questi due poli si innesca così un rapporto di tensione dialettica; infatti le circostanze che suscitavano quei problemi e quelle soluzioni sono profondamente mutate, e sarebbe quindi assai ingenua una loro semplice trasposizione nella contemporaneità; e tuttavia la medesima contemporaneità nel suo dibattito inquieto trova elementi di confronto, accordo e opposizione in un dialogo con gli antichi. L'accortezza storiografica evita di confondere l'antico e il moderno ma crea le condizioni di un fecondo confronto filosofico; tutti gli autori che hanno curato l'antologia, nelle introduzioni ai brani selezionati, mostrano questa accortezza storiografica.

Il corso degli studi universitari di filosofia e l'interesse alla cultura filosofica, di norma, iniziano così; dell'idea astratta e nebulosa, imprecisa e approssimata di filosofia del senso comune, si decide di farsi una nozione un po' più chiara; ci si informa come e dove è iniziata la filosofia, chi l'ha iniziata e si valuta la sua importanza nel quadro della propria formazione personale. Il luogo principe da cui trarre informazioni è una buona antologia (ne esistono molte); si scopre così che i primi a filosofare furono i *fi-siologi*, quegli uomini che, sgomenti di fronte allo spettacolo della natura (in greco *physis* da cui *physiologi*), abbozzarono con vigoria e immaginazione straordinarie le loro visioni del mondo; ma si scopre anche che i "primitivi" furono poeti come Orfeo, Museo, Omero ed Esiodo che, secondo Aristotele, *teologizzarono*; riconducevano infatti l'ordine del mondo al volere degli dei, i *non mortali*. La svolta filosofica di Socrate che, sempre secondo Aristotele, scoprì la funzione logica del concetto e pose il problema etico dell'eccellenza umana (in greco *arete*, ovvero virtù) non più come appartenenza a un *genos*, ma come cura dell'anima, rende più intrigante il percorso filosofico; infatti il problema della propria identità e del proprio valore in relazione (etica) alla identità e al valore degli altri è già un problema della contemporaneità; e il problema etico, se non riguarda solo la condotta del singolo, ma la ricerca associata degli uomini liberi, non può prescindere dalle regole del linguaggio che è il luogo della comunicazione umana; e nel merito Sofisti e Socratici e fra questi Platone sono interlocutori di tutto rispetto. La scelta delle fonti per la ricostruzione della figura di Socrate (Aristofane, Senofonte e Aristotele e nella successiva sezione l'*Apologia* di Platone) pone all'attento lettore la complessità della questione socratica; sembra quasi che ciascuno di questi autori abbia un *suo* Socrate; ma ciò, lungi dallo sviare invita invece alla riflessione sulla complessità della ricostruzione storiografica, sulla qualità delle fonti, sulla fondatezza delle ipotesi interpretative.

Merita attenzione la sezione platonica articolata in due parti ambedue introdotte: la prima *Il logos e le idee* (critica ai saperi tradizionali, reminiscenza e logos, *Eros* e *philo-sophia*, sensibile e intelligibile) riporta celebri passi dell'*Apologia*, del *Simposio*, del *Menone* e del *Teeteto*; la seconda è intitolata

ta *L'anima, la politica, il mondo* con passi dal *Fedro*, dalla *Repubblica*, dalle *Leggi* e dal *Timeo*. Si entra così direttamente in contatto con la filosofia platonica con il vantaggio di acquisirne subito il lessico fondamentale.

La cifra di questa sezione antologica mi sembra comune a tutti i curatori; essa consiste nel connettere le articolazioni teoretiche, etiche e politiche della riflessione filosofica; questa dimensione è profondamente greca (soprattutto nella Grecia classica etica e politica erano due articolazioni del medesimo sapere pratico) ma anche, credo, profondamente umana.

Già a questo punto, il lettore può farsi un'idea non solo del progresso filosofico della Grecia antica, ma di quanto complesso e sofisticato sia il significato della filosofia; e la figura di Aristotele sta a indicare proprio questo straordinario sviluppo e questa profonda maturità del pensiero fisico, etico, logico e metafisico.

La lettura dei brani aristotelici mostra con immediatezza il cambiamento di stile rispetto alla sezione platonica; non si tratta soltanto delle diverse circostanze attraverso le quali i testi platonici e aristotelici sono stati tramandati, come è detto nella introduzione (dialoghi per Platone, trattati per Aristotele); la filosofia si organizza in sistema enciclopedico; il Liceo di Aristotele assomiglia ad una moderna università con ricca biblioteca, corsi di base e corsi avanzati; l'Accademia platonica, da cui pure proveniva Aristotele, ancora viva fino a Giustiniano, aveva invece, almeno alle origini, un carattere comunitario, religioso e politico e una metodologia di indagine prevalentemente dialettica.

L'età ellenistica, marcatamente caratterizzata da inquietudine e incertezza, trova nelle grandi scuole stoiche, epicuree e scettiche le risposte (i farmaci) a quell'inquietudine e a quella incertezza; e qui l'antologia offre testi e spunti di riflessione notevoli; mi riferisco, uno per tutti, a Sesto Empirico, uomo dotato di acume fuori del comune, capace di mettere in scacco con l'arte della confutazione tutta la tradizione dogmatica della filosofia antica, fonte di problemi e soluzioni atte più ad inquietare che ad attestare l'animo umano sulle soglie di una tranquilla imperturbabilità; lo scetticismo non teorizza e si fa beffe di ogni teoria; sta tuttavia alla visione comune dei fatti così come appaiono e non disdegna l'amicizia e la solidarietà umana; la sua filantropia non ha presupposti teorici su cui fondarsi ma viene esercitata nella prassi quotidiana. E in Sesto si incardina nel suo *bios*: Empirico, sta infatti a significare la sua professione di medico seguace dell'empirismo.

L'ultima sezione riguarda Damascio (nato a Damasco nel 460) che «incontriamo» a settanta anni «insieme ai suoi compagni [...] alla guida di una spedizione» diretta a Ctesifonte (alla corte di Cosroe, imperatore persiano a torto ritenuto sensibile alla filosofia) per fondare una scuola filosofica a seguito della chiusura della scuola di Atene ad opera di Giustiniano.

Le (tre) pagine scelte da *Sui primi principi, l'ineffabile e l'uno* sulla inconoscibilità del principio, sono esempio di rigore logico, finezza intellettuale, grande sensibilità teologica e concreta consapevolezza della condizione umana.

Tutte le sezioni sono corredate di una bibliografia essenziale volta a indicare le edizioni dei testi filosofici e la letteratura essenziale ad essi relativa per un primo orientamento di sviluppo dello studio.

Dobbiamo essere grati ai curatori di questa antologia; la parola *antologia* è un calco greco e sta per «raccolta di fiori»; i filosofi sono giardinieri del pensiero; essi curano i giardini della filosofia, ma non ne negano l'ingresso a nessuno, come il Gigante egoista di Oscar Wilde; anzi a volte raccolgono fiori con particolare cura e li donano ai distratti abitanti della città per invitarli nel loro giardino.

Alberto Manchi

R. Polito, *The sceptical road. Aenesidemus' appropriation of Heraclitus*, Brill, Leiden-Boston 2004, pp. 202.

B. Pérez-Jean, *Dogmatisme et scepticisme. L'héraclitisme d'Énésidème*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2005, pp. 274.

I recenti libri di Roberto Polito e Brigitte Pérez-Jean si occupano dell'appropriazione/interpretazione da parte di Enesidemo della filosofia eraclitea. Polito, rispetto a *Dogmatisme et scepticisme*, entra nell'annoso dibattito, apportando maggiormente innovative proposte esegetiche di carattere storiografico, mentre un merito non meno importante che va ascritto al testo della Pérez-Jean è quello di ricostruire con precisione le ipotesi interpretative addotte dalla cospicua mole di letteratura secondaria sull'argomento, definendo, quindi, lo *status quaestionis* e tentando di stabilire la debita plausibilità dei contributi storiografici più significativi.

La struttura di *The sceptical road* è divisa in due sezioni di cui la prima è dedicata al problema della conoscenza, mentre la seconda all'anima. La prima parte si suddivide, a sua volta, in tre capitoli che si occupano rispettivamente delle fonti per la ricostruzione della posizione enesidemea (Sesto Empirico, Diogene Laerzio, Tertulliano, Filone di Alessandria, Fozio), della duplice nozione di verità (*Adversus Mathematicos*=M VIII 8) che si declina fra il fenomeno e il comune accordo su di esso, e del particolare statuto dello scetticismo enesidemeo. La seconda parte dedicata alla teoria dell'anima è divisa, poi, in due capitoli dei quali il primo tenta di ricostruire il rapporto fra l'anima e il corpo e dunque la teoria della sensazione sulla base della testimonianza sestana (M VIII 349-350) e tertulliana (*de an.* 9 e 14-15), mentre il secondo è dedicato alla complessa questione della metodologia storiografica adottata da Sesto Empirico nel riportare le posizioni di Eraclito ed Enesidemo. Il volume si chiude con due notevoli appendici dedicate specificamente alla nozione enesidemea di tempo (M X 216-218) e di moto (M X 38).

L'eraclitismo di Enesidemo ha rappresentato storiograficamente una tanto delicata quanto intricata *vexata quaestio*, specialmente in virtù del celebre passo sestano dei *Lineamenti pirroniani* (=PH) I 210 in cui si dice che «Enesidemo asseriva che l'indirizzo scettico è una via che conduce alla filosofia eraclitea». Gli studiosi hanno ipotizzato in Enesidemo una prima fase eracliteo-dogmatica e solo successivamente l'abbandono di ogni dogmatismo in favore dello scetticismo neopirroniano; altri hanno pensato che Enesidemo identificasse l'eraclitismo con lo scetticismo; altri ancora, invece, sono del parere che il filosofo abbia trascorso un periodo di permanenza anche all'interno dello scetticismo di matrice accademica.

Polito è convinto del fatto che Enesidemo non abbia mai invocato Eraclito come un'autorità da seguire nel campo dello scetticismo; quando Enesidemo sostiene che l'indirizzo scettico conduca alla filosofia eraclitea, non dimenticando, tuttavia, la ferrea volontà sestana di escludere dal *pedigree* scettico tutti coloro che avessero minimamente dogmatizzato (PH I 223), il filosofo afferma semplicemente che lo scetticismo offra un'adeguata chiave di lettura, uno strumento sufficientemente idoneo per la corretta interpretazione del pensiero eracliteo. Pertanto, stando all'interpretazione che Polito corrobora anche sulla base di von Arnim e Schmekel, l'interesse enesidemeo nei confronti di Eraclito o, per meglio dire, dell'eraclitismo, è del tutto esegetico, al di là di qualunque implicazione dogmatica.

Un ulteriore e assai significativo apporto di Polito sta anche nell'aver messo bene in luce come Enesidemo tradisca il principio di correttezza o neutralità storiografica, tentando di piegare il

pensiero eracliteo ai fini dello scetticismo neopirroniano; è bene, inoltre, ricordare come l'azione enesidemea si inscriverebbe all'interno di un vero e proprio dibattito su Eraclito, pensatore già largamente sovrainterpretato da parte stoica. Conseguentemente, la strategia enesidemea non è quella di ricostruire fedelmente la filosofia di Eraclito ma tentare di attribuirgli dottrine del tutto discordanti con il genuino e originario eraclitismo: in virtù di tale ipotesi risulta ancora più plausibile accettare il tentativo esegetico enesidemeo.

L'operazione di attribuzione ad Eraclito di dottrine 'fenomenaliste' condotta da Enesidemo si concentra su due fronti: il criterio di verità e la dottrina dell'anima. Sesto (*M VIII 8*) attribuisce al filosofo di Cnosso la distinzione intra-fenomenica, già eraclitea, fra fenomeni che appaiono solo ad alcuni (e quindi sono falsi) e fenomeni che appaiono a tutti in comune (e per questo sono veri); ciò significa che Enesidemo ripone il criterio di verità nei sensi, per cui ciò che appare risulta identificabile con il contenuto delle sensazioni. Anche la dottrina psicologica che Enesidemo attribuisce ad Eraclito si sposa bene con il suo 'fenomenalismo': l'anima infatti è un semplice soffio che, diffondendosi attraverso alcuni canali del corpo (dottrina appartenuta già a Stratone di Lampsaco), permette la possibilità della percezione; Polito mette in luce come un'idea del genere sia del tutto frequente fra i fisici dell'epoca (i quali tentavano in questo modo di legare l'anima con il corpo) ma l'attribuzione eraclitea apparirebbe senz'altro come una forzatura. D'altronde Polito è certo del fatto che Enesidemo si appropri di tale dottrina alquanto riduzionista perché si renda plausibile un modello conoscitivo che non oltrepassi il livello fenomenico. Enesidemo, nella ricostruzione offerta da Polito, quindi, non risulta affatto un fedele interprete di Eraclito; egli incamera l'idea di una dottrina conoscitiva legata ai fenomeni all'interno della sua esegesi eraclitea. È probabile, tuttavia, che Enesidemo simpatizzi con queste idee da una prospettiva essenzialmente esegetico-interpretativa, in un periodo in cui l'ermeneutica stoica di Eraclito era la più accreditata.

La strategia enesidemea è, dunque, quella di trovare, complessivamente, all'interno dell'esegesi eraclitea delle dottrine che mettano in risalto l'idea di un criterio gnoseologico dotato di implicazioni fenomeniche: la ragione di tale operazione è sufficientemente chiara, ossia la volontà di definire la (pseudo)dottrina eraclitea analoga, nel complesso, a quella scettica. Questo, tuttavia, non significa che tutte le dottrine enesidemee, di cui le fonti informano, siano genericamente declinabili all'interno dell'ipotesi esegetica corroborata da Polito.

Passando ora al libro di Brigitte Pérez-Jean, va in primo luogo sottolineato come esso sia dedicato al rapporto fra dogmatismo e scetticismo, partendo da un esame attento, ancora una volta, del cosiddetto eraclitismo di Enesidemo. L'opera si struttura in tre capitoli che tentano di approfondire la delicata questione del pensiero di Enesidemo. Il primo capitolo esamina l'eraclitismo enesidemeo come problema storiografico, anche in relazione alla polemica anti-stoica, e il difficile rapporto fra Enesidemo e Sesto Empirico, che rende ancora più difficoltoso qualunque tentativo di ricostruzione della dottrina enesidemea. Il secondo capitolo investiga la dottrina del *logos* di Eraclito in particolare nel *Contro i logici*, di cui Pérez-Jean confronta le testimonianze con i frammenti di Eraclito, intrattenendosi pure sulla dottrina della conoscenza di matrice fenomenica, attribuibile ad Enesidemo e sull'ostico ruolo dell'aria nel sistema eracliteo e stoico. L'ultimo capitolo, infine, si interessa della nozione di corpo in Enesidemo, sfruttando essenzialmente le testimonianze sestane (come *M VII 306-307*) e tertulliane; la ricostruzione dello scetticismo enesidemeo passa attraverso un profondo esame del rapporto fra pensiero e sensibilità, fra dottrina della conoscenza e verità. La parte finale del capitolo, invece, analizza il tentativo di Enesidemo di modificare la dottrina stoica, po-

lemizzando con essa, in riferimento alla questione tutto/parte, al tempo e al moto. Il volume si chiude con un'importante e utile appendice testuale che raccoglie, commentandoli puntualmente anche dal punto di vista filologico, i testi chiave oggetto di analisi nel corso del libro. Nonostante la magistrale padronanza della letteratura secondaria, oltre alla chiara competenza al livello storico-filosofico e filologico, Pérez-Jean non considera due contributi di notevole importanza, di cui l'uno si occupa del concetto di fenomeno in Sesto Empirico (S. Magrin, *Scetticismo e fenomeno in Sesto Empirico*, Bibliopolis, Napoli 2003) e l'altro è proprio il testo di Polito. L'aspetto sostanzialmente compilativo del libro non significa, tuttavia, che esso non proponga un'interpretazione alquanto convincente circa la spinosa questione enesidemea, oltre a proporre interessanti nodi concettuali.

Secondo la Pérez-Jean, la strategia enesidemea di appropriazione eraclitea si spiega in virtù della volontà di interpretare Eraclito come autentico *protos heurètes* dello scetticismo, considerando, per l'appunto, l'eraclitismo come una sorta di dogmatizzazione dello scetticismo. Il recupero di Eraclito da parte di Enesidemo si sposa con l'intenzione polemica di confutare le esegesi stoiche che pretendevano di dogmatizzare Eraclito (Burkhard). L'insanabile *diaphonia* fra i fenomeni che conduce all'*epoche*, nucleo centrale della *diathesis* scettica, viene fatto risalire ad Eraclito: Enesidemo avrebbe potuto senza dubbio ammettere la critica di Sesto, secondo la quale la definizione di scetticismo non si identifica con il mero contrasto fra i fenomeni, tuttavia non avrebbe rinunciato alla linea privilegiata con Eraclito.

È inoltre probabile che la fonte delle informazioni attestate da Sesto in base alle quali Enesidemo (*M X* 215-218 e *M X* 37-42), come Sesto stesso (*M VIII* 7 e *PH III* 115) conosce la dottrina di Eraclito – o, per meglio dire, degli eraclitei – del flusso di tutte le cose (*hyle reuste*), sia da rintracciare nel *Teeteto* platonico. Rimanendo incerta una conoscenza diretta del dialogo, l'insegnamento cardine che Enesidemo ne trae è quello di assimilare la dottrina eraclitea del flusso con quella protagorea dell'uomo misura di tutte le cose: ciò gli ha permesso di trasformare la dottrina eraclitea metafisico-cosmologica, in una tesi di gnoseologia fenomenica data dal flusso delle cose e dalla conseguente relatività del giudizio dell'uomo.

La dottrina eraclitea della contraddizione fra i fenomeni permette ad Enesidemo non solo di privilegiare il contatto con la filosofia di Eraclito, ma costituisce un serio strumento contro la logica aristotelica e stoica. Infatti, mentre gli stoici interpretavano il *logos* di Eraclito come la rappresentazione del *kosmos* in cui ogni contraddizione è sedata nell'unità del *koinos logos*, Enesidemo sostituisce a questa interpretazione stoica del *logos* eracliteo come consenso, quella della coesistenza dei contrari.

Infine, rimanendo sul campo della dottrina del *logos*, Enesidemo è stato più volte accusato dagli interpreti moderni di ridicolizzare *stricto sensu* la dottrina stoica, opponendole, polemicamente, dottrine del tutto opposte: mentre gli stoici asserivano che il *logos* eracliteo fosse il fuoco, Enesidemo, sulla base di *M X* 233, attribuisce ad Eraclito la dottrina per cui il principio fosse l'aria. In tal caso Enesidemo non sta affatto ridicolizzando ironicamente l'*interpretatio* stoica, ma usufruisce della dottrina dominante, almeno a partire da Crisippo (*pace* Solmsen), dello *pneuma* diffuso nel cosmo, una miscela, appunto, di aria e fuoco.

In conclusione i due libri, seppure con strategie diverse, raggiungono meritatamente l'obiettivo di un'efficace ricostruzione della problematica enesidemea, denunciando, tuttavia, l'ostilità di una questione talmente spinosa da restare tuttora aperta.

Francesco Verde

A. Pastore-E. Peruzzi (a cura di), *Girolamo Fracastoro. Fra medicina, filosofia e scienze della natura*, Atti del Convegno internazionale di Studi in occasione del 450° anniversario della morte, Olshki, Firenze 2006, pp. 362.

Nel vol. 58 della “Biblioteca di Nuncius” sono apparsi gli Atti del convegno svoltosi nel 2003 all’Università di Padova e alla Biblioteca Capitolare di Verona. L’opera mira a restituire un ritratto completo di Girolamo Fracastoro (1478-1553), medico e filosofo, studioso di fossili, conoscitore dell’astronomia e della cosmologia antiche, cultore di logica, poeta e letterato, geografo e filologo. Coprire la varietà di interessi di un autore così poliedrico, espressione compiuta della cultura umanistico-rinascimentale, ha imposto un approccio interdisciplinare, offrendo così un prezioso strumento per chiunque, fra gli specialisti ma anche fra gli appassionati di scienza e filosofia, voglia approfondire i diversi aspetti del pensiero del medico e filosofo veronese. Gli Atti sono divisi in quattro sezioni: due centrali – medico-naturalistica e filosofica – introdotte da una sezione sulla biografia e terminate da una ricca sezione sulla fortuna di F.

Aprè la sezione biografica un articolo di G.M. Varanini (*G.F. nel contesto: la famiglia e gli studi*), che attraverso una ricerca sulla discendenza dei F. «nell’élite veronese», nel passaggio dal dominio visconteo a quello veronese, individua nel nucleo in cui nacque il Nostro una famiglia di modeste origini. Nel periodo di formazione di F. si colgono i punti di riferimento della generazione universitaria del tardo ‘400, tra il lavoro di *recensio* e ritraduzione dei classici, la rimeditazione degli antichi, l’esercizio della professione medica, la riflessione filosofico-scientifica. Un saggio di V.S. Gondola (*Luoghi fracastoriani nell’area baldo-benacense*) individua un «rapporto speciale con la campagna e con quell’angolo meraviglioso di territorio veronese costituito dal comprensorio territoriale Baldo-Garda, che si riflette in diversi passaggi dell’opera di F., dal poema *De morbo gallico* al *Naugerius* e al *Turrius*». G. Ongaro (*G.F. e lo Studio di Padova*) prende le mosse dal suo meritevole contributo sulla storia della medicina nello Studio di Padova e nel Veneto (1981), per ricostruire la rete dei rapporti intrattenuti da F., tra Padova e Verona, con i suoi *magistri*.

Il contributo di C. Pennuto (*La natura dei contagi in F.*), primo della II sezione, evidenzia una novità del *De contagione*: concentrarsi sulla *natura* dei contagi prima che sulla loro descrizione. Di qui la teoria delle *semenze* della sifilide, responsabili della riproduzione e propagazione dei principi del contagio. F. sviluppa la sua teoria dei *seminaria contagionum* nel quadro dell’origine causale delle pestilenze, avvalendosi di una quantità di fonti scolastiche e antiche, in cui figurano Galeno e Lucrezio; ma l’influenza più importante deriva dal neoplatonismo, che contribuisce a determinare aspetti non marginali della teoria. Secondo F. il contagio nasce nella microstruttura del corpo umano ed è a partire dall’analisi di questa che la teoria dei contagi si snoda. Gli antichi si limitarono a parlare di «qualità occulte»: F. definisce la nozione di *seminaria* per connetterla con la *causa* del processo contagioso. I principi del contagio si diffondono servendosi dell’aria, per poi penetrare nei corpi degli organismi servendosi delle stesse modalità di penetrazione degli spiriti. Anche la teoria ippocratico-galenica degli umori perde il suo aspetto predeterministico: all’origine dei fenomeni di putrefazione contagiosa può esserci uno stato di viziosità derivante dalla combinazione degli umori, ma in realtà i *seminaria contagionum* attecchiscono grazie a circostanze relative ai diversi momenti «dell’azione simpatetica e della reazione antitetica». J. Henderson (*F., il legno santo e la cura del ‘mal francese’*) ricorda che il *De contagione* ebbe una fortuna più vasta rispetto alla maggior parte dei trattati medici del ‘500 per la sua diagnosi «retrospettiva» sul mal francese e la

descrizione delle cure (come il guaiaco o «legno santo»), che nei sec. XVIII e XIX fecero di F. il «pioniere della identificazione della sifilide». Henderson ricorda anche l'errato *cliché* storiografico (scoperto da V. Nutton) che contribuì a presentare F. come il precursore della teoria dei germi: nell'edizione italiana della prima opera in prosa sul 'mal francese', il curatore tradusse infatti *semina* con «germi». I contributi di Pastore (*Il consulto di G.F. sul tifo petecchiale*) e di I. Mastroianni (*G.F. e la tradizione epidemiologica antica sull'elephantiasis*) chiariscono rispettivamente il ruolo di uno scritto minore di F. «entro un gioco politico disputato fra Roma, l'Impero e le altre potenze europee», e il tema fracastoriano dell'elefantiasi come fattore emblematico «per studiare il rapporto che lega la sua epoca alla tradizione classica».

In *Temi e fonti dell'Homocentrica di F. M.* Di Bono svolge «un'analisi generale del testo di F. e delle sue possibili fonti, avendo come riferimento l'astronomia omocentrica, ma anche l'opera di G.B. Amico». L'indicazione dell'astronomo cosentino come fonte di F. nasce da studi compiuti nell'ultimo trentennio (Swerdlow, Di Bono, Peruzzi) sull'astronomia di Amico e sulla cosmologia di F. Nell'*Epistola* a Paolo III, F. ricorda nell'*Homocentrica* che il maestro Della Torre lo pregò di tenere a mente i moti da lui scoperti e di realizzare quell'opera che non aveva potuto portare a termine: ciò spiega perché «nel *De motibus* [di Amico] il modello base era presentato con estrema chiarezza e costituiva anche la novità dell'opera, mentre nell'*Homocentrica* i capitoli che contengono l'enunciazione del modello sono particolarmente oscuri». L'eredità di Della Torre non esclude che F. abbia utilizzato l'opera di Amico nella preparazione dell'*Homocentrica*, che uscirà due anni dopo il *De motibus* (1536). Di Bono precisa che l'ipotesi omocentrica, risalente ai sistemi di Eudosso e di Callippo, resa nota attraverso la *Metafisica* di Aristotele e il *Commento* di Simplicio al *De caelo*, rifiorì a partire dalla fine del XII sec. con al-Bitruj, in una linea critica verso l'approccio tolemaico che, passando per Averroè, giunse ad Achillini e a Nifo. Di Bono nota che, «pur senza volerli rifare ad una visione lineare della storia, colpisce ugualmente che a pochi anni dalla pubblicazione dell'opera di Copernico ci siano ancora tentativi in questo senso [...] al punto che astronomi come Clavio, diversi anni dopo, si sentiranno in dovere di contestare ancora tale ipotesi piuttosto che ignorarla». Alla ricezione di Clavio, di cui si è di recente occupato J. Lattis, si aggiunge quella presente nelle pagine della *Philosophia sensibus demonstrata* di Campanella; così come non va obliata la ricezione baconiana del modello al-Bitruj evidenziata dagli studi di G. Rees. La teoria omocentrica di F. e Amico s'inserisce insomma nel clima generale di reazione al matematismo tolemaico, che trovò nell'Italia del XV sec. validi autori anche sul fronte della ripresa della cosmologia stoica. Di Bono si sofferma così sull'analisi delle differenze e degli elementi comuni ai sistemi di Amico e di F., consapevole del fatto che «ad un esame più attento» F. si rivela recensore, più di Amico, della tradizione dei *mathematici*, sì da poter stimare l'*Homocentrica* come «un compendio di astronomia tolemaica, accompagnato da una spiegazione fisico-cosmologica [alternativa] dei fenomeni celesti».

Dei tre contributi che seguono, L. Ciancio (*Un interlocutore fiammingo di F.: il medico Ioannes Goropius Becanus e la teoria dell'origine organica dei fossili*) e S. Sartori (*G.F. e l'origine dei fossili in una testimonianza di Torello di Saraina*) evidenziano l'aspetto, spesso trascurato, del F. studioso della tradizione naturalistica antica, legata alla scienza dei processi di generazione e corruzione della materia che prese il nome di «*physica subterranea*»; mentre A. Arcangeli (*Una controversia veronese su ginnastica e medicina*) si ricongiunge ai temi della riflessione medica, nei quali una componente non trascurabile riguarda lo studio della funzione terapeutica della ginnastica.

La III sezione è aperta da un saggio di C. Vasoli (*Il Turrius e la logica come strumento del sapere 'naturale'*) che prende in esame il *Turrius*, composto nell'ultimo ventennio della vita di F., ma risalente ai primi studi, compiuti sotto la guida di Della Torre, Trapolin e Pomponazzi, e al suo incarico di lettore di logica. L'opera risente del *De inventione* di R. Agricola e dei primi scritti di dialettica di Melantone, Sturm e Cesareo; sicché troviamo nel *Turrius* i primi segnali di quella critica dell'aristotelismo scolastico, condotta attraverso l'analisi delle nozioni di *phantasma* e di *ratiocinatio*, che ritroveremo, variamente articolate, in Campanella come in Hobbes. Sempre sul *Turrius*, il contributo di L. Viccioli (*Organi della conoscenza e operazioni della mente nel dialogo Turrius sive de intellectione*) si sofferma sulla nozione di *phantasia* e sull'analisi dei meccanismi che permettono lo svolgimento dei processi cognitivi del cervello, da cui si arguisce come «la struttura deputata alla conoscenza sia una struttura plastica estremamente sensibile alle sollecitazioni dei sensi e con la capacità di determinare risposte somatiche attraverso variazioni di funzionalità». F. può essere considerato uno studioso eclettico che agli albori della scienza moderna ebbe una concezione neurofisiologica rapportabile, con le dovute cautele, «alle odierne proposizioni dinamiche sulla rappresentazione cerebrale delle funzioni mentali».

Il saggio di Peruzzi (*La poetica del Naugerius tra platonismo e aristotelismo*) spiega le ragioni del sottotitolo del *Naugerius*, tenuto conto che l'opera è poco situabile rispetto ai modelli classici o a quelli ad essa coevi. La poesia è affrontata da F. «nel suo valore gnoseologico e metafisico» e dal punto di vista della natura eccezionale del poeta. Non si può tacere l'opera di traduzione intrapresa da Peruzzi negli ultimi anni (*L'Anima*, Le Lettere, 1999; *Navagero. Della Poetica*, Alinea, 2005), che consente di entrare nelle pieghe più profonde del testo di F. Il saggio di Peruzzi si snoda lungo un commento storico-critico del *Naugerius* seguendo il filo dei suoi caratteri, individuando le precise fonti platoniche e ficiniane sul tema dell'amore, e fornendo indizi preziosi per la ricostruzione della complessa figura del poeta, in cui l'attività poetica si pone al di sopra di quella filosofica senza che ciò appaia una contraddizione insanabile. F. mostra di saper impadronirsi del tema amoroso con consapevole originalità, consegnando al lettore un prodotto poetico (di una parola «ricercata, levigata fino al massimo della sua politezza, e, quasi, della sua sensualità») che non trascura lo spessore filosofico. Attraverso la filigrana ficiniana e il tema della *Prisca theologia*, Peruzzi nota la matrice magico-ermetica del *Naugerius*, dove il nesso poesia-filosofia diventa una relazione coerente di pensiero e di metodo, «riprendendo e implicando proprio quella tematica dell'ontologia cosmica come coesistenza dell'essere e del divenire, già ben individuabile negli oscuri e complicati meandri della cosmologia degli *Homocentrica*».

La sezione filosofica termina con i contributi di S. De Angelis (*La discussione di G.F. sull'anima tra medicina e filosofia della natura all'inizio del dialogo*) e di H. Hirai (*Ficin, Fernel et F. autour du concept de sémence: aspects platoniciens de seminaria*). Il primo affronta l'*argumentatio* del *De anima*, che nella parte sulla natura dell'anima umana fino alla discussione sulla sua immortalità è riconducibile ad una fonte ficiniana (il I capitolo del libro VI della *Theologia platonica*). L'importanza delle fonti di F. è dettata anche dal contesto in cui il *De anima* fu scritto; non va dimenticata l'attualità che aveva assunto tale tema nell'ambiente padovano, nel più ampio dibattito platonismo vs aristotelismo. L'articolo di Hirai muove dalla ricezione rinascimentale del concetto di *semina* per soffermarsi sulla riappropriazione rinascimentale delle fonti antiche, sia platoniche che aristoteliche, delle nozioni di *semina* e *spiritus*, alla luce di temi alchemici e medico-naturalistici provenienti dalla tradizione classica e medievale. Tale confronto nasce dalla difficoltà di com-

piere, sul piano della ricostruzione delle fonti, scelte storiografiche troppo nette. Come si è notato nel saggio di Pennuto, non si comprenderebbe la portata delle fonti antiche nella teoria di F. se non si tenesse conto della speciale capacità di sintesi, da parte del Nostro, di istanze che la tradizione riteneva inconciliabili.

Il lettore non sarà sorpreso che questi *Atti* contengano una quarta parte, sull'eredità di F., dell'ampiezza di quasi cento pagine. Sono cinque contributi che ci limitiamo qui ad elencare (G.P. Marchi, *Schede settecentesche per G.F.*; I. Dal Prete, *Echi fracastoriani nelle cosmologie e nelle teorie della terra del '700*; V. Nutton, *F. in Manchester*; G. Thiene, *Scoperta dell'America e diffusione della sifilide in Europa nel* Sulla storia de' mali venerei di D. Thiene; G. Ferrari, *Lo studio e l'interpretazione di G.F. nell'ambiente medico veronese tra '800 e '900*), la cui importanza ci sembra però cruciale non solo per gli studiosi di F., ma anche per gli storici della filosofia e della scienza che abbiano presente la molteplicità di percorsi, a volte imprevedibili, compiuti dalla fortuna di un autore.

Emilio Sergio

Cartesio. Dialoghi con la regina. Storia di una congiura nell'età barocca, autentico falso d'autore di Domenico Massaro, Napoli, Guida 2006, pp. 133.

Nel corso del Seicento gli effetti della cosiddetta "piccola glaciazione" iniziata verso la fine del Medioevo si fecero sentire in modo preoccupante sulla vita delle popolazioni europee, con un drastico abbassamento della temperatura media. Perfino nella mite Firenze certi inverni il freddo era così intenso che l'Arno ghiacciava sotto i ponti, e un cronista del tempo scriveva divertito che sabato 24 gennaio 1665 i fiorentini avevano corso «sopra il ghiaccio all'uso di Fiandra e d'altri paesi ultramontani con altri bellissimi giuochi». I filosofi, da sempre cagionevoli di salute, risentirono più degli altri del clima polare dell'epoca, al punto che due campioni del pensiero moderno, Francis Bacon e René Descartes, morirono per i postumi di brutti colpi di freddo. Il primo il 9 aprile 1626, a Londra, il secondo l'11 febbraio 1650, a Stoccolma.

Per quanto riguarda Descartes questa versione dei fatti viene messa in discussione da un divertente "falso d'autore" di Domenico Massaro, che inserisce anche l'inventore del "cogito" nella galleria della collana ideata da Giovanni Casertano. Massaro ammette che fare lezione alla regina Cristina di Svezia d'inverno, alle cinque di mattina, nella gelida biblioteca della reggia fosse stata una vera prova di stoicismo per un indolente dormiglione come il filosofo francese, che era abituato a restare a letto fino alle dieci e aveva avuto le migliori intuizioni della sua vita durante il dormiveglia mattutino. Ma un uomo in piena salute come lui non poteva morire per cause naturali così banali come una polmonite. Fu invece vittima di una congiura di palazzo, architettata da un gruppo di scaltri politici e di teologi luterani fondamentalisti che temevano una "francesizzazione" della Svezia, e portata a termine dal medico di corte Weulles con una pozione di "acqua tofana", cioè di arsenico ad azione ritardata.

Il documento che avvalorava questa interpretazione è un manoscritto (falso, ma d'autore) che Massaro immagina di aver ritrovato a Roma, nella biblioteca di Palazzo Corsini dove aveva abitato la regina di Svezia; manoscritto latino che contiene il resoconto dei dialoghi intercorsi tra Descar-

tes e Cristina registrati da un misterioso “incappucciato” che aveva assistito di nascosto agli incontri. Di questo manoscritto Massaro fa un ampio riassunto, riportando virgolettate molte discussioni tra il filosofo e la regina su temi di filosofia morale come l’amore, la felicità, l’arte di vivere, già oggetto di una serie di lettere scambiate nel corso del 1647 tra Descartes e Pierre Chanut, l’ambasciatore francese in Svezia, che questi aveva letto e discusso con la regina stessa.

Cristina aveva un debole per la filosofia di Platone ed era soggiogata dal “fascino del doppio”, il mito androgino del *Simposio*, visto che quando era nata era stata presa per un maschio ed erano famosi i suoi amori saffici. Descartes preferiva invece spiegare l’amore, come le altre passioni, in termini di neurofisiologia meccanica.

Cosa aveva portato Descartes nel paese «degli orsi e dei ghiacci», dove – per dirla ancora con il suo biografo Baillet – anche «i pensieri degli uomini gelano»? Quale progetto lo aveva indotto ad abbandonare lo stile di vita riservato al quale si era fino ad allora attenuto – di vivere dovunque in incognito secondo la massima «*bene vixit, qui bene latuit*» –, e sfidare gli intrighi di una corte rigidamente luterana come quella svedese? Non certo il desiderio di annoverare anche la mitica regina svedese tra le destinatarie della propria “consulenza filosofica” *ante litteram*, come aveva fatto con la principessa Elisabetta del Palatinato, alla quale aveva dedicato nel 1649 il *Traité des passions*.

Ciò che interessava a Descartes era stata, secondo la versione di Massaro, la speranza di convincere Cristina a sposare la causa della mitica setta dei Rosa-Croce (di cui il filosofo era segretamente un adepto) e portare a termine una missione eccezionale: trasferirsi a Roma, fondare un’Accademia di dotti con il compito di diffondere la scienza e realizzare l’antico mito di combattere le malattie e prolungare illimitatamente la vita umana. Che Descartes avesse rapporti con i Rosa-Croce la maggior parte degli storici lo nega; ma è certo che la medicina era stata una delle discipline che aveva sempre coltivato con maggior passione, così come è vero che l’idea di mettere la scienza al servizio del miglioramento e del prolungamento della vita lo aveva sempre affascinato, al pari di Bacon. Non stupisce, dunque, che quando arrivò all’improvviso la notizia della sua morte, all’età di soli cinquantaquattro anni, gli amici rimasero sorpresi e qualcuno avanzò già allora il sospetto che non fosse avvenuta per cause naturali.

Fosse o non fosse un seguace dei Rosa-Croce, sperasse o meno nel mito dell’eterna giovinezza, fatto sta che Descartes ebbe poco tempo a Stoccolma per portare a termine il suo piano: poco più di quattro mesi, dall’ottobre 1649 al febbraio 1650. Pare anche che Cristina non avesse potuto dedicargli molto tempo, indaffarata com’era a preparare la propria incoronazione, avvenuta il 20 ottobre. Quello che è certo è che la regina nutriva già allora una passione sfrenata per l’alchimia e in seguito ebbe rapporti, lei sì, con il movimento rosacrociano. Si trasferì a Roma nel dicembre 1655 e dopo pochi mesi, il 29 gennaio 1656, fondò effettivamente un’Accademia reale, che però privilegiò l’alchimia e l’esoterismo piuttosto che la medicina e la scienza. A dispetto dei suoi “dialoghi” con Descartes, i suoi ideali filosofici non erano quelli del metodo sperimentale e del razionalismo cartesiano, ma piuttosto quelli della tradizione ermetica e della trasmutazione alchemica.

Il “falso d’autore” di Massaro è volutamente un falso, un esercizio di immaginazione; le cose non sono andate come vengono raccontate in questo romanzo giallo, che ha il merito, tra l’altro, di farsi leggere tutto d’un fiato con vero gusto, ma sarebbero potute andare così. Anzi, sarebbero state certamente più interessanti! Di fronte all’imprevedibilità della storia, infatti, chi potrà mai dire come si sono svolti davvero i fatti? Come può lo storico che vive a distanza di secoli pretendere di

penetrare nella mente di personaggi lontani che, per forza di cose, non si sono preoccupati di facilitare il compito dei loro posteri, ma o non hanno lasciato documenti attendibili, o addirittura li hanno mascherati e contraffatti?

Se le cose stanno così, allora anche inventare la storia, ideare dei “falsi” è un esercizio utile – purché ovviamente siano verosimili, come nel caso di Massaro. Se non altro è un esercizio che ci restituisce un’idea della filosofia meno accademica e più vicina ai problemi quotidiani degli uomini, che può perfino essere divertente, visto che, come asseriva Montaigne, se la filosofia è «l’arte di vivere» non c’è «nulla di più gaio, più vivace, più giocondo e, direi quasi, burlone» di essa.

Walter Bernardi

M. Moneta, *L’officina delle aporie. Leopardi e la riflessione sul male negli anni dello Zibaldone*, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 262.

Lungi dall’aver esaurito il suo fascino, il pensiero di Giacomo Leopardi appare oggi come un edificio complesso di cui ancora molto è da scoprire, e nella cui interpretazione è decisiva la prospettiva che lo studioso di volta in volta assume. Il lavoro di Marco Moneta, rielaborazione della sua tesi di dottorato, considera l’opera del poeta sotto l’angolazione del problema del male, e si propone di seguirne le tracce nel decennio che segna la stesura dello *Zibaldone*, tentando di mostrarne così la centralità.

Il procedimento ermeneutico, che si avvale sia di un’attenta ricostruzione delle fonti come di una preliminare revisione delle periodizzazioni interne del pensiero di Leopardi, rivela nel problema del male un campo di tensioni concettuali che seguirà il poeta di Recanati lungo tutto il suo apprendistato filosofico. È a questo riguardo assai significativo il titolo, *L’officina delle aporie*, che Moneta appone al suo lavoro: la posizione di Leopardi non può essere compresa senza tenere conto del suo carattere intrinsecamente aporetico e di pensiero *in fieri*. Essa va anzi colta proprio nella sua caratteristica principale, di essere cioè un argomento ininterrotto, documentato da quell’*unicum* che è per la letteratura italiana lo *Zibaldone*.

L’autore si mostra ben consapevole dei *loci* più problematici dell’esegesi leopardiana, soprattutto della difficoltà di separare in astratto poesia e filosofia. Deriva da questa coscienza la struttura argomentativa del suo lavoro (che agilmente si muove tra lo *Zibaldone*, cui è ovviamente dedicato maggiore spazio, i *Canti* e le *Operette morali*, senza tralasciare l’*Epistolario*), nonché, secondariamente, il tentativo di vagliare il versante “letterario” della critica leopardiana, oltre a quello più tradizionalmente filosofico. L’assunto principale concerne però il problema della periodizzazione della filosofia di Leopardi e corrisponde ad una presa di posizione ben determinata nel panorama della critica. Moneta distingue chiaramente due fasi, che sono illuminate dalla scelta del problema del male come categoria intorno cui si concentrano le maggiori tensioni intellettuali del poeta. Dall’angolazione, dichiarata *in limine*, deriva quindi la partizione del volume in due macrosezioni, che illustrano le caratteristiche dei principali concetti che l’autore pone al centro della sua esposizione: una prima fase (1819-1823), in cui il male è visto come accidentale, storico e non necessario all’ordine delle cose, e una seconda (1823-1828), in cui invece Leopardi porta il suo pensiero ad una svolta, e riconduce il male *nell’ordine* delle cose, modificando di conseguenza sostanzialmente la pro-

pria assiologia. In questa bipartizione è tra l'altro esplicita la volontà di non contraddire la dicotomia cui questa filosofia è stata classicamente ricondotta, quella cioè tra *pessimismo storico* e *cosmico*, che, pur limitandone la «pregnanza problematica», ne coglie un dato fondamentale, cioè che proprio nel mezzo del suo sviluppo vi abbia appunto luogo una «torsione assiologia» e categoriale.

Nella prima sezione, intitolata, con le parole dello stesso Leopardi, “Il mio sistema delle cose e degli uomini”, l'analisi mostra il poeta dedicarsi al rapporto tra la sua filosofia e la religione cristiana. La riflessione è quindi diretta al periodo in cui la filosofia dello *Zibaldone* comincia a costituirsi come sistema; l'autore evidenzia tra l'altro come sia lo stesso Giacomo ad insistere più volte sulla sistematicità del proprio pensiero, che comprende in questa fase il male come fatto storico e accidentale nello sviluppo umano. L'interpretazione qui suggerita mostra la forte influenza del mito biblico della caduta, rileggendo così con ampie prove testuali la ricerca che impegnò Leopardi in quei primi anni, quella cioè di un «accordo» (pur problematico) con la sua genealogia intellettuale.

L'autore mostra inoltre come la religione (in questo caso soprattutto quella cristiana), benché sottoposta a critica serrata, resti sfondo costante delle argomentazioni di Leopardi. Particolarmente fruttuosa è la formula che egli usa per riassumere questo primo periodo, che sarebbe caratterizzato da un «proposito conciliatorio» (formula eponima del primo capitolo del lavoro) verso il Cristianesimo. Egli prende così posizione esplicita di fronte alle interpretazioni “cattoliche” (Levi, Bartsotti) come a quelle “laiche” di un Leopardi indifferente al problema religioso (Luporini, Binni, Timpanaro) o viceversa nichilista (Vossler, Severino), analizzando i passi dello *Zibaldone* del periodo. Egli mostra poi, nel particolare rapporto che s'instaura in questo periodo tra religione e natura, come il pensatore giunga ad una metafisica del relativo che lo pone a confronto con l'idea di Dio, e come il male resti comunque giustificato nel suo sistema (di grande interesse è qui il contributo all'indagine sul rapporto con Rousseau e Leibniz).

Nella seconda parte del lavoro, intitolata “Non cerco altro più fuorché il vero”, Moneta indaga i termini della «torsione assiologia» che caratterizza il pensiero di Leopardi. La svolta è da leggersi nella ripresa delle riflessioni sulla teoria del piacere, e nello sfondo metastorico su cui si attestano ora di conseguenza le sue argomentazioni, benché sia il concetto di natura a mostrare con maggior chiarezza quali siano le estreme conclusioni a cui lo *Zibaldone* e le *Operette* giungono. La scoperta di contraddizioni *non accidentali* in natura, della *souffrance* derivante dall'imperfezione di tutti gli esseri, portano in questa lettura al trasferimento della colpa dall'uomo alla natura, e in particolare a porre in questione l'ordine precedentemente giustificato; a seguire l'autore traccia le ontologie che da ciò derivano (quella materialistica del *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco* e quella negativa, fondata sul concetto di nulla dell'ultimo *Zibaldone*) e ridiscute la posizione leopardiana di fronte alla tradizione filosofica dominante dell'*ottimismo metafisico* (di cui Leibniz e Pope sono gli ultimi alfieri).

È in questa prospettiva che la ricerca condotta sulle modificazioni della nozione di *vero* (quasi un'analisi semantica) mostra esemplarmente il principale merito di questo studio. Esso indica con chiarezza quali implicazioni assiologiche e morali siano in relazione con le successive acquisizioni teoretiche di Leopardi, documentandone i cambiamenti e arricchendo negli ultimi paragrafi la sua interpretazione con testimonianze raccolte dalle lettere e dalla vita, dimostrando anche implicitamente come la questione del male sia alla base dell'intera opera del grande pensatore.

Stefano Versace

Omaggio a Paci, a cura di E. Renzi e G. Scaramuzza, con la collaborazione di S. Chiodo, 2 voll., CUEM, Milano 2006 (“Quaderni di Materiali di Estetica, 5”), vol. I: *Testimonianze*, pp. 275; vol. II: *Incontri*, pp. 323.

E. Renzi, *Caro Ricoeur, Mon cher Paci. Dialogo in cinque scene*, CUEM, Milano 2006 (“Quaderni di Materiali di Estetica, 6”), pp. 87.

Non si può certo dire che il trentesimo anniversario della scomparsa di Enzo Paci sia trascorso in sordina. Oltre ad alcuni studi critici approfonditi, vanno segnalati i due ampi tomi dell’*Omaggio a Paci* e il fine dialogo filosofico di Renzi, in quanto costituiscono un importante momento di ricordo e approfondimento dell’opera e del magistero del fondatore di «aut aut». Questi nuovi contributi si ricollegono ai saggi critici e alle altre testimonianze pubblicate l’anno precedente presso lo stesso editore (*Enzo Paci*, a cura di M. Cappuccio e A. Sardi, CUEM, Milano 2005), e si riannodano al volume curato da S. Zecchi nel ’91, che raccoglieva gli atti del convegno del 1986 (*Vita e verità. Interpretazione del pensiero di Enzo Paci*, Bompiani, Milano 1991). Insieme all’attesa pubblicazione degli atti del convegno *In ricordo di un maestro. Enzo Paci a trent’anni dalla morte. 1976-2006*, tenutosi all’Università “Federico II” di Napoli e a quella di Salerno il 18 e 19 dicembre 2006, questi materiali critici e biografici si propongono non solo agli addetti ai lavori e ai bibliotecari (a cui sarà assai utile la sezione “Strumenti bibliografici”, curata da Alessandro Sardi, contenente un’aggiornata bibliografia degli scritti di e su P. e delle tesi di laurea su P.), ma anche ai lettori curiosi dei dettagli e delle sfumature della vita filosofica italiana nel creativo e contrastato trentennio del secondo dopoguerra.

Il vol. I si apre con alcuni brevi inediti paciani sulla fenomenologia della religione e su Kafka, commentati da Renzi e Scaramuzza, e si articola in due parti: la prima è incentrata sul vissuto e sulla sua sporgenza concettuale, contenente testimonianze di allievi e colleghi; tra queste segnalo la testimonianza di Marcella Pogatschnig (*Sul cammino di P.*) e di Renato Rozzi (*P., in relazione*). Il primo dei due testi fonde sapientemente ricordo e riflessione, in una vivida e acuta scrittura al femminile, che costituisce a sua volta un autentico diario fenomenologico, forse non inferiore a quello del suo maestro. Il secondo scritto ci conduce con acume nel clima delle lezioni pavesi degli anni ’50. Così Rozzi sintetizza il profilo pedagogico del suo maestro a Pavia: «P. ci lasciava liberi: cosa ne pensano i suoi allievi? Chissà se qualcuno ha mai parlato della sua implicita capacità educativa, da docente acuto e lieve nel presumere le profondità personali, da adulto che riusciva a mettere la sua debolezza in relazione a quella dello studente e nello stesso tempo a sottrarsi a esso, appena un po’ ironico a causa del finissimo setaccio della sua cultura, sempre disponibile a trasporre tutto sul piano filosofico» (I, p. 75).

La seconda parte del vol. I propone un’ampia rosa di approfondimenti sugli sviluppi estetologici dell’itinerario paciano, a partire dall’estetica musicale e dall’approccio fenomenologico all’architettura, e da alcuni significativi intrecci (Mann, Proust, Ungaretti). Gabriele Scaramuzza, nelle sue note di commento alle inedite pagine paciane su Kafka, evidenzia bene il tratto saliente delle riflessioni estetiche del pensatore marchigiano sull’arte, in cui ravvisa a un tempo un fattore di coerenza e di limitazione: «[...] dovunque Paci, nelle sue letture di fenomeni artistici, è attento al problema del “significato”» (I, p. 48). Il curatore precisa che ciò conduce P. non a sottovalutare la specificità della forma artistica, ma a ribadire la peculiarità di un approccio precipuamente filosofico, e aggiunge: «[...] la sua difesa dell’imprescindibile incidenza di un punto di vista filosofico nel-

l'esperienza dell'arte resta ben legittima, e tuttora pienamente condivisibile» (I, p. 49). Le pagine paciane più ricorrenti, in questi numerosi interventi, sono quelle del *Diario fenomenologico*, pubblicato nel 1961, e delle brevi e intense annotazioni nella rubrica "Il senso delle parole" di «aut aut». Tra le tante acute annotazioni sul *Diario*, mi limito a segnalare quelle di Roberto Taioli sulla «stematografia filosofica» di quelle pagine, come sgorgante da una «soglia mobile tra stato di veglia e sonno» (I, p. 71).

Al pari dell'ampia rosa dei contributi del vol. I non è possibile ripercorrere qui i numerosi interventi del vol. II, neppure per sommi capi, tanto meno ricomporli in un quadro di sintesi; il loro pregio è proprio la tentacolarità delle rivisitazioni, che restituiscono efficacemente la poliedrica elaborazione paciana: una navigazione che ha attraversato le stagioni culturali dell'esistenzialismo, del neoilluminismo e dell'hegelomarxismo. Mi limiterò pertanto a qualche rapsodico cenno, tralasciando i nomi più noti, la cui interpretazione è già nota agli addetti ai lavori. Le testimonianze della Pogatschnig e di Rozzi su P. maestro di filosofia e di vita si raccordano alle note di Piero Bertolini ed Elena Madrussan sulla «curvatura pedagogica» della teoresi paciana (*L'irreversibile come apertura al possibile autentico. E.P. maestro di pedagogia*), mirate a evidenziare come P. intenda la situazione esistenziale, con la sua intrinseca irreversibilità, non soltanto come «vincolo», ma anche come «vera occasione d'intervento formativo» (II, p. 157; segnaliamo, al riguardo, il recente libro della Madrussan: *Il relazionismo come paideia. L'orizzonte pedagogico del pensiero di E.P.*, Erickson, Trento 2005). L'irreversibilità temporale è anche il tema della riflessione di Franco Bosio, posta a confronto con le «ricadute filosofiche» della *Nuova alleanza* di Prigogine e connessa pure alla problematica religiosa, da cui il giovane P. era partito, convinto dualista platonico, e a cui si era riavvicinato da ultimo, tornando a interrogarsi sulla sporgenza dell'eterno sul tempo. È una conclusione convergente con quella cui sono giunto io stesso nella mia recente rivisitazione dell'intero itinerario paciano, cui mi permetto di rinviare (S. Mancini, *Sentire la verità. Enzo Paci trent'anni dopo*, in Id., *L'orizzonte del senso. Verità e mondo in Bloch, Merleau-Ponty, Paci*, Mimesis, Milano 2005, pp. 245-341).

Si è detto che il testo paciano più ricorrente in questo *Omaggio a Paci* è il *Diario fenomenologico* (Il Saggiatore, Milano 1961; Bompiani, Milano 1973²); ora, mi pare che le parole più pregnanti su di esso le abbia trovate Emilio Renzi nel successivo "Quaderno di Materiali di Estetica", parole rivolte dal suo immaginario Ricoeur al suo immaginario Paci: «... e io voglio dirti che il *Diario* sembra un libro piccolo, ma così denso! È scrittura personale ed è un'autentica scrittura di filosofia. Le parole del tuo *Diario* sono il monologo di un uomo non solo. Perché nel succedersi dei giorni – e delle notti! – tu dialoghi con la natura e con le pagine dei libri, con le sensazioni vissute e con le persone. Si capisce che tu tendi a vedere dovunque il soggetto, o i soggetti che sono dietro e dentro i *cogitata*, dietro e dentro gli eventi della storia e della cronaca» (*Caro Ricoeur, Mon cher Paci...*, p. 37).

Il testo di Renzi sul rapporto tra P. e Ricoeur era inizialmente concepito come uno dei contributi dell'*Omaggio a P.*, ma Scaramuzza ha deciso di pubblicarlo come volume a sé stante; giustamente, credo, perché esso si distingue dagli altri scritti non solo sotto il profilo quantitativo, ma anche per l'approfondimento di un nodo cruciale, che chiama in causa, come terzo attore comprimario, Merleau-Ponty. Renzi si è laureato con P. con una tesi su Ricoeur, e ha poi tradotto il saggio ricoeuriano su Freud per i tipi de Il Saggiatore. Così si esprime il Paci di Renzi, rivolgendosi al suo ideale interlocutore: «Merleau-Ponty è stato, è, *the secret shearer*, il compagno segreto di te e di me,

posso dirlo. Ho l'impressione che tu ed io gli dobbiamo più di quanto gli abbiamo esplicitamente riconosciuto. Merleau-Ponty pensa che la fenomenologia prima che un'esauriente consapevolezza filosofica si lasci riconoscere e praticare come un modo e uno stile» (p. 20). Nel ripercorrere le tappe dei rispettivi itinerari (a partire dal loro primo incontro in Germania, in prigionia, nei primi mesi del 1945), incrociandole con maestria, mediante l'ausilio di parafrasi e nel rispetto dei due impianti teorici, l'autore focalizza sia ciò che accomuna i due protagonisti a Merleau-Ponty, sia ciò che li differenzia da questi: sul primo versante, la tematizzazione husserliana dell'intersoggettività, così com'è elaborata nella Quinta delle *Meditazioni cartesiane*, ossia come «prensione dell'altro per analogia, per similitudine, per profili» (p. 13); sul secondo versante, la convergente sensibilità di R. e P. per il negativo, scandagliato dal primo nella direzione di un'analisi riflessiva della fallibilità e di una simbolica del male, e dal secondo dapprima nella scia di Vico e Kierkegaard, e poi nella chiave di una fenomenologia dialettica del negativo. L'ultima delle cinque "scene" si chiude sul convergere di Paci e di Ricoeur nella scelta morale e teoretica di opposizione al male in nome del possibile, e sulla diversa sensibilità religiosa che la motiva:

«**R.** – Nello stalag, una sera, ricordo che ti dissi che l'ateismo ci insegna a rinunciare a un'immagine autoritaria e paterna di Dio. Tu mi rispondesti che ero un buon ugonotto...

P. – ... sì, ricordo bene, e che tale immagine – non più idolo ma simbolo – può diventare parabola del dovere di combattere il male, quale che sia l'esito del combattimento.

R. – La filosofia, *mon cher Paci*, penso alla fine che sia la riflessione sul riconoscimento del bene entro la fallibilità dell'uomo e il male nella storia.

P. – E per me, mio caro Ricoeur, è la vita nuova come intenzionalità alla verità» (p. 68).

Sandro Mancini

A. Sen, *La democrazia degli altri*, Oscar Mondadori, Milano 2005, pp. 88.

Il testo si compone di due saggi, *Le radici globali della democrazia* e *La democrazia come valore universale*, il primo dei quali è apparso il 6 ottobre 2003 su «The New Republic» e il secondo, nel 1999, sul «Journal of Democracy».

Nella prima parte del volumetto l'Autore, riprendendo il pensiero di John Rawls, ritiene che la vera democrazia non consista nelle votazioni, ma nella discussione pubblica, che aumenta «la conoscenza di una società e delle priorità individuali» (p. 9). Intesa in un senso ampio, come «sostegno alla causa del pluralismo, della diversità e delle libertà fondamentali [essa] è presente nella storia di molte società» (p. 11), e perciò, a parere di Amartya Sen, non può essere considerata esclusivamente come un'idea occidentale. In base alla testimonianza di Nelson Mandela e agli studi di due importanti antropologi, come Meyer Fortes e Edward E. Evans-Pritchard, si evince che esistono forme di democrazia nella vita politica locale africana e che le strutture degli stati presuppongono che i re governino con il consenso. Senza togliere importanza al ruolo della democrazia ateniese, Sen ritiene che essa non debba essere considerata come un fatto esclusivamente occidentale, dato che i greci ebbero legami con gli antichi egizi, gli iranici e gli indiani (p. 16). L'autore poi ricorda la Costituzione multipartitica dell'India, elaborata dopo la sua indipendenza, come testimonianza di una democrazia "altra" rispetto al mondo occidentale, con le proprie radici in antiche tradizioni orien-

tali di tolleranza e di discussione pubblica, rintracciabili anche in periodi storici in cui in Europa era presente l'Inquisizione. In India, Cina e Giappone sono stati rilevanti nel processo storico, al fine di favorire la discussione, i dibattiti «su argomenti religiosi e secolari» (p. 24) di intellettuali buddisti che, fin da tempi remoti, si sono riuniti in concili ed hanno usato la stampa per «espandere le possibilità di comunicazione» (p. 25). In Giappone nel VII secolo è presente la “Costituzione dei diciassette articoli”, che sottolinea la necessità di discutere sulle questioni importanti per arrivare a decisioni condivise. Sempre di questo periodo storico è l'affermazione dell'imam Ali bin Taleb secondo il quale «nessuna ricchezza è più vantaggiosa di quella della mente» (pp. 28-29). Alla luce di queste analisi, a cui si aggiungono quelle relative al rapporto tra diminuzione delle carestie e crescita dell'opinione pubblica, tra aumento dell'assistenza sanitaria, dell'istruzione e crescita della durata media della vita, l'Autore conclude che in tutto il mondo vi sono «profonde radici storiche della democrazia» (p. 39) e che l'Occidente si è indebitamente appropriato di un'eredità globale che invece va riconosciuta per meglio valutare il mondo odierno.

Nel secondo saggio, *La democrazia come valore universale*, Amartya Sen individua nell'ascesa della democrazia l'evento più significativo del XX secolo; durante il Novecento è maturata, infatti, l'idea che «un paese non deve essere giudicato pronto *per* la democrazia, ma lo deve diventare *mediante* la democrazia [...]». Inoltre, soltanto in questo secolo si è finalmente accettato il fatto che “il diritto di cittadinanza e voto per tutte le persone adulte” deve includere proprio tutti: non solo gli uomini, ma anche le donne» (p. 47). Dopo una breve ricostruzione storica delle tappe che hanno segnato lo sviluppo di tale forma di governo in Occidente, in India e nel mondo, l'Autore pone un rapporto tra democrazia, libertà e sviluppo economico, sottolineando l'importante ruolo dei diritti civili e politici e la possibilità che essi hanno, in virtù della pubblica discussione, di «evitare disastri economici e sociali» (p. 58); anche le crisi economiche dell'Asia orientale e suborientale deriverebbero, secondo Sen, dalla «mancanza di trasparenza negli affari», e soprattutto dalla «mancanza di partecipazione pubblica all'esame delle politiche finanziarie» (p. 60). Dato il suo rilievo per la vita e la sua funzione costruttiva, la democrazia deve essere considerata un valore universale: non ci sono, secondo l'Autore, paesi troppo poveri per la democrazia o inadatti per la loro cultura a siffatte forme di politica; occorre piuttosto aprire il dialogo e superare i pregiudizi relativi a «supposte predisposizioni caratteristiche di ogni civiltà, retaggio ineludibile dei nostri rispettivi passati» (p. 80).

Paola Chiatti

V. Kahn-N. Saccamano-D. Coli (eds.), *Politics & the Passions*, Princeton University Press, Princeton/Oxford 2006, pp. vi-314.

Questo volume a più mani testimonia della forte rinascita dell'interesse filosofico per la teoria degli affetti. I motivi di tale rinascita sono presumibilmente due. Da un lato, si tratta di un terreno sul quale saperi storico-culturali, scienze sociali e scienze psico-cognitive sono costretti a confrontarsi, senza che nessuno possa definitivamente avocare a sé il problema. D'altro lato, le “passioni” sono un ingrediente indispensabile della vita sociale e politica. Lo aveva già sottolineato Spinoza più di tre secoli fa. I curatori di questo volume lo ripetono citando i casi, molto attuali, del «ter-

rore», della «compassione» e dell'esaltazione religiosa. Tuttavia, il rapporto tra teoria delle passioni e politica è drammaticamente ambivalente. Se la politica è inintelligibile senza le "passioni", è anche vero che ogni tentativo di fornire una classificazione dettagliata di queste ultime, di definirne i benefici o i rischi o le eventuali strategie di controllo, costituisce ineludibilmente un gesto politico. Questa è la difficoltà che si squaderna nel percorso della filosofia moderna, da Machiavelli a Hobbes, a Spinoza, a Rousseau: proprio il tentativo di fondare la politica su di una scienza della natura umana produce antropologie intensamente politiche e tra loro alternative. Che fare allora? Riprendere quello stesso programma con mezzi più sofisticati? O dare per scontato che l'antropologia ha sempre effetti «performativi», appella un dato tipo di soggettività, ha specifici effetti retorici, articola una data forma di immaginazione morale?

I saggi raccolti in questo volume appaiono privilegiare questa seconda linea di lettura, rivelandosi, peraltro, capaci di darne un'esecuzione non scontata. Nonostante il giusto omaggio iniziale ai grandi paradigmi storiografici sul tema – M. Horkheimer, N. Elias, A. Hirschmann –, i saggi qui riuniti evitano di fare dell'antropologia filosofica proto-moderna il semplice riflesso ideologico di un dato processo di transizione sociale (l'affermazione della borghesia, il disciplinamento sociale operato dall'assolutismo, la legittimazione progressiva dell'"interesse" privato come antidoto rispetto alle passioni politico-religiose...). E ciò non soltanto perché gli autori sono consapevoli che i testi filosofici non sono esauribili da queste chiavi generalizzanti, ma perché l'intera problematica degli affetti resta un punto critico della filosofia moderna, nel quale si manifestano tensioni irrisolte ed emergono problematiche non pienamente dominate dalla teoria. Se la moderna antropologia delle passioni nasce in un rapporto strettissimo con l'affermarsi di nuove forme di regolazione e di governo della vita civile, come molti dei contributi di questo volume ribadiscono, essa manifesta al tempo stesso il carattere pluriverso e non irreversibile di tali trasformazioni, e i punti critici delle teorie razionalistiche della politica.

Se questi sono gli aspetti che appaiono comuni tra i saggi di questa collettanea, va però subito aggiunto che non soltanto si tratta di dodici dense indagini su autori differenti, ma che metodi e finalità non sono sempre identici. In alcuni casi l'esigenza prevalente è quella di individuare il livello "politico" implicito nel testo, "contestualizzandolo" ed esplicitandone la struttura interlocutoria, secondo la tradizione di studi che parte da Quentin Skinner. In quest'ambito situerei molti dei primi interventi: quello di J.P. Mc Cormick, dedicato alle ragioni storico-contestuali per le quali Machiavelli discute così ricorrentemente delle passioni dei «Grandi» nei *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*; quello di T. Hampton, sulle passioni come pericolo per lo spirito pubblico negli *Essais* di Montaigne; quello di J. Guillory, sull'idealizzazione del celibato «scientifico» nella *New Atlantis* di Bacone. Di quest'ultimo va detto però che apre già a problemi più vasti, interpretando la propensione al celibato di molti filosofi e scienziati moderni non come eredità passiva dell'ascetismo monastico, ma piuttosto come aurorale forma di valorizzazione della «singleness» (singolarità/solitudine). Infine, in questo stesso ambito situerei lo stimolante saggio di V. Kahn sul Cartesio «morale», nel quale si riprende la *vexata quaestio* dei rapporti con il neostoicismo, suggerendo che Cartesio erediti dalla teoria politica neostoica una concezione tecnomorfa e «protoscientifica» delle arti del governo, estendendola alla problematica del governo del Sé.

Al polo idealmente opposto situerei invece i contributi nei quali una data teoria viene posta a confronto con soluzioni successive e situata in un ambito sovrastorico di grandi alternative concettuali. Così avviene nel saggio di J. Butler, che contrappone l'etica naturalistica spinoziana al «Jewish fra-

network for ethics» (p. 130), per il quale l'interiorizzazione del Super-Io è l'unica fonte possibile del comportamento morale. Così avviene anche nel saggio di F. Ferguson su Bentham, volto a individuare in quest'autore argomenti per una difesa del liberalismo contro gli attacchi dei fondamentalisti americani. Anche se suggestivi, si tratta di percorsi un po' farraginosi e non sempre precisi (specie nel caso di Butler, che confonde addirittura il *Trattato teologico-politico* con il *Trattato politico*; p. 114).

Infine, vi sono saggi che partono dall'analisi di uno specifico problema semantico o testuale per dipanarlo in vista di un problema teorico più generale. In questo ambito più equilibrato situerei molti interessanti interventi sulla modernità più matura: per esempio quello di N. Armstrong e L. Tennenhouse su Locke e Hutcheson che si interroga sulla ricomparsa dei «sensi interni» nella psicologia post-lockiana, individuandola come un segno delle difficoltà incontrate dalla concezione lineare cognitivista proposta da Locke a proposito degli affetti; o quello di N. Saccamano, che individua in Hume una sorta di «universalismo estetico» che non sembrerebbe avere piena cittadinanza nella sua filosofia; o quello di H. Caygill su Kant, che suggerisce una tendenza del filosofo tedesco a superare nei suoi scritti più maturi la «relegazione» delle passioni al rango di «moventi eteronomi operata nella *Critica della ragione pratica*. Molto specifico ma acuto è anche il saggio di P. Coleman su Rousseau e la gratitudine, che esplora le ambivalenze del pensatore ginevrino nei confronti di questo sentimento troppo personalistico e asimmetrico per avere un posto in una teoria contrattualistica, ma al tempo stesso ineludibile, perché implicitamente chiamato in causa nei rapporti tra legislatore e popolo, tra educatore ed educato, tra Dio e uomo.

Infine, vi sono i due saggi di autori italiani, che sono altresì quelli che più direttamente pongono questioni generali di teoria politica. D. Coli ricapitola i dati di fondo della rivoluzione antropologica hobbesiana – strumentalità della ragione, indistinguibilità tra volontà e passioni, il potere come oggetto primario del desiderio –, ma il punto nodale del suo intervento è la questione di come possa un'antropologia così «disincantata» giustificare la speranza in un ordine politico stabile. Coli individua una risposta nella capacità umana di adeguare i desideri agli obiettivi perseguibili: una capacità segnalata dalla distinzione hobbesiana tra l'irrazionale «vanagloria» e il sentimento realistico della «gloria» e che autorizza ad ipotizzare un consenso dei sudditi basato sull'accettazione delle istituzioni come forme di necessario autovincolo, secondo il modello di Ulisse legato per non ascoltare le sirene, reso famoso da J. Elster. Al modello partecipativo-conflittuale del repubblicanesimo machiavelliano Hobbes contrapporrebbe dunque istituzioni sorrette su una razionalità diffusa e orientata a obiettivi di benessere, esemplificata da Coli nella Lucca rinascimentale.

Infine, il saggio di R. Caporali su Vico pone in questione la contrapposizione vichiana tra la «barbarie» dell'età degli eroi e la «tenerezza» dell'età degli uomini. Caporali indaga sulla genesi e l'evoluzione di questa affettività meno rude, individuandone due possibili esiti: la magnanimità delle democrazie e l'affettività ristretta alla sfera esclusivamente familiare (la «tenerezza» appunto) che prevarrebbe negli Stati monarchici moderni, nei quali il «pubblico» si contrae nello Stato e il «privato» assorbe tutti gli interessi individuali. Per Caporali, Vico non vedrebbe la democrazia solo come un momento di passaggio in direzione dell'assolutismo monarchico, secondo una logica rigidamente ciclica che imporrebbe l'approdo progressivo all'individualismo sfrenato della «barbarie della riflessione». Vico suggerirebbe, almeno come possibilità, una circolazione e reversibilità tra le due forme politiche dell'età umana. Da questo punto di vista, il saggio di Caporali è al tempo stesso complemento e antitesi rispetto a quello di Coli, suggerendo che l'accentuazione della distinzione pubblico/privato possa costituire un problema più che una soluzione, e che iniezioni di democra-

zia partecipativo-conflittuale siano necessarie per evitare la corrosione del vincolo sociale. Come si vede, si tratta di questioni di fondo, nelle quali i confini tra l'apparente irrazionalità degli affetti e la razionalità stessa sono profondamente messi in discussione.

Francesco Piro

A. Massarenti, *Il lancio del nano e altri esercizi di filosofia minima*, Guanda, Parma 2006, pp. 197.

Ancora oggi, nel transetto meridionale della Cattedrale di Chartres, in una delle splendide vetrate miracolosamente scampate a centinaia di anni di umana brutalità, si può ammirare una immagine assai insolita. Vi sono rappresentati, in proporzioni molto minute, gli evangelisti seduti a cavalcioni di quattro gigantesche figure raffiguranti i profeti dell'Antico Testamento Isaia, Geremia, Ezechiele e Daniele. Per comprendere il senso di una rappresentazione tanto singolare occorre riandare ad uno dei più celebri aforismi della cultura medievale (Giovanni di Salisbury attribuito a Bernardo di Chartres): «quando sono seduti sulle spalle dei giganti, i nani vedono più lontano di loro». Insomma: secondo i maestri vetrai di Chartres e i loro committenti, l'incontestabile grandezza di Luca, Matteo, Marco e Giovanni dipendeva dal fatto che potevano appoggiarsi all'esperienza e all'autorità di formidabili precursori: essi altro non erano, insomma, che nani sulle spalle di giganti. Ma se erano nani i quattro santi evangelisti, figuriamoci i comuni mortali! E così, dal Medioevo al Rinascimento, dalla *Querelle des anciens e des modernes* sino a Newton e oltre, questa metafora fu usata come un'arma formidabile da parte di quanti difendevano la superiorità della cultura coeva su quelle precedenti. Non si trattava, peraltro, di una superiorità assoluta ma relativa, che derivava dal fatto che i piccoli uomini moderni erano in grado di superare i giganti dell'Antichità proprio perché, venendo dopo di loro, potevano presupporne il magistero.

Il titolo di un recente aureo volumetto, *Il lancio del nano* – nel quale Armando Massarenti ha raccolto gli articoli pubblicati settimanalmente nella rubrica “Filosofia minima” del *Domenicale* del «Sole 24 ore» – evoca la veneranda metafora rappresentata a Chartres. Nei suoi arguti, intelligenti e spesso provocatori corsivi Massarenti discute infatti di questioni problematiche (da quelle che ci vengono presentate dalla vita quotidiana a quelle classiche dell'etica, dell'epistemologia e della metafisica) giovandosi dell'insegnamento dei grandi della filosofia. Così, per esempio, nel ragionare di diritti umani e di terrorismo, della razionalità del gioco del lotto e della questione del libero arbitrio, Massarenti attinge con amabile sapienza, ai giganti del pensiero, da Platone ad Aristotele, da Cartesio a Hume, da Kant a Quine. Sono questi i giganti, suggerisce Massarenti, che possono aiutarci a vedere più in profondità nelle nostre vite da nanerottoli.

La brillantezza di questo volume, tuttavia, è meglio descritta se si *ribalta* il senso della classica metafora dei nani e dei giganti. Il lancio del nano, infatti, comunica piuttosto l'idea che sia l'uomo comunque, il nano dell'oggi, a dover sopportare sulle proprie spalle il peso dei giganti del passato. In soccorso di questa interpretazione paradossale, ci viene in soccorso proprio il capitolletto eponimo, in cui si raccontano le gesta (si fa per dire) di Lenny “the Giant”, campione di uno sport che oggi sembra godere di qualche fortuna in Australia: il lancio del nano, appunto. Lenny è la star del settore, essendo stato lanciato ad oltre nove metri di distanza, con sommo spasso, si suppone, del pubblico e, chissà, magari anche suo. Per un occhio filosoficamente disattento, una tale notizia potrebbe semplicemente servire a ribadire il fatto conclamato che la nostra epoca è spesso contrassegnata da una futile idiozia. Ma

L'occhio di Massarenti è troppo consapevole filosoficamente per fermarci a una tale ovvia constatazione e così, a partire da questa notizia, egli costruisce uno dei suoi brillanti *divertissement* filosofici, nei quali il corrosivo spirito di Voltaire si coniuga con il lunare umorismo di Woody Allen. Il punto, nota Massarenti, è che la storia del nano che, tra il ludibrio della folla, liberamente sceglie di farsi scaraventare più lontano possibile quasi fosse un giavellotto pone, in realtà, fondamentali interrogativi etici. Per esempio, è lecito interferire nelle scelte degli altri quando queste, pur non provocando a noi danni o pericoli, ci paiono immorali e non rispettose della dignità umana? Siamo, cioè, autorizzati ad imporre agli altri il rispetto dei *propri* diritti? Su questo tema filosofi giganteschi come Kant, Mill o Isaiah Berlin hanno scritto pagine importantissime, che noi, nel nostro nanismo intellettuale, semplicemente *non possiamo* ignorare.

Ecco dunque il senso del geniale rovesciamento della veneranda metafora di Chartres operato da Massarenti. Uno non può nemmeno godersi in santa pace un campionato di lancio del nano – oppure non può giocare il terno al lotto suggeritogli in sogno dal nonno o, ancora, non può rifarsi a formule abusive e dogmatiche per fronteggiare i terribili dilemmi postici dalla bioetica – senza che i giganti della filosofia non stiano lì a ricordargli che la razionalità e la moralità non sono beni superflui né sono date una volta per tutte, ma vanno conquistate palmo a palmo, scelta dopo scelta, con l'aiuto dei grandi che ci hanno preceduto. Per noi, poveri nani, questo è un compito difficile, ma *ineludibile*. E Massarenti ce lo ricorda in questo incantevole volumetto, con sapida inclemenza.

Naturalmente, quando ci si propone di porre a confronto la razionalità e la profondità delle grandi discussioni filosofiche con l'idiozia, o semplicemente con la *naïveté*, delle nostre condotte quotidiane, si corrono almeno due rischi: da una parte, si può essere tentati di ipostatizzare la razionalità umana, proponendo modelli di vita per noi del tutto irrealizzabili; dall'altra parte, si può facilmente indulgere in stucchevoli moralismi. Massarenti però scansa con sicurezza entrambi questi rischi. La sua ispirazione filosofica si nutre infatti di un sano empirismo di marca humanea, per il quale è assurdo prospettare agli esseri umani modelli di razionalità ideale – anche se rimane vero che, quanto all'esercizio pratico della ragione, ci si aprono ampi spazi di miglioramento. Inoltre, a immunizzare Massarenti dal rischio della saccente ironia e del moralismo di bassa lega c'è l'esperienza, da lui ottimamente metabolizzata, del miglior giornalismo culturale, soprattutto anglosassone (purtroppo, peraltro, da noi non ancora abbastanza praticato). Così equipaggiato, Massarenti riesce a discutere problemi importanti tenendosi in perfetto equilibrio tra la razionalità filosofica e i nostri irrazionali, dogmatici e spesso controproducenti (ma umanissimi!) automatismi quotidiani. Da questo volume emerge in questo modo una "filosofia minima", che produce effetti ad un tempo intellettualmente illuminanti e molto comici – il che non deve sorprendere, se è vero che il comico non è altro che il tragico visto da un'altra angolatura.

Mario De Caro

N. Siciliani de Cumis, *Cari studenti, faccio blog... magari insegno. Per una didattica della Pedagogia generale 2006-2007*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2006, pp. XXXVIII-166+CD-ROM.

Il contributo di cui ci accingiamo a parlare appartiene ad un genere poco frequentato nel nostro paese, dove la didattica, cioè la parte normativa relativa al rapporto con gli studenti ma anche come problema psico-pedagogico e docimologico la cui conoscenza dovrebbe aiutare il docente a

conseguire le migliori forme di comunicazione ossia di trasmissione del sapere e di valutazione, non sembra essere tra le priorità dell'insegnamento universitario. Ebbene, da questo punto di vista il testo di Nicola Siciliani de Cumis, *Cari studenti faccio blog...* rappresenta una felice novità e sarebbe veramente proficuo e interessante se tale testo, che è allo stesso tempo una guida e uno strumento di lavoro per gli studenti di Pedagogia generale ma anche un'occasione di riflessione sui temi e i problemi della Riforma dell'Università, suscitasse una discussione sull'urgenza di una didattica rispondente alla crescente domanda di sapere e allo stesso tempo capace di essere parte costitutiva della ricerca. «Ricerca, come atteggiamento mentale e morale al fine di scoprire qualcosa di nuovo [...]»: «e fosse pure una minima cosa» (p. XXI).

Il libro di Siciliani, come dicevamo, è una guida alla preparazione degli esami, alla redazione degli elaborati scritti, ma anche uno strumento di lavoro e di comunicazione con quel vasto mondo di non frequentanti che hanno così occasione di introdursi nel quadro delle problematiche dei corsi tenuti dall'autore, Terminologia pedagogica e Pedagogia generale I, presso la Facoltà di Filosofia dell'Università degli Studi di Roma "La Sapienza".

È bene precisarlo nuovamente, il libro in questione non è una semplice guida, sollecita infatti la riflessione sui rapporti da stabilire tra didattica e ricerca, sull'insegnamento tra cronaca e storia, sulle politiche universitarie possibili. Allo stesso tempo presenta i programmi di esame, precisa le norme per l'assegnazione del tema e per lo svolgimento dell'elaborato scritto per le lauree triennali, specialistiche e di vecchio ordinamento in Pedagogia generale; ancora, le norme editoriali per la compilazione di un elaborato scritto e offre allo studente un insieme di riferimenti biblio-emerofilmato-sitografici per ulteriori indagini e accertamenti, per continuare la ricerca.

Ed è proprio quest'ultima la questione di fondo: se il proposito di una didattica universitaria è quella di far sì che «il giovane entri nella vita con la lieta coscienza di essere stato anch'egli un giorno anche un giorno solo, un ricercatore, uno scienziato» (Giorgio Pasquali), allora c'è da chiedersi «se anche nelle condizioni peggiori, non si debba tentare di percorrere le strade scientificamente più convenienti, adoperando gli strumenti didattici più opportuni» (*ibidem*).

Diventa pertanto utile, come Siciliani fa nella *Parte prima*, precisare l'andamento dei corsi, i contenuti, i materiali, le istruzioni per lo svolgimento degli esercizi scritti, le regole a cui si devono attenere i non frequentanti, gli obiettivi, gli strumenti, i criteri di valutazione, le norme editoriali. Così come ai fini di un «*diretto coinvolgimento degli studenti*» risulta proficuo restituire, tramite la presentazione nella *Parte seconda* di un campione rappresentativo di lettere di studenti o giovani laureati rivolte al docente e relative al biennio 2005-2006, frammenti del clima complessivo dell'esperienza universitaria di Pedagogia generale I; in più, fornire «alcune esemplificazioni di situazioni pedagogiche ricorrenti: e, quindi, uno spaccato dei comportamenti didattici caratterizzanti, dei loro limiti e delle loro possibilità, e, quasi, del tono morale che determina le attività della Cattedra» (p. 51). Del resto delle stesse situazioni universitarie si tiene conto nella lunga lettera-diario agli studenti, che segue nella *Parte Terza* del libro.

Completa il testo un CD-Rom dove gli studenti trovano le *Guide*, la *Griglia editoriale* e il *Documento in formato Power Point* (a cura, rispettivamente, dell'Editore, di Alessandro Sanzo e Simona Savo), le *Norme di scrittura per elaborati d'esame e tesi di laurea* (a cura di Maria Pia Musso). I contenuti del CD-Rom su *Labriola* e «*La Sapienza*» in Google (a cura di Luigi Gregori) che ampliano il quadro generale dei riferimenti su Labriola nel *web* e introducono ai materiali disponibili all'interno del *Sito internet* (www.nextly/educational.html) correlato al corso (a cura di Marco

Sansalone e Matteo Siciliani de Cumis). Mentre nei *Documenti vari* si trovano testi illustrativi, a diverso titolo, delle attività didattiche e scientifiche della Prima Cattedra di Pedagogia generale, coinvolgenti congiuntamente il docente e gli studenti. Ancora, la *Selezione di Carte Labriola alla «Sapienza»* (da un volume di Giordana Szpunar) che vuol essere uno strumento didattico, avente lo scopo di offrire agli studenti esemplificazioni archivistiche significative, nell'ambito delle tematiche trattate nei corsi e relative allo svolgimento degli elaborati scritti per gli esami di Terminologia pedagogica e di scienze dell'educazione e di Pedagogia generale I. *Il Riassunto del Poema pedagogico di A. S. Makarenko* che ha lo scopo di presentare, da un lato, la sintesi di un'attività di "laboratorio autogestito" a cura della Cattedra (dott. Valentina Carissimi e Alessia Cittarelli); e, da un altro lato, un documento utile per lo svolgimento dell'esercizio di ricerca previsto per l'esame di Terminologia pedagogica. Infine, i *Programmi dei corsi e laboratori coordinati*, nell'ultima parte del CD-Rom, hanno, a solo titolo di esempio, una funzione informativa circa le dimensioni immediatamente interdisciplinari delle attività didattiche e di ricerca di una cattedra di Pedagogia generale.

Vincenzo Orsomaso

L. Rossetti-C. Chiapperini (a cura di), *Filosofare con i bambini e i ragazzi. Atti delle giornate di studio di Villa Montesca* (Città di Castello, 31 marzo-3 aprile 2005), Morlacchi, Perugia 2006, pp. xxviii-316.

Parlare oggi, in Italia, di filosofia con i bambini non suscita più scandalo né trova quelle resistenze che incontrarono invece, negli anni '70, le pubblicazioni dei primi lavori dell'americano Matthew Lipman, pioniere di tali esperienze con la sua *Philosophy for children* (P4C). Da allora tanto nella scuola e nella filosofia (sia accademica che didattica) è cambiato: la scuola, nei suoi ormai numerosi progetti di riforma, ha tentato (e in alcuni contesti anche sperimentato) l'estensione dell'insegnamento della filosofia prima agli ordini non liceali e poi nei bienni superiori; la cultura filosofica accademica italiana, abbandonata progressivamente l'idea della filosofia-verità, si sta aprendo alla proposta della filosofia-esperienza, con funzione più edificante che dimostrativa finanche di "cura" del pensiero e dell'umanità, accogliendo pure all'interno del mondo universitario alcune delle ormai molteplici "pratiche filosofiche" (il *counseling* sta transitando dalle associazioni/tirocini di gruppo ai master universitari, la formazione alla P4C da qualche anno è gestita anche attraverso un corso di Perfezionamento presso l'Università di Padova). La didattica della filosofia, infine, in sintonia con tutto ciò, sempre più sperimenta approcci di didattica laboratoriale che hanno introdotto la pratica del filosofare anche nel concreto lavoro in aula, considerando il laboratorio non come una semplice ed esteriore tecnica d'insegnamento ma come lo stesso esercizio del pensiero filosofico nella sua possibile riproducibilità didattica.

Anche la SFI – che vuole riunire, nel confronto e nel dibattito, il mondo accademico a quello dell'insegnamento liceale – ha visto sorgere, quasi dal proprio interno, un'associazione specificamente finalizzata a raccogliere e documentare le esperienze didattiche di filosofia con i bambini: *Amica Sofia* infatti, costituitasi nel 2002 a Perugia ad opera di Livio Rossetti, Chiara Chiapperini e Alberta Federico, dichiara il proposito di «coltivare il potenziale filosofico dei bambini» e di favo-

rire l'integrazione e il confronto tra tutti quelli che operano e propongono «qualcosa di filosofico» nel contesto della scuola dell'obbligo.

Ed è appunto a realizzazione di tal fine che si è svolto, dal 31 marzo al 3 aprile 2005 a Città di Castello, un seminario di studio e di dibattito sul “filosofare con i bambini e i ragazzi” che ha riunito nella splendida Villa della Montesca, luogo simbolico per il pensiero pedagogico, numerosi teorici ed operatori del filosofare con l'infanzia. Da quell'incontro, questo volume che raccoglie quasi tutti gli interventi di quelle giornate, distribuendo i contributi in tre sezioni: la prima riguarda i “modelli” di riferimento (dalla P4C – presente nei suoi storici maestri e divulgatori in Italia A. Cosentino, M. Santi, M. Striano, F. Pulvirenti e M. Lupia – ad altre proposte e percorsi nel frattempo maturati nel contesto italiano a Pisa, Napoli ed Ancona e presentati dai proff. Iacono, Ferraro e Ventura, ad osservazioni più strettamente psico-pedagogiche come quelle esposte dai proff. F. Cambi, R. Regni e G. Mollo, oltreché l'importante e significativo intervento del prof. W Kohan dell'Università di Rio de Janeiro, già presidente dell'ICPIC, il Consiglio Internazionale per la Ricerca Filosofica con i Bambini); la seconda sezione presenta invece alcune significative esperienze di “filosofare” (nella scuola primaria di W. Pilini e di C. Finamore, nella scuola media di S. Giombini, nel biennio superiore di M. Villani, attraverso le TIC di A. Porcarelli, con gli adulti di V. Rossi, di valutazione dei docenti di A. Valenziano); mentre la terza sezione raccoglie tre interventi di sintesi/valutazione di alcuni esperti (un filosofo, il prof. Rizzacasa, un pedagogista, il prof. Nanni e un'ispettrice ministeriale da sempre attenta sostenitrice dell'innovazione didattica della filosofia, la prof. A. Sgherri) osservatori delle giornate della Montesca. Chiude il volume un'appendice che presenta altri contributi risalenti a un ulteriore momento di confronto tra esperienze di filosofia nella scuola dell'obbligo, svoltosi sempre alla Montesca nel giugno 2006.

Vario e diversificato è il panorama di modelli e di esperienze didattiche della filosofia con i bambini che ne emerge, ma più che sulle specificità mi piace insistere ed evidenziare i nuclei di condivisione che mi sembrano potersi articolare intorno ad alcune questioni-chiave.

Perché la filosofia con i bambini? Perché, come dice Cambi, nell'età fluida, nomade e incerta del post-moderno e del post-umano, «la filosofia si fa sapere per l'uomo e per la sua formazione e in ciò rilancia l'*anthropos* al centro del *philosophari*»: la filosofia propone il sapere come esperienza, capacità concreta d'interrogazione e di riflessività, pratica di costruzione identitaria e in ciò «cura sui», *lifelong learning*, cioè formazione per tutta la vita, formazione del sé e perciò fattore di umanizzazione. Fuori e contro ogni metafisica, la filosofia si lega all'esistenza tornando verso «quel paradigma antropologico che si rende più urgente e problematico proprio in quel tempo del post-human *adveniente*» che caratterizza la nostra dis-umana soglia epocale. Allora fare filosofia con i bambini, come ci dice anche G. Ferraro, è «per vantaggio loro e nostro»; non una filosofia a misura dei bambini quindi, né la filosofia tradizionale privilegio di pochi, ma la filosofia come diritto di tutti e «di ognuno di chiedersi di sé, della propria vita, di fare mondo insieme. Di dare mondo alla vita e dar vita al mondo», perché il bambino è un filosofo la cui mente ha bisogno di immaginazione ed esattezza, attratto e affascinato dall'enigma e dalla grandezza (Regni), è un filosofo in quanto naturalmente capace di frantumare l'ovvio, dotato com'è di senso creativo e critico (Iacono), è un filosofo quando gioca a pensare e in ciò costruisce la propria identità in modo consapevole e non limitato da stereotipi e pregiudizi (Pulvirenti).

Quale filosofia con i bambini? La proposta di A. Cosentino è: «partire dal filosofare che è accessibile a tutti, quindi anche ai bambini» per poi in seguito arrivare alla filosofia come discipli-

na, invertendo così lo schema fissato nelle nostre istituzioni scolastiche della relazione tra filosofia-disciplina e filosofia-pratica. Già, ma cos'è filosofare? Una pratica sociale fondata sul domandare e sul dialogare, aggiunge Cosentino, che trova in Socrate la sua mitica origine. Un filosofare che sviluppa l'intelligenza ma anche la creatività, che permette l'invenzione e il pensiero divergente, le rotture cognitive quanto l'emozione e la partecipazione all'apprendere. Una filosofia etica e cognitiva/metacognitiva insieme, ma anche libera ed aperta: «il filosofare si accompagna all'enigma del mondo, non lo risolve, ma lo mantiene, lo alimenta, non lo mitiga» ci dice W. Kohan, invitando gli insegnanti a permettere che i bambini percorrano un *loro* cammino di ricerca di sé, fuori da modelli pedagogici predefiniti. E proprio la filosofia, intesa in questo senso, potrà forse tornare a svolgere il ruolo di nuova *debole* forma di unitarietà dei saperi, "forma" nel senso che la sua funzione, non più sicuramente fondativa (la filosofia come "forma" corretta della conoscenza), sarà invece metodologica: la filosofia/filosofare insegna ed esercita l'attività della problematizzazione aperta, della critica creativa, della ricerca e riflessione incessante. Un metodo che è anche il suo stesso valore e contenuto poiché, con Epicuro, «né il giovane indugi a filosofare né il vecchio di filosofare sia stanco. Non si è né troppo giovani né troppo vecchi per la salute dell'anima».

Come far filosofia con i bambini? Vale a dire: quale metodo/non-metodo (e pure questa è un'opzione metodologica) per il filosofare con i bambini? Se l'impianto metodologico della P4C risulta chiaro e definito nei suoi riferimenti ben esplicitati e riportati in alcuni contributi (Lupia, Striano), altre esperienze, pur fondandosi su pratiche euristiche e creative, se ne distaccano elaborando diversi metodi o rifiutando prefissati criteri metodologici. Mi pare comunque di poter indicare, come comune impostazione del filosofare con i bambini, il metodo della comunità d'apprendimento, una dimensione sociale e collaborativa di pratica di ricerca che privilegia la co-costruzione della conoscenza e la sua elaborazione/ricostruzione in forma metacognitiva. L'elemento davvero comune a tutte le esperienze resta cioè, in definitiva, una didattica attiva che permetta di provare a "fare" filosofia, che insegni a problematizzare attraverso la valorizzazione della domanda, a concettualizzare attraverso diversificati esercizi di elevazione della propria esperienza, a confrontarsi con l'altro attraverso un autentico e vissuto dialogo.

Ma ovviamente, come (quasi) nessun docente ha purtroppo studiato didattica prima d'insegnare e anzi ha imparato a insegnare sul campo, così anche nel filosofare con i bambini centrali risultano l'esperienza e le occasioni di confronto con loro, gli apparati strutturali di supporto, aiuto, scambio, i momenti di verifica/valutazione che ci aiutano a crescere nella professionalità e ad uscire dal diletterismo e dallo spontaneismo didattico, affinando metodi e strumenti e misurandoci sugli esiti dell'apprendimento di ogni allievo, poiché non è affatto vero che tutte le metodologie e le didattiche siano uguali. È quindi necessario e decisivo investire sulla nascita di reti di comunicazione, confronto, scambio di esperienze didattiche e di valorizzazione delle pratiche migliori, sulla consapevolezza delle strumentazioni e sulle metodologie finalizzate all'apprendimento al massimo livello di potenzialità per ognuno, poiché la didattica non è un'arte estemporanea, ha invece propri statuti, proprie competenze ed è determinante per i risultati.

In conclusione, rilancio allora l'auspicio dichiarato da Mauro Di Giandomenico, Presidente della SFI, che *Amica Sofia* continui ad adoperarsi per monitorare la situazione, ma aggiungo anche che, dopo la condivisione, testimoniata anche da questa pubblicazione, sulla pertinenza, adeguatezza, opportunità della filosofia nella scuola dell'obbligo e sul filosofare come sua strategia e operatività, il prossimo tavolo di confronto possa e sappia centrare maggiormente l'attenzione sui

metodi e sugli esiti/prodotti, focalizzando l'idea di filosofia sottesa alle diverse metodologie/esperienze, in quanto sono convinta che la professionalità docente sia costituita anche da una varia e diversificata padronanza di metodi: «le idee più importanti vengono trovate per ultime, ma le idee più importanti sono i metodi» (F. Nietzsche). Il metodo (e ribadisco: anche il non-metodo) è la via, la strada attraverso cui dal contesto di partenza si cerca di ottenere il massimo risultato possibile, perché ogni esito d'apprendimento è direttamente condizionato dal percorso scelto per ottenerlo.

Concludo ritornando alla dichiarata necessità di pensare la forma del nostro insegnamento in relazione al tempo e allo spazio in cui si svolge: nell'epoca della fine della Filosofia, nel mondo pluriverso della frammentazione/frantumazione da una parte e delle identità irriducibili dall'altra, della virtualità e della contaminazione tra i saperi, cosa resta della filosofia e in quale pratica essa si può dare? Ecco, la sfida didattica del filosofare con i bambini si colloca nell'orizzonte di questa domanda e mi pare sostenuta dalla decisa convinzione di voler fare "ancora" filosofia dopo la Filosofia, infatti questa proposta si può forse leggere nel senso del pensare le nostre forme d'insegnamento non solo in quanto semplici tecniche d'insegnamento, ma soprattutto come possibili forme del discorso filosofico nel nostro tempo, un tempo di complessità, di incertezza, ma anche di ricco, diversificato, plurale, fecondo incontro.

Cristina Bonelli

Ricordo di Franco Bianco

Pavel Rebernik

Il 28 settembre del 2006 Franco Bianco ci ha lasciati. Non senza aver combattuto sino alla fine, con la pervicacia e l'abnegazione di cui era capace, il male di cui soffriva da tempo. Se n'è andato con la stessa discrezione rispettosa con cui ha sempre vissuto, circondato dal calore raccolto e dal dolore composto dei suoi cari. La sua assenza improvvisa getta chi lo ama in un vuoto incolmabile ed impoverisce il mondo accademico di una figura di studioso e di docente sempre distintasi per rigore di metodo nella ricerca scientifica, di cui Bianco è stato un vero maestro, e coscienziosità professionale. La morte del Prof. Bianco lascia in tutti coloro che, con lui, si sono filosoficamente formati e, in lui, hanno trovato una guida lucida ed esigente dotata di profonda sensibilità, silenzio e senso di spaesamento.

Su richiesta della Società Filosofica Italiana aveva scritto per il «Bollettino», non molto tempo fa, alcune considerazioni sulla propria formazione filosofica e sul proprio cammino di pensiero. Il titolo sotto cui aveva scelto di raccogliere queste brevi riflessioni, *Naufragium feci: bene navigavi*, era un adagio pronunciato da Karl Jaspers nella primavera del '56 a Basilea che, in maniera emblematica, esprime bene non soltanto come Franco Bianco abbia inteso la ricerca filosofica, ma come l'abbia vissuta in prima persona. Non è un caso che il grosso volume scritto in suo onore da colleghi, amici e discepoli, che egli avrebbe dovuto ricevere in dono proprio il giorno in cui un ictus, il secondo in pochi mesi, rese ciò irrimediabilmente irrealizzabile, porti come titolo «*Bene navigavi*». *Studi in onore di Franco Bianco*, a cura di M. Failla (Quodlibet 2006). Se filosofare è ricercare continuo, il filosofo è un naufrago perennemente itinerante che, accettando sempre più consapevolmente la propria condizione, segna tappe provvisorie, approdi che presto si rivelano nuovi punti di partenza nel mare tempestoso della vita. È questa «dolorosa verità», di cui Bianco a poco a poco colse tutta la pregnanza, la buona navigazione di colui che cerca.

Nato a Brescia il 28 giugno 1932, aveva compiuto la sua formazione filosofica nei primi anni Cinquanta presso l'Università di Roma "La Sapienza" conseguendo, nel 1955, la laurea in Filosofia presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna con una tesi, già avviata a Roma e conclusa nel capoluogo emiliano, sulla interpretazione carabelliana di Cartesio. L'Ateneo romano di quegli anni, in cui si respirava un'atmosfera ancora legata al neoidealismo italiano di Gentile e Croce, era ben rappresentato da figure di grande prestigio quali Ugo Spirito, Enrico Castelli, Paolo Filiasi-Carcano che, per ragioni diverse, incisero sulla formazione del giovane Bianco e che egli, in seguito, sentì il dovere di ringraziare pubblicamente nel suo primo libro *Distruzione e riconquista del mito. Il problema della storia come orizzonte e fondamento della demittizzazione* (Silva 1962). Fu però al di là delle Alpi che, come ebbe a sottolineare, Franco Bianco fu «iniziato alla ricerca». Giunto a Basilea nel 1954, dove soggiornò sino al 1956, seguì lezioni e seminari di Karl Barth, oltre che di Karl Jaspers. Venne così bruscamente in contatto con un tema estraneo alle pro-

blematiche che si dibattevano allora a Roma, ma che gli si rivelò di grande stimolo teorico: la *En-mythologisierung*. Se, per un versante, la novità della questione – su cui lo stesso Jaspers si era appena pronunciato in un denso saggio – risultò inizialmente di difficile comprensione per il giovane Bianco, per l'altro, si investiva di una certa familiarità. Focalizzava invero l'attenzione sul problema del «rapporto tra cristianesimo e modernità» che, da tempo ormai, si faceva strada nella mente dello studioso romano.

Negli anni 1956-1958, grazie al conferimento di una borsa della “Alexander von Humboldt-Stiftung”, ebbe modo di completare la sua formazione filosofica con Eugen Fink e Karl Ulmer nella vicina Friburgo, con Ludwig Landgrebe a Colonia e con Karl Löwith e Hans-Georg Gadamer ad Heidelberg. Il frutto di questo fecondo periodo di studi confluì nel libro del 1962. Il tema della demitizzazione del cristianesimo tradizionale, sviluppato da Rudolf Bultmann, fu da Bianco affrontato e analizzato a partire dai suoi presupposti filosofici. Ciò comportò un inevitabile spostamento d'attenzione dalla riflessione di Jaspers al pensiero di Martin Heidegger. L'analitica esistenziale del filosofo della Foresta Nera, senza la quale la visione del mondo cui fa riferimento Bultmann mancherebbe delle proprie radici filosofiche, venne problematizzata a partire dalla presunta ‘neutralità’ degli esistenziali quali strumenti concettuali adeguati alla comprensione delle scelte concrete, esistentive che l'uomo compie nelle situazioni in cui viene a trovarsi, nei confronti dei molteplici modi possibili di esistere, incluso quello proposto dal Nuovo Testamento. Il problema dei rapporti tra l'ontologia fenomenologica e la possibilità di una demitizzazione del messaggio cristiano raggiunse qui il suo culmine, ma proprio in quanto problema.

Divenuto nel 1963 libero docente in Filosofia teoretica, Franco Bianco fu, dapprima, professore incaricato presso le Università di Perugia e di Roma “La Sapienza” e, dal 1975, professore ordinario di Storia della filosofia presso le Università di Bari, di Roma “La Sapienza” e, sin dalla sua fondazione, di “Roma Tre”. Di quest'ultima, dal 1985 al 1998 fu Direttore del Dipartimento di Filosofia così come dei Corsi di Perfezionamento in Filosofia presso l'Università di Roma “La Sapienza” e l'Università “Roma Tre”. Dal 1994-'95 fu Direttore di «Colloquium Philosophicum. Annali del Dipartimento di Filosofia» e dal 1997 di «Paradigmi. Rivista di critica filosofica». Fin dal 1997 fu anche Coordinatore nazionale di Gruppi di ricerca PRIN-MURST.

Ma il nome di Franco Bianco è legato ad altre tematiche filosofiche per le quali divenne, in Italia e non solo, un'autorità di riferimento. Nel corso degli anni Sessanta e lungo tutti gli anni Settanta, la sua riflessione si concentrò sul problema della storia e dello storicismo. Non, però, lo storicismo di hegeliana memoria che egli aveva conosciuto a Roma attraverso la filosofia crociana; bensì quello sviluppatosi in seguito alla crisi dell'idealismo, che aveva guardato alla storia come «al fattore principale» della «corrosione delle certezze su cui si era fondata la tradizione». I passaggi nevralgici della sua ricerca furono scanditi da alcune opere: *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione* (Marzorati 1971), *Storicismo ed ermeneutica* (Bulzoni 1974) ed il volume antologico *Il dibattito sullo storicismo* (Il Mulino 1978). La questione di fondo di questa fase di pensiero è sintetizzata bene dall'interrogativo kantiano, tratto dalle *Osservazioni* in margine alle *Riflessioni sul sentimento del bello e del sublime*, che Bianco pose in esergo al libro su Dilthey del 1971: «Tut-

to scorre via dinnanzi a noi e il gusto mutevole e le diverse forme dell'uomo rendono tutto il gioco incerto e ingannevole. Dove trovo punti fermi della natura, che l'uomo non può mai rimuovere e che gli possano fornire i punti di riferimento per sapere a quale sponda deve tenersi?». Nell'elaborazione del problema, Dilthey si confermò, agli occhi di Bianco, un autore privilegiato. Attraverso il tentativo di costruire una «critica della ragione storica», più di ogni altro aveva posto al centro della propria filosofia la ricerca della possibilità di garantire alla ragione il suo carattere storico e al contempo universale, portando alla luce il tratto drammatico dello storicismo. In tal modo Dilthey divenne presto un nuovo duplice punto di partenza nel cammino di pensiero di Bianco. Da una parte, lo studio della rilettura diltheyana di Schleiermacher, di cui è segno la traduzione e curatela dello scritto di Dilthey *L'etica di Schleiermacher* (Guida 1974), consentì a Bianco di porre in luce tematiche legate prettamente all'ermeneutica; dall'altra, sulla scia de *Il dibattito sullo storicismo* – in cui presentava alcune voci di posizioni critiche nei confronti dello storicismo, tra le quali Nietzsche, Husserl, Troeltsch, Croce, Heidegger, Lukács, Lévi-Strauss, Foucault, Weber – avvertì l'urgenza di approfondire il pensiero di Max Weber. Nel corso degli anni Ottanta e ancora negli anni Novanta si impegnò su entrambi i fronti. Studiando a fondo il pensiero di Weber, emersero i temi della razionalità e della razionalizzazione, dei rapporti tra razionalità epistemica e razionalità pragmatica, nonché il problema etico della responsabilità e del disinganno. La loro articolazione trovò espressione nel volume da lui curato *Episteme e azione* (Franco Angeli 1991) e nel saggio *Giudizi di valore e riabilitazione della filosofia pratica* (Guida 1991). Della fine degli anni Novanta è, invece, il volume *Le basi teoriche dell'opera di Max Weber* (Laterza 1997). In esso si palesava non soltanto la necessità di oltrepassare lo storicismo, quanto di mantenere vivi gli interrogativi dell'opera del filosofo di Erfurt facendone percepire l'attualità.

Al contempo Bianco andava portando avanti la riflessione sull'ermeneutica e sulla storicità dell'atto del comprendere, come manifestano *Pensare l'interpretazione. Temi e figure dell'ermeneutica contemporanea* (Editori Riuniti 1991), *Introduzione all'ermeneutica* (Laterza 2000) e *Introduzione a Gadamer* (Laterza 2003). Proprio sul filosofo di Heidelberg e sulla sua formazione, infatti, da tempo stava organizzando, in collaborazione con l'Istituto Italiano per gli Studi filosofici di Napoli ed il Goethe-Institut di Roma, un Convegno internazionale per il quale aveva già selezionato una lista di nomi. Ma la morte prematura doveva assegnare a qualcun altro il compito di portare a termine il progetto.

Franco Bianco non era solo un indiscusso studioso di fama nazionale ed internazionale, come si evince dalla sua feconda produzione filosofica: era, per i suoi studenti, un professore che rispettava gli appuntamenti e gli impegni presi, testimoniando con i fatti la considerazione che tributava a ciascuno, collega o studente alle prime armi. Era, soprattutto, un professore che sapeva ascoltare, virtù oggi sempre più rara. E capire, ben al di là delle parole. Per chi ha avuto la fortuna di assistere alle sue lezioni, lasciava largo spazio alle domande di cui, quand'anche non ben formulate e non sempre pertinenti, riusciva a intuire il tratto problematico e ad inserirle, senza sminuirle, nel flusso del pensiero che stava dispiegando. La sua spiccata capacità di leggere ed interpretare la realtà in trasformazione, cifra che lo ha sempre contraddistinto, lo portava, a volte, ad intervallare la

lezione con una battuta umoristica tanto improvvisa quanto inaspettata, conferendo leggerezza alla difficoltà dell'argomento che stava sviluppando e ampio respiro a chi era disposto a seguirlo. E a chi, ora, naufrago tra il ritmo frenetico del proprio lavoro e il fragore assordante dell'attivismo accademico e delle sue regole, avverte forte il senso di sconforto e di solitudine per la perdita di un punto di riferimento, di un interlocutore privilegiato, oltre che di un maestro di pensiero, valga quanto Franco Bianco, citando Nietzsche, pose in esergo al suo libro su Max Weber e che oggi, più che mai, risuona come un testamento spirituale, un ultimo insegnamento ad assumere con coraggio, responsabilità e coerenza la propria, inderogabile condizione umana: «nessuno può costruirti il ponte sul quale proprio tu devi attraversare il fiume della vita, nessuno al di fuori di te solo».

Ricordo di Giorgio Penzo

Mino Conte

La prima volta che incontrai Giorgio Penzo fu nel suo studio in piazza Capitaniato a Padova, presso l'edificio che ancor oggi ospita la Facoltà di Scienze della Formazione, nonché il Dipartimento di Filosofia. Della vasta produzione avevo letto soprattutto il suo Nietzsche e il suo Stirner. L'esperienza di studio, peraltro casuale (oppure no), fu così piena di risonanze e d'aperture all'inedito e all'originale, che finì col suscitare in me il moto spontaneo di conoscere di persona l'artefice di quelle pagine. Mi presentai così un martedì mattina di gennaio al suo ricevimento, con l'ansia ingenua di chi, per timore d'essere colto in fallo dall'*Auctor*, nonché Professore, frettolosamente ripassa mentalmente la lezione appena appresa sui libri, per ancorare a qualche punto fermo del pensiero le fluttuazioni emotive del momento. Varcata la soglia, egli, dopo le primissime veloci battute di saluto e presentazione, con un movimento rapido e imprevedibile di spiazamento (questo era un tratto essenziale del suo temperamento, com'ebbi poi modo di constatare in tante occasioni) mi si rivolse con queste parole: «Hai fatto un viaggio lungo per arrivare fin qui da Varese, sarai stanco, avrai fame... vuoi del pane?». Sulla sua scrivania giaceva obliquo il più classico ed inequivocabile dei sacchetti di carta del panettiere col suo fragrante e profumato contenuto. Solo dopo capii che quello era stato il suo primo insegnamento. Non parlammo di Nietzsche né di Stirner, non discutemmo né del suo Heidegger né del suo Jaspers, né dei suoi «teologi dell'esistenza». *L'initium* consistette nel puro e semplice esistere come atto vitale d'accoglienza. Accoglienza intesa e vissuta come condizione imprescindibile del dialogare, come fondamentale umano e premessa indispensabile del poter dire, qualunque poi sarà la forma che il dire in seguito assumerà, filosofica e no. *Lo buon maestro*, scrive Dante, *a me tutto s'accolse, dicendo: "Di' a lor ciò che tu vuoi"* (*Inf.*, XXIX, 100-101). Il Maestro lasciò entrare per lasciar essere, la sua consistenza umana fu la levità creatrice e libera, non certo la gravità accigliata e supponente del compilatore del risaputo, interrogante e giudicante. All'inizio è (e fu) la relazione, il rapporto umano sorgivo e reale, come antidoto esistenziale al rischio, sempre incombente, del monologo solitario nella rarefazione panlogistica senza "tu" e senza "io" propria d'un "intelletto conoscente" irrelato, avulso dalla vita del pensiero.

Mi piace pensare così a quel primo incontro e al suo significato, senza peraltro la certezza d'averne intuito appieno l'intenzione. Altri hanno scritto e scriveranno assai meglio di me del contributo di Giorgio Penzo alla filosofia contemporanea, della sua opera filosofica iniziata nel 1963 e proseguita senza interruzioni sino all'ultimo giorno. Quel che a me qui preme ricordare è l'uomo nel filosofo, non l'uomo *prima* del filosofo, perché non distinguibili né separabili erano nel Nostro il vivere e il filosofare, senza che il connubio mai scadesse in eccentricità fine a se stessa. E dell'uomo nel filosofo va colta, ritengo, la dimensione del Maestro. Un Maestro antimagistrale, dove l'"anti" non è da intendersi riduttivisticamente come un "no" indefinitamente ripetuto, come una contestazione prevenuta e, in fondo, prevedibile. Quell'"anti" era un "sì", un'affermazione piena della

propria persona senza tattiche né infingimenti, nella massima dilatazione esistenziale possibile che sperimentava l'“unico” nella spontaneità, irriducibile e ironica, dell'essere-se-stesso fino in fondo, senza timori o tremori. Ecco, io sono questo, pareva dire dietro ogni parola, e questo me stesso è la mia unica proprietà. Come obiettore del concetto, “santo” e alienante, egli incessantemente testimoniava, in prima persona, la ri-creazione dei suoi autori e, nello stesso tempo, filosoficamente li narrava attraverso il filtro rivelativo degli “esistenziali” propri della sua *ars interpretandi*. Era questa la sua didattica (didattica come “anti-didattica”, avrebbe probabilmente detto), una didattica “in vivo”, per così dire. Scevra da severità e direttività. Rivolta più ad “amici” che a discepoli o ad allievi tradizionalmente intesi.

Nella extra-accademica frequentazione della sua persona, mai un “tu devi”, un “io voglio che tu” a me rivolti, mai la liquidatoria censura d'un passaggio o d'un pensiero, oppure il frego rosso della penna a caccia d'errori nei miei primi balbettanti scritti. Piuttosto l'accompagnamento leggero di chi sapeva essere, nel medesimo istante, vicino e nella miglior distanza, dunque autentico educatore. Col gusto della ricerca per la ricerca – del vero e dell'autentico – e con la naturale inclinazione al motto di spirito in una forma, potremmo forse arrivare poco freudianamente a dire, persino libera dalle sue relazioni con l'inconscio, perché spontanea e nativa. La sua scomparsa il 26 luglio 2006, nel cuore dell'estate – prematura perché sempre è prematura la fine d'uno «splendido ragazzo», com'ebbe a sintetizzarne la figura un teologo suo amico –, nuotando libero contro ogni prudenziale ragionevolezza nelle acque del suo mare di Chioggia, è anch'essa la cifra inconfondibile dello stile dell'uomo e l'ultimo suo insegnamento.

Finito di stampare nel mese di marzo 2007
Ad opera della tipografia FERPENTA s.r.l.
Via R. G. di Montevicchio, 17 - Roma
per conto di Euroma - La Goliardica