



Registrazione: ISSN 1128-9082

NUMERO 28 – giugno 2012

REDAZIONE

Direttore responsabile:
Francesca Brezzi

Direttori editoriali:
Mario De Pasquale
Anna Bianchi

mariodepasquale@fastwebnet.it
annabian@tin.it

Valerio Bernardi
Cristina Boracchi
Ferruccio De Natale
Francesco Dipalo
Armando Girotti
Fulvio C. Manara
Fabio Minazzi
Graziella Morselli
Gaspare Polizzi
Emidio Spinelli
Bianca M. Ventura

bernarditroyer@virgilio.it
tondino_baby@libero.it
fdenat@iol.it
francesco.dipalo@istruzione.it (webmaster)
armando.girotti@unipd.it
philosophe0@tin.it
fabio.minazzi@asi.unile.it
morselli@aliceposta.it
gasppo@tin.it
emidio.spinelli@sfi.it
b.ventura@irre.marche.it

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

MARIO DE PASQUALE, <u>Editoriale</u>	
Percorsi didattici e progetti per le scuole secondarie superiori	FEDERICA CALDERA, <u>Ingridi in veritate: dalla speculazione filosofica alla contemplazione mistica nell'Itinerarium mentis in Deum di San Bonaventura</u> ENRICO COLOMBO, <u>I classici della filosofia al liceo</u> PAOLO GIANNITRAPANI, <u>La III edizione del Progetto di didattica filosofica Giovani Pensatori 2011-2012</u>
Esperienze didattiche: premesse teoriche, realizzazioni, contributi degli studenti	GLAUCO MIRANDA - PIERLUIGI MORINI - ALUNNI DELLA CLASSE III D, <u>Laboratorio Tematico di Filosofia: La filosofia nel cinema</u> GRAZIA M. GUGLIORMELLA, <u>Dialogando con Platone. Breve riflessione su un'esperienza di didattica creativa</u> ALUNNI DELLA CLASSE I A, Dialoghi: <u>Il Paizomaco</u> , <u>Lo Strepisade</u> , <u>Stesicoro</u> , <u>Sull'amicizia</u>
Spazio giovani	MARCO MALANDRA, <u>Esercizi di ontologia dell'attualità: Michel Foucault e la parresia</u>
Pensiero dialogico e formazione continua	PINA MONTESARCHIO, <u>La filosofia con i bambini e i ragazzi come cammino di formazione continua</u>
Pratiche filosofiche	FRANCESCO DIPALO, <u>Feriti per la gioia. Suggestioni su Nietzsche e la Consuetudine filosofica</u>
Saggi	PAOLA MANCINELLI, <u>Peirce: semantica della verità e logica della ricerca</u>

EDITORIALE

Mario De Pasquale

In questo numero di *Comunicazione Filosofica*, secondo una tradizionale impostazione della rivista, troviamo interventi di varia natura che si propongono di contribuire alla vitalità della filosofia nelle scuole e nella società. Il lavoro di Mancinelli, che ha le caratteristiche del saggio filosofico si occupa di un tema caratteristico del pensiero di Peirce (Paola Mancinelli, *Peirce: semantica della verità e logica della ricerca*). Mancava da tempo la presenza di un nutrito numero di lavori che sono espressione di esperienze di insegnamento e che contengono elementi di novità, soprattutto per i contenuti proposti. Questo è un dato da valutare molto positivamente. Il lavoro di Federica Caldera, *Ingredi in veritate: dalla speculazione filosofica alla contemplazione mistica nell'itinerarium mentis in Deum di San Bonaventura* propone un'articolata unità didattica di filosofia medievale, di solito non molto frequentata da coloro che si misurano con l'innovazione didattica. L'autrice in particolare indaga in S. Bonaventura la polarità insita nel sintagma *fides quaerens intellectum*, indicativo della volontà di affermare la capacità fondativa della ragione per difendere la possibilità della libera adesione alla fede, mantenendo al contempo l'originarietà della fede nei confronti della ragione. Enrico Colombo affronta, invece, un tema molto discusso negli ultimi decenni, *I classici della filosofia al liceo*, e Paolo Giannitrapani, relaziona su *La III edizione del Progetto di didattica filosofica Giovani Pensatori 2011-2012*, interessante esperienza, ormai pluriennale, che vede il coinvolgimento diretto dei giovani in eventi che ampliano l'orizzonte della comunicazione della filosofia.

Risultano interessanti le esperienze didattiche che hanno visto la diretta partecipazione degli studenti anche nell'elaborazione dei materiali. Mi riferisco al lavoro di Glauco Miranda - Pierluigi Morini - Alunni della Classe III D, *Laboratorio Tematico di Filosofia: La filosofia nel cinema*, in cui si testimonia la bontà di un approccio che valorizzi la potenza comunicativa e euristica del cinema e dell'immagine in generale nella promozione di esperienze di filosofia, tema molto dibattuto negli ultimi anni. Gli autori intendono creare "un coinvolgimento di tutte le facoltà cognitive e la messa in campo dell'intera gamma dei modi di esperienza propri dell'uomo, riattinando liberamente al flusso musicale della parola poetica, lasciandosi portar via dal linguaggio eloquente della musica, prestando ascolto alle suggestioni delle arti figurative di ieri e di oggi ed ancora aprendo all'insostituibile originalità del "visuto" dello studente per trarne tuttavia considerazioni e conseguenze universalmente valide". Il resoconto dell'esperienza e l'articolazione delle motivazioni risultano molto interessanti.

Una docente, G. Gugliormella, presenta un lavoro svolto con i suoi ragazzi, in cui valorizza esercizi di applicazione creativa attraverso la scrittura per coinvolgere i ragazzi nello studio di Platone: Grazia M. Gugliormella, *Dialogando con Platone. Breve riflessione su un'esperienza di didattica creativa*. Alunni della Classe I A, *Dialoghi: Il Paizomaco, Lo Strepziade, Stesicoro, Sull'amicizia*. L'autrice crede fermamente che "a ragazzi abituati alla comunicazione del frammento, al linguaggio sincopato dei messaggi telefonici e dei social network, alla velocità dei gesti meccanicamente ripetitivi dei videogames, l'esercizio creativo traccia un sentiero che consente un ingresso alternativo nei mondi di insospettabile vastità che la filosofia prospetta". Su questa via i contenuti appresi vanno ad iscriversi in un nuovo orizzonte, che lo studente stesso contribuisce a disegnare.

F. Dipalo (*Feriti per la gioia. Suggestioni su Nietzsche e la Consulenza filosofica*) riflette con profondità, con acume e con immaginazione sul senso della consulenza filosofica a partire da uno studio critico del pensiero di Nietzsche. Il lavoro è molto stimolante e tende a mettere in rilievo il senso del filosofare come un'attività di scavo, di approfondimento della complessità del vivere attraverso l'uso anti-epistemico dell'ampia molteplicità di opportunità che il ragionare filosofico offre e che punta alla gestione "gaia e libera" delle potenzialità della vita, "per consentire al soggetto di "andare oltre" la sua attuale condizione, di liberare le proprie energie creative e di esprimerle al meglio. Secondo Dipalo «al consulente filosofico spetta il compito, per niente facile e scontato, di accompagnare, sostenere, stimolare quel conato alla problematizzazione e alla riflessione che ha condotto il consultante a prendere contatto con lui... il consulente deve rimanere il più possibile "fuori" per poter favorire il dialogo intrapersonale del consultante" e il suo riorientamento intorno a scelte di vita consapevolmente gestite».

Pina Montesarchio, figura storica del movimento della Philosophy for children nel nostro paese, in *La filosofia con i bambini e i ragazzi come cammino di formazione continua*, propone il modello della comunità di ricerca dialogica per la formazione continua, anche degli adulti. La filosofia secondo il modello di Lipman Filosofia consente si presenta come “un’esperienza del pensare, non intrattenimento intellettuale, sia pure a scopo didattico, alienato e alienante, una fuga dall’azione, un modo per nascondere la negazione del reale, ma inseparabile dall’atto stesso della conoscenza e dalla situazione concreta che non soltanto costituisce il contenuto su cui la conoscenza pone il suo cimento, ma anche l’incipit del processo riflessivo”.

Il tema proposto da Marco Malandra per il suo percorso didattico, invece, è abbastanza inusuale: *Il concetto di parrhesia in Michel Foucault*. La *parrhesia* è un’attività che contraddistingue coloro i quali parlano dando una spiegazione completa ed esatta di ciò che hanno in mente, così da rendere chiaro ai loro uditori la natura dei loro pensieri e delle loro parole. È originariamente riferita all’attività che in pubblico i cittadini esercitavano nell’agorà della polis. Malandra sviluppa il concetto, sulla scia di Foucault, per portare i suoi studenti a porsi decisive domande e questioni che risultano attualizzabili, come le seguenti: chi è in grado di dire la verità, quali sono i requisiti morali, etici, spirituali che abilitano qualcuno a presentarsi e ad essere considerato come un dicitore di verità? Gli studenti, attraverso il confronto con i testi e la discussione filosofica, sono motivati ad attualizzare le domande e le questioni chiedendosi: su quali argomenti oggi è importante dire la verità, quali sono le conseguenze del dire la verità? Mi sembra che il lavoro costituisca un esempio di attualizzazione positiva dello studio della filosofia, capace di promuovere la formazione alla cittadinanza attiva e responsabile dei ragazzi.

Questo numero di Comunicazione Filosofica mette in circolazione interessanti riflessioni e esperienze didattiche realizzate nelle scuole capaci di dare un contributo alla vitalità della filosofia insegnata e praticata nel nostro paese.

**INGREDI IN VERITATE:
DALLA SPECULAZIONE FILOSOFICA ALLA CONTEMPLAZIONE MISTICA
NELL'ITINERARIUM MENTIS IN DEUM DI SAN BONAVENTURA**

Federica Caldera

1. Premessa

Secondo il teocentrismo dominante nella riflessione medievale come tratto distintivo (anche) dell'antropologia, l'uomo è una creatura fatta ad immagine di Dio e pertanto destinata alla felicità eterna, ma, in seguito al peccato originale, ha compromesso il rapporto di somiglianza che lo lega al Creatore e si ritrova quindi nella vita su questa terra (*in via*) nelle vesti di un *viator*, pellegrino verso la propria *patria*, meta di un cammino che lo condurrà alla contemplazione beatifica di Dio.

La modulazione affettiva del tema del *quaerere Deum* è un *leit-motiv* della speculazione dei pensatori medievali. Consapevoli che un anelito del Sommo Bene trova pieno appagamento solo grazie all'illuminazione divina e si compie nell'atto beatifico dell'intelligenza amante e del cuore intuitivo, essi si sono però spesso domandati se sia possibile anticipare già *in via* l'arrivo alla tappa ultima dell'itinerario di ritorno a Dio. Se la teologia monastica ha individuato nella vita claustrale un'anticipazione di quella celeste, i teologi appartenenti agli Ordini mendicanti hanno ricondotto questa 'devozione al cielo' e questo 'possesso anticipato' di Dio ad una condizione sperimentabile anche fuori del chiostro, facendo così coincidere l'impegno dei cristiani nel mondo con il riconoscimento del valore (mediatore) della Crocifissione di Cristo e con la volontà di conformarsi al Cristo stesso.

In questa sede viene considerata esclusivamente la teologia francescana, certamente esemplificativa di questo itinerario di ritorno a Dio, fin dalla sua nascita: è infatti lo stesso fondatore dei Frati Minori, San Francesco d'Assisi, a vivere in prima persona un'esperienza di ascesi tesa a restaurare l'*imago Dei* deformata dal peccato, centrandola, in chiave evangelica, sull'amore per Cristo crocifisso e sull'imitazione 'integrale' di Gesù. Individualmente protagonista dell'imitazione di Cristo nei suoi atti e nella sua condotta, San Francesco ne riceve come ricompensa le stigmate (Monte della Verna, 1224). Nell'*Itinerarium mentis in Deum*, concepito nell'Ottobre del 1259 proprio durante un soggiorno alla Verna, Bonaventura da Bagnoregio rilegge il miracolo delle stigmate come esemplare per il *viator* e colloca l'esempio di San Francesco al cuore della struttura rigorosamente cristocentrica dell'intera opera.

2. Bonaventura da Bagnoregio: sapienza francescana e fede cristiana

La presente proposta didattica è dedicata a Bonaventura da Bagnoregio (1217-1274), che, entrato nell'Ordine francescano nel 1257, compie sotto la guida di Alessandro di Hales il percorso di studi utile ad ottenere la *licentia docendi*: è baccelliere biblico nel 1248, baccelliere sentenziario nel 1250, attivo predicatore, maestro di Teologia presso l'Università di Parigi dal 1253 e Ministro Generale dei Frati Minori nel 1257¹. Figura di spicco nel panorama della speculazione francescana, protagonista dei dibattiti polemici del suo Ordine contro Tommaso d'Aquino², San Bonaventura – noto anche come *Doctor Seraphicus* – nell'*Itinerarium mentis in Deum* offre un'accurata descrizione del percorso che l'anima umana deve compiere per adeguare il destino salvifico che Dio le riserva. Si programma di inserire la lettura integrale del testo bonaventuriano nel quadro di una

¹ Riguardo al percorso di studi, ai *curricula* e ai gradi accademici degli studenti medievali si veda L. Bianchi (a cura di), *La filosofia nelle università (secoli XIII-XIV)*, La Nuova Italia, Firenze 1997, cap. II, specie pp. 29-48.

² Cfr. F. Caldera, "La tradizione francescana", in *Encyclomedia – Il Medioevo*, a cura di U. Eco, Motta editore, Milano 2009, vol. 8 (Basso Medioevo), pp. 167-184.

unità didattica che coinvolga in compresenza gli insegnanti di Filosofia e di Religione di una classe quarta Liceo Classico. Si prevede di svolgere l'unità didattica in 18 ore complessive (suddivise, come si chiarisce oltre, in ore curricolari e attività pomeridiane), tra il mese di Settembre e quello di Gennaio.

La scelta di dedicare un lavoro alla lettura dell'*Itinerarium* risponde all'esigenza di guidare gli allievi al confronto diretto con i testi dei filosofi; consente inoltre di approfondire alcuni aspetti della storia del pensiero medievale, spesso indebitamente trascurata in sede di programmazione didattica, e viene orientata alla riflessione sulla polarità insita nel sintagma *fides quaerens intellectum*, indicativo della volontà di affermare la capacità fondativa della ragione per difendere la possibilità della libera adesione alla fede, mantenendo al contempo l'originarietà della fede nei confronti della ragione. Parallelamente ad altre lezioni curricolari sulla filosofia medievale (essenzialmente dedicate al tema del rapporto ragione-fede in autori quali S. Anselmo, Pietro Abelardo, San Tommaso d'Aquino, Boezio di Dacia³), il percorso qui di seguito proposto assume dunque rilevanza disciplinare nella misura in cui venga motivato alla classe destinataria chiarendone le seguenti intenzioni:

- ❖ Far ragionare sulla capacità e i limiti dell'uomo nell'interrogarsi sul senso ultimo della realtà;
- ❖ Far comprendere l'articolazione fra le diverse forme di sapere cui l'uomo ha accesso (nel caso specifico filosofia – declinata come *via scientiae* – e teologia, intesa invece come *via sapientiae*);
- ❖ Guidare alla tematizzazione della dialettica unità/pluralità del sapere;
- ❖ Argomentare forme e modi dell'introspezione psicologica dell'anima umana che voglia elevarsi a Dio per godere della sua conoscenza e del suo amore in una prospettiva di eternità beatifica e salvifica⁴.

3. Sintesi dei contenuti della proposta didattica

La lettura del testo di San Bonaventura⁵ è tesa ad approfondire i seguenti nuclei argomentativi:

1. Condizioni di ascesa a Dio: si evidenzia come: a) l'uomo sia consapevole della propria povertà (il peccato ha corrotto sia la carne sia la mente umana); b) manifesti la volontà di ritrovare/ritrovare in Dio e di incamminarsi alla ricerca di Dio; c) tale volontà sia tuttavia vana senza il soccorso della grazia divina, iniziativa salvifica che coinvolge volontà e ragione umana indirizzandole alla *via patriae*; d) il desiderio umano di Dio, che la grazia fa insorgere nell'animo, si renda manifesto attraverso la preghiera fervente e la meditazione attenta delle *Sacre Scritture*.

2. Tappe dell'itinerario: articolato secondo un duplice movimento, ovvero da ciò che è inferiore a ciò che è superiore (*ascensus*) e da ciò che è esterno a noi a ciò che affiora alla nostra interiorità umana (*intrare in seipsum*), il percorso di Bonaventura è scandito in tre fasi:

- a) considerazione (*speculatio*)/analisi di ciò che è fuori di noi;
- b) considerazione/analisi di ciò che è in noi;
- c) considerazione/analisi di ciò che è sopra di noi

Alla prima fase (a) corrisponde la 'lettura' del mondo, specchio di Dio, vestigio, traccia e somiglianza dei

³ Cfr. F. Caldera, "L'intelligenza del dato rivelato: ragione e fede nel pensiero medievale" [Percorso di studi per il triennio liceale], in *Comunicazione filosofica. Rivista telematica di ricerca e didattica filosofica*, 23 (novembre 2009), pp. 79-167.

⁴ Per un inquadramento sulla figura di Bonaventura e sulle tematiche affrontate nell'*Itinerarium* cfr. G. Bougerol, *Introduzione a S. Bonaventura*, trad. it. di A. Calufetti, Lief, Vicenza 1988, parte III – "L'opera", III.2 "L'opera teologica"; F. Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio, francescano e pensatore*, Città Nuova editrice, Roma 2006, cap. III, pp. 303-347; Th. R. Mathias, "Bonaventurian ways to God through reason", in *Franciscan Studies*, 36 (1976), pp. 199-232 e 37 (1977), pp. 153-206; L. Mauro, "Meditatio e cultura come preparazione all'ascesa a Dio in San Bonaventura", in AA.VV., *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, Miscellanea francescana, Roma 1976, vol. III, pp. 51-62; L. Sileo, "Bonaventura da Bagnoregio", in G. d'Onofrio (a cura di), *Storia della teologia*, vol. II Età medievale, Piemme, Casale Monferrato 2003, pp. 362-379.

⁵ Per il percorso qui proposto si assume come edizione di riferimento Bonaventura, *Itinerario dell'anima a Dio*, a cura di Letterio Mauro, Bompiani, Milano 2002.

principali attributi divini (potenza, sapienza, bontà). La *speculatio* appare l'esito del mutuo concorso di esperienza sensibile e di giudizio intellettuale e rende evidente il legame della mente umana con le ragioni eterne⁶.

Nella seconda fase (b) l'anima, come *imago Dei*, si scopre riflesso della Trinità in quanto dotata di tre facoltà – memoria, intelletto e volontà – che permettono all'uomo, ognuna a suo titolo, di aprirsi al mistero di Dio. In questa tappa del percorso si comprende come:

- anche la filosofia (ripartita in filosofia naturale, razionale, morale) concorra alla contemplazione della Trinità divina, non tanto se intesa come sapere specialistico e pertanto epistemologicamente autonomo, ma vista come simbolo e manifestazione di quelle realtà sacre oggetto della teologia;
- l'*homo capax Dei* possa concretizzare tale *capacitas*: è cioè capace di relazionarsi con Dio per la struttura stessa del suo essere (immagine);
- ai fini di questa apertura costitutiva alla piena *similitudo* con il divino sono condizioni imprescindibili: a) il contributo delle virtù teologali (fede, speranza, carità) che purificano, illuminano e rendono perfetta la natura umana⁷; b) l'esercizio della sensibilità spirituale, che rinnova lo spirito umano e lo rende idoneo a recepire la grazia; c) l'insegnamento della *Sacra Scrittura*, fonte imprescindibile di ogni umana conoscenza riguardo alla Redenzione.

La terza fase dell'itinerario (c) consiste infine nella penetrazione (progressiva) dell'anima nel mistero divino sotto l'influsso dell'illuminazione divina⁸; si tratta di un'ascesa derivante da:

- analisi dei nomi divini (Essere e Bene), ulteriore occasione teorica per evidenziare la sinergia di ragione filosofica e fede cristiana;
- riflessione sul mistero intratrinitario;
- argomentazioni sull'Incarnazione del Verbo che ripristina l'umanità nella condizione precedente il peccato originale.

3) L'estasi mistica: tappa finale dell'itinerario, è l'incontro mistico con Dio segnato dal totale abbandono a Dio stesso nell'*affectus*, esito di un duplice dinamismo e di una duplice volontà di apertura. Come ha scritto Letterio Mauro, "Al dinamismo fontale di Dio – che si manifesta nella creazione, nella redenzione, nella donazione di grazia – fa riscontro quello dell'uomo, significativamente espresso da Bonaventura attraverso una sorta di "lessico dell'ascesa"; alla originaria volontà di apertura da parte di Dio – che, tutto donando, in tutto si dona sino a dare se stesso in modo immediato nell'estasi mistica – corrisponde l'aprirsi dell'uomo a Dio nella preghiera, nella considerazione attenta di ogni realtà, nello slancio affettivo con cui si abbandona alla sovrabbondante ricchezza del suo amore"⁹.

4. Analisi del testo

4.1 Prologo – "L'amoroso desiderio di pace"

Con una lezione frontale della durata di un'ora curricolare, dopo aver contestualizzato la stesura dell'*Itinerarium mentis in Deum* nel quadro della produzione di San Bonaventura, i docenti riassumono i contenuti del Prologo lavorando attorno ai seguenti termini chiave, che gli alunni sono invitati a inserire in un glossario del lessico bonaventuriano, utile anche ai fini della preparazione della verifica sommativa. Nel glossario vengono inclusi (nell'ordine in cui compaiono nel testo) e definiti i seguenti lemmi:

⁶ Cfr. É. Gilson, *La filosofia di San Bonaventura*, a cura di C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1995, cap. IV, pp. 139-156 e cap. X, pp. 273-292.

⁷ Riguardo a questi processi può essere utile confrontare le pagine dell'*Itinerarium* con quelle di un opuscolo spirituale bonaventuriano, il *De triplici via o Incendium amoris*, in S. Bonaventurae *Opera Omnia*, Tomo VIII, edita studio et cura PP. Collegii A.S. Bonaventura, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1898, pp. 3-27. Cfr. anche la traduzione italiana a cura di A. Caluffetti, *San Bonaventura – Opuscoli spirituali*, Città Nuova editrice, Roma 1992, pp. 45-87. Per uno studio approfondito dell'opuscolo bonaventuriano cfr. J. F. Bonnefoy, "Une somme bonaventurienne de théologie mystique: le *De triplici via*", in *La France franciscaine*, 15 (1932), pp. 227-264 e pp. 311-359.

⁸ Cfr. É. Gilson, *La filosofia di San Bonaventura...cit.*, cap. XII, pp. 317-376.

⁹ Bonaventura, *Itinerario dell'anima a Dio...cit.*, Introduzione, p. 29.

- Dio creatore: oggetto dell'invocazione iniziale del Prologo, è Principio di tutto, Padre della Luce, fonte di ogni nostra conoscenza, origine del dono della vita, *Purum Esse* esistente necessariamente (*Itinerarium*, Prologo § 1, p. 51);
- Pace: fine supremo dell'uomo, godimento del sommo bene, ovvero beatitudine derivante dall'intima unione con Dio¹⁰; trascende ogni nostra comprensione ed è attinta nel rapimento estatico della sapienza cristiana (*Itinerarium*, Prologo § 3, p. 53);
- Peccato originale: colpa di Adamo ed Eva che corrompe la mente umana (ignoranza) e la carne (concupiscenza), deformando l'*imago Dei*;
- Povertà: riduzione di tutte le esigenze umane ad una sola = ricerca della verità e del bene intesi come pace dello spirito;
- Speculazione: lettura (considerazione/analisi) dello specchio del mondo, compito dell'*homo viator*;
- Sapienza: studio delle realtà ultime e supreme, di cui l'uomo, per essere tale, non può non occuparsi; viene attribuita a Platone, che insegna come vivere per raggiungere la vita immortale;
- Scienza: studio della realtà che riguarda solo l'uomo che vive su questa terra; è associata ad Aristotele, che insegna come vivere convenientemente e piacevolmente su questa terra (*Itinerarium*, Prologo § 4, p. 55);
- Filosofia: scienza che risolve il problema della vita (cfr. S. Agostino);
- Uomo: interlocutore privilegiato di Dio, unico in grado di entrare in rapporto con l'Assoluto; orizzonte, ponte che divide il cielo dalla terra, chiave di volta dell'intero universo;
- Misticismo: esito dell'itinerario dell'anima teso a conoscere Dio *sicuti est* (passaggio dalla conoscenza concettuale di Dio alla gioia della contemplazione intuitiva di Dio stesso);
- Amore per Dio: patria della contemplazione, è sostenuto dalla gioia della preghiera e dall'esercizio perseverante della mente nella speculazione filosofico-teologica; è dono di grazia e di carità divina.

4.2 Il povero comincia nel deserto l'itinerario verso la conoscenza speculare di Dio

(Capitolo I)

Nelle ore di compresenza Filosofia-Religione (un'ora alla settimana per tre settimane) i docenti guidano la classe nella lettura del testo bonaventuriano attraverso lezioni partecipate in cui si approfondiscono alcuni contenuti salienti del Capitolo I. Si fa seguire un breve riassunto utile ad enucleare e a collegare logicamente tra loro gli argomenti delle lezioni.

Scopo del capitolo è spiegare come nella creazione l'uomo possa cogliere tracce di Dio: la realtà è infatti metaforicamente presentata da San Bonaventura come una scala percorrendo la quale l'uomo si imbatte in:

- realtà corporee, temporali, esistenti fuori di noi = *vestigia*, cioè orme/impronte di Dio;

¹⁰ Per accurate analisi della riflessione bonaventuriana sul tema della beatitudine cfr. J. M. Bissen, "Les degrés de la contemplation selon Saint Bonaventure", in *La France franciscaine*, 14 (1931), pp. 439-464; G. H. Tvard, *Transiency and permanence. The nature of theology according to St. Bonaventure*, The Franciscan Institute S. Bonaventure, N. Y. 1954, pp. 177-193 e pp. 229-247; V. Facchetti, "Aspetti pedagogici del pensiero di Bonaventura da Bagnoregio", in A. Pompei (a cura di), *San Bonaventura. Maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura da Bagnoregio (Roma, 19-26 Settembre 1974), Pontificia Facoltà teologica "San Bonaventura", Roma 1976, vol. 3, specie p. 168 e p. 171; E. Bettoni, "L'aspirazione all'infinito secondo S. Bonaventura e Duns Scoto", in C. Bérubé (éd.), *Regnum hominis et regnum Dei*. Acta quarti Congressus Scotistici Internationalis, Societas Internationalis Scotistica, Romae 1978, vol. I, pp. 113-124; A. Rizzacasa, "La dottrina bonaventuriana della *beatitudo* nel contesto filosofico-teologico dell'etica cristiana", in *Doctor Seraphicus*, 29 (1982), pp. 41-60; A. Poppi, "Razionalità e felicità nel pensiero di San Bonaventura e nelle filosofie del desiderio", in Id., *Studi sull'etica della prima scuola francescana*, Centro studi antoniani, Padova 1996, pp. 23-40; M. Rosini, "Una felicità differita? La *beatitudo* bonaventuriana tra soggetto e trascendenza", in M. Bettetini – F. D. Paparella (a cura di), *La felicità nel Medioevo*, Atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (Milano, 12-13 Settembre 2003), Fédération internationale des Instituts d'études médiévales, Louvain-la-Neuve 2005, pp. 241-253.

- realtà spirituali, sottratte a limiti spazio-temporali = *immagini* di Dio;
- Spirito puro, trascendente, eterno = Dio

L'obiettivo della lettura del testo è far emergere il significato simbolico del cammino dell'*homo viator* verso la *via patriae*; a tal fine i docenti chiariscono le seguenti associazioni:

- Tra le tre predette tappe del percorso, i tre giorni che il "povero" *viator* trascorre nel deserto, i tre momenti della giornata (mattino, pomeriggio, tramonto), i tre tipi di realtà da scrutare (fisica, intenzionale, ideale) e le tre facoltà della nostra anima: la facoltà sensibile, con cui conosciamo le realtà corporee; la facoltà razionale, con cui l'uomo conosce riflessivamente se stesso; la facoltà intellettuale, con cui l'uomo conosce Dio¹¹.
- Tra le tre tappe dell'ascesa e le tre facoltà (cuore, mente, anima) con le quali l'uomo tributa amore a Dio, osservando così la legge rivelata e ponendosi al vertice della sapienza cristiana.
- Tra le tre tappe dell'itinerario e i loro sdoppiamenti (a seconda che si consideri Dio come Alfa o come Omega, come Causa prima efficiente o come Causa finale, la conoscenza *per speculum* o quella *in speculo*): sei gradini che corrispondono a sei successive illuminazioni (in attesa del riposo della contemplazione), nel segno del racconto della creazione contenuto nel *Genesi*, e vengono a loro volta associati a sei potenze dell'anima (senso, immaginazione, ragione, intelletto, intelligenza, mente)¹².

Come risulta nei § 7-8 (pp. 63-67), il peccato originale ha debilitato l'uomo, alterando l'equilibrio tra la facoltà sensibile, intellettuale e razionale. A restaurare tale equilibrio interviene la grazia di Dio, che è resa manifesta dall'Incarnazione di Cristo. Il Verbo viene presentato come "maestro di Verità", che diffonde i suoi insegnamenti tramite tre forme di teologia:

- 1) teologia simbolica: studio delle realtà divine tramite simboli derivanti dall'osservazione della realtà sensibile (accessibile anche al semplice cristiano);
- 2) teologia propriamente detta: speculazione filosofico-teologica di tipo razionale sulle verità rivelate (compete al credente dotto);
- 3) teologia mistica: esperienza estatica favorita dalla grazia che ha per oggetto e fine la visione intuitiva di Dio.

I § 9-11 (pp. 67-69) approfondiscono l'analisi della conoscenza di Dio *per speculum*. Tale conoscenza, esito della "lettura" (*speculatio*) del mondo che ci circonda, deriva dall'ammirazione per la bellezza e la varietà delle cose e conduce l'uomo a proclamare grandezza, sapienza, potenza e bontà del Creatore. Questi attributi essenziali di Dio¹³ diventano oggetto del messaggio dei sensi solo se ragione (o intelletto) e fede operano in sinergia: l'una, obbligando l'uomo ad ammirare l'infinita varietà delle cose create, gliene fa individuare le strutture portanti (peso, numero e misura); l'altra gli permette di constatare che l'universo ha avuto inizio nel tempo e non avrà mai una fine mentre tende ad un fine (salvifico). In altri termini, è tramite la ragione che l'*homo viator* vede riflesse nello specchio-mondo le tracce (*vestigia*) del passaggio di Dio nel tempo e nello spazio; ma solo affidandosi alla fede il povero nel deserto apprende che il mondo è stato formato dalla Parola di Dio, a sua volta espressa (in successione) dalla legge di natura (emblema della potenza divina), da quella mosaica (simbolo della provvidenza) e, infine, da quella di grazia (segno della giustizia)¹⁴.

La conoscenza di Dio *per speculum* restituisce così all'uomo la spettacolare fecondità della creazione e una prova tangibile della generosità del Creatore che ha dato all'universo un "ordine mirabile". Una simile manifestazione dell'immensità di Dio, come chiarisce Bonaventura a conclusione del capitolo, non può sfuggire allo sguardo dell'uomo che voglia tornare ad essere *capax Dei*, superando la cecità di chi non è abbagliato dalle scintille della creazione, la sordità di chi non è risvegliato dai clamori che si sollevano nel creato, il mutismo di chi non loda Dio e la stoltezza di chi non ammette l'esistenza del Primo Principio.

¹¹ Per un'accurata analisi dell'antropologia di Bonaventura cfr. É. Gilson, *La filosofia di San Bonaventura...cit.*, cap. XI, pp. 293-316.

¹² Si consiglia la lettura di *Itinerarium*, cap. I, § 2-6, pp. 61-63.

¹³ Cfr. É. Gilson, *La filosofia di San Bonaventura...cit.*, cap. V, pp. 157-174 e cap. VI, pp. 175-190.

¹⁴ Cfr. *Itinerarium*, cap. I, § 12, p. 69.

4.3 Come si conosce Dio specularmente nelle sue vestigia presenti nella realtà sensibile

(Capitolo II)

Per rispondere pienamente alla chiamata di Dio non è sufficiente la conoscenza *per speculum*, che convince l'uomo dell'esistenza di Dio come Causa efficiente del creato; occorre anche la conoscenza *in speculo* (oggetto del Cap. II dell'*Itinerarium*) che, ricavata dalle impronte impresse da Dio nel mondo in virtù della sua potenza e presenza operante, induce a considerarlo anche Causa esemplare e finale dell'universo.

Per l'esame di questo Capitolo dell'opera si programmano tre lezioni partecipate (un'ora alla settimana per tre settimane), durante le quali gli allievi, invitati preventivamente alla lettura individuale di alcune parti del testo (quali *Itinerarium*, cap. II, §§ 1-9, pp. 5-87), ne espongono in classe i contenuti mediante schematizzazioni, mappe concettuali, presentazioni Power Point. Per l'analisi del testo e la condivisione dei risultati della lettura dello stesso si reputano di particolare rilevanza i seguenti nuclei tematici:

- ✓ rapporto micro-cosmo (anima)/macro-cosmo (mondo), legati l'uno all'altro dall'esercizio dei cinque sensi e dai seguenti processi: apprendimento, diletto, giudizio;
- ✓ natura e obiettivi dell'apprendimento: processo per cui dall'oggetto esterno (percepito tramite i cinque sensi) riceviamo passivamente un'immagine/impressione (*species*) nell'organo sensibile; quest'ultima passa poi nel senso interno dove si trasforma in *imago/similitudo*, ovvero in rappresentazione incorporea dell'oggetto esterno;
- ✓ natura e obiettivi del diletto: impressione di gioia che si accompagna ad ogni atto di conoscenza sensibile e deriva dalla proporzionalità/convenienza (*speciositas*) tra soggetto senziente e oggetto sentito/conosciuto;
- ✓ natura e obiettivi del giudizio: ricerca razionale del motivo del diletto che un oggetto percepito coi sensi ci procura; ovvero atto con cui l'immagine sensibile viene fatta propria dall'intelletto tramite l'astrazione delle sue qualità sensibili.

Ultimata l'analisi guidata dei testi, gli insegnanti chiariscono alla classe la rilevanza teorica dell'analisi bonaventuriana su apprendimento, diletto e giudizio, processi il cui esame permette di comprendere origine e modalità di sviluppo della conoscenza umana e di formarsi un'idea di Dio sfruttando le impronte che Egli ha lasciato nel creato. Appare così evidente l'impianto teocentrico della gnoseologia di San Bonaventura¹⁵.

4.4 Come si conosce Dio specularmente per mezzo della sua immagine impressa nelle facoltà naturali

(Capitolo III)

Per lo studio di questo Capitolo dell'*Itinerarium* si programma un lavoro di gruppo che impegnerà la classe per tre ore complessive (un'ora alla settimana per tre settimane). Nelle prime due ore, sotto la guida degli insegnanti, i gruppi lavorano ciascuno sulla parte di testo assegnata loro; nella terza ora si metteranno in condivisione i risultati del lavoro.

All'inizio della prima ora di lezione, prima di fissare le consegne, i docenti offrono una sintesi dei contenuti del Capitolo e chiariscono in particolare come Bonaventura colleghi la prima e la seconda tappa dell'itinerario dell'anima verso Dio coniugando l'esperienza esterna (oggetto della prima fase), i cui dati risvegliano nell'uomo il pensiero dell'Assoluto, all'esperienza interna (tema della seconda fase), tramite la quale l'uomo rientra in se stesso e ritrova nella sua coscienza l'immagine di Dio per penetrare poi, al termine del cammino, nel mistero trinitario. Ciò premesso, gli insegnanti spiegano anche che al centro di questa analisi introspettiva di cui l'uomo è protagonista si collocano tre processi: ricordare, intendere, volere, rispettivamente correlati alle tre facoltà dell'anima (memoria, intelletto, volontà). I docenti procedono quindi all'assegnazione del lavoro.

¹⁵ Per alcuni spunti di riflessione sull'eredità del pensiero di Bonaventura nella gnoseologia francescana cfr. F. Caldera, "Imago e verbum mentis: la fenomenologia dell'atto intellettuale in Riccardo di Mediavilla", in M. Bettetini – F. Paparella (a cura di), *Immaginario e immaginazione nel Medioevo*. Atti del XVII Convegno SISPM (Milano, 25-27 Settembre 2008), Brepols, Turnhout 2009, pp. 237-251; F. Caldera, "Intellegere verum creatum in veritate aeterna: la théorie de l'illumination intellectuelle chez Richard de Mediavilla et Pierre de Jean Olivi", in C. König-Pralong – O. Ribordy – T. Suarez-Nani (éds.), *Pierre de Jean Olivi. Philosophe et théologien*, Actes du colloque de Philosophie médiévale (24-25 Octobre 2008, Université de Fribourg), ed. De Gruyter, Berlin-New York 2010, pp. 229-252.

ro a ciascun gruppo. La classe, composta da 24 alunni, viene suddivisa in tre gruppi di 8 allievi, che, al loro interno, si divideranno ulteriormente in due gruppi di 4.

Al gruppo 1 viene chiesto di sviluppare l'analisi delle funzioni della memoria (4 allievi) e dell'intelletto (4 allievi), chiarite rispettivamente nel Capitolo III, § 2 pp. 93-95 e § 3, pp. 97-101. Gli alunni sono tenuti a sottolineare le parole/espressioni chiave, a dividere il testo in paragrafi fornendo un titolo a ciascun paragrafo e a rispondere (in forma scritta) alle seguenti domande:

- * Quali sono i due compiti fondamentali che Bonaventura assegna alla memoria? Quale relazione li lega l'uno all'altro?
- * Dalle operazioni della memoria cosa si evince riguardo a Dio e perché essa ci rende "partecipi" del Creatore?
- * Quali sono i compiti fondamentali che Bonaventura assegna all'intelletto e perché l'uomo può essere definito pensante e intelligente?
- * Il nostro intelletto può guadagnare un sapere necessario? A quali condizioni?

Al gruppo 2 viene assegnata la sezione del testo dedicata alle funzioni della volontà (4 persone) e alla relazione tra le facoltà dell'anima e mistero trinitario (4 persone), spiegate rispettivamente nel Capitolo III, § 4, pp. 101-103 e § 5, p. 103. Dopo aver soddisfatto la ricerca delle parole/espressioni chiave/, la paragrafazione e titolazione del testo, gli allievi rispondono (in forma scritta) ai seguenti quesiti:

- * Definisci i termini "valutare", "decidere", "tendere ad un fine" e spiega oggetto e scopo di ciascuno di questi processi volitivi;
- * Perché il sommo bene è l'oggetto primordiale del nostro desiderio?
- * Contestualizza e spiega il senso della frase: "Vedi, dunque, come l'anima sia vicina a Dio, e come la memoria con il suo operare ci conduca alla sua eternità, l'intelligenza alla sua verità, la volontà alla sua bontà somma" (*Itinerarium*, cap. III, § 4, p. 103)
- * Perché tra le facoltà dell'anima umana c'è unità sostanziale? Quali analogie propone Bonaventura tra il rapporto fra le facoltà dell'anima e il mistero trinitario?

Il gruppo 3 legge e analizza i §§ 6-7 del Capitolo III (pp. 103-105); ricerca le parole/espressioni chiave, suddivide il testo in paragrafi e li titola; quindi risponde (in forma scritta) a queste domande:

- * Definisci il termine "scienza"
- * Quale tripartizione della filosofia propone Bonaventura e quale scopo ha la classificazione?
- * Definisci i termini "filosofia naturale", "filosofia razionale" e "filosofia morale", spiega la loro articolazione interna e quale immagine di Dio possiamo ricavarne

Durante la terza ora di lezione i gruppi mettono in condivisione i risultati dei loro lavori tramite un'esposizione orale; si avvia successivamente la discussione in classe che i docenti orientano all'approfondimento:

- ✓ della psicologia e gnoseologia bonaventuriana: poteri e limiti della conoscenza dell'*homo viator*;
- ✓ della gerarchia dei saperi: rapporto filosofia/teologia¹⁶;
- ✓ dell'illuminazione divina come fonte della certezza del conoscere umano¹⁷.

¹⁶ Su questo tema possono essere ricavati utili spunti di riflessione anche dalla lettura di un'altra opera bonaventuriana, la *Reductio artium ad theologiam*, trad. it. *Riconduzione delle arti alla teologia*, a cura di Letterio Mauro, Rusconi, Milano 1985, pp. 411-428.

4.5 Attività seminariale

Per la lettura della restante parte dell'*Itinerarium* (capitoli IV, V, VI) viene programmata un'attività seminariale pomeridiana, destinata all'intera classe, con frequenza obbligatoria (della durata di due ore a settimana per tre settimane). La partecipazione ai seminari può essere aperta anche ad insegnanti di Filosofia e Religione di altre classi particolarmente interessati al pensiero medievale e/o esperti in materia. È possibile coinvolgere inoltre i docenti di Latino che potrebbero guidare gli alunni (soprattutto i più capaci) nella lettura in lingua di alcune parti dell'*Itinerarium*.

Durante i seminari pomeridiani, previa lettura individuale fatta a casa, gli alunni (nuovamente divisi in tre gruppi di 8 persone) espongono tramite presentazioni in Power Point i contenuti dei capitoli e completano poi in classe, sotto la guida degli insegnanti, l'analisi del testo, prendendo parte alla discussione e rispondendo a turno alle domande di docenti e/o di compagni. Si fornisce qui di seguito una griglia di lettura per ogni capitolo dell'opera (da consegnarsi agli alunni prima di avviare l'attività seminariale) nella quale sono riportate le consegne ed enunciati i nuclei tematici su cui focalizzare l'attenzione per l'esposizione e per la discussione che sarà avviata in classe.

4.6 L'immagine di Dio nell'anima riabilitata dalla grazia

(Capitolo IV)¹⁸

CONSEGNE

- Leggere il testo, selezionare le parole chiave, suddividere il testo in paragrafi, titolare i paragrafi, distinguere (evidenziandoli con colori diversi) tesi, argomentazioni, esemplificazioni;
- Analizzare il testo approfondendo i seguenti contenuti:
 - ❑ La necessità del soccorso riabilitante della grazia divina: perché l'uomo non ha modo di recuperare (solo) con la sua introspezione la qualifica di essere *capax Dei*?
 - ❑ Qual è il contributo delle tre virtù teologali rispetto alla restaurazione della *imago Dei*?
 - ❑ Natura e scopi dei processi di purificazione, illuminazione, perfezionamento
 - ❑ Definizione del concetto di "sensibilità spirituale"; perché essa è un guadagno per le anime re-dente?
 - ❑ Il rapimento estatico come forma di devozione, amore ed esultanza
 - ❑ Soccorsi indispensabili per l'ascesa a Dio: le gerarchie angeliche e la loro associazione alle nove capacità dell'anima umana nello stato di gloria
 - ❑ Riflessione teologica, lettura della *Bibbia* e sua interpretazione tropologica, simbolica e anagogica

4.7 Come si conosce specularmente l'unità di Dio per mezzo del suo primo nome, che è l'Essere (Capitolo V)¹⁹.

¹⁷ Cfr. É. Gilson, *La filosofia di San Bonaventura...cit.*, cap. XI, pp. 317-376 e cap. XII, pp. 377-402.

¹⁸ *Itinerarium*, cap. IV, pp. 107-117. Questo capitolo è assegnato alla lettura individuale dell'intera classe e alla preparazione dell'attività seminariale del Gruppo 1 (8 allievi).

¹⁹ *Itinerarium*, Cap. V, pp. 120-129. Questo capitolo è assegnato alla lettura individuale dell'intera classe e alla preparazione dell'attività seminariale del Gruppo 2 (8 allievi).

CONSEGNE

- Leggere il testo, selezionare le parole chiave, suddividere il testo in paragrafi, titolare i paragrafi, distinguere (evidenziandoli con colori diversi) tesi, argomentazioni, esemplificazioni;
- Analizzare il testo approfondendo i seguenti contenuti:
 - ❑ La terza tappa dell'ascesa: la contemplazione della Verità
 - ❑ Unità dell'essenza divina: la prima e fondamentale definizione di Dio = Colui che è, *Ens in quantum Ens*
 - ❑ Perché l'uomo ha sempre presso di sé la nozione primordiale della realtà divina? (Dio come *primum cognitum*)
 - ❑ Dio come sorgente di ogni conoscenza intellettuale umana e i mezzi per giungere a Dio:
 - a) il più facile: ammirare lo spettacolo dell'universo
 - b) il più efficace: introspezione dell'anima
 - c) il più immediato: acquisire la nozione di Essere Puro, impensabile come non esistente
 - ❑ Unicità di Dio come premessa per accedere alla contemplazione del mistero trinitario

4.8 Come si conosce specularmente la beatissima Trinità nel suo nome, che è il Bene (Capitolo VI)²⁰.

CONSEGNE

- Leggere il testo, selezionare le parole chiave, suddividere il testo in paragrafi, titolare i paragrafi, distinguere (evidenziandoli con colori diversi) tesi, argomentazioni, esemplificazioni;
- Analizzare il testo approfondendo i seguenti contenuti:
 - ❑ Il secondo nome di Dio = Sommo Bene
 - ❑ Autodiffusività di Dio = dono di liberalità e di necessità
 - ❑ Oggettivazione del dono: 1) produzione: a) eterna: consostanziale a se stessa; b) autosufficiente: generazione di Persone identiche al generante (Padre); 2) creazione: dono che include in sé ogni dono possibile
 - ❑ Mistero intratrinitario: somma comunicabilità e consostanzialità delle persone = è per l'intimità che lega le tre Persone che il Padre è necessariamente nel Figlio, il Figlio nel Padre ed entrambi nello Spirito Santo (reciproca donazione)
 - ❑ Cristologia: valenza mediatrice dell'Incarnazione di Cristo e sua collocazione nel disegno creativo e salvifico di Dio.

4.9 Il rapimento mistico dell'anima (Capitolo VII)

A conclusione del percorso didattico viene proposta alla classe una lezione frontale della durata di un'ora curricolare, in cui l'insegnante riassume i contenuti del Capitolo finale dell'*Itinerarium*, raggruppandoli sotto tre nuclei concettuali:

²⁰ *Itinerarium*, Cap. VI, pp. 131-139. Questo capitolo è assegnato alla lettura individuale dell'intera classe e alla preparazione dell'attività seminariale del Gruppo 3 (8 allievi).

1) come si giunge all'estasi? Si chiarisce come avviene il passaggio dalla contemplazione speculativa alla contemplazione mistica di Dio; se ne evidenzia l'esito: l'abbandono alla quiete della Gerusalemme celeste o pace interiore, oggetto del desiderio del povero nel deserto fin dall'inizio del suo percorso di ascesi; si illustrano le reazioni che il rapporto estatico suscita in chi lo vive (amore, lode, giubilo);

2) San Francesco d'Assisi: modello di vita contemplativa – si presenta il fondatore dell'Ordine Franciscano come esempio vivente di contemplazione diretta e intuitiva di Dio; stigmatizzato e sofferente, il novello Cristo, attraverso le sue piaghe, getta una luce tutta nuova sulla questione delle passioni del Verbo incarnato rivivendo i tormenti della crocifissione non solo nell'intimo della sua anima ma anche nella profondità della sua carne²¹;

3) ineffabilità dell'estasi: mistero, segreto, esperienza che mette a tacere l'intelletto e accende l'*affectus*, in un prospettiva beatifica in cui, giunto ormai in *patria*, l'uomo risponde alla grazia (non più alla dottrina), si abbandona al desiderio "amoroso" di Dio e al gemito della preghiera e porta a termine la sua ascesa verso la sapienza in un grido di esultanza e di gratitudine nei confronti del Creatore²².

Al termine della lezione gli insegnanti leggono con la classe i § 4, 5 e 6 del Capitolo VII (pp. 143-147) e lasciano agli allievi da soddisfare (a casa, in forma scritta) la seguente consegna: "Sviluppa una metariflessione in cui argomenti la valenza formativa del percorso didattico dedicato a San Bonaventura e riassumi le tappe dell'itinerario dell'anima umana verso Dio inquadrando nel contesto della riflessione antropologica francescana". Gli elaborati vengono corretti dagli insegnanti e sono oggetto di valutazione sommativa. In sede di restituzione e correzione delle verifiche sommative (un'ora curricolare) pare utile leggere questa citazione di José Antonio Merino:

L'oggetto «Dio» non è soltanto una questione mentale, un problema del pensiero e della ragione speculativa; al contrario, è principalmente una questione che attiene alla sfera del cuore, è un problema etico-esistenziale. Se l'uomo è *imago Dei*, immagine divina, ecco che allora nella sua stessa esistenza riverbererà l'eccezionale verità di Dio, la sua densità costitutiva²³.

In queste parole è racchiuso tutto il senso del percorso compiuto da San Bonaventura. La lettura del suo *Itinerarium mentis in Deum* insegna infatti la netta priorità della saggezza sulla scienza: laddove *ad virtutes scire parum*, la vita soprannaturale *maxime consistit in amore*.

²¹ Sul tema delle passioni del Cristo in Bonaventura cfr. C. Motta, *Le passioni del Cristo nelle opere di Bonaventura da Bagnoregio*, Tesi di Laurea specialistica discussa presso Università degli Studi di Pavia, A.A. 2005-2006. Cfr. anche C. Motta, "Piacere e dolore del Cristo nella riflessione teologica del XIII secolo", in C. Casagrande – S. Vecchio (a cura di), *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, Sismel, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2009, pp. 187-220.

²² Cfr. É. Gilson, *La filosofia di San Bonaventura...cit.*, cap. XIV, pp. 403-440. Per utili spunti di riflessione sulla grazia divina e per la distinzione tra stato di grazia e stato di gloria si veda anche Bonaventura, *Breviloquium*, a cura di Letterio Mauro, Rusconi, Milano 1985, in particolare il libro V, pp. 233-267.

²³ J. A. Merino, *Sentieri francescani*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1997, pp. 12-13.

I CLASSICI DELLA FILOSOFIA AL LICEO

Enrico Colombo

Mario Dal Pra rivolgeva agli studenti universitari un monito, la necessità di essere scrupolosamente fedeli al testo del filosofo studiato; si ricorda che iniziò un corso universitario su Cartesio con parole rimaste famose: «Il corso si articolerà nella lettura dei testi di Cartesio, perché finora non si è trovato miglior sistema, per studiare il pensiero di un filosofo, che leggerne le opere» (testimonianza di G. Orlandi, in E.I. Rambaldi, *Filologia e filosofia nella storiografia di Mario Dal Pra*, in «ACME», LXII, gennaio-aprile 2009, pp. 254-259, p. 256). L'insegnante liceale sa bene però che quelle parole di Dal Pra sono spesso disattese nelle lezioni di filosofia e rimangono forse un principio regolativo: la stessa natura dell'insegnamento della filosofia al liceo condanna l'insegnante a offrire allo studente il quadro sintetico del pensiero di un autore e a eliminare la lettura precisa e attenta delle sue opere, la complessità della sua formazione e i problemi che si propone di risolvere, che emergono, appunto, dalla conoscenza attenta dei suoi libri. Il giovane studente, soprattutto all'inizio della sua "carriera di filosofo", sembra percepire dunque la storia della filosofia in modo un po' distorto, come una lunga sequenza di filosofi che si contraddicono e che danno vita a dottrine opposte, l'ultima delle quali sembra essere la più accettabile; non riesce, invece, a cogliere il fatto che la filosofia sia davvero, per certi aspetti, il proprio tempo appreso con il pensiero, frutto della riflessione comune di molti pensatori, in contatto diretto o indiretto tra loro; non sembra rendersi conto che la filosofia possa essere intesa come una scienza dei problemi concettuali che sorgono nella storia dell'uomo e che il tentativo di risolverli dia origine alla storia della sua civiltà, della progressiva razionalizzazione della realtà.

Il consiglio direttivo della sezione lombarda della SFI, rinnovatosi il 25 marzo 2010, ha scelto di affrontare quei problemi, proponendo agli studenti e agli insegnanti di alcuni licei lombardi (Liceo scientifico statale "Frisi" di Monza; Liceo scientifico statale "Leonardo da Vinci" di Milano; Liceo classico e scientifico "Celeri" di Lovere) la lettura di un testo filosofico, ritornando così allo spirito di Federico Enriques; all'atto della fondazione della SFI, nel 1902, egli si prefiggeva un comune lavoro tra insegnanti liceali e docenti universitari, impegnati, in modi diversi, nell'unico compito di avviare gli studenti a uno studio problematico dei classici della filosofia: questo intento ha ancor oggi valore, soprattutto in una scuola che sembra a volte aver dimenticato la complessità, la pazienza e la serietà della conoscenza. Il lavoro svolto a "due voci" dall'insegnante della classe e da un professore universitario o da giovani neolaureati e dottorandi, selezionati al direttivo SFI, è consistito nella lettura integrale di un testo caposaldo della storia della filosofia, preparato dagli studenti e discusso analiticamente in classe in ore curricolari. Si sono privilegiati gli studenti del quarto anno, che non avevano bisogno d'essere introdotti alla filosofia e che non erano premuti dall'incombenza dell'Esame di Stato. L'esito di questa disamina, svolta lungo tutto l'anno scolastico, è stato approfondito nel corso di interventi in classe di un docente universitario, che ha poi ospitato gli studenti all'Università degli Studi "Statale" di Milano: in questa occasione si è discusso ancora del risultato della lettura condotta.

I testi afferivano tutti alla filosofia moderna, le *Meditazioni metafisiche* di Cartesio, gli *Opuscoli e lettere di carattere scientifico* di Pascal, il *Trattato teologico-politico* di Spinoza, i *Dialoghi sulla religione naturale* di Hume, il *contratto sociale* di Rousseau. Ma la scelta di un testo è poco determinante: la lettura attenta e problematica può avvenire, in fondo, su qualsiasi libro della tradizione filosofica, purché non sia inutilmente oscuro e pretenzioso (ma i classici non lo sono mai): ha innanzitutto una funzione metodologica, deve, cioè, avviare gli studenti a un'applicazione intensa al dettato del filosofo; funzione che pone poi le premesse per acquisizioni disciplinari, come la consapevolezza del linguaggio filosofico, della capacità argomentativa, dei problemi della filosofia e la loro definizione storica. È infatti esperienza comune il fatto che gli studenti, in generale, hanno ormai minori competenze linguistiche di un tempo ed hanno la tendenza ad assumere i termini filosofici nel loro senso immediato; può essere un problema persuaderli ad abbandonare l'uso quotidiano delle parole per introdurli nei diversi significati che esse possono assumere in un testo filosofico: la sua lettura integrale dovrebbe dunque favorire la riflessione sull'importanza del linguaggio per rendere in modo preciso la differenza concettuale che si determina nel

suo svolgimento. Ha minore efficacia proporre agli studenti brani filosofici, che possono invece aiutare in una normale lezione: un testo compiuto può infatti mostrare la capacità argomentativa di un autore e la consapevolezza, la coerenza con cui è messo a punto un linguaggio specifico, adeguato alla questione affrontata; e gli studenti possono poi scoprire come dimostrazioni apparentemente inconcludenti siano riprese nel corso della trattazione, addirittura pagine dopo, a testimonianza di un “filo rosso” che può pervadere l’intera opera.

La scelta di quei classici ha poi permesso di avvicinare la filosofia da un particolare punto di vista, ricavando, cioè, il suo progresso storico dai riferimenti evidenti nelle diverse opere; il progetto SFI si inseriva, come si è detto, nelle normali ore curriculari e in un corso di studi impostato tradizionalmente; in realtà, la preferenza oculata per un libro potrebbe addirittura sostituire il consueto approccio storico-filosofico, con maggior profitto degli studenti (ma anche dell’insegnante, non condannato fino alla pensione a ripetere le solite formule sintetiche, che non spiegano nulla). E potrebbe far dimenticare il mito della completezza, che accompagna spesso l’insegnante, indotto invece a compiere una riduzione meditata dei filosofi o dei temi da seguire; si potrebbe inoltre integrare la lettura del classico con più interpretazioni storiografiche perché gli studenti possano capire che non solo le opere dei grandi filosofi ma anche la loro lettura da parte di studiosi minori, non meno appassionati e intelligenti, concorrono alla definizione della storia della filosofia; in fondo, lo scopo della SFI è stato anche questo: rendere consci gli studenti di essere “filosofi in erba”, partecipi in egual modo al chiarimento di questioni filosofiche e al cammino accidentato di quella disciplina.

Si sono indicati alcuni dei motivi che hanno indotto la SFI a offrire ai licei lombardi un progetto di lavoro comune e alcuni degli elementi di interesse didattico generale, emersi dalle relazioni consegnate dagli insegnanti che vi hanno aderito. Non deve infine essere dimenticato la crescita culturale e psicologica degli studenti; si sono sentiti parte di una comunità di studio più grande del loro liceo, che coinvolge a pieno studiosi accademici di fama europea, i loro insegnanti e loro stessi: un modo per superare le costrizioni della scuola e per invogliare allo studio gli studenti intelligenti e insofferenti, che tutti gli insegnanti hanno conosciuto?

LA III EDIZIONE DEL PROGETTO DI DIDATTICA FILOSOFICA GIOVANI PENSATORI 2011-2012

Paolo Giannitrapani¹

Si è conclusa il 5 maggio 2012 nell'*aula magna* del Liceo Sociopsicopedagogico "Alessandro Manzoni" di Varese la III edizione 2011-12 del progetto di didattica filosofica denominato *Giovani Pensatori*², iniziativa a cura dell'Università degli Studi dell'Insubria che connette Università e Liceo, ma, con l'edizione di quest'anno, anche altre tipologie di Istituti Superiori, come gli Istituti Tecnici ed anche una Scuola Primaria, aperta alla *philosophy for children*. Un progetto teso a fornire segnali di rinnovamento per l'insegnamento e la diffusione della filosofia e che si pone nello stesso tempo, per sua stessa struttura costitutiva, all'intersezione tra Accademia e *società civile* o almeno quella parte di essa che è rappresentata dagli studenti e quindi dai loro professori, dalle famiglie e da tutti coloro che gravitano nell'orbita della scuola, incluse le altre *agenzie* culturali.

Si tratta di un progetto che considera l'Accademia, non più chiusa in se stessa, ma a contatto con la società e la scuola non più ingessata (almeno per quanto riguarda la materia: *filosofia*) nella prassi di un insegnamento *privo di vita* e staccato dal mondo. È un progetto di rinnovamento dell'insegnamento della filosofia che tiene conto delle esigenze degli adolescenti, protagonisti della scuola. Arrivati alla terza edizione, nel ripercorrere le fasi e le attività che hanno caratterizzato il progetto di quest'anno, è lecito tracciare un bilancio complessivo.

In quanto segue, partendo dal riferimento teoretico su cui si basa il progetto *Giovani Pensatori* (numero 1), dal breve resoconto di esperienze simili attuate nel Salento (Puglia) negli anni precedenti (2), nonché da quanto realizzato quest'anno (3-7), cercheremo di sviluppare l'interrogativo fondamentale, vale a dire quale impatto il progetto possa aver generato nella prassi dello studio della filosofia e, ancor più in generale, nella diffusione dell'attitudine a pensare filosoficamente (8).

Un ulteriore elemento che abbiamo tenuto presente e che accompagna idealmente queste note è quello di fornire, nei limiti del possibile, una logica riproducibile per chiunque volesse organizzare il Progetto nella propria area accademico-liceale di appartenenza³.

1. Critica alla prassi scolastica dell'insegnamento della filosofia

Questo Progetto nasce da una critica all'attuale sistema di insegnamento della filosofia ridotto alla sterile ripetizione del manuale, il che significa tradire lo spirito stesso della filosofia che prescrive appunto di filosofare, di insegnare a filosofare e non a rimanere impaludati nel *filosofato*. Merito è sicuramente della Riforma Gentile se nei licei italiani si conserva la tradizione e la prassi dello studio della filosofia⁴, ma la tradizione ha purtroppo generato una netta involuzione, quella di uno studio sterile ormai lontano dal genuino pensare filosofico e ancora un uso meccanico, incontrastato del manuale, rimasticatura filosofica, *deficit* filosofico. La riforma Brocca per molti aspetti ha tentato di rivedere la tradizione pur mantenendo il tipico assetto storico dato alla filosofia. È ben noto che i Brocca puntano sulla lettura dei classici, dei testi, individuando una molteplicità di obiettivi connessi all'analisi di un dato testo ma non pare abbiano modificato la prassi imperante.

2. L'esperienza pugliese dei Giovani Pensatori

¹ Docente di Filosofia e Storia, in comando dall'a.s. 2010/11 presso Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como.

² Ideatore ne è il prof. Fabio Minazzi, ordinario Filosofia Teoretica, Università degli Studi dell'Insubria, Varese.

³ Nel corso di una conferenza tenuta a Novara, a cura della locale sezione della SFI, il relatore prof. Fabio Minazzi, al Presidente Santo Arco-
leo che gli chiedeva come si organizzassero i seminari del Progetto *Giovani Pensatori* di Varese, rispose: "Gemmandoli".

⁴ Riforma che, è da dire, per la filosofia, non ignorava affatto la lettura dei classici.

Il Progetto didattico di insegnamento della filosofia *Giovani Pensatori* trova un precedente dato che era stato già attuato in terra pugliese e precisamente a cura della prof.ssa Ada Fiore⁵ e del prof. Fabio Minazzi. L'11 maggio 2004 si era tenuto presso il Castel de' Monti di Corigliano il (primo) Festival dei *Giovani Pensatori* che concludeva l'esperienza didattica (nuova) vertente sulle tematiche dell'amore, la morte, la felicità, la libertà, esperienza poi confluita nel volume *Sapere aude*, citato più sotto, cui si rimanda per ogni ulteriore dettaglio concernente l'origine di questo progetto didattico. Per l'occasione Fabio Minazzi illustrava nel volume alcune fondamentali premesse teoretiche sull'insegnamento della filosofia, precisando che il problema di un insegnamento della filosofia non è tanto quello di insegnare la filosofia, come sequenza *folle* (come diceva Cicerone) di sistemi filosofici ma di insegnare a *filosofare*, come già indicava Kant nella parte finale della *Critica della ragion pura*. Kant apriva così idealmente il dibattito sull'insegnamento scolastico della filosofia, che per noi italiani porta alla riforma gentiliana che si preoccupava più della storia della filosofia, che non di insegnare a filosofare. La riforma di Gentile indicava tuttavia chiaramente la valenza della lettura diretta dei classici, norma via via disattesa a vantaggio di un apprendimento sterile del manuale. Fabio Minazzi segnala due eventi significativi in controtendenza: i programmi *Brocca* e la *Città dei Filosofi* di Ferrara, esperimento, quest'ultimo, di aggiornamento su iniziativa ministeriale che si proponeva di innovare il linguaggio filosofico, tenendo conto dei nuovi *media*. Si tratta di formare coscienze critiche, sulla base dello studio dei problemi, della lettura dei classici. L'esperienza pugliese coinvolgendo i licei, e l'Università forniva un esempio di ritorno all'autentico filosofare, nato proprio nell'*agorà* ateniese con Socrate a contatto diretto con la gente. Si era realizzato il passaggio della filosofia dall'aula scolastica alla società civile, il progetto coinvolgeva un sito informatico, la radio locale, i giornali, fornendo spunti e indicazioni per un diverso insegnamento. Al Liceo "Capece" (Maglie, prov. di Lecce) si era tentato di innovare quel tipo di scuola noiosa, quella scuola che "marcia sempre uguale a se stessa", come era stata definita da Paolo di Stefano giornalista del "Corriere della sera" che aveva dato ai lettori la *buona notizia* dell'esperienza pugliese dei *Giovani Pensatori* ("Corriere della Sera", 11 maggio 2004).

3. L'uso del sito informatico

Nella precedente esperienza di *Giovani pensatori* in terra pugliese, la docente che aveva promosso l'iniziativa aveva distinto (si sottintende che ci stiamo riferendo ad un *sito* informatico) tra un *forum* di filosofia (con il riferimento agli autori di filosofia), un *forum* di musica e canzoni e un *forum* di riflessioni personali. L'idea dell'uso degli attuali sistemi informatici e delle varie modalità connesse al moderno *computer* è stata sfruttata per dare applicazione all'idea fondamentale del Progetto che è quella di ritornare a pensare e a dare vitalità alla parola sempre nuova dei classici. Gli studenti, coadiuvati dai loro insegnanti possono esprimere le loro idee, dialogare o immettere *on line* riflessioni e ricerche; un tratto caratteristico anche della III edizione.

4. Fondamenti teoretici

Si indicano almeno due testi: a. il volume già menzionato, nato dalla precedente esperienza nel Salento, progetto sorto in collaborazione con le Scuole Superiori del Salento, con l'Università del Salento, Dipartimento di Filosofia⁶; b. un secondo testo teorico è quello redatto da Fabio Minazzi: "Progetto dei 'Giovani pensatori'. Un progetto di didattica di ricerca promosso dall'Università degli Studi dell'Insubria, Dipartimento di Informatica e Comunicazione, insegnamenti di Filosofia teoretica, di Logica e Filosofia della scienza e di Informatica", divulgato alla vigilia della I edizione di *Giovani Pensatori*. La premessa fondamentale è il riconoscimento di una filosofia ridotta a studio estrinseco e la necessità di tornare ai problemi filosofici facendo leva sul senso critico posseduto dai giovani. Questo testo presenta tra l'altro una ricca bibliografia concernente il Progetto che qui si riporta⁷.

⁵ Nel 2004 rispettivamente docente di Filosofia e Storia presso il Liceo "Capece" e docente straordinario di Filosofia Teoretica e di Didattica della filosofia dell'Università degli Studi di Lecce.

⁶ Aa. Vv., *Sapere aude! Discutendo si impara a pensare*. Gli studenti del Liceo "Capece" di Maglie discutono di *Amore, Morte, Libertà e Felicità* con i filosofi Evandro Agazzi, Domenico Conci, Fabio Minazzi, Carlo Vinti, *Atti del Festival dei Giovani Pensatori* (17 maggio 2004, Corigliano D'Otranto), a cura di Ada Fiore e Fabio Minazzi, Franco Angeli Editore, Milano 2008.

⁷ Aa. Vv., *La scrittura filosofica. Generi letterari, destinatari, finalità e forme della scrittura filosofica. Atti del corso residenziale di aggiornamento sulla didattica della filosofia*, a cura di Fabio Minazzi, Ministero della Pubblica Istruzione, Roma-Ferrara 2000, pp. 322 (può essere richiesto gratuitamente, con il solo pagamento delle spese postali, al Liceo Ginnasio Statale "L. Ariosto" di Ferrara, unitamente a tutta la serie dei volumi de "La Città dei Filosofi", espressamente consacrati alla didattica della filosofia e alla centralità dei testi filosofici); F.

5. Una programmazione per Giovani Pensatori

Il progetto *Giovani Pensatori*, rivolto principalmente a inserire un respiro nuovo nella prassi dell'insegnamento della filosofia, necessita a sua volta di una programmazione? Necessita di altra burocrazia? Sembra una contraddizione. Eppure è necessario inserire il progetto nella programmazione individuale dell'insegnante, in attesa che venga rivisto il criterio stesso della *programmazione*, spesso criticato. "Programmazione Progetto Giovani Pensatori a.s. 2011-12" è un documento, a cura del Centro Insubrico 'C. Cattaneo e G. Pre-ti', che a questo scopo fornisce indicazioni su:

- a. obiettivi per i docenti partecipanti al progetto;
- b. strumenti didattici di approfondimento;
- c. linee innovative d'intervento;
- d. aspetti organizzativi.

Il Progetto grosso modo si snoda con gli stessi tempi, le stesse scadenze dell'anno scolastico ordinario: ad ottobre, partendo dall'indicazione e dalle esigenze degli studenti si coagulano le tematiche filosofiche⁸ da trattare, necessariamente intorno ad un numero ristretto; poi si snodano le conferenze da ottobre ad aprile con l'apporto di docenti universitari o ricercatori universitari che discutono con gli studenti sulle tematiche scelte; parallelamente nel corso dell'anno le tematiche scelte sono oggetto di ampliamento (e di sviluppi creativi) a scuola sulla base della lettura dei testi classici filosofico-scientifici; infine a maggio ricorre il *Festival* conclusivo con le *performance* originali degli studenti, vertenti sugli argomenti trattati. È quindi un progetto che necessita di una programmazione ma non nel senso di un'aggiunta alla programmazione curricolare annuale bensì di una sua integrazione originale.

Il progetto, sintetizzando, tende ad una sua logica di sviluppo i cui 3 punti essenziali sono:

1. assumere preliminarmente che il metodo di insegnamento da adottare non è tanto la lezione frontale ma il momento dialogico e partecipativo; gli allievi stessi suggeriscono le tematiche di interesse generale da affrontare;
2. apporto dei docenti universitari che arricchiscono ulteriormente i temi; lettura dei classici filosofico-scientifici degli autori, non necessariamente attinenti cronologicamente all'anno in corso;
3. presentazione nel corso del *Festival* conclusivo dei lavori originali frutto di riflessione e discussione sulle tematiche affrontate.

6. Le attività del progetto dell'anno 2011-2012

Ricordiamo quali sono stati gli incontri con i *filosofi* vale a dire quali state le conferenze nel corso delle quali i giovani studenti hanno potuto entrare in contatto con l'"Accademia", con relatori di livello universitario per ascoltare, dialogare, intorno alla tematica prescelta che era quella (davvero coinvolgente perché ampia di soluzioni) sui rapporti tra λόγος e le sue espressioni. Si noterà una struttura in 8 lezioni⁹, essendo un elemento a se stante

Minazzi, *Socrate bevve la maieutica e morì. Quale futuro per la scuola italiana?* Prefazione di Riccardo Chiaberge, Gruppo Editoriale Colonna, Milano 1997; Aa. Vv., *Bioetica, globalizzazione ed ermeneutica. L'impegno critico della filosofia nel mondo contemporaneo*, Atti dei Seminari di filosofia di Copertino, a cura di Fabio Minazzi e Luca Nolasco, Franco Angeli, Milano 2003; Aa. Vv., *Realismo, illuminismo ed ermeneutica. Percorsi della ricerca filosofica attuale. Atti del primo seminario salentino di filosofia Problemi aperti del pensiero contemporaneo*, a cura di Fabio Minazzi e Demetrio Ria, Franco Angeli, Milano 2004;

F. Minazzi, *Insegnare a filosofare. Una nuova didattica della filosofia per scuole e società democratiche*, Barbieri Editore, Manduria 2004; F. Minazzi, *Knowledge in making. Dialoghetto preliminare sul discorso filosofico nella pratica dell'insegnamento*, Edizioni Liceo Capece Maglie-Agorà Edizioni, Lecce 2005;

Sulla filosofia italiana del Novecento. Prospettive, figure e problemi. Atti del secondo e terzo ciclo dei Seminari Salentini di Filosofia Problemi aperti del pensiero contemporaneo, a cura di Brigida Bonghi e Fabio Minazzi, Franco Angeli, Milano 2008; Aa. Vv., *Science and Ethics. The Axiological Contexts of Science*, Evandro Agazzi & Fabio Minazzi editors, P. I. E. Peter Lang, Bruxelles-Bern-Berlin- Frankfurt am Main-New York-Oxford-Wien 2008.

⁸ Si indicano di seguito le tematiche delle ultime tre edizioni: *Lògos: tra linguaggio, pensiero e regione* (2011/12); *Libertà, verità e comunicazione* (2010/11); *Tempo, amore e giustizia* (2009/2010).

⁹ Così come in 8 incontri si risolse l'edizione *Giovani Pensatori* dello scorso anno 2010/11, da dicembre ad aprile, con interventi di Giovanni Reale (Università San Raffaele di Milano), Marco Colombetti (Politecnico di Milano), Enrico Berti (Università degli Studi di Padova), Fabio Minazzi (Università degli Studi dell'Insubria, con due conferenze), Carlo Sini (emerito dell'Università degli Studi di Milano), Giuseppe Batta-

quest'anno la presenza all'interno del progetto della prima giornata di un Convegno internazionale dedicato al filosofo pavese Giulio Preti.

Inaugurazione il 23 settembre 2012 con il prof. Emanuele Severino (emerito dell'Università di Venezia), su *La violenza e il limite*. Successivamente, il progetto si è articolato con la presenza dei seguenti relatori e delle seguenti tematiche: il magistrato Adriano Patti affronta il tema della legalità (conferenza tenuta il 30 novembre *I giovani e la legalità: una questione di linguaggio giuridico?*), Silvio Raffo, poeta e saggista, sui rapporti tra *logos* ed espressione letteraria (conferenza tenuta il 15 dicembre *Il pensiero in poesia: Antonia Pozzi, Vittorio Sereni e Daria Menicanti*), Elena Ferrari dell'Università degli Studi dell'Insubria, sui rapporti tra il *logos* e la moderna espressione informatica (conferenza tenuta il 7 febbraio 2012 *Linguaggio informatico, privacy e social network*), Brigida Bonghi dell'Università degli Studi dell'Insubria, sui rapporti tra il *logos* e l'immaginazione nella filosofia di Kant (conferenza tenuta il 7 febbraio 2012 *Immaginazione e ragione in Immanuel Kant*), Dario Generali dell'Università degli Studi dell'Insubria, sui rapporti tra il *logos* e le forme odierne della comunicazione scientifica (conferenza tenuta il 7 febbraio 2012 *Linguaggio informatico, privacy e social network*). Alla prima giornata del Convegno: "Sul *Bios theoretiokòs* di Giulio Preti. Problemi aperti e nuove prospettive del razionalismo lombardo alla luce dell'Archivio inedito del filosofo pavese. Convegno internazionale. Varese, 28-29 ottobre 2011" avevano partecipato ben 400 studenti degli istituti secondari cittadini e della provincia¹⁰.

7. Il Festival conclusivo

Ripercorrere le fasi dello svolgimento del Festival conclusivo della III edizione del Progetto *Giovani Pensatori* (5 maggio 2012, *aula magna* dell'Istituto Sociopedagogico A. Manzoni, Varese), significa indicare simultaneamente lo sforzo compiuto da chi crede in un rinnovamento dell'insegnamento e fornire con precisione gli esempi di come si possano introdurre idee nuove per *fare filosofia*, insomma una nuova logica didattica all'insegna dell'*esperienza* in opposizione alla lezione frontale (invariabilmente bollata come "noiosa" dagli studenti). Sono le *performance* che concludono mesi di studio, di riflessione, di discussione, intorno alle tematiche poste all'inizio d'anno, che erano nate, come abbiamo visto più volte, come integrazione delle solite "programmazioni individuali" ministeriali.

Ideali introduzioni al Festival sono stati alcuni episodi non strettamente legati all'insegnamento della filosofia e ai suoi progetti ma che vale la pena di segnalare. Nello spazio dedicato singolarmente ad inizio Festival alla *philosophy for children* un bambino di IV elementare leggendo, davanti a tutti, i suoi pensieri e indossando la maglietta con scritto *sono un giovane pensatore*, formula un auspicio, dicendo: "teniamoci sempre qualche domanda dopo che si sarà risposto a tutto". Il Dirigente Scolastico del Liceo Scientifico di Varese ha osservato nelle procedure di saluto di rito che "filosofia e matematica ci stanno bene insieme". Infine, si è svolta una premiazione: i vincitori del *Seminario di scrittura filosofica* tenutosi lo scorso ottobre nel quadro di una manifestazione connessa con il Progetto *Giovani Pensatori*, sono risultati le due autrici de "Dialogo tra oralità e scrittura". Nel dialogo risulta socraticamente che la preminenza dell'oralità sulla scrittura o viceversa è indecidibile.

Presentiamo sinteticamente le *performance*, indicando il mezzo usato e i contenuti:

"La considerazione del corpo in Platone, René Descartes, Marcel Merleau-Ponty". Relazione. 22 *slides* in *power point* commentate dagli studenti che si avvicendano nei loro gruppi di studio. Il riferimento è a Platone e all'antagonismo anima-corpo, a Cartesio, alla rivoluzione fenomenologica, ad una nuova concezione di corporeità che fa tutt'uno con la coscienza. E c'è anche l'indicazione della bibliografia: Ivano Gamelli, *Pedagogia del corpo*, altri autori consultati: Galimberti, Ferraris;

rino (Giudice del Tribunale di Varese e docente Università Insubria di Varese). Nel corso della prima edizione invece 2009/10 gli incontri programmati ancora in numero di 8, e sempre parallelamente allo svolgersi del II quadrimestre scolastico, da febbraio ad aprile, gli studenti poterono dialogare con Roberto Maiocchi (Università Cattolica di Milano), Giulio Chiodi (Università degli Studi dell'Insubria), Luca Daris (Università degli Studi dell'Insubria), Carlo Sini (Università degli Studi di Milano), Patrizia Pozzi (Università degli Studi dell'Insubria), Gianni Vattimo (emerito Università degli Studi di Torino), Salvatore Natoli (Università degli studi di Milano-Bicocca), Fabio Minazzi (Università degli Studi dell'Insubria).

¹⁰ Si può calcolare in oltre 2000 il numero degli studenti coinvolti nel Progetto *Giovani Pensatori*, III edizione; gli incontri si sono tutti articolati nell'Aula Magna dell'Università dell'Insubria, Varese. La crescita riflette lo spostarsi della ricerca filosofica verso la società civile; del progetto parlano i giornali, la televisione locale, Tele 55, si connette ad altre iniziative come il noto Premio Chiara con un *Seminario di scrittura filosofica* etc.

“Filosofia della danza come metafora del pensiero nell’atto del suo farsi. Rappresentazione di ‘L’anima e la danza’ di Paul Valery”, *performance* multimediale con i tre personaggi della poesia di Valery (ispirati al *Simposio* di Platone) Socrate, Erissimaco e Fedro che al banchetto discutono della vita e della danza, mentre osservano le ballerine danzare con Athikte (l’Inaccessibile) al suono della musica, sullo sfondo i dipinti di Degas, dietro il banchetto una statua per sempre bloccata in un istante, simbolo del pensiero astratto e freddo; la danza, secondo Valery, come anteriore al pensiero, il corpo come momento originario del pensiero; la dialettica socratica, secondo Valery, non è altro che la trascrizione del movimento che si compie nella danza;

“L’emozione è un pensiero in ostaggio? Un tentativo di ricerca filosofica sulla natura cognitiva delle emozioni”, ricerca in 27 *slides* in *power point* esposta dagli studenti;

“Arte e riflessione filosofica. Se devi .. puoi. Performance degli studenti”. Gli studenti coordinati dalla loro insegnante di Filosofia hanno organizzato la realizzazione di un film, girato scene sulla base della lettura del testo di Jonas, *Il principio responsabilità*; le riflessioni sono state eterogenee di diversa tipologia mediatica, come la sequenza tratta dal Telegiornale che annunciava al pubblico italiano l’incidente di Chernobyl;

“Persino nella polvere c’è”, pausa poetica di una poetessa che ha voluto onorare il Festival con i suoi versi ...;

“Dall’anima alla mente: coscienza, pensiero e parola”. La riflessione filosofica abbandona le astrazioni e diventa oggetto di un inverosimile *Filosofissimo TV Logos Channel* e di un altrettanto incredibile discussione intorno ad un tavolo tra i filosofi redivivi con i vestiti della loro epoca, vediamo discutere più o meno ordinatamente Cartesio, Leibniz, Hobbes, Campanella e la Scienza d’oggi, quest’ultima in camice bianco;

“Logos e tecnica. Il linguaggio logico e il linguaggio informatico”, *performance* in *slides* in *power point* di gruppi di studenti dell’Istituto Tecnico che hanno ricostruito lo sviluppo del linguaggio logico-informatico attraverso i tempi: è l’espressione logico-matematica della razionalità (una lezione dentro la lezione con l’attenzione rivolta a quell’aspetto *analitico* sicuramente da integrare con quello filosofico tradizionale) da Filolao, il pitagorico, fino a Turing, fino ai rapporti tra l’Essere dei filosofi e le moderne visioni meccanico-quantistiche della realtà;

“Performance letterario-musicale”. L’allieva in fondo alla sala e salendo su un tavolo recita versi e metaversi su una poesia di Zanzotto, mentre una chitarra elettrica accompagna i versi; era l’ultima rappresentazione.

8. Gli alunni tornano in classe

Che impatto ha questo Progetto sull’insegnamento ordinario? Che impatto sulla materia ‘filosofia’? Esiste un termine usatissimo nell’universo scolastico che si chiama *ricaduta*, in riferimento al Progetto di cui stiamo parlando. Si tratta di verificare la ricaduta, sulla prassi di ogni giorno, di esperienze come *Giovani Pensatori*, assumendo il dato di fatto, come più volte detto, che esiste una scuola ingessata dove il *far filosofia* coincide con saperi che vengono spiegati *frontalmente* dagli insegnanti e riformulati passivamente dagli alunni. Finito il Festival i ragazzi tornano in classe, che ne è poi della serie di incontri con i professori universitari che si sono snodati durante l’anno, che ne è del momento conclusivo? Il Progetto nasce come reazione a quei saperi confinati nei manuali, veri cimiteri della filosofia. L’abitudine di stampo storicistico per cui si studia la successione dei contenuti elaborati dai pensatori attraverso i tempi viene innanzitutto integrata, in base alla scansione del Progetto, dal precisare quali sono le tematiche dell’epoca attuale che maggiormente possano interessare i giovani, è ciò che costituisce un primo passo per spezzare l’assetto della filosofia come storia della filosofia.

Queste tematiche poi si intersecano con lezioni universitarie e con la lettura dei classici in classe, ne nasce un’impostazione nuova di vedere la filosofia tradizionale. Si arriva a idee nuove (obbiettivo non previsto dall’assetto tradizionale della lezione frontale dove bisogna stare *attenti* e riformulare nell’*interrogazione* quello che viene detto dall’insegnante). Poi nasce la discussione, la rielaborazione, il dialogo nel *forum* informatico come corollario; successivamente ancora dall’assimilazione e lo studio, dai commenti con l’insegnante deriva una tesi, come si direbbe in linguaggio tradizionale, nuova, che prende le forme più svariate: relazione, tesina, proiezione in *power point*, rappresentazione teatrale, cinematografica, musicale. Le idee nuove maturate trovano tutte espressione nel *festival* finale. Esse sono esempi di una filosofia viva, in cui si vive il problema filosofico letteralmente smontando l’assetto *retorico* tradizionale della filosofia. La cosiddetta ricaduta, pertanto, è visibile, almeno a livello immediato, nel sito informatico dei *Giovani Pensatori* creato appositamente come strumento di un nuovo modo di far filosofia e dove i giovani smontano e rimontano le idee oppure analizzando la serie di attività rappre-

sentate per il pubblico (degli studenti, *in primis*) al festival finale. I problemi sono rivissuti e portati a soluzioni nuove, sottoposti ad una duplice curvatura, essenziale secondo noi se si vuole insegnare, oggi, filosofia: la prima è l'interesse esistenziale del discente e la seconda è il tener conto dello spirito, del peso dei tempi d'oggi. L'alunno ritorna in classe arricchito e con tutta probabilità portato a vedere con occhi nuovi gli argomenti tradizionali. Emergono soluzioni aggiornate e più convincenti di problemi antichi e soluzioni nuove, su argomenti mai visti: come il rapporto mente-corpo rivisitato fino ad arrivare alle neuroscienze, il parlare e lo studiare la giustizia (eterno tema filosofico dai greci in avanti) a partire dall'incontro con un magistrato in carne e ossa che si rivolge ai giovani.

Rimandiamo, in merito ai migliori esempi di innovazione, di progresso nel far filosofia, a quelli offerti dal sito informatico *Giovani Pensatori* e ai testi degli Atti del Progetto, di imminente pubblicazione.

L'esperienza vissuta dall'allievo che assiste alle conferenze, ai dibattiti, al Festival si traduce in idee nuove. *Giovani Pensatori* non può sostituire *in toto*, almeno crediamo, l'assetto ordinario attuale della filosofia nei licei, ma è sicuramente un *messaggio* per sottrarre la scuola alla sua stessa eccessiva scolasticità.

Un'esperienza come quella dei *Giovani Pensatori* si tradurrà in modifiche dell'assetto (burocratico) attuale?

LABORATORIO TEMATICO DI FILOSOFIA

Liceo Classico Luigi Galvani di Bologna; Aprile-maggio 2011

LA FILOSOFIA NEL CINEMA

a cura di:

Glauco Miranda,

Pierluigi Morini,

gli Alunni della Classe III D

1. Presentazione (Glauco Miranda)

La strutturazione di un percorso didattico è sempre un momento nodale nel percorso professionale di un docente ed ogni proposta deve avere il suo battesimo di fuoco, traducendosi in pratiche di insegnamento che reggano all'urto, all'attrito del confronto e delle dinamiche intersoggettive che si innescano inevitabilmente e fortunatamente nell'aula scolastica. Perciò la bontà di ogni ipotesi va incessantemente misurata e ritagliata concretamente sui singoli studenti o, quando si tratti di lavori collettivi, l'intervento didattico va adeguato alle specificità, alle inclinazioni, alle capacità espressive e collaborative dello studente all'interno del gruppo di lavoro. Non si intende, dunque, in alcun modo accreditare il possesso di una ricetta fissa, buona ad ogni uso ed in qualsiasi contesto di apprendimento, ma piuttosto si tenta la messa a punto di una "strategia" nella ricerca dei modi di insegnamento validi ed efficaci per questo particolare studente, per questo particolare ed irripetibile gruppo di studenti, per il gruppo-classe di questo determinato anno scolastico. La "strategia", come ha chiarito il filosofo francese Edgar Morin implica, a differenza di una rigida programmazione a priori, la consapevolezza dell'incertezza e comporta sempre l'apertura ad una scommessa che impedisce ogni ipostatizzazione, scongiura il rischio di false certezze.

Tuttavia lungo il corso dell'esperienza didattica si consolidano metodologie e pratiche d'insegnamento che, opportunamente riarticolate e rimodulate sul mutato contesto, si dimostrano straordinariamente proficue nell'innescare la passione del domandare ed un più alto grado di partecipazione. Ora, se come in passato, anche quest'anno serbiamo la speranza di sollecitare energie, stimolare il dubbio, ricollocando l'insegnamento della filosofia sul versante dell'inesaudibile inquietudine, diffondendo anche nella scuola un pensiero filosofico come palestra del "sospetto" e come gusto dell' "azzardo", perciò ci è apparsa più che mai appropriata la formula del laboratorio tematico. Ancora una volta intendiamo proporre un'ipotesi didattica che, investendo il vissuto dello studente, metta in circuito le esperienze più disparate ed apparentemente lontane dall'ambito filosofico per un possibile "investimento di senso" che riconsegna entusiasmo e l'indispensabile tensione euristica al corso di Filosofia. Ci sembra che la felice scoperta di quanto siamo già da subito immersi in un mondo ricco di significati (e che alla ricerca di sempre nuovi significati incessantemente incita e sollecita), di quanto la filosofia ci "avvolga", illumini le nostre giornate e ci accompagni anche negli atti usuali, possa scaturire appunto dal rivolgere nuovamente il pensiero alle esperienze quotidiane, a torto ritenute banali o scontate. Ripartiamo dunque, come quando tutto ha avuto inizio, dal giorno e dalla notte, dall'amore e dall'odio, dalla pace e dalla guerra, dal perdersi, dal ritrovarsi, dal ritornare per ripartire ancora.

Certo, riapprendere la meraviglia e lo "sconcerto del mondo", essere disposti ad "errare", aperti all'imprevisto, preparati al viaggio e pronti a vivere il "caso", significa un coinvolgimento di tutte le facoltà cognitive e la messa in campo dell'intera gamma dei modi di esperienza propri dell'uomo, riattinando liberamente al flusso musicale della parola poetica, lasciandosi portar via dal linguaggio eloquente della musica, prestando ascolto alle suggestioni delle arti figurative di ieri e di oggi ed ancora aprendo all'insostituibile originalità del "vissuto" dello studente per trarne tuttavia considerazioni e conseguenze universalmente valide. Non si tratta affatto di un ritorno puro e semplice al "Mytos" prima del "Logos", di una regressione ad un pensiero prerazionale, ma piuttosto

sto, grazie ad un approccio transdisciplinare, di sostanziare un pensiero che si sforzi di contestualizzare le informazioni, di individuare connessioni profonde tra le conoscenze, tramando una “ragione logopatica” nella convinzione che, come scrive l’argentino Julio Cabrera, “l’emotività non scaccia la razionalità, ma la ridefinisce”.

Allora un quadro del Caravaggio (I giocatori di carte), un film di Alfred Hitchcock (La finestra sul cortile) o un film di Steven Spielberg (Intelligenza artificiale) possono costituire uno straordinario viatico per una riflessione sul rapporto tra Cinema e Filosofia ed incitare al confronto con i pensatori del Novecento, (Deleuze, Adorno, Benjamin, Cabrera), che al tema hanno dedicato pagine memorabili, rilette ed opportunamente riconnesse, (secondo la ricostruzione sbazzata nell’articolo del professor Morini che costituisce l’imprescindibile alveo e la principale fonte per gli studenti), alla grande tradizione di pensiero da Aristotele a Bruno, sino alla filosofia ermeneutica di Gadamer.

Il laboratorio viene scandito in cinque incontri di due ore ciascuno, con un incontro che si vuole propedeutico, (viene presentato e distribuito il materiale didattico del laboratorio e con gli studenti si pianifica ed immagina il lavoro successivo, sollecitando il più alto livello di partecipazione e formando i gruppi di lavoro), che dunque si verifica con un congruo anticipo sul blocco dei successivi quattro incontri. Il magma delle osservazioni e delle idee concepite durante gli incontri sedimenta e si sistematizza nei lavori scritti di gruppo (secondo e terzo incontro) o individuali (primo e quarto incontro). La lettura dei lavori più centrati e profondi a cui vengono invitati gli allievi all’inizio di ciascun incontro, (pratica ormai consolidata nei laboratori che abbiamo realizzato in questi anni) dovrebbe assicurare, come è già accaduto in passato, il ravvivarsi delle opinioni e della passione argomentativa, riattivando di volta in volta una virtuosa circolarità ed un più sentito scambio di idee.

Il tentativo di configurare una didattica della Filosofia che non si risolva nell’apprendimento passivo e nozionistico di contenuti predigeriti e preconstituiti, ma come ricerca e graduale acquisizione di un pensiero che sa scavare, immagina l’opposizione, traccia il sentiero che diverge, mi pare tanto più necessario nella terza D di quest’anno. Ciò non tanto perché ci si trovi di fronte ad un evidente scarto, più accentuato che in altre classi, tra una elite di “bravi” o “bravissimi” (circa sette, otto) ed un ampio strato di “rinunciatori”, ma soprattutto perché proprio nei bravi si manifesta, così ci sembra, uno stile di studio e di lavoro che, divenuto abito mentale e quasi “visione del mondo”, si riassume ed esaurisce interamente nel conseguimento del “risultato” quantitativo del “massimo voto” dimostrandosi caratteristicamente tetragono a sollecitazioni o stimoli che non siano spendibili ai fini del più alto grado di rendimento e di “redditività scolastica”.

Questo approccio alla Filosofia ed alla cultura umanistica in generale che definirei qui, in prima approssimazione di tipo “tecnico-specialistico” (chiaro ed insistente in questa classe, ma che pure si manifesta, ora in forma strisciante, ora in atteggiamenti espliciti ormai da qualche anno), appare particolarmente insidioso: il pensiero straordinariamente plastico e recettivo dell’allievo sembra accogliere la feconda ricchezza concettuale ed emotiva del pensatore in esame, dello scrittore che si legge e commenta, sembra attingere la profondità e la complessità di un paradigma, ma, troppo spesso, il risultato è solo mimetico, la profondità risulta inerte, la complessità un calcolo passivo.

Spero con ciò di non essere frainteso, non voglio formulare una critica che, del resto, avendo per oggetto giovani menti risulterebbe ingenerosa ed oziosa: si tratta spesso di ottimi studenti, come quelli della terza D di quest’anno, intelligenti, collaborativi, sorprendentemente fattivi ed efficienti; tuttavia questi nostri studenti sembrano, (non sempre e non in tutti i casi come ovvio), meno disposti ad “ascoltare” o a scavare il proprio solco, tracciare la propria strada. Preferiscono semmai brillare ripercorrendo con spirito spesso acutissimo, quanto già detto, quanto già fatto, trovandolo forse più “utile” ed immediatamente spendibile, più comodo. Soprattutto colpisce la scarsa abitudine, se non addirittura una sorta di rifiuto, a far collidere le idee, ad accoglierne la forza dirompente, a lasciarle circolare, trasferendole dall’ambito dello studio o della scuola alla propria vita, impedendo la messa in discussione o la riconsiderazione di certezze consolidate e date per scontate, di veri e propri blocchi dogmatici, assunti molto precocemente dal gruppo sociale di appartenenza o dai mass-media, pietrificati in pregiudizi non più revocabili. Così poche vere domande, sempre la risposta giusta al momento giusto possibilmente confezionata ed involucrata in una struttura logica chiusa ed acquietante o, ancor peggio, risposte precotte presentate nella forma di un domandare già atteso.

Stiamo dunque addossando la croce sulle giovani spalle dei nostri studenti? Come è ovvio in qualità di docenti e di docenti di Filosofia, registriamo un sintomo che ritroviamo nelle forme che ci si è sforzati di illuminare, nei nostri studenti solo in quanto essi costituiscono lo specchio fedele, vibratile, trasparente di quanto avanza,

se non ci inganniamo, in ogni ambito della società e sembra improntare il nostro tempo. Di fronte ad un pensiero che tende ad una falsa neutralità, a divenire “anonimo” ed impersonale, a fronte del culto sempre più greve di un sapere solamente “quantitativo”, parcellizzato, slegato dal contesto ed isolato nell’inerte astrazione, a fronte, in definitiva, di un pensiero amputato, mi dichiarerei più che soddisfatto se riuscissimo lungo questi nostri incontri a sollecitare nei ragazzi l’attitudine generale a porre e a trattare i problemi della Filosofia e a fornirgli alcuni principi organizzatori che permettano di collegare i saperi, riconnettendoli al contesto e riconsegnandogli “senso”. Si tratta dunque nelle pratiche di insegnamento, specie della Filosofia, di ricreare un nesso vitale tra scienze umane, tra queste e le scienze naturali, tra la cultura formale e le esistenze. Un nuovo concetto di cultura che riconnetta il tragitto individuale, personale e, spesso, solipsistico, al tragitto dell’altro, la vita di ciascuno alla vita di tutti, attraverso il dialogo:

«Allora si potrebbe giungere a una presa di coscienza della comunità di destino propria della nostra condizione planetaria, in cui tutti gli umani sono messi a confronto con gli stessi problemi vitali e mortali».¹

Il pensiero che connette, illuminando la trama che lega ogni coscienza razionale alle coscienze razionali che furono e che sono, ogni esistente ad altri esistenti che pensano, vogliono, sperano ed agiscono, insegna una nuova etica della cittadinanza, risvegliando il senso di responsabilità e la volontà di riassumere sulle proprie spalle il peso e l’entusiasmo del tornare a scegliere. Si può ridiventare cittadini attivi e protagonisti del proprio destino, riappropriandosi di uno spazio decisionale limitato e quasi annullato dall’espansione di un sapere specialistico, patrimonio dei cosiddetti “esperti” che esercitano, in nome di una presunta neutralità della conoscenza tecnica, un’autorità sempre più estesa e pervasiva.

Abbiamo qui riecheggiato da vicino, come è noto, le proposte e le indicazioni del Morin che costituiscono a mio parere, oltre che feconde indicazioni per vivere la complessità e la globalizzazione come grandi opportunità, una delle fonti cui attingere a piene mani per dare qualità ad un modo nuovo, (ma forse anche nobilmente antico) di insegnare, idee cui mi sforzo di adeguare, con troppe imperfezioni e sbavature, la didattica dell’intero Corso di Filosofia e che nel Laboratorio trova, ormai da tre anni, uno dei momenti più importanti di realizzazione e verifica.

Ancora una volta, dunque, credo che valga la pena di provarci e, sia pure nel campo d’azione di un insegnamento che diviene ogni giorno più limitato e circoscritto, gettare di nuovo i dadi, puntando su quella immensa riserva interiore di desiderio, speranza, curiosità per la vita, stupore del mondo che, certo presenti in ognuno, sono una forza smisurata in un giovane e possono costituire, per poco che gli si dia esca e gli si offra una occasione per esprimersi, la grande risorsa e la sola reale possibilità.

2. Contenuti, metodologia e tempi (Pierluigi Morini)

Anche per quest’anno (A.S. 2010-11), presso il Liceo Luigi Galvani di Bologna, è proseguito l’impegno didattico rivolto alla realizzazione di un Laboratorio tematico di Filosofia. Questo nuovo laboratorio ha tematizzato la qualità del rapporto che può intercorrere tra la filosofia ed il cinema, che vedrebbe la filosofia arricchirsi dell’apporto emozionale e cognitivo prodotto dalle immagini cinematografiche. Entro tale prospettiva è possibile riscontrare come le stesse idee ed i concetti espressi dalla filosofia possano trovare un corredo, un supporto ed un’anticipazione, nelle rappresentazioni e nei concetti-immagine forniti dalla cinematografia d’autore.

I contenuti disciplinari del percorso didattico sono stati desunti da un articolo di Didattica della Filosofia pubblicato nel n° 17 di «Comunicazione Filosofica», ottobre del 2006². Tali contenuti sono stati resi conformi alla struttura del modulo didattico concordato con l’insegnante titolare di cattedra, adattati alle esigenze della classe III D del Liceo Classico e successivamente esposti.

Il percorso si è svolto in due tempi, in una prima parte, dopo una breve presentazione di tutte le attività laboratoriali alla classe, è stato messo a fuoco lo spessore storico-filosofico della nozione di immagine, a partire dal concetto *mimesis* in Aristotele, per poi riferirsi al concetto di *umbra ideae* in Giordano Bruno. Pur nella notevole diversità (spesso antitetica) del loro pensiero, collocati peraltro in contesti così lontani tra loro, **Aristotele** (metafisica classica greca) e **Bruno** (pensiero neoplatonico ed ermetico rinascimentale) hanno svolto una funzione storica

¹ Edgar Morin, *La testa ben fatta. Riforma dell’insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 2000; pag. 44.

² Pierluigi Morini, *La filosofia attraverso il cinema*. L’articolo può essere consultato sul sito della Società Filosofica Italiana, www.sfi.it; scorrere l’archivio di «Comunicazione Filosofica» (numeri precedenti) fino al numero indicato sopra e visionare le pagine 166-182.

ed autorevole per mostrare agli studenti quanto sia radicato e ricco di prospettive l'interesse della filosofia per la nozione di immagine. Ciò ha permesso di identificare e di collocare la nozione di immagine e la sua percezione accanto alla nozione di concetto, intendendola come una fonte preparatoria al pensiero, una condizione che è di stimolo ad una riflessione critica sulla relazione sussistente tra il cinema e la filosofia. Per enucleare tale relazione, nella seconda parte del percorso didattico, vengono messi a tema e problematizzati il significato teorico ed il senso storico dell'arte cinematografica. Questo ha consentito di chiarire agli studenti come la filosofia del Novecento abbia generato alcuni **modelli di razionalità** attraverso cui i filosofi hanno analizzato e giudicato il fenomeno della cinematografia, sia mostrandone le potenzialità critiche, creative (Benjamin) e teoriche³ (Deleuze), sia decretandone una tendenziale perniciosità qualora questo si riducesse a mero strumento tecnico di inibizione delle medesime potenzialità (Adorno).

Su queste premesse è stata improntata una metodologia didattica "per paradigmi", che qui viene esemplificata⁴:

Tre modelli di razionalità

si interrogano sul significato storico-sociale e sulla qualità teoretica del cinema

- MODELLO RAZIONALE ANTIESTETIZZANTE (**Benjamin**)

Con l'avvento del cinema si determina una nuova prassi sociale di fruizione dell'arte, una *percezione pubblica ed anticontemplativa del mondo*, che può estendere la *sensibilità critica e "divergente"* (in senso sociale: che libera il giudizio da quella dimensione di *solitudine* che la contemplazione estetica richiede).

- MODELLO RAZIONALE CRITICO (**Adorno**)

Il cinema è un mass-media strutturalmente e tecnicamente predisposto al *controllo psico-sociale* delle masse, alle quali inibisce le facoltà critico-riflessive presentando loro un *surrogato della realtà*.

- MODELLO RAZIONALE DELLA VIRTUALITÀ (**Deleuze**)

Il cinema non è solo in una forma d'arte potenziata dalla tecnica ma è essenzialmente una *forma di pensiero che istituisce una corrispondenza con la realtà*: fa questo attraverso le cose reali che costituiscono un'immagine ed attraverso le immagini che costituiscono la realtà. Il cinema-realtà, il cinema-pensiero è il Tutto che deve essere creato, *l'affermazione della virtualità dell'essere*.

Le attività didattiche si sono svolte in cinque incontri, di due ore ciascuno e durante ogni incontro abbiamo affrontato i seguenti argomenti:

I Incontro:

- Espressione e sviluppo, in forma dialogica, delle pre-comprensioni e delle conoscenze pregresse formate dagli alunni.
- Teoria dell'arte in Aristotele e concetto di immagine in Giordano Bruno.
- Brani di Aristotele: la valenza filosofica implicita nel racconto poetico.
- Brani di Bruno: la facoltà dell'immaginazione e la nozione di "ombra dell'idea".
- L'attualizzazione del rapporto cognitivo sussistente tra l'immagine ed il concetto: la Filosofia nel Cinema; lettura di un brano di Umberto Curi.

³ La filosofia del cinema di Deleuze intende il film come una *realtà* che si pone in continuità con l'esperienza. In un film non si produce semplicemente un'illusione ma si corregge quella percezione della realtà che è data dalla nostra comune e naturale sensibilità, che ci presenta una realtà solo come se fosse composta di parti distinte: frammenti di realtà. Al contrario in un film, secondo Deleuze, è possibile rappresentare questa frammentarietà e darle così un'unità; l'illusoria diversità dei momenti "discreti" si traduce in un flusso incessante di immagini che restituisce alla coscienza la continuità degli atti attraverso cui essa è immersa e partecipa della vera natura dell'essere: il tempo-durata. Così la rappresentazione di un'illusione, quale è il cinema, può essere la via d'accesso alla verità. L'uso della tecnica del montaggio e della cinepresa mobile, sin dagli albori del cinema, hanno dato modo ai registi di costruire narrazioni in cui le immagini filmiche, proprio mentre presentano direttamente il proprio contenuto, gli oggetti del loro "discorso", al contempo pongono le condizioni percettive del tempo-durata. La tecnica narrativa cinematografica può rappresentare la vita nell'atto del suo darsi alla nostra coscienza, istituendo un'ontologia delle immagini che articola e ri-crea la stessa realtà.

⁴ Cfr. Pierluigi Morini, articolo citato, p. 180.

II Incontro:

- Dal testo al contesto: scheda "Bruno ed il suo tempo", pluralismo ontologico e crisi dell'antropocentrismo in Bruno; parallelismo concettuale con alcuni aspetti della pittura del Caravaggio.
- Excursus storico-diacronico intorno alla nozione di 'arte'. Gadamer e l'ermeneutica.
- Ermeneutica di un film: riflessione e commento del film *La finestra sul cortile*, di Alfred Hitchcock (Usa 1954); analisi dell'interpretazione filosofica proposta da Julio Cabrera (con riferimenti a Cartesio e ad Husserl).

III Incontro:

- La nozione di concetto-immagine e la sua applicazione al film *La finestra sul cortile*, di Hitchcock.
- Riflessione sulla visione del film *Intelligenza artificiale*, di Stephen Spielberg (USA 2001); Commento di Umberto Curi: *Il Cinema allo specchio* (decostruzione di un film). Un confronto con il pensiero di Benjamin (cinema come "apparizione di una lontananza").
- Adorno e Benjamin due differenti modelli di razionalità.

IV Incontro:

- Riflessione sulla visione del film *Moby Dick, la balena bianca*, di John Huston (Usa 1956); un confronto con il pensiero di Nietzsche.
- Deleuze, la sua filosofia del cinema e la nozione di virtualità.

V Incontro:

- Esercitazione conclusiva in classe

Al termine di ogni incontro, è stato richiesto agli studenti di impegnarsi in un'esercitazione scritta sugli argomenti trattati. I primi tre elaborati sono stati svolti dagli studenti a casa (uno individuale e due di gruppo), il quarto ed ultimo è stato svolto in classe (individuale). La selezione dei migliori elaborati scritti dagli studenti si trova pubblicata nel paragrafo tre del presente articolo. Le esercitazioni su cui gli studenti si sono impegnati, hanno subito quelle parziali modificazioni che si sono rese necessarie alla loro pubblicazione come lavoro d'insieme.

Infine, per un'ulteriore precisazione didattica, si segnalano i **filosofi** e le **opere** da cui sono stati tratti i brani su cui gli alunni hanno lavorato. Alcuni dei **brani scelti** si possono trovare nelle schede che sono state fornite agli studenti e che sono riportate nelle pagine successive.

- 1) Theodor Wiesengrund Adorno: *Teoria estetica*.
- 2) T. W. Adorno e Max Horkheimer: *Dialettica dell'illuminismo - frammenti filosofici*.
- 3) Aristotele: a) *Poetica*; b) *Sull'anima*.
- 4) Walter Benjamin: *L'opera d'arte nel tempo della sua riproducibilità tecnica - arte e società di massa*
- 5) Henri Bergson, *Materia e memoria*.
- 6) Giordano Bruno: a) *De umbris idearum*; b) *Sigillus sigillorum*; c) *De la causa, principio et uno*; d) *De gl'eroici furori*; e) *Cabala del cavallo pegaseo in aggiunta dell'Asino cillenico*.
- 7) Julio Cabrera: *Da Aristotele a Spielberg - capire la filosofia attraverso i film*.
- 8) Umberto Curi: *Ombre delle idee - filosofia del cinema*.
- 9) Gilles Deleuze: a) *Cinema 1 - l'immagine-movimento*; b) *Cinema 2 - l'immagine-tempo*.
- 10) Friedrich Nietzsche: *Così parlò Zarathustra*

< Scheda A > BRUNO ED IL SUO TEMPO

Con Giordano Bruno ci troviamo in pieno “rinascimento delle arti” ed in quel contesto storico che vede l’Europa dilaniata dalle guerre di religione. Bruno nasce nel 1548 a Nola, cittadina campana situata a circa 30 chilometri ad est di Napoli. I genitori, Giovanni Bruno e Fraulissa Savolino, lo battezzarono con il nome di “Filippo”, che viene poi mutato in “Giordano” nel 1565, al momento del suo ingresso nel Convento dei frati domenicani di S. Domenico Maggiore, a Napoli. Il giovane Bruno era un giovane di acuta intelligenza ed il suo spirito critico lo spinse presto a nutrire dei dubbi sul dogma della Trinità di Dio e su quello dell’Incarnazione di Cristo, attirandogli, nel 1576, le reazioni ed i rigori del Sant’Uffizio, l’istituzione che la Curia di Roma aveva fondato nel 1542 con la funzione di garantire l’uniformità della dottrina cristiana contro l’avanzare del protestantesimo⁵.

Per meglio comprendere l’evoluzione del pensiero di Bruno, è opportuno accostare alcuni avvenimenti storici emblematici, accaduti nel corso Cinquecento, alle sue vicende biografiche.

Il Cinquecento europeo è il secolo dei grandi viaggi che ampliano gli orizzonti geografici, il periodo dell’incremento di quei commerci verso Oriente ed Occidente che aprono la strada all’instaurarsi dei primi imperi coloniali. Inoltre, questa è anche l’epoca delle lotte politiche che preludono alla nascita dello stato moderno, sotto l’egida dell’assolutismo monarchico.

Una volta assunto questo quadro storico come primo riferimento, se si vuole procedere alla comprensione delle problematiche etiche ed intellettuali poste in atto da Bruno, occorre focalizzare il tema religioso del tempo e correlarlo alle sue vicende biografiche. Sorge allora l’esigenza di cogliere come questo tema si sia sviluppato nel contesto europeo prendendo la forma di un drammatico problema tra confessioni diverse, che si esprime sempre più i toni dell’intolleranza e della violenza. Il clima di reciproca ostilità che venne a crearsi, finì col favorire aspre persecuzioni contro tutti coloro che professavano una fede religiosa diversa dalla propria o che possedevano un orientamento politico o un’impostazione morale differenti. Ancora una volta nella storia, la religione e la politica intrecciano le categorie del loro pensiero e, con esse, i propri sviluppi.

Le trasformazioni politiche e religiose che avvennero in quell’epoca, possono essere ripercorse brevemente seguendo una prima scansione di avvenimenti (1529-1555) [1], a cui farà seguito una seconda (1572-1610) [2].

[1] Possiamo stabilire che il 1529 sia l’anno di inizio della nostra rapida ricognizione storica. Questo è l’anno in cui l’imperatore Carlo V d’Asburgo convocò una *dieta* (assemblea imperiale) a Spira, con lo scopo di evitare che i conflitti religiosi ostacolassero il suo progetto di unificazione e di restaurazione dell’impero.

Contro gli intenti di Carlo V, si schierarono i rappresentanti di quattordici città imperiali ed i principi tedeschi⁶ che firmarono la *protestatio*⁷ per difendere il loro diritto alla libertà di fede e di culto. Essi erano stati il braccio armato della Riforma ed avevano costituito la protezione politica indispensabile a Lutero per fissare (1526-29) la nuova liturgia cristiana in lingua tedesca.

In una successiva dieta ad Augusta, i principi confermarono la loro fede luterana con una *Confessione* redatta da Melantone (1530), poi per vent’anni i luterani, organizzati militarmente nella lega di Smalcalda⁸, tesero testa all’esercito imperiale fino alla pace di Augusta (1555). Ma la pace risultò valida solo per cattolici e protestanti e, per mantenerla, i sudditi furono obbligati a seguire la confessione religiosa del principe che regnava su di loro (*cuius regio eius religio*). Il trattato intese anche regolamentare il travagliato problema della secolarizzazione dei beni ecclesiastici, cioè di quei beni appartenuti alla Chiesa di Roma e diventati di proprietà dei principi protestanti e delle loro comunità in seguito alle loro vittorie militari.

L’instaurazione di questo clima di temporanea concordia e di reciproca tolleranza, non consente di dimenticare il drammatico episodio della strage di anabattisti a Münster⁹. Questa popolazione, rea di non riconoscere la va-

⁵ Venticinque anni dopo l’affissione delle novantacinque tesi di Lutero alla Cattedrale di Wittemberg.

⁶ Principi di Sassonia, Brandeburgo, Assia, Brunswick ed Anhalt (territori della Germania centro-settentrionale ed orientale).

⁷ Da qui il termine “protestanti”.

⁸ Città della Turingia.

⁹ Città della Renania.

lità al battesimo dei neonati e perciò di praticare solo il battesimo dei credenti¹⁰, era stata sterminata nel 1535¹¹ dall'esercito protestante di Filippo d'Assia.

Allo stesso modo occorre ricordare che nel 1553 la repubblica teocratica di Ginevra, anche tramite l'aspra denuncia di Giovanni Calvino, aveva condannato al rogo il medico spagnolo Giovanni Serveto¹², già precedentemente in fuga dall'Inquisizione cattolica, perché colpevole di antitrinitarismo¹³.

[2] Ma l'episodio cruciale che meglio dà la misura dello sfondo politico da cui emerse la conflittualità religiosa, è la strage degli Ugonotti¹⁴ avvenuta tra il 23 e il 24 agosto del 1572. I gruppi cattolici guidati da Enrico di Guisa si riversarono nelle strade di Parigi e furono subito seguiti da gran parte della popolazione cattolica. Il risultato fu un massacro di circa tremila calvinisti francesi. Lo scontro tra le due fazioni proseguì anche in altre città della Francia, con esiti alterni, ma sempre assai cruenti.



Tavola A



Tavola B

Ecco riportate pitture e medaglie che ricordano gli eventi.

La foto di sinistra riprende una parte della Sala Regia del Vaticano (*Tavola A*). Sullo sfondo a destra della foto è possibile scorgere una parte della composizione pittorica con cui Giorgio Vasari rappresentò la strage di S. Bartolomeo.

A fianco della foto, (*Tavola B*) viene riportato uno dei tre quadri che compongono il dipinto del Vasari (proprio quello che si scorge a destra della foto). Qui è possibile constatare i toni crudi e realistici utilizzati dal Vasari per descrivere la violenza dell'avvenimento.

Sotto (*Tavola C*) troviamo le due facce della medaglia fatta coniare da papa Gregorio XIII per ricordare la vittoria dei cattolici sugli ugonotti. Il frontespizio della medaglia raffigura il volto del Papa, mentre il rovescio rappresenta l'arcangelo Michele che, brandite la santa croce e la spada, respinge ed elimina i "malvagi" riformati.

Si tratta di una rappresentazione metaforica di quanto si trova espresso nella Bibbia, che descrive l'arcangelo Michele come colui che scaccia Satana dal Paradiso.

¹⁰ Inoltre colpevole di avere instaurato in città la comunione dei beni, l'abolizione del denaro ed una liceità morale che permetteva la poligamia.

¹¹ Il metodico sterminio a quel tempo veniva attuato mediante roghi, impiccagioni, annegamenti, decapitazioni.

¹² Sull'episodio, tuttavia occorre esprimersi con cautela, in quanto anche gli storici sono divisi tra coloro che ritengono vi fosse stata una sostanziale influenza morale di Calvino sui Magistrati ginevrini e coloro che ritengono, invece, di attribuire la condanna solo alla magistratura. Secondo questi ultimi c'era in atto un'aspra lotta sul potere di promulgare la scomunica, tra il Consiglio dei Duecento (governo politico) e il Concistoro (consiglio legislativo della chiesa protestante nazionale). Perciò, in tale contesto, i magistrati intesero manifestare la propria autonomia e supremazia. In ogni caso, Calvino, si espresse favorevolmente sulla pena di morte per Serveto, seppur mitigandone la crudeltà, propose infatti che il supplizio del rogo fosse sostituito da una più rapida decapitazione.

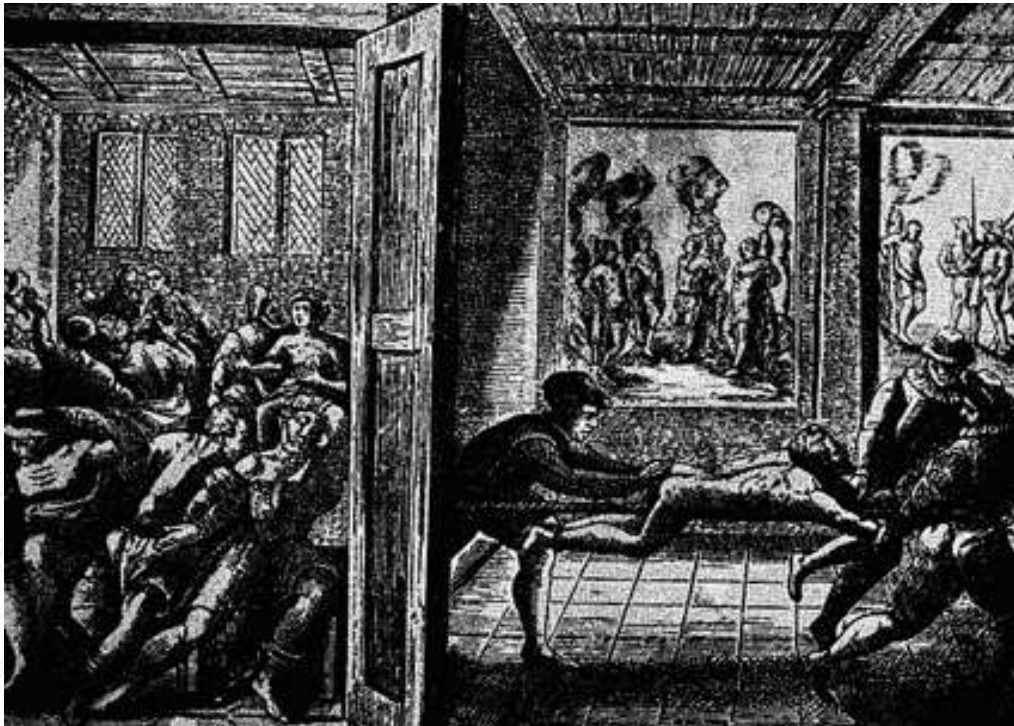
¹³ Esposto nel suo saggio del 1531 *De Trinitatis erroribus* e nell'opera successiva, del 1553, *Christianismi restituito*.

¹⁴ Dal tedesco Eidgenossen = i confederati, i membri di una confederazione.



Tavola C

Stampa A



Qui a fianco

(Stampa A) e più sotto (Stampa B) sono invece raffigurate le crudeltà compiute dagli ugonotti francesi nella Francia meridionale, durante le loro persecuzioni verso i cattolici.

Entrambe le Stampe sono state tratte da *Theatrum crudelitatum nostri temporis*, pubblicato ad Anversa nel 1587.

■ Stampa B



Conclusa la guerra con la Spagna, che lascerà integri i territori francesi e, firmata la pace con Filippo II a Vervins, Enrico IV emana l'editto di Nantes (1598) in cui vengono riconosciute la libertà di coscienza e di culto agli ugonotti francesi¹⁵, la piena parità dei diritti civili, 142 piazze-forti già occupate da loro in precedenza¹⁶.

Il difficile equilibrio raggiunto da Enrico "il grande" terminò con la sua morte, avvenuta a Parigi nel 1610 per mano di un fanatico cattolico.

Settantacinque anni dopo, Luigi XIV emana l'editto di Fontainebleau (1685), che revoca quello di Nantes e provoca l'esodo di 200.000 ugonotti francesi verso la Germania, l'Olanda, la Svizzera e l'Inghilterra.

In un tal contesto europeo, dove lo scontro religioso è anche politico e viceversa, per Giordano Bruno non doveva essere facile vivere inseguito dal sospetto di eresia. Pertanto egli si sposta a Genova (Noli), a Savona, poi a Torino, a Venezia e nell'inverno del 1578 è a Chambery. Questi sono gli anni in cui egli matura il suo neoplatonismo, legge Cusano e Ficino, si avvicina al copernicanesimo. A Ginevra nel 1579 dismette l'abito talare e si converte al calvinismo. Una conversione che dura poco, perché, per amore della verità, non si fa scrupolo di indicare in un opuscolo gli errori del rettore dell'Accademia di Ginevra, Antoine de la Faye. Suscita così le ire dei calvinisti, deve ritrattare le accuse e, siccome non sopportava l'idea di dover di assumere un atteggiamento ipocrita di finta accettazione, parte per Tolosa, dove tiene delle lezioni per due anni sul *De Anima* di Aristotele.

Ma anche qui incontra presto altri oppositori. Il pensiero di Bruno infatti contrasta con quello di Aristotele in alcuni importanti punti, in particolare si discosta dal concetto aristotelico di un Dio assolutamente trascendente. Certo, anch'egli ne parla come di una *mens super omnia*, ma questo suo modo di intendere la divinità in senso trascendente, viene da lui considerato in aperta polemica con l'uso che ne fanno le diverse religioni storiche, colpevoli ai suoi occhi di essere tutte rivolte a coltivare una mentalità superstiziosa nella gente comune, così da conservarla in uno stato di ignoranza e poterla meglio dominare. Bruno, soprattutto, parla di Dio intendendolo come una *mens insita omnibus*, mostrando così la propria ascendenza neoplatonica: Dio è l'*anima del mondo*, è uno, indivisibile, presente in ogni atomo della materia. Questa "infinita presenza" di Dio nel mondo indica una vicinanza del pensiero di Bruno a quello di Cusano, ma se Cusano aveva elaborato un concetto di Dio e di Uno come "infinita coincidenza di opposti"¹⁷, Bruno invece insiste sul processo lineare di causa-effetto con cui Dio si moltiplica organicamente all'infinito nella realtà. Il *Dio-Uno* è la *causa infinita di infiniti mondi*.

I problemi che Bruno incontra a Tolosa e gli interessi di Enrico III di Francia per l'arte della memoria, lo portano a Parigi nell'estate del 1581. Bruno era esperto in questa tecnica e ad Enrico ciò era noto.

La dedica di Bruno in frontespizio a *De umbris idearum* recita così:

¹⁵ Eccetto a Parigi e nel territorio circostante per un raggio di 5 miglia.

¹⁶ La più importante era La Rochelle.

¹⁷ Quasi anticipando Hegel di tre secoli, fatte salve le ovvie differenze storiche e le specifiche diversità speculative.

«A Enrico III, Serenissimo re dei Francesi e dei Polacchi»

Enrico III di Valois-Angoulême, grazie alle abili trame politiche ordite dalla madre Caterina de Medici, era prima salito al trono di Polonia ma poi, una volta morto il fratello Carlo IX, aveva lasciato Cracovia per salire al trono di Francia.

In un periodo così travagliato per le sorti della Francia, Bruno trovò in Enrico III la necessaria protezione per scrivere le prime opere di mnemotecnica. A queste se ne aggiungeranno altre importanti (1582-83). Ricordiamo *De umbris idearum*, *Cantus circeus*, *Triginta sigillorum explicatio*, *Sigillus sigillorum*, *De compendiosa architectura et complemento ars Lullii*. Vediamole tutte brevemente.

- In *De compendiosa architectura et complemento ars Lullii* Bruno riassume efficacemente l'*Ars magna* di Raimondo Lullo, teologo e filosofo catalano del XIII secolo, originario di Palma de Majorca, che insegnò nelle Università di Parigi e di Napoli.

Lullo si era occupato delle più varie discipline, dalla teologia alla logica, dalla medicina all'astronomia, ma soprattutto aveva elaborato un'*arte della memoria* che utilizza dei principi tanto generali e degli elementi talmente semplici da far ritenere di riuscire a contenere i fondamenti di tutte le scienze. Così per Lullo, con alcuni elementi numerici è possibile costruire giudizi e sillogismi¹⁸ oppure combinare tra loro alcuni simboli con i numeri arabi e con le lettere degli alfabeti latino ed ebraico, per poi collocare infine tutti questi elementi in centri concentrici denominati *ruote della memoria*. Con ciò egli introduce il movimento nella memoria: i concetti rappresentati con le lettere dell'alfabeto e con le figure geometriche, posizionate nei cerchi concentrici, ruotano tra loro ottenendo le più varie combinazioni di concetti.

Il lullismo si diffuse in Europa durante il Trecento, ebbe grande fortuna nel Quattrocento grazie agli studi di Cusano e di Pico della Mirandola, poi nel Cinquecento lo ritroviamo in Bruno. L'aspirazione all'unità del sapere, presente sia nel rinascimento che nel razionalismo secentesco, contribuì a rinnovare l'interesse per gli studi di Lullo fino ad includere tra i suoi estimatori anche Leibniz.

- *Ombre delle Idee* è la prima delle opere mnemotecniche di Bruno e si ispira in gran parte a Lullo, oltre che al neoplatonismo e all'ermetismo rinascimentale. Si tratta di un "libro di memoria" composto di due parti, la prima è di ordine teorico, la seconda è di ordine pratico; la parte teorica tratta argomenti gnoseologici (teoria della conoscenza), la parte pratica consiste nella *ars memoriae*.

- La PRIMA PARTE di *Ombre delle Idee* si suddivide in una prima sezione dove viene analizzato il modo con cui l'intelletto e le altre facoltà conoscono la struttura reale delle cose. In particolare, Bruno propone alcuni temi platonici in connessione con le immagini tratte dalle sacre scritture (Cantico dei Cantici), per poi soffermarsi sulla capacità che l'intelletto (*appulsus*) possiede nel saper cogliere la **forma stabile** delle cose e cioè saper comprendere prima di tutto l'*ombra dell'idea*. La stabilità delle forme individuate dall'intelletto viene contrapposta, secondo l'impostazione platonica, al perenne mutamento dato dal fluire delle proprie sensazioni.

Una seconda sezione della parte teorica è dedicata ad analizzare l'organicità e la concretezza della sussistenza dei vincoli che collegano le idee con le loro ombre. In questa sezione Bruno risente fortemente dell'influenza delle *Enneadi* di Plotino ed esprime una filosofia in cui la nostra interiorità è *speculare* alla realtà ideale e, grazie a tale similarità, può ascendere alle idee in modo progressivo. Si tratta di una **conoscenza "ascensionale"** che procede dall'ombra interiore, cioè dall'*immagine* che abbiamo delle cose, per indurre all'idea da cui essa è emanata. Il medesimo concetto lo ritroviamo chiaramente espresso in un passo di *De gl'heroici furori*, uno dei *Dialoghi italiani*, pubblicato a Londra nel 1586:

«il senso monta all'immaginazione, l'immaginazione alla ragione, la ragione a l'intelletto e l'intelletto alla mente, allora l'anima tutta se converte in Dio, ed abita il mondo intelligibile».¹⁹

Posto ed inteso che l'intelletto e la mente siano delle facoltà universali, tra le facoltà umane che Bruno espone in questo passo, l'**immaginazione** gioca un ruolo centrale.

¹⁸ Per es.: nove sono gli attributi divini, nove sono i termini indicanti le relazioni tra gli esseri viventi, ecc.

¹⁹ G. Bruno, *De gl'heroici furori*; in *Dialoghi italiani*, Sansoni, Firenze 1958; p. 1022.

Sull'importante funzione che l'immaginazione svolge nel processo conoscitivo, Bruno segue la tradizione filosofica che, a partire da Aristotele, ha inteso l'immaginazione come una facoltà intermedia tra la sensazione e l'intelletto:

«L'immaginazione è infatti diversa sia dalla sensazione sia dal pensiero, però *non esiste senza sensazione, e senza di essa non c'è apprensione intellettuale*. Che l'immaginazione non sia lo stesso tipo di pensiero dell'apprensione intellettuale è evidente. Quest'affezione *dipende infatti da noi*, quando lo vogliamo (è possibile infatti raffigurarsi qualcosa davanti agli occhi, come fanno coloro che dispongono le cose nei luoghi mnemonici e si costruiscono delle immagini), ma avere un'opinione non dipende da noi, poiché necessariamente con essa o si è nel falso o nel vero. Inoltre, quando siamo dell'opinione che una cosa è paurosa o temibile, proviamo immediatamente l'emozione corrispondente, e così pure quando riteniamo che una cosa è rassicurante, mentre nel caso dell'immaginazione ci troviamo in una situazione analoga a quella di vedere cose temibili o rassicuranti in un dipinto.»²⁰

Per meglio comprendere il senso del brano di Aristotele lo possiamo scomporre in tre passaggi rilevanti:

- Come **PRIMA** cosa Aristotele dice che l'immaginazione (*phantasia*) è una sorta di *passaggio necessario che collega la sensazione al pensiero*; perciò le immagini mentali non sono possibili senza le sensazioni che le producono e senza le immagini non si possono avere i concetti corrispondenti.

- La **SECONDA** connotazione dell'immaginazione, sempre secondo Aristotele, riguarda il *potere* dell'immaginazione. Essa, infatti, "dipende da noi" ed è una facoltà che possiamo attivare quando lo vogliamo, "disponendo le cose nei luoghi mnemonici", cioè andando a cercare nei *ricordi* le immagini, quando decidiamo di farlo. Questo distingue l'immaginazione dall'opinione, infatti l'opinione non è in nostro potere. Nell'opinione noi crediamo che le cose stiano in un determinato modo perché ci sentiamo costretti a farlo spinti dagli avvenimenti e dalle circostanze e non perché lo decidiamo. Se, per esempio, ci facciamo una cattiva opinione su qualcosa o su qualcuno, ciò non dipende da una decisione ma da una constatazione di fatto, opinabile e confutabile da chi dimostra il contrario. L'opinione non è in nostro potere, mentre l'immaginazione lo è.

- Inoltre troviamo una **TERZA** connotazione riguardo all'immaginazione, quella per cui essa fornisce uno *schermo razionale alle forti emozioni*, permettendoci di percepirle senza disagio o paura; per esempio, come quando vediamo un leone raffigurato in un dipinto oppure quando ascoltiamo l'imitazione del suo ruggito mentre assistiamo ad una rappresentazione teatrale.

Le tre caratteristiche qui sopra elencate inducono Aristotele a polemizzare con il maestro Platone, reo di aver giudicato negativamente sensazione, immaginazione ed opinione, senza distinguerle a sufficienza perché tutte facoltà egualmente rivolte al falso mondo dell'apparenza. Così possiamo desumere, dai passi successivi del saggio *Sull'anima*, altre due caratteristiche dell'immaginazione:

- Nei capitoli che seguono, i capitoli 10 e 11 del libro III, Aristotele tratta dell'immaginazione in relazione al *desiderio* inteso come *causa delle azioni umane*. Seguendo questa **QUARTA** prospettiva, egli nota che è impossibile desiderare qualcosa se prima non la immaginiamo, se non ci siamo già rappresentati un'immagine mentale di questa cosa²¹.

- Più oltre ancora viene indicata un'altra funzione dell'immaginazione, che non si espleta più in correlazione alle sensazioni, bensì *in rapporto al calcolo razionale (logismòs)*; una fantasia che calcola razionalmente e che è capace di deliberare (*phantasia bouleutiké*)²². Quindi ci troviamo di fronte ad una **QUINTA** indicazione, secondo cui *l'immaginazione risiede anche in ambito pratico* e cioè si applica in etica ed in politica quando si cerca di immaginare quali siano i mezzi più adeguati per raggiungere un fine prescelto (deliberazione).

Alla luce di questa breve analisi di alcuni passi del saggio di Aristotele *Sull'anima*²³, possiamo comprendere meglio in quale solco storico (che include Agostino e Tommaso) si collochi la concezione bruniana dell'immaginazione²⁴.

²⁰ Aristotele, *Perì psychés*, III, 3, 427 b15 e sgg.

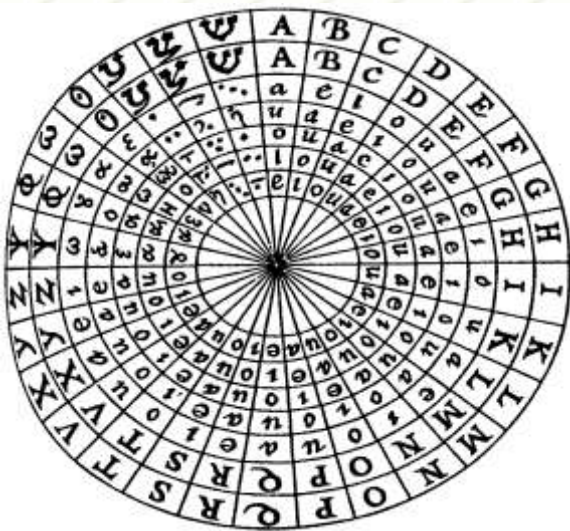
²¹ Cfr. *Perì psychés*, III, 10, 433a 10 e sgg.

²² Cfr. *Perì psychés*, III, 11, 434a 6 e sgg.

²³ Possiamo così riassumere l'analisi aristotelica del concetto di immaginazione in 5 punti fondamentali: 1) attività di collegamento tra sensi e pensiero; 2) facoltà mnemonica a disposizione della nostra volontà; 3) facoltà che induce alla razionalità dell' "anima"; 4) facoltà legata al

• A maggior ragione si può allora capire perché Bruno dedichi la **SECONDA PARTE** di *Ombre delle Idee* all'analisi di una *tecnica comunicativa*, una *tecnica mnemonica* che usa l'*immaginazione* per connettere organicamente e concretamente il mondo delle *ombre* con quello delle *idee*, salvaguardando gli stessi fenomeni e le forme individuali che, se fossero lasciate al loro divenire materiale, si dissolverebbero seguendo le regole biologiche della natura. Si può dire che Bruno abbia riservato alla facoltà immaginativa, fantastica, un ruolo tanto utile quanto necessario, quello di utilizzare la memoria umana al massimo della sua potenzialità, assegnando ai concetti più astratti quei segni sensibili e concreti che li rappresentano e che ne codificano il significato. Solo così le *idee* diventano dei *memoranda* ed assurgono al loro ruolo eterno. La fantasia è la porta d'accesso alla memoria, di converso la prassi mnemonica permette di regolare i movimenti dell'immaginazione e di *creare le immagini* più consone a richiamare i ricordi ordinati in successione tra loro. Perciò Bruno perlustra ed espone le regole pratiche di una sua *ars memoriae* con cui costruisce un *alfabeto per immagini* che gli consente di elaborare ed esprimere le parole del linguaggio comune in una forma simbolica più densa di significati concreti. Il metodo permette agli spazi interiori del nostro spirito (*subjecta*) di aprirsi, di plasmarsi e di accogliere quelle immagini-simbolo (*adjecta*) il cui flusso viene poi "pensato" e perciò ordinato e ricordato.

Figura A



L'elaborazione di questo codice non è privo di difficoltà. Esso pone in correlazione le figure mitologiche e le lettere alfabetiche permettendo di raccogliere un complesso e vasto insieme di immagini ed eventi. Proprio nel **perseguimento di un'idea unitaria e concreta del reale**, Bruno ci indica come poter accogliere un'ontologia in cui ogni ente è parte del Tutto, è degno in sé, razionale e bello, liberato dalla mescolanza con l'informe, perciò pensato senza errore e ricordato per ciò che veramente è. Ecco perché si può dire che l'*ars memoriae* di Bruno è un'**ars inveniendi veritatem**.

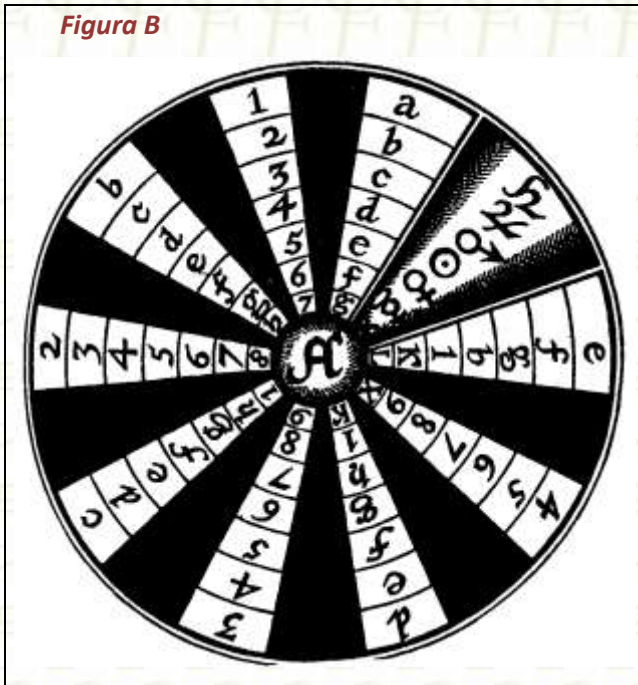
A titolo esemplificativo, ecco riportata qui a fianco una "ruota della memoria"²⁵. (Figura A)

desiderio; 5) in quanto legata al desiderio, l'immaginazione prospetta l'azione, la prassi; in questo modo essa può assumere le vesti di un calcolo razionale deliberativo nell'azione personale o nella prassi politica.

²⁴ Ricordiamoci che Bruno commentò pubblicamente proprio il *De anima* durante la sua permanenza all'Università di Tolosa.

²⁵ Cfr. G. Bruno, *De umbris idearum*, ed BUR, Milano 1997; pag. 175.

Figura B



Ancora vediamo, di lato, una “figura feconda”.

(Figura B)

«la quale può servire ad innumerevoli usi. In essa è stata rappresentata una scala composta dai simboli di sette pianeti [insieme a numeri arabi e lettere latine]. [Con strumenti come questo] gli oratori potranno collocare gli argomenti delle loro orazioni secondo l'ordine delle varie parti di queste. I legisti [i giuristi] potranno collocare i titoli secondo l'ordine dei libri, le leggi secondo l'ordine dei titoli, secondo l'ordine delle leggi i paragrafi e secondo l'ordine di questi perfino il contenuto delle singole righe. I medici potranno collocare secondo l'ordine dei libri, dei trattati e delle sezioni anche i capitoli, gli aforismi con tutti i loro contenuti altrettanto ordinatamente che nel libro stesso.»²⁶

- Il *Canto di Circe* è un dialogo dove ancora una volta si intrecciano i temi etici con quelli epistemologici. Circe, interloquendo con l'ancella Meri, passa in rassegna i vizi degli uomini paragonandoli ad animali e rappresentando un quadro di un'umanità imbestialita dai propri errori morali. In questo contesto le immagini degli animali vengono presentate come delle figure simboliche atte a potenziare la capacità della memoria e ad ordinare ontologicamente i caratteri comuni a più enti. La facoltà mnestica mostra di nuovo la propria peculiare importanza e diventa il tema di riferimento in un secondo dialogo, un “dialogo nel dialogo” in cui due interlocutori, Alberico e Borista, tracciano la spiegazione teoretica e gnoseologica di una fisiologia della memoria, individuando una via per la verità che passa prima per la sensibilità, poi tocca l'immaginazione ordinatrice ed infine approda al giudizio.

- In *Spiegazione dei trenta sigilli* (il sigillo è un'immagine densa di significati, perciò assai “potente”) Bruno correla trenta sigilli con altrettante immagini mentali che risultano centrali e permanenti nella mente, ma poi scopre che questa non riesce a costituire una perfetta adeguatezza tra i sigilli e le più semplici immagini. Con ciò egli non abbandona l'intento e rilancia l'assunto che **la ricerca della verità è un processo sempre aperto e tendenzialmente infinito**.

- In *Sigillo dei sigilli* viene ripreso il motivo neoplatonico dell'ascendere alla verità ideale attraverso i gradi del senso, dell'immaginazione e dell'intelletto. Il precetto tomista per la conoscenza della realtà, che il domenicano Bruno doveva ben conoscere, recitava: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Ma Bruno non si accontenta ed aggiunge: **sensus erit intellectus ipse**. La conseguenza è che egli apre alla conoscenza una dimensione universale di una *mens agita* da ogni facoltà umana e da ogni forma d'essere, in quanto ogni sua forma è pervasa dal medesimo principio razionale secondo una certa misura e qualità.

A Londra, tra il 1585 e il 1586, Bruno pubblica i *Dialoghi italiani: Cena delle ceneri, De la causa. Principio e uno, De l'infinito, universo e mondi, Spaccio della bestia trionfante e Cabala del cavallo pegaseo in aggiunta dell'Asino cillenico*. Si tratta dei dialoghi più noti e, per il loro contenuto, ci si può riferire a quanto si trova esposto in ogni monografia o manuale che riporta il pensiero di Bruno. Vorrei, invece, soffermarmi solo brevemente sull'ultimo di questi dialoghi citati, perché ritengo che sia di aiuto per comprendere appieno come alcuni concetti-chiave della filosofia bruniana entrino in rapporto anche con le ultime vicissitudini della vita del filosofo.

Ricordiamoci che nel 1585 Bruno era tornato a Parigi, per poi ricominciare il proprio ‘vagabondare’. Quindi lo troviamo ad esporre le proprie idee in Germania (Magonza, Marburgo, Wittemberg), in Boemia (Praga), di nuovo in Germania (Helmstadt, Francoforte), a Zurigo ed ancora a Francoforte.

Il suo frequente cambiar luogo era certo dovuto al suo carattere incoerente, talvolta litigioso e comunque poco incline ad accettare i vincoli ed i condizionamenti della religione e della politica. D'altra parte lo troviamo ad

²⁶ *Ibidem*; pag. 219.

assumere, proprio per amor di libertà, delle convinzioni religiose continuamente differenti: prima è cattolico, poi diventa spretato, in seguito si converte al calvinismo ma poi, successivamente, lo troviamo anti-protestante e filo-cattolico (si avvicina al cattolicesimo non intransigente). Insomma, il suo rapporto con la religione è assai travagliato ed emerge in tutta la sua problematicità, soprattutto quando Bruno si impegna nella critica al concetto di fede.

Cabala del cavallo pegaseo in aggiunta dell'Asino cillenico è considerato un'opera dialogica di minore importanza, rispetto ad altri quali la *Cena*, o lo *Spaccio*, ma la sua peculiarità consiste nel riuscire a sondare il serio e **positivo rapporto** che sussiste tra la **fede** e la **verità**, utilizzando una cornice comica che, con la leggerezza del sorriso, fa risaltare la cialtroneria e l'ignoranza (il significato ordinario di "asinità") di cui spesso soffrono tanto i riformati protestanti quanto i cattolici controriformisti.

Il bersaglio polemico di Bruno è il loro atteggiamento **settario**. L'opera dialogica tematizza la cabala, la decifrazione del mondo rappresentato sotto la forma codificata dei simboli numerici ed alfabetici, che la tradizione ebraica e la antica sapienza egizia avevano tramandato. Tra questi spicca Pegaso, *figura mitica* che collega cielo e terra prestando servigi agli dei²⁷. L'altra *figura cardine* del dialogo è rappresentata dall'Asino Cillenico²⁸ che simboleggia, nella sua ironica ambiguità, la dotta ignoranza del saggio e del filosofo. L'ambiguità della figura induce alla domanda da cui discende l'ermeneutica bruniana: l'asino è l'animale che nella tradizione popolare simboleggia l'ignoranza, oppure è il simbolo ebraico della sapienza?

Appellandosi alla *figura-simbolo* dell'asino, Bruno intende indicare un'alternativa concreta alle interpretazioni sul concetto di fede che erano state espresse sia dagli agostiniani (per i quali la fede è tendenzialmente un atto irrazionale, uno slancio interiore, un atto d'amore) sia dagli scolastici (la fede è scientemente razionale). La terza via "positiva"²⁹ alla fede consiste, per Bruno, nel collocarla più radicalmente all'interno del suo rapporto con la **verità**, in un rapporto intrinseco con essa, proprio perché porre il problema della verità implica che a questa ci si debba credere. Ma in che modo, se eliminiamo la soluzione teologica e metafisica degli agostiniani e degli scolastici? La risposta che Bruno prospetta nella *Cabala* è che noi possiamo aver fede nella verità solo se questa assume il significato di **ri-velazione**, una prospettiva dalla quale ciò che è vero risulta tale solo nel suo riscontro specifico, parziale e temporaneo, mentre la "verità in generale", ovvero la Verità, è l'**Infinito** che resta in sé indefinibile. Non c'è più spazio allora, in questa ermeneutica della Verità, per le rigide norme di ammissione alle sette religiose, per le severità dottrinarie ed istituzionali, ma sorge d'impulso l'invito a tutti ad unirsi, ad affratellarsi, ad essere Tutto, a compenetrare la Verità nella visione unitaria della Vita-materia infinita.

Queste considerazioni a cui la *Cabala* induce, ci portano direttamente al concetto bruniano di **materia**. Bruno si pone in contrasto frontale con Aristotele ed attribuisce alla materia il significato di *principio naturale attivo e creativo*. Nel IV dialogo di *De la causa, principio et uno* si dice che se la materia è tale, lo è perché ha in sé le tutte le forme, le specie e le figure; essa, non solo non è informe, ma ha già in sé l'anima, la vita. Con ciò cade l'identità di "materiale" e "corporeo":

«La Parca non solamente del geno della materia corporale fa indifferente il corpo dell'uomo da quel de l'asino ed il corpo degli animali dal corpo di cose stimate senz'anima; ma ancora nel geno della materia spirituale fa rimaner indifferente l'anima asinina da l'umana»³⁰.

Il naturalismo panteistico di Bruno non passava inosservato né tra i riformati né tra i cattolici; inoltre l'inquisizione lo aveva già condannato da tempo come fuorilegge.

Tuttavia, nel 1591 egli lascia Francoforte e, forse confidando nella fama che aveva la Repubblica di Venezia, spesso pronta a sfidare l'Inquisizione, accetta l'invito del nobile Giovanni Mocenigo a recarsi presso di lui per istruirlo sull'arte della memoria.

²⁷ La leggenda lo vuole nascere dalla terra e portare in dono il fulmine a Zeus.

²⁸ Il monte Cillene si trova in Arcadia, nel Peloponneso.

²⁹ Il termine *positivo* è qui da intendersi come sinonimo di *reale e concreto, esperito*, di contro a *chimerico ed astratto*. Un significato aderente a quello espresso nell'Ottocento da Auguste Comte, in *Discorso sullo spirito positivo* (1844). Per contrasto a tale concetto, possono intendersi "brunianamente negative", tanto la concezione razionale scolastica della fede (intesa come espressione di una struttura logico-sillogistica sovrapposta astrattamente alla natura) quanto la concezione irrazionale, cara all'agostinismo di matrice luterana (a volte incline all' "ardore settario").

³⁰ G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo in aggiunta dell'Asino cillenico*; in *Dialoghi italiani*, Sansoni, Firenze 1958; p. 883.

Troppo tardi si avvede dell'intolleranza religiosa del nobile, che lo denuncia e lo fa arrestare con l'accusa di eresia e di rifiuto dei dogmi della Trinità di Dio e dell'Incarnazione di Cristo. Tradotto in carcere, prima a Venezia e poi a Roma, in otto lunghi anni di prigionia, interrogato e torturato, Bruno non ritratta le proprie convinzioni e viene condannato al rogo il 17 febbraio del 1600, a Campo dei Fiori.

Davanti ai giudici che lo condannavano, affermava orgogliosamente: «Forse voi che pronunziate la mia sentenza siete in maggior tema di me che la ricevo».

C'è una costituzione stilistica della "nova filosofia" di Bruno che è impossibile ignorare: nei suoi testi non si possono separare le analisi teoriche dalle narrazioni mitologiche, le invenzioni concettuali dalle osservazioni autobiografiche; anche nello stile, Bruno è un naturalista panteista. Stile e contenuti convergono nel dissolvere quell'antropocentrismo umanista che, prima di Bruno, era stato tanto incline alle classificazioni delle forme letterarie quanto era stato propenso alla costruzione di gerarchie ontologiche. Al pari di alcuni artisti suoi contemporanei, il filosofo Bruno abolisce il primato della "figura umana" per dar vita, in filosofia, ad un'immagine dell'uomo che si mescola con le altre forme viventi, dove i concetti di luce ed ombra, di matrice tanto filosofica (neoplatonismo) quanto pittorica (naturalismo), vengono sempre più utilizzati l'uno in funzione dell'altro.

Sulla base di questa rilevazione, possiamo proporre un accostamento tra Giordano Bruno ed il Caravaggio.

In Caravaggio l'ombra non è data del corpo ma è portata dall'attenuazione della luce sul corpo che le si contrappone, essa deriva dalla fonte luminosa che disegna sul corpo i chiari e gli scuri che ne determinano la posizione, il gesto, l'atteggiamento. Sono i corpi nell'**ombra** disegnati dalla **luce**, come nella *Cena di Emmaus*, dove una luce indicibile fa parlare i corpi dei commensali un linguaggio che è al contempo fisico e sacro³¹. In Bruno, d'altro canto, il contrasto di luce ed ombra rimanda all'irriducibilità della differenza tra l'eternità imperturbabile ed invariata del Dio-uno-infinito e la dispersione infinita dell'universo costituito dagli enti mutevoli e dotati tutti della medesima dignità ontologica. Così anche in Caravaggio trovano dignità gli oggetti pittorici come la frutta, gli animali e le pietre. Nel *Canestro*, donato nel 1599 al cardinale Federico Borromeo, la frutta ha la vivacità di quella matura appena raccolta; nella *Vocazione di S. Paolo* la mole luminosa della schiena del cavallo è al centro della raffigurazione; nella *Deposizione* del 1602 è la pietra tombale ad essere in primo piano, costituendosi come una piattaforma per la scena drammatica in cui la successione delle figure umane rappresenta il dolore umano di fronte alla morte. Infine possiamo soffermarci sul fascio di luce che illumina il viso dei due personaggi contrapposti (l'ingenuo e il baro) ne *I giocatori di carte* (1595), mentre il trucco del terzo personaggio (il complice) fa intravedere una **verità** che resta sullo sfondo ed in **ombra**. Come allora non andare con la mente agli ultimi anni della vita di Bruno, agli inganni, alle delazioni ed alle false deposizioni di coloro che, come Mocenigo e Frate Celestino da Verona, lo avevano tradito?³² Ma le vicende bruniane insegnano che, pur sotto tradimento, la ricerca della Verità richiede sempre una "fede" e che questa non la si può smarrire nemmeno di fronte alla peggiore delle condanne.

³¹ Cfr. *Introduzione a Bruno*, M. Ciliberto, Laterza, Roma-Bari 2003; p. 34 e sgg.

³² Curiosamente il 1595 è l'anno in cui il Caravaggio dipinge *I giocatori di carte* ed è anche l'anno in cui si aggrava la posizione giudiziaria di Giordano Bruno. Ciò avvenne in seguito alla denuncia trasmessa dal Tribunale dell'Inquisizione Veneto, che riguardava la deposizione d'accusa (1593) sulle tendenze blasfeme di Giordano Bruno, prodotta dal frate cappuccino Celestino da Verona, compagno di cella di Bruno durante la sua prigionia a Venezia.



Caravaggio,
I giocatori di carte
(Il baro),
Roma 1595

< Scheda B > - BREVE EXCURSUS STORICO SULLA NOZIONE DI ARTE E SULLE SUE ARTICOLAZIONI

• Ciò che nel pensiero occidentale intendiamo comunemente per “arte”, ha un’origine greca e rimanda alla nozione di *téchne*. Con il termine si designavano inizialmente tutte le attività produttive umane, soprattutto manuali, per eseguire le quali era necessario seguire un metodo, un quadro di regole custodite, tramandate e variabili. Nella religione greca le Muse, le cantatrici divine che rallegrano Zeus, proteggono alcune di queste attività (che oggi chiameremmo “artistiche”) decretandone il pregio: la poesia, la danza e la musica. Inoltre le stesse Muse, avendo assunto il compito di presiedere anche alle attività teoriche, pongono sotto la loro egida pure l’astronomia, l’eloquenza, la matematica e la storia.

Platone eredita questa **estensione di significati** del termine “arte”, che si concretizza in una pluralità di attribuzioni, per cui abbiamo l’arte dialettica, l’arte politica, l’arte della strategia militare ecc. . Ma la priorità che l’etica e l’educazione assumono in Platone, lo spinge a sollecitare l’uso della censura sulle forme d’arte (*Repubblica*, libri II; III; X) che risultano inadatte a conferire un equilibrio ed una sobrietà d’animo alla condotta umana, così come esige l’ideale virtù politica.

Con Aristotele il **significato si restringe** sulla base di una differenza che egli stabilisce tra l’arte e la scienza, la prima ha per oggetto l’“essere possibile”, la seconda l’“essere necessario”. Tuttavia, pur nell’ambito della descrizione di ciò che potrebbe essere, anche l’arte possiede uno spessore epistemologico (*Etica Nicomachea*, libro VI). Inoltre, per Aristotele, il racconto tragico conserva ed esprime quei valori e quei caratteri ideali che potrebbero esistere e che invece si smarriscono a contatto con la contingenza della realtà storica (*Poetica*, libro IX).

La **metafisica del bello** che Platone aveva espresso, viene ripresa ed elaborata da Plotino, che pone a sintesi il concetto di arte con quello di bellezza (*Enneadi* libri IV e V). In generale, mentre il platonismo insiste sull’ispirazione divina dell’artista, espressa già da Platone nello *Ione*, invece l’aristotelismo si interessa dell’aspetto teorico e produttivo dell’arte (eredita la **teoria dell’arte** da Aristotele e la sviluppa spesso in chiave precettistica). Quindi gli uni insistono sull’espressione personale e creativa, gli altri sul metodo e sulle tecniche operative.

Nel mondo antico la nozione di arte comprende anche ciò che Aristotele chiamava *Téchne retoriké*, la retorica. La macchina retorica prevede il **montaggio di un reticolo di tecniche** classificate in modo preciso per poter esporre un argomento in pubblico (in ambito politico o giudiziario) con una certa efficacia: *Eùresis*, *tàxis*, *léxis*, *ypòkrisis*, *mnéme*; che i latini riprendono con: *inventio* – *invenire quid dicas* (trovare che cosa dire); *dispositio* – ordinare gli elementi trovati; *elocutio* – *ornare verbis* (uso delle figure retoriche); *actio* – *agere et pronuntiare* (l’attenzione per la gestualità e per la dizione, quasi una recitazione); *memoria* – *memoriae mandare* (il ricorso ad una tecnica di disposizione dei ricordi). Le ultime due tecniche (actio e memoria) passano in disuso nel mondo medioevale, quando i discorsi declamati lasciano gradualmente il posto alle conferenze scritte.

• Anche la tecnica retorica prevede una riflessione su ciò che chiamiamo modernamente “estetica”, ovvero una teoria del bello che, in questo caso, riguarda lo stile. Qui ci troviamo di fronte ad un’estetica letteraria che ricerca gli adeguati ornamenti stilistici per la composizione di un poema o di un’opera letteraria in genere.

Nei primi secoli dell'era cristiana, il mondo letterario romano fu attraversato dalla disputa **stilistica** tra *asiani* ed *atticisti*, dove i primi ricercarono e svilupparono uno stile esuberante e creativo (fondato su l'uso frequente delle figure retoriche), mentre i secondi predilessero uno stile classico, tradizionale (l'uso di un vocabolario puro che custodisce le regole consolidate e le tecniche acquisite) ed esente dagli eccessi retorici. La stilistica e la retorica dell'epoca risentono ancora degli antichi contributi di Platone e di Aristotele, ma questi si articolano e si mescolano tra di loro in modo così complesso da rendere difficile l'applicazione dell'etichetta di "platonico" o di "aristotelico" ai letterati del tempo.

Certamente il cristianesimo intese poi ricomporre l'idea platonica del bello e la teoria dell'arte di matrice aristotelica - i due filoni classici - incastonandole all'interno della concezione creazionista dell'universo, per cui "il bello" (così come lo sono "il buono" ed "il vero") è a fondamento del creato ed in esso risplende la luce di Dio. Il bello, così teologicamente pensato, è il motivo ispiratore che orienta l'operare dell'artista; questo concetto fu alla base della cultura medioevale e diventerà fondamentale anche in epoca umanistica.

Nel medioevo la nozione di arte trova le proprie forme nella tassonomia culturale del tempo, che declinava il concetto al plurale (arti), designando un tipo di arte per ogni sua funzione concreta. Una prima separazione tra **arti liberali** (praticate dagli uomini liberi) ed arti servili (le attività manuali degli schiavi) la troviamo già in epoca romana (Marco Terenzio Varrone), una divisione che resiste fino a Tommaso (cfr. *Summa theologiae*, libro II), il quale distingue ancora tra le arti a cui si dedica l'anima e le arti a cui si dedica il corpo. Ma la codificazione più nota risale al V secolo (Marziano Cappella, *Nozze di Mercurio e Filologia*)³³ e prende il nome di *Septennium*, suddiviso poi in *Trivium* e *Quadrivium*. Il primo comprende la grammatica (*grammatica loquitur*), la dialettica (*vera docet*) e la retorica (*verba colorat*); il secondo raccoglie la musica, l'aritmetica, la geometria e l'astrologia (la medicina sarà aggiunta in seguito).

- L'umanesimo, pur conservando ancora una concezione classica della bellezza, abbandona la rigida separazione tra arti libere e servili, riabilitando le tecniche della pittura, dell'architettura e della scultura.

Nel Cinquecento si fa sempre più largo una concezione autonoma tanto dell'arte quanto dell'artista: l'arte accede *motu proprio* ai modelli ideali. Così l'artista si realizza con sempre maggiore **libertà**, anche rispetto alle regole tecniche che presiedono alla forma d'arte a cui si dedica.

Nel Seicento, il carattere libero della creazione artistica diviene anche il problema dei suoi **limiti**, come Bacon³⁴ rileva, affermando che la poesia può spiegare i fenomeni e lo fa solo come scienza dell'immaginazione, non come filosofia o scienza della ragione, perciò non è scientificamente affidabile. Tuttavia, per immaginare e pensare occorre ricordare, perciò la storia o "scienza della memoria" trova una collocazione tra le scienze menzionate da Bacon e proprio questa comprende al proprio interno una *historia artium*, una storia delle tecniche con cui l'uomo trasforma la natura.

In Leibniz troviamo una forma d'arte con ambizioni maggiori che non è più corrispondente alla poesia ma all'aritmetizzazione della **logica**: è un ritorno (arricchito dai suoi contributi) all'arte combinatoria ed alla mnemotecnica di origini lulliane, atto a generare un sapere generale capace di coordinare i risultati di ogni singola scienza³⁵.

In questi tre secoli il significato del termine "arte" è ancora molto esteso e spesso dev'essere tradotto con "sapere tecnico-pratico".

- Il Settecento pone a compimento le premesse cinque-secentesche dell'autonomia dell'arte e lo fa approfondendo una serie di rapporti che l'opera d'arte pone in essere: 1) tra l'uomo e la bellezza naturale, 2) tra l'artista e l'ispirazione che lo pervade, 3) fra l'opera e le percezioni di chi ne fruisce.

In ognuno di questi rapporti viene messa in crisi l'idea che l'arte sia una registrazione passiva di una realtà esistente ed oggettiva, che non muta mai. Dal precedente formalismo manierista (Cinquecento) e classicista (Seicento), che prediligevano la forma e la tecnica in un contesto carente di *pathos*, sorge (nel Seicento abbiamo già il barocco e il naturalismo) l'esigenza di porre il problema dell'espressione del **sentimento**, del coinvolgimento emotivo di chi produce arte o di chi ne fruisce.

³³ Qui per "filologia" si intende il sapere in generale.

³⁴ Cfr. F. Bacon, *Advancement of learning*, 1605 e *De augmentis scientiarum*, 1623.

³⁵ Cfr. qui alla <Scheda A>, "Bruno ed il suo tempo".

Pochi sono capaci di un sentimento tanto profondo quale quello che sembra provenire da una particolare attitudine innata e raffinata solo con l'esperienza e l'educazione. Tale disposizione sensibile ed intuitiva, fornita di una valenza cognitiva, è quella propria del **genio** che si esprime nell'arte o che scopre i principi della scienza. Chi è dotato di questa facoltà, per la cultura moderna, può accedere direttamente ai livelli più alti della conoscenza e dell'espressione, senza dover passare per lunghi esercizi o imparare complessi procedimenti. Sempre riguardo al sentimento, ancora nel Seicento Pascal aveva parlato di un particolare "sentire del cuore" (*Pensieri*, 1658) fornito di un'efficacia conoscitiva tale da superare anche la ragione. Questo sentimento spirituale, disancorato dal riferimento all'arte, riesce a comprendere le contraddizioni a cui l'esistenza contingente è sottoposta, atteggiamenti e scelte che sono considerate inammissibili dal pensiero logico-matematico. Per l'*esprit de finesse*, la ragione è subordinata all'intuito del *coeur*.

Nel secolo dei lumi, invece, il concetto di sentimento si lega al grande tema della natura. Con Rousseau si inaugura una nuova sensibilità soggettiva e profonda nei confronti della natura. Viene stabilita una relazione così stringente tra la natura e la soggettività che, attraverso la contemplazione della natura³⁶, si producono in noi i sentimenti del bello e del sublime. Il legame della natura con la soggettività umana si compie nella contemplazione sublime di un paesaggio naturale, per esempio un paesaggio alpino, che diventa il motivo ispiratore del proprio comportamento morale. Perciò un animo capace di cogliere il **sublime** in un paesaggio naturale, diventa incapace di azioni immorali.

Il "sentimento del sublime" viene poi descritto da Kant come ciò che è prodotto dal riconoscimento della sproporzione ("disposizione matematica dell'immaginazione") e della minaccia ("disposizione dinamica") che si formano in noi quando la nostra *limitata* sensibilità incontra la *smisurata* potenza della natura. Allora la coscienza della nostra insufficienza si accorda con le idee della ragione e produce il sentimento del sublime. (*Critica del Giudizio*, 1790; Sezione I, Libro II, Osservazione generale).

Il richiamo ad una superiore dignità *morale* umana (indirizzata al "noumenico") è ciò che può superare il sentimento di terrore e di inadeguatezza che ci pervade quando ci troviamo di fronte ad un evento naturale straordinario.

Prima di Kant, Hume si era espresso a favore del sentimento, considerandolo una facoltà dotata di valenza cognitiva al pari della ragione (*Dissertazione sul criterio del gusto*, 1757), se pur limitata nella sua soggettività: ciò che il sentimento è in grado di percepire, per esempio la bellezza di un oggetto, riguarda solo il soggetto che la percepisce e coloro che ne hanno una simile percezione. Perciò non si può mai parlare di un sentimento e di un **gusto** universali; si può così ripetere con i latini: *de gustibus non est disputandum*.

Anche Baumgarten (*Aesthetica*, 1750) aveva elevato la sensibilità al rango di conoscenza e coniato il termine "estetica", intendendola come "scienza del bello"; tuttavia essa resta di grado inferiore rispetto alla razionalità o "scienza del vero".

Kant, dal canto suo, ha poi inteso porre un punto fermo sul rapporto che si intrattiene tra il sentimento e la conoscenza, in particolare egli distingue tra ciò che è piacevole (*iucundum*) e ciò che è bello (*pulchrum*). Ciò che piace, lo è solo per la quantità degli stimoli che producono godimento, invece ciò che è bello esige una *rappresentazione* della qualità dell'oggetto, che così si rende intelligibile e si fa riportare ad un concetto (*Critica del Giudizio*, Sezione I, Libro II, Osservazione generale). Questa differenza, secondo Kant, non è stata colta a sufficienza dagli empiristi come Hume, che relegano il sentimento del bello alla sensibilità, alla percezione soggettiva che può essere generalizzata solo se viene sottoposta ad un'indagine statistica. Baumgarten aveva considerato il bello un'idea confusa della perfezione di un oggetto; Kant gli obietta che la bellezza è un *canone formale* e non un'analisi materiale di un oggetto.

Sul tema della **libertà** nell'arte, Kant interviene sostenendo che il motivo per cui un oggetto bello piace, non riguarda né la capacità di rispecchiare la realtà (arte imitativa) né una capacità creativa (idealizzazione dell'arte), ma riflette la sua *libertà costruttiva*, la sua *funzione di creare una ludica armonia* tra la facoltà dell'*immaginazione* e quella dell'*intelletto*. La stessa libertà a cui si accede nel giudicare il bello, diventa opportuna anche per produrlo, pertanto solo chi possiede il *genio* necessario, svincolato dall'obbedienza a regole precostituite, può intraprendere l'attività artistica. Per giudicare la bellezza è necessario il *gusto*, cioè la possibilità di *comunicare agli altri* quel

³⁶ Per "natura" qui si intende l'ordine primitivo del mondo e per "naturale" un corredo di attitudini date; cfr. J.J. Rousseau, *Emilio*, 1762; libro I.

sentimento che è stato suscitato in noi dalla bellezza che abbiamo concepito soggettivamente.

- Nell'Ottocento, il romanticismo segue l'impostazione kantiana e la radicalizza: il sentimento, come facoltà intuitiva, non solo mantiene la propria autonomia dalla ragione ma diventa più importante di quella razionale. Il primato del sentimento si impone in ogni ambito culturale e soprattutto nell'arte, disciplina che vede riconoscersi definitivamente il ruolo di attività conoscitiva. Essa talvolta è stata concepita come una via mistico-religiosa per accedere allo spirito infinito. In questa direzione si sono mossi Novalis e Schiller, mentre Schelling (*Sistema dell'idealismo trascendentale*, 1800) ha concepito lo **spirito assoluto** come il risultato di una creazione artistica, un'opera d'arte cosmica che coincide con l'universo. Nell'opera dell'artista si compie la sintesi di natura e spirito, sotto il segno dell'immediatezza, dell'intuizione e della genialità.

Hegel prende le mosse dalle considerazioni di Schelling, considerando l'arte la via d'accesso all'assoluto e la manifestazione dell'unità di spirito e natura. Il ruolo dell'arte si ferma qui, alla "forma sensibile" dell'assoluto, mentre la via per l'assoluto prosegue nelle forme superiori della religione e della filosofia. Dato che in Hegel tutto rientra nella filosofia della storia, così anche l'arte viene a coincidere con il suo percorso storico e dialettico di forma e contenuto: nell'arte simbolica dell'antichità la forma sovrasta in contenuto, nell'arte classica forma e contenuto sono in perfetto equilibrio, infine nell'arte romantica il contenuto sovrasta talmente tanto la forma che questa non riesce più ad esprimerlo. L'arte romantica è permeata dal cristianesimo e la spiritualità infinita a cui esso rimanda *non può più incarnarsi* in alcuna forma sensibile, bensì solo nella spiritualità del sentimento e nell'interiorità. In questo senso Hegel parla di **morte dell'arte** (*Lezioni di estetica*, Heidelberg 1817-18 e Berlino 1820-29; pubb. postuma 1838). Ma non si tratta della sua definitiva scomparsa dalla vita culturale dell'uomo, bensì dell'esaurimento della funzione storica dell'arte come primo momento di espressione della verità dello spirito, che segna il passaggio ai successivi momenti della religione e della filosofia.

Nel pensiero di Schopenhauer, invece, l'arte riveste un ruolo di primo piano (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, 1818). Il pensiero astratto ed il ragionamento scientifico non sono adatti ad intuire le idee (i modelli delle cose sensibili e degli individui che la Volontà ha prodotto, insieme alle cose). Solo il genio dell'artista possiede le attitudini necessarie per realizzare questo scopo e conoscere direttamente le idee, isolandole dalle cose sensibili. Con l'arte, il genio riproduce l'essenziale ed il permanente in tutti i fenomeni illusori del mondo rappresentato in noi stessi. Con la **musica**, poi, non si riproducono idee ma si coglie direttamente la Volontà universale e si va alla radice della vita stessa. L'arte è una forma di conforto contemplativo, che concede un sollievo momentaneo al dolore di vivere. A questo scopo sono perciò più efficaci e duraturi gli altri due atteggiamenti liberatori dalla Volontà: la compassione, che nega l'egoismo; l'ascesi, che nega il mondo che ci rappresentiamo e le sofferenze che esso ci arreca.

- Nel Novecento, tra i seguaci di Hegel, troviamo Benedetto Croce. Egli esprime una concezione estetica di derivazione hegeliana ma che comporta la rilevante differenza con cui l'arte si presenta come un momento della vita dello Spirito, ben *distinto* dagli altri³⁷. Con l'idea di **distinzione**, Croce intende evidenziare che l'arte è completamente autonoma e non ha alcuna possibilità di essere assorbita da uno degli altri momenti, altrettanto autonomi, con cui si sviluppa la vita dello Spirito, né dall'economia, né dalla morale, né - soprattutto - dalla filosofia³⁸. La forma di conoscenza (spirito teorico) propria di chi opera nel mondo dell'arte è l'intuizione (in filosofia sono i concetti). Dato che, per Croce, lo Spirito intuisce esprimendosi, allora l'intuizione estetica e l'espressione artistica si fondono nella medesima forma. L'arte è solo forma, prodotta dall'assoluta libertà dell'artista.

In antitesi con l'estetica crociana si pongono tutti quei pensatori di derivazione marxista che sottolineano lo stretto nesso che vincola l'arte con il mondo economico-produttivo e con la società. Ciò mette in discussione sia il formalismo estetico, sia il concetto crociano di distinzione.

Nel pensiero di Ernst Bloch, l'arte d'avanguardia del Novecento costituisce un'espressione dell'**ontologia del non-ancora** (*Il principio speranza*, 1953-59), cioè di quel processo storico e materiale che lega a sé *ciò che può essere e che ancora non è*, configurando una forma di *coscienza anticipante* (*Spirito dell'utopia*, 1923-64) che guida la storia dell'uomo verso la liberazione dalle contraddizioni della cultura capitalista. Bloch, se da un lato riprende da Hegel il ricorso esplicito ad una filosofia della storia, invece da un altro lato segue Marx nel suo materialismo:

³⁷ In Hegel l'arte era un momento specifico, ma non autonomo, della vita dello spirito.

³⁸ Al contrario di Hegel.

non è lo spirito ma è la materia che, dalla sua aristotelica potenzialità, si apre incessantemente a nuove forme. Perciò l'arte è una forma di aspirazione utopica ed escatologica³⁹. Anche Herbert Marcuse ha indicato l'estetica come un'attività anticipatrice che configura l'ideale utopico della liberazione dell'umanità da un'alienazione intesa in senso hegel-marxista (*La dimensione estetica*, 1977).

Nel secolo appena trascorso, i contributi della psicoanalisi di Sigmund Freud e della filosofia di Martin Heidegger hanno, in diverso modo e sotto differenti angolature, fatto emergere la nozione di "interpretazione", un concetto che si è fatto strada anche nel mondo dell'arte.

Per Freud (1856-1939) interpretare significa analizzare i sintomi di un disturbo psicologico e *ripercorrere al contrario* – nella seduta analitica- il processo patologico con finalità terapeutiche, determinando e chiarendo i significati dei fenomeni concreti, degli oggetti e dei loro equivalenti simbolici su cui si concentra il disturbo.

Secondo Heidegger (1889-1976) l'uomo è gettato in un mondo il cui linguaggio è già storicamente dato e la "pre-comprensione" del mondo è già penetrata nel linguaggio di cui dispone. Perciò interpretare significa *elaborare le possibilità progettate* in ciò che è già da sempre compreso.

Hans Georg Gadamer, che fu anche allievo di Heidegger, ha rilevato che un'opera d'arte è sempre espressione di un mondo già dato, che ritorna in vita nel momento della sua **fruizione**, un'esperienza grazie alla quale il nostro presente si arricchisce. A partire dall'opera d'arte, si sviluppa una forma di conoscenza che può afferrare l'essenziale sedimentato nella realtà. Conoscere un'opera, non vuol dire cogliere la bella forma in astratto o subire la de-contestualizzazione di un'opera che l'ha voluta rendere più attraente, piacevole e consumabile; vuol dire, invece, saper decifrare il linguaggio con cui l'opera dimostra di penetrare la realtà e di comprenderla in senso *mimetico* (*Verità e metodo*, 1960). Per *mimesis*, Gadamer non intende "imitazione" nel senso platonico di "copia della realtà", ma nel senso heideggeriano di "comprensione" della realtà", una comprensione espressa nel modo più proprio, profondo e vero. Anche l'interprete è già storicamente determinato, perciò i suoi pre-giudizi sono il punto di partenza del suo percorso ermeneutico (**ermeneutica** = filosofia dell'interpretazione). Egli non può eliminare la tradizione culturale da cui proviene, ma può però esserne consapevole così da comprenderne la validità ed i limiti quando si avvicina ad un'opera d'arte per interpretarla. **Interpretare** significa conoscere adeguando continuamente i presupposti di partenza.

Se, per esempio, ci accingiamo ad interpretare un poema, prima può essere opportuno averne un'idea generale, poi ne analizziamo ogni parte del suo contenuto per penetrarne il significato. Il lavoro sul particolare rimanda all'idea generale che, a quel punto, dev'essere rivista ed arricchita da quanto abbiamo via via compreso, fino a farci rivedere l'idea generale da cui eravamo partiti. Non si tratta di un circolo vizioso, bensì di un processo virtuoso, ovvero un "circolo ermeneutico". Interpretare il tutto presuppone l'interpretazione delle parti e viceversa, dove il tutto non è mai lo stesso. A questo punto è possibile formulare un'affermazione che può essere raccolta come lo statuto epistemologico dell'ermeneutica: la **verità** di un'opera risiede nella sua inesauribile *alterità* rispetto all'interprete.

<Scheda C > IL CONCETTO-IMMAGINE

Questo è un "concetto visivo", assai diverso dai concetti che incontriamo nel linguaggio della filosofia. Alla domanda su che cosa sia un *concetto-immagine* non possiamo rispondere con una definizione precisa. Non si tratta né di una cosa (oggetto ecc.) né di un'essenza (altrimenti sarebbe un "concetto-idea" della filosofia).

Il concetto-immagine è semplicemente un AVVIAMENTO EURISTICO E CRITICO AL PENSIERO. ECCO ALCUNI ESEMPI DI COME METTERSI IN CAMMINO:

³⁹ Il termine "utopia" è inteso nel senso positivo di "possibilità di costruire ciò che è giusto, che si desidera e che ancora non c'è".



Contro ogni ragionevole dubbio... la prova dell'omicidio

Jeff a Stella: «Guardi, s'è messa la fede»

Il Concetto-immagine intorno a cui ruota la parte conclusiva del film "La finestra sul cortile"



[Hanno l'indizio ...]



[Eccoli la! ...]



«Spegna la luce, ci ha visto!»

<Scheda D> - HERMANN MELVILLE ED IL *MOBY DICK* DI JOHN HUSTON

Come nelle opere di Nietzsche, così anche nei romanzi di Melville si può rinvenire il tema della finzione e del mascheramento, ed insieme a questo, possiamo individuare anche i motivi del destino ineluttabile e della responsabilità individuale della scelta, apparentemente antitetici, ma che la contingenza del corso eventi può congiungere.

In *Pierre o delle ambiguità* (Melville, 1852), il protagonista, Pierre Glendinning, finge di sposare Isabel, presunta sorellastra, suscitando uno scandalo per l'unione incestuosa. Offeso da quella relazione, un cugino dell'ex fidanzata (Lucy) di Pierre lo aggredisce, ma viene ucciso.

In *Moby Dick* (Melville, 1851) l'esistenza umana si rivela in una disperata dimensione segnata dall'impossibilità di risolvere l'opposizione tra Bene e Male, rappresentata dalla tragica ed assurda lotta tra il capitano Achab e Moby Dick, la balena bianca. Di questa sfida per la vita e per la morte, solo Ishmael (il protagonista) resta l'unico importante testimone.



Nella rappresentazione cinematografica fatta da John Huston, nel 1956 (*Moby Dick, la balena bianca*), Ishmael affronta la propria *katàbasis* (che ricorda la discesa di Zarathustra nel mondo degli uomini e, se vogliamo, anche tante altre discese) in un crudele mondo marino, metafora dell'irrazionalità della natura, irriducibile a qualsiasi umano tentativo di dotarla di senso morale.



Un predicatore –che nel film è interpretato Orson Welles- cita la vicenda biblica di Giona, che si salvò ed uscì indenne dal ventre della balena che lo aveva inghiottito, solo perché aveva saputo accettare il proprio destino.



Achab (nel film, Gregory Peck) parla di un destino inevitabile e ciclico, mentre convince il Primo Ufficiale a desistere dai propri propositi di annientamento.

«Perché questa follia della caccia, questa ribollire del sangue, questo bruciare della fronte, perché sposare il braccio al remo e il rampone alla lancia, mi sento vecchio e prostrato come se fossi Adamo barcollante sotto il cumulo dei secoli, dai tempi del Paradiso»

«Ma chi è questo imperscrutabile tiranno che mi comanda di proseguire, di proseguire, di andare avanti, di farmi fare cose che un tempo non avrei mai osato sognare? Sono io o chi è che solleva questo braccio? Per Diana, marinaio, noi siamo fatti girare e girare in questo mondo e il **destino** funge da leva e tutto ridente è questo mare insondato. Chi vi ha messo dentro le proprie creature perché si divorassero l'un l'altra?»

Sempre rivolgendosi al Primo Ufficiale, conclude: «Voi siete legato a me, questo fatto è immutabilmente decretato, è una scena ripetuta fra voi e me un milione di anni prima che l'oceano si muovesse»



Così, alla fine, si compierà ciò che si doveva compiere, ciò che era stato predetto ad Ishmael da un ambiguo personaggio di nome Elia (lo stesso nome del profeta biblico), prima che il *Pequod* salpasse.

Quella che Huston ci ripropone, nella sua rappresentazione cinematografica del romanzo di Melville, può essere anche considerata come una rivisitazione, in chiave romantica, della morale stoica.

Se prendiamo per buona questa interpretazione, allora possiamo ripetere con Seneca:

«*Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*» [Il destino guida chi acconsente, trascina chi si rifiuta]

(Seneca, *Epistolae morales*, XVIII, 4)

Tuttavia, ritornando all'accostamento iniziale che abbiamo fatto tra Nietzsche e Melville, tale concezione morale è proprio quella che il filosofo tedesco critica e che nelle sue opere egli ha inteso ribaltare.

Bibliografia di riferimento e di approfondimento

- T. W. Adorno e M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo. Frammenti filosofici*. (1947), ed. it. Einaudi, Torino 1966
- T. W. Adorno, *Teoria estetica* (1970), Einaudi, Torino 1977
- Aristotele, *Metafisica*, a cura di Giovanni Reale, ed. Rusconi, Milano 1999
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. di Armando Plebe, ed. Universale Laterza, Roma-Bari 1973
- Aristotele, *Poetica*, trad. di Manara Valgimigli, ed. Laterza, Roma-Bari 1997
- Aristotele, *Retorica*, trad. di Marco Donati, ed. A. Mondadori, Milano 1996
- W. Benjamin, *L'opera d'arte nel tempo della sua riproducibilità tecnica* (1936; 1963); ed. it. Einaudi, Torino 2000
- H. Bergson, *Materia e memoria* (1896); ed. it. a cura di A. Pessina, Laterza, Roma-Bari 2004
- A. Bazin, *Che cos'è il cinema?*, Garzanti, Milano 1973
- G. Bruno, *Le ombre delle idee* (1582); *Il canto di Circe, Il Sigillo dei sigilli*, trad. N. Tirinnanzi, Rizzoli, Milano 1997
- G. Bruno, *De la causa, principio et Uno* (1584), in *Dialoghi italiani*, a c. di G. Gentile e G. Aquilecchia; Sansoni, Firenze 1958

- G. Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo in aggiunta dell'Asino cilienico* (1585); in *Dialoghi italiani*, Sansoni, Firenze 1958.
- G. Bruno, *De gl'heroici furori* (1585); in *Dialoghi italiani*, Sansoni, Firenze 1958
- J. Cabrera, *Da Aristotele a Spielberg. Capire la filosofia attraverso i film*, Bruno Mondatori, Milano 1999
- M. Ciliberto, *Introduzione a Bruno*, Laterza, Roma-Bari 2003
- G. Deleuze, *Cinema 1. L'immagine-movimento* (1983); Ubulibri, Milano 1989
- G. Deleuze, *Cinema 2. L'immagine-tempo* (1985); Ubulibri, Milano 1989
- H. G. Gadamer, *Verità e metodo* (1960); Bompiani, Milano 1983
- A. Lami (a cura di), *I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete ad Empedocle*, Rizzoli, Milano 1991
- F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* (1883-85); ed. it. a c. di G. Pasqualotto, Fabbri editori, Milano 2001
- P. Pasolini, *Empirismo eretico*, ed. Garzanti, Milano 1972
- C. S. Peirce, *Le leggi dell'ipotesi, Antologia dai Collected Papers*, Bompiani, Milano 1984
- P. Ricoeur, *Tempo e racconto* (1983-85); trad. it. Jaka book, Milano 1983
- L. Vianello, *Le mappe magiche di Giordano Bruno*, Sapere, Padova 2004

3. Il contributo degli alunni

- PRIMA ESERCITAZIONE:

La visione di un film al cinema, viene difficilmente considerata motivo di riflessione filosofica. Si configura piuttosto come un momento di evasione, di distacco dalla realtà quotidiana per entrare temporaneamente in un "mondo altro" e per questo più avvincente. Gli spettatori si aspettano, infatti, di essere intrattenuti, più che interrogati, sulle problematiche nascoste sotto la superficie della pellicola, tanto che i film che maggiormente si discostano dai gusti del pubblico o che offrono visioni della realtà troppo distanti da quella comune, vengono spesso criticati o relegati a genere "di nicchia". Tuttavia, è possibile che dietro ad un film apparentemente destinato al puro intrattenimento, si celino allusioni e suggestioni, non necessariamente implicite, atte a suscitare dubbi e riflessioni sulle immagini viste o, se non altro, in grado di permanere nel ricordo più a lungo di qualche ora. Anche a me è capitato questo genere di esperienza: il ritornare con la mente alle immagini di un film per cercare di capire il mistero celato dietro di esse e di rispondere alle domande che la trama, i personaggi, o semplicemente il risalto dato a particolari inquadrature, si propongono di ispirare. (Marta Fiorentini)

Le immagini che sono trasmesse dal grande schermo e che ci possono offrire, per un paio d'ore, una visione alternativa e forse più approfondita e complessa della realtà ordinaria, ci riconducono ad un filosofo della seconda metà del XVI secolo, Giordano Bruno, ed alla sua nozione di "umbra". Ma per capire le trasformazioni del pensiero filosofico e le problematiche etiche poste in capo da Bruno, è necessario focalizzare l'attenzione sulle persecuzioni e sull'intolleranza contro le differenti fedi religiose, i pensieri politici, le impostazioni etiche e morali del suo tempo. Le vicende della vita del filosofo sono infatti intrinsecamente legate agli sviluppi della sua filosofia.

Egli visse quando l'Europa era dilaniata dalle guerre di religione, un contesto, questo, che spinge il filosofo ad interrogarsi sulla giustificazione delle diverse fedi religiose e che lo conduce, nella sua critica, ad aderire a differenti confessioni religiose durante la sua vita. Fin da subito iniziò a nutrire dubbi nei confronti di alcuni dogmi della religione cattolica, come quello della Trinità e quello dell'Incarnazione. Essere in disaccordo con alcune verità riconosciute dalla fede cattolica e da altre religioni, era, a quel tempo, assai pericoloso. Perciò in ogni luogo in cui si recò, si avvicinò gradualmente alle confessioni religiose che più sembravano aderire o assomigliare alla propria filosofia. (Virginia Dallari)

A quel tempo il cristianesimo, che prima aveva conosciuto solo dottrine eretiche minoritarie e non significative, era soprattutto diviso tra chi, sull'onda di Lutero, voleva riformare il sistema religioso europeo in maniera radicale, e coloro che, invece, si schieravano a difesa del papa di Roma. Una siffatta religione non poteva certo essere ap-

prezzata da un pensatore come Bruno. Con un atteggiamento simile a quello di Averroè, egli riteneva che essa fosse niente di più di un insieme di superstizioni contrarie alla ragione e alla natura. Proprio per quanto riguarda la religione, è interessante riflettere sulla concezione di Dio che il filosofo campano aveva elaborato. Il pensiero di Bruno si discosta infatti dal concetto aristotelico di un Dio assolutamente trascendente, considerandolo anima del mondo, uno e indivisibile, comunque presente in ogni atomo della materia. Dio è quindi al contempo “mens super omnia” e “mens insita omnia”, sia sostanza trascendente, sia principio immanente. Questo Dio-uno è causa infinita di infiniti mondi, altro punto in polemica con la visione aristotelico-tolemaica dell’universo. Fu certamente questo suo continuo dissentire rispetto alla religione istituita ed alla grande componente aristotelica di tutto quel pensiero ereditato dal Medioevo, che costrinsero Bruno a fuggire dai molti luoghi in cui divulgò il proprio sapere.

Ora, come già accennato, la filosofia di Giordano Bruno risulta particolarmente interessante se si cerca nella sua nozione di “immagine” un precedente concettuale storico delle immagini su cui si trova a riflettere oggi la filosofia del cinema. Si è appunto parlato di cinema come sequenza di immagini proiettate. Immagini virtuali, possiamo aggiungere. Ebbene, risale al 1582 l’opera intitolata “De umbris idearum”, in cui, come suggerisce il titolo, Bruno affronta la nozione di “umbrae”, tutto ciò che all’anima dell’uomo è concesso di esperire. L’ombra, egli afferma, “non è né vera né falsa, ma traccia di quel che può essere veramente o falsamente”. Le ombre sono quindi delle virtualità, ovvero vie di accesso alla realtà, della quale però mostrano solo alcuni aspetti. Immagini virtuali appunto, le quali giungono a costituire una sintesi logico-simbolica del reale. Bruno, infatti, definisce la verità “umbratile”, mai univoca e definitiva, e l’uomo può giungere ad essa solo “secondo natura”, quindi nelle sue molteplici immagini. L’uomo deve avvicinarsi alla vera natura delle cose impegnandosi in quella “arte assolutissima” che è la produzione di immagini virtuali, di “ombre delle idee”. Le immagini diventano pratiche di intercessione tra pensiero e realtà e acquisiscono una funzione di fondamentale importanza nel pensiero dell’uomo. La realtà naturale, infatti, non è altro che ombra del principio primo e la conoscenza umana è, quindi, per necessità vincolata strutturalmente alle ombre. Si parla perciò di “pensiero per immagini” (Federico Zangani)

L’interpretazione che Curi dà di questa teoria delle ombre, parte dal concetto bruniano di “magia”, cioè il concetto di quella facoltà capace di performare la realtà. La conoscenza e l’uso dell’ombra hanno un effetto appunto performante sulla realtà e cioè la modificano. La scienza e la “magia”, utilizzando la conoscenza dell’ombra (i principi di “lettura” dell’universo), possono modificare l’universo stesso (cioè il mondo delle idee), partendo dalla sua contemplazione.

Accanto a questi concetti bruniani possiamo porre la teoria aristotelica sull’immaginazione. Essa era nata in forte polemica con la semplificazione e la parificazione platonica fra opinione, sensazione e immaginazione. Con ciò Aristotele intende evidenziare i processi che qualificano l’immaginazione come una facoltà intermedia tra la sensazione e l’intelletto: questa facoltà ha elementi sia della sensazione (parziale indipendenza dalla volizione, carattere di necessità) sia dell’intelletto (attività suscettibile alla volizione, possibilità di essere ordinata). Aristotele, nel “Perì psychès”, ci offre cinque caratteristiche dell’immaginazione:

- a. il suo essere una mediazione necessaria fra sensazione e intelletto;
- b. la possibilità di venir risvegliata da un atto di volontà
- c. la sua funzione di protezione razionale contro la violenza dell’emozione
- d. la facoltà di creare una rappresentazione dell’oggetto di desiderio, permettendo il desiderio stesso
- e. la condizione data dall’elaborazione di modelli ipotetici di realtà, utili in campo etico e politico.

Bruno sembra prediligere alcuni aspetti di questo sistema di caratteristiche, in particolare il profondo legame fra immaginazione e memoria. Secondo Bruno è infatti possibile utilizzare l’immaginazione in senso attivo, costruendo un sistema mnemonico indispensabile per ordinare le “umbrae” – da cui consegue il loro utilizzo “magico” – ed è inoltre possibile l’utilizzo della memoria per ordinare la “vis imaginosa”, conferendole rigore e correttezza. Pare quindi che la quinta caratteristica dell’immaginazione aristotelica venga estesa anche agli altri ambiti, cioè logico, ontologico e gnoseologico, del pensiero, permettendo alla memoria di formare l’immaginazione e all’immaginazione di servire la memoria. (Stefano Draghetti)

In questo ambito, si colloca la concezione bruniana dell'immaginazione. Difatti Bruno nella sua opera "De umbris idearum", riserva alla facoltà immaginativa il ruolo di porta d'accesso alla memoria. In seguito il filosofo analizza e descrive le norme pratiche della sua "ars memoriae", costruendo un alfabeto per immagini che gli permette di esprimere in chiave simbolica le parole e le espressioni del linguaggio comune.

Tornando ad Aristotele, in "Perì poietikès", il filosofo mette in relazione la filosofia e la tragedia, ciò perché la poesia, identificata in questo caso con la tragedia, permette una conoscenza più vasta di quella che concede la storia. La "Poetica" esamina le varie forme della poesia greca; ma a noi è rimasto di quest'opera solo ciò che si riferisce alla tragedia. In generale Aristotele distingue fra la poesia (che riguarda il verosimile, ciò che potrebbe accadere, l'universale) e la storia (che riguarda ciò che è effettivamente accaduto, il particolare). La poesia ha perciò un campo d'azione più elevato della storia. Di essa si giudica analizzando gli strumenti espressivi utilizzati dall'autore e la loro efficacia. In particolare la tragedia è l'imitazione (mimesi) di un'azione che viene, non narrata, ma rappresentata. (Virginia Dallari)

Nell'antropologia aristotelica l'imitazione – la "mimesi" – ha un ruolo fondamentale: oltre ad essere una delle caratteristiche che distinguono l'uomo dal resto del cosmo, permette un'attività propedeutica alla filosofia, cioè l'apprendimento. Per Aristotele l'apprendere procura piacere non solo al filosofo ma anche all'uomo comune ed inoltre, essendo l'arte sostanzialmente una mimesi, ed essendo la mimesi un apprendimento, l'arte è un apprendimento, cioè è propedeutica alla filosofia. L'arte per eccellenza più mimetica di tutte è il teatro, arte delle "persone che agiscono" in modo del tutto analogo a quello che accade in realtà. La mimesi tragica è però universalistica, cioè sintetizza in se stessa tutte le caratteristiche dell'uomo, non solo quelle particolari, ma quelle più generali. In questo senso è più universale di altre forme di descrizione della realtà, come la storiografia; prescindendo dal valore veritativo del testo – letteratura, poesia non sono "fotografie" della realtà – l'arte poetica, in particolare quella tragica, raggiunge il vertice filosofico, cioè la rappresentazione delle caratteristiche universali dell'uomo. Le conseguenze etiche del discorso teatrale, in particolare quello tragico, non fanno che avvalorare questa sua prossimità alla filosofia: il noto processo catartico non sarebbe né possibile né comprensibile, se si ignorasse quella disposizione dell'uomo all'apprendimento ed al ragionamento, che l'arte arricchisce suscitando potenti emozioni. (Stefano Draghetti)

Personalmente, riaccostandomi di nuovo, dopo ormai due anni, al pensiero filosofico di Aristotele, ma di conseguenza anche del suo maestro Platone, ciò che desta in me maggior interesse è il mondo iperuranio idealizzato da Platone e le conseguenti differenze con la concezione aristotelica di materia e forma.

La tesi tipica del platonismo è, come sappiamo, la teoria delle idee. Tutti gli individui reali manifestano l'appartenenza a delle forme o strutture tipiche che consentono di riconoscerle e di nominarle. Naturalmente però, ogni individuo, proprio perché è individuo, presenta anche aspetti particolari e accidentali, ma oltre a questi, è innanzitutto un uomo, cioè possiede l'umanità come carattere tipico che lo accomuna a tutti gli altri uomini e lo distingue da qualsiasi essere diverso. Questo carattere comune, questa forma universale ed identica, è ciò che Platone chiama "idea" o anche "essenza". Platone afferma, perciò, che gli individui materiali non sono che copie plasmate a imitazione delle pure idee o forme essenziali o modelli eterni di tutto ciò che sulla terra nasce, si sviluppa e muore. In quanto essenzialmente eterne ed incorruttibili, le idee sono considerate da Platone, più reali degli individui. Esse costituiscono un mondo a parte, un mondo ultraterreno, "iperuranio", posto al di là del cielo (mondo delle idee), sormontato dall'idea di bene che unifica in sé tutte le altre idee e che costituisce la causa finale ed il principio di armonia dell'universo. Il platonismo è quindi caratterizzato da un irrisolto dualismo fra mondo delle idee e degli individui, mondo della forma e della materia.

Questo dualismo non viene affatto risolto neppure in Aristotele, nonostante la sua teoria della sostanza. Per Aristotele, materia e forma costituiscono le due facce dell'individuo che, contrariamente al pensiero platonico, è l'ente reale. Reali sono gli individui in quanto sostrati materiali che rivestono, in ogni momento, una forma determinata. Ma la natura non è immobile e fissa come l'essere di Parmenide o il mondo platonico delle idee. Essa presenta invece continuo mutamento e trasformazione. Ogni mutamento implica un passaggio dalla materia alla forma. Ciò significa che, in generale, la materia mostra una possibilità di forme diverse; essa, cioè, è in potenza le molte forme che assume, volta per volta, in atto.

Tutta la natura si presenta finalizzata alla forma, in una successione di forme sempre più complesse. Agli

estremi di questo processo, bisogna però ammettere una materia prima e indeterminata, che è pura potenza priva di qualsiasi forma in atto. Aristotele identifica la forma pura col concetto di Dio: esso è il fine, il *télos*, cui tende l'universo; insieme è la causa che muove dal principio la materia e la indirizza verso la successione delle forme. Il fine dell'universo deve insomma preesistere in qualche modo nella sua perfezione affinché l'ordine e la successione delle forme naturali trovi spiegazione e compimento. In tal modo però, quel dualismo platonico tra forma e materia che Aristotele pensava di superare col concetto di individuo si ripresenta ai due estremi del divenire cosmico: dualismo tra l'oscuro concetto di una materia prima priva di qualsiasi determinazione e il concetto di Dio come pura forma separata da ogni sostrato materiale. (Virginia Dallari)

Invece è molto interessante notare come, da Platone ad Aristotele, cambi radicalmente il rapporto della filosofia con l'arte: per Aristotele, infatti, l'esercizio dell'arte e le opere artistiche sono uno dei fini della razionalità e permettono una conoscenza, seppur non dimostrativa, dell'essere nella sua possibilità. Platone aveva invece fornito nella "Repubblica" un'interpretazione dell'arte diametralmente opposta: non solo essa si differenziava dalla verità, ma ne era ben tre volte distante, in quanto le opere artistiche erano, per il filosofo, una semplice imitazione degli oggetti della realtà empirica, a sua volta imitazione del mondo delle idee. L'arte fornirebbe quindi "copie di copie" della realtà ideale e queste non sarebbero altro che ombre di oggetti proiettate sul muro della caverna, sul fondo della quale gli uomini sono incatenati. Ecco che si propone il tema delle ombre, che sarà tanto caro anche alla filosofia di Bruno e, come abbiamo visto, all'arte di un pittore a lui contemporaneo, il Caravaggio. Tuttavia, a differenza di Platone, in Bruno (e nell'arte del Caravaggio) la nozione di ombra acquista una valenza positiva e cognitiva. Ciò resta ancora oggi fondamentale in una forma d'arte, la cinematografia, le cui immagini proiettate sullo schermo si pongono "brunianamente" come ponte tra mondo sensibile e mondo intelligibile, permettendo il salto verso un nuovo livello di consapevolezza e di conoscenza della verità del reale. (Marta Fiorentini)

- SECONDA ESERCITAZIONE:

Nella storia del pensiero occidentale, una delle più complete e suggestive interpretazioni dell'arte è quella fornitaci da F. W. J. Schelling. Egli ripudia il soggettivismo trascendentale di Fichte, per individuare un principio originario che non sia né lo né Non-lo, né soggetto, né oggetto, ma l'unità indifferenziata di entrambi. A questa identità originaria, Schelling dà il nome di Assoluto: esso è la pura indifferenza della natura e dello spirito, in questo senso, la loro profonda unità.

Ma il più profondo intento del filosofo è quello di mostrare come, dall'identità indifferenziata dell'assoluto, si sviluppino lo spirito e la natura. Nella sua "filosofia della natura", Schelling afferma che questa consiste in un processo che muove dagli abissi dell'inconscio per risalire alla luce di una ragione sempre più conscia di sé (cioè allo spirito), attraverso una serie di formazioni gradatamente sempre più complesse. Si può definire, quindi, la natura come uno spirito "pietrificato", ovvero come il lento avvio di una lunga "odissea" attraverso cui lo spirito evolve fino a giungere alla propria autocoscienza. Tale processo si sviluppa mediante una tensione di forze contrapposte, esemplificate da Schelling con i due poli del magnete. Questa sua concezione risente dell'influenza delle scoperte fisico-scientifiche avvenute in quegli anni, riguardanti i fenomeni elettromagnetici. Inoltre, i progressi della biologia suggerivano l'impossibilità di far derivare la vita da meri fenomeni meccanici, (determinismo) e giustificavano, per Schelling, il ricorso all'idea dell'esistenza di "forze spirituali", responsabili delle dinamiche fisiche nel mondo.

Dunque, la natura muove dall'inconscio per metter capo alla coscienza; lo spirito percorre invece il cammino contrario: esso muove dall'lo, dal soggetto, per metter capo all'inconscio. Ma, giunto alla propria autocoscienza, lo spirito si trova nella opposizione dualistica di lo e Non-lo, di soggetto e oggetto. Né la conoscenza né l'azione possono trarre l'uomo fuori da quella dicotomia. lo e Non-lo, come già aveva detto Fichte, non fanno che riprodurre il limite che vorrebbero superare, sia pure in un processo di formazioni sempre più alte e complesse.

Alla fine solo l'arte, per Schelling, può ricomporre l'unità assoluta ed originaria di Non-lo ed lo, l'identità di natura e spirito. Il genio artistico, infatti, ha tale compito e porta a sintesi conscio ed inconscio, però, nel farlo, non realizza se stesso bensì l'assoluto. L'opera d'arte, dunque, è una riproduzione dell'Assoluto, una creazione che trascende l'intendimento del suo creatore: nell'intuizione artistica trova espressione non tanto la volontà soggettiva dell'uomo, quanto piuttosto la voce stessa dell'Assoluto originario.

Con l'intuizione, l'arte supera gli astratti concetti prodotti dall'intelletto e si "consolida" come il rappresentante di ciò che la filosofia non può rivelare immediatamente: la concreta visione dell'assoluta e profonda identità di spirito e natura. In tal senso si può considerare interessante la teoria estetica di Schelling, proprio perché egli fa

dell'arte e dell'intuizione artistica il vero organo dell'Assoluto. Il culmine dell'atto artistico può essere raggiunto solo da chi ne possiede la capacità. L'attività del genio artistico idealizzato da Schelling è quindi consapevole ed inconsapevole allo stesso tempo, in questo caso non si può quindi parlare di completa libertà artistica creativa.

L'esigenza del riconoscimento di una libertà creativa dell'artista, di una libertà completa nelle forme e nei metodi, si afferma e si sviluppa in modo esplicito solo a partire dal Rinascimento. Tuttavia il problema è presente sin dall'antichità, si pensi alle indicazioni restrittive di Platone sullo stile del buon musicista e sugli strumenti più appropriati da utilizzare per l'educazione musicale dei cittadini. Sulla base di simili esigenze, egli poi condanna la poesia drammatica, che va esclusa dalla città perché si fonda sulla capacità di imitare, un'attività che allontana l'anima dalla verità. Anche Aristotele, in seguito, concepisce le arti come attività che imitano la natura, ma, contrariamente a Platone, egli intende l'arte tragica come un momento positivo per l'educazione dell'uomo alla conoscenza ed alla virtù, perché nella tragedia si rappresenta la realtà umana come potrebbe essere, secondo le strutture ideali che spesso si confondono e si perdono nella narrazione storica delle vicende reali. Successivamente, una sorta di unificazione tra le due teorie è compiuta da Plotino, per il quale le arti non si limitano a riprodurre le cose sensibili ma salgono alle forme ideali che sono il modello degli enti naturali. Con questa dottrina, peraltro non sistematicamente sviluppata, Plotino anticipa le tematiche dell'estetica romantica e idealistica, le quali, soprattutto in Schelling, si richiameranno talvolta a lui in modo esplicito.

Sul tema della libertà in arte, possiamo ricordare che durante l'epoca medievale la creazione artistica era permeata da motivi religiosi e che, per questo, l'artista rappresentava sì le cose del mondo, ma di un mondo creato da Dio. Sotto questo aspetto convergono l'arte sacra e quella profana. Se nel Medioevo la libertà creativa dell'artista era condizionata dalla religione, in età moderna lo è dal razionalismo emergente. Difatti nel 1605, la questione dei limiti della libertà inventiva dell'artista viene posta in maniera emblematica nell' "Advancement of Learning" di F. Bacone, che distingue la poesia dalla storia e dalla scienza in quanto, mentre quest'ultima si fonda sul raziocinio e la storia sulla memoria, la poesia è opera della fantasia, che è la facoltà di "fare matrimoni e divorzi illegali fra le cose". Alla fine del Settecento, Kant riabilita la facoltà dell'immaginazione, indicandola come una facoltà fondamentale accanto a quella dell'intelletto. Nella "Critica del Giudizio" egli considera l'immaginazione lo strumento idoneo a costituire, in armonia con il pensiero razionale, quella "libertà costruttiva" che presiede alla capacità di creare le opere d'arte e di poterle giudicare.

Successivamente, con Hegel (ed in certa misura anche con gli altri grandi pensatori idealisti, come Fichte e Schelling) la filosofia dell'arte, l'estetica, va incontro ad un processo di dissoluzione. Ciò accade perché essa viene fatta rientrare nella filosofia della storia: tale dissoluzione è del resto chiaramente implicata dalla nota teoria hegeliana della morte dell'arte o meglio del suo carattere di passato, che prevede il superamento dell'arte (intesa nella sua forma storica di "arte romantica") nel sentimento religioso. Nel Novecento, tra i seguaci di Hegel troviamo Benedetto Croce, che propone una revisione del pensiero hegeliano tendente ad evitare, fra l'altro, l'esito della morte dell'arte. Egli ottiene questo risultato in modo sostanzialmente kantiano, fissando una sfera dell'esperienza estetica, concepita come momento dell'intuizione del particolare, accanto alla sfera dell'esperienza concettuale. (Gruppo A: Virginia Dallari, Masimiliano Presutti, Anna Giulia Vicario)

È interessante osservare, quindi, come, nel secolo passato, in diversi si siano interrogati sulla nozione di "interpretazione".

Se, per primo, Freud fornì un'esegesi del concetto tutta psicanalitica, per cui "interpretare" voleva dire (in sede clinica) "ripercorrere al contrario" le esperienze vissute dal paziente, allo stesso modo, Heidegger, nel suo ruolo di filosofo, definì l'interpretazione come la modalità con cui l' "esserci" (l'ente uomo, colto nel suo limite temporale) elabora le proprie "possibilità progettate".

Ma solo con Gadamer assistiamo ad una più esplicita applicazione della nozione di interpretazione (sempre intesa nella sua valenza cognitiva) al mondo dell'arte. Guardare, capire e conoscere un'opera sono i passi da compiersi, secondo Gadamer, per accedere ed afferrare la realtà tutta dell'opera stessa. Chiunque si ponga d'innanzi ad un qualsiasi prodotto creativo, non potendosi alienare né da sé stesso né dalla propria tradizione culturale di provenienza, deve necessariamente essere consapevole dei limiti che gli derivano da questo suo essere storicamente determinato e, di conseguenza, accettare tali limiti in quanto intrinseci alla propria stessa condizione umana. In questo senso, in pieno Novecento, prende quota l'idea per cui la comprensione della verità di cui è portatrice un'opera d'arte, debba inevitabilmente risiedere nella sua inesauribile alterità rispetto all'interprete stesso. Perciò un'opera d'arte, pur nel linguaggio e nel contesto in cui è stata prodotta, ha sempre qualcosa di

nuovo da dirci. (Gruppo C: Federica Fogacci, Gianluca Nisticò, Matteo Vanzetti)

Possiamo a questo punto evidenziare, insieme al filosofo contemporaneo Umberto Curi, che quella forma di linguaggio filosofico che Heidegger chiama "pensiero poetante" è riconoscibile anche nella ricerca di quelle cifre di verità, se non addirittura di testimonianza di verità, che i buoni autori di cinematografia sanno rappresentare. A proposito, dunque, di "interpretazione", quella proposta da Julio Cabrera sul film "La finestra sul cortile", pensata attraverso la filosofia di Cartesio, non rende più ardua la comprensione dell'opera hitchcockiana, ma ne chiarisce brillantemente un significato che a prima vista può sfuggire.

La certezza iniziale del protagonista Jeff, irrimediabilmente convinto che in uno degli appartamenti di fronte a lui si sia svolto un omicidio, rende il suo agire antitetico a quello che potrebbe intraprendere un ipotetico cartesiano, che, al suo posto, sarebbe, invece, logorato da un dubbio "iperbolico", assoluto ed esteso ad ogni cosa. Jeff parte avvantaggiato rispetto a questa condizione di totale mancanza di certezze e, attraverso ragionamenti ed ipotesi, riesce ad avanzare sul cammino verso la verità. Egli riesce a fugare ogni dubbio residuale quando Lisa, la fidanzata, gli offre l'ultima prova empirica necessaria a verificare quelle che fino ad allora erano state le supposizioni, forse anche le speculazioni, di un uomo costretto alla riflessione intellettuale dall'ingessatura. Non solo Jeff sembra non cadere mai preda del dubbio, ma si rifiuta categoricamente di rinunciare alle proprie convinzioni, nonostante la frammentarietà delle informazioni in suo possesso e la totale improbabilità delle sue supposizioni. Se tuttavia avesse abbracciato lo stesso atteggiamento scettico dell'amico detective Tom Doyle, il personaggio razionalista del film, o avesse fatto proprio il dubbio cartesiano, Jeff non sarebbe mai stato in grado di risolvere l'omicidio e far catturare il colpevole: proprio il suo dogmatismo e la sua convinzione oltre ogni ragionevolezza, alla fine lo portano alla soluzione del delitto.

Come Cabrera a questo proposito sottolinea:

"La soluzione definitiva dell'enigma e la conseguente eliminazione dello stato dubbioso sono gli unici tratti comuni delle filosofie della conoscenza di Hitchcock e Descartes".

Il protagonista hitchcockiano, infatti, non si attiene in nulla al metodo cartesiano, secondo cui avrebbe dovuto essere determinato a non accettare per vera nessuna conoscenza che non sia in sé subito evidente:

"Al posto del gran numero di regole di cui la logica si compone, pensai che mi sarebbero bastate le quattro seguenti, purché prendessi la ferma e costante risoluzione di non mancare di rispettarle neanche una sola volta. La prima era di non accettare mai per vera nessuna cosa che io non conoscessi con evidenza come tale: ovvero, evitare accuratamente la precipitazione e la prevenzione, e non accogliere nei miei giudizi niente che non si presentasse alla mente in modo così chiaro e distinto da escludere ogni motivo di metterlo in dubbio. La seconda era di dividere ciascuna delle difficoltà che avrei esaminato in quante più parti fosse possibile e richiesto per risolverle al meglio. La terza era di svolgere con ordine i miei pensieri cominciando dagli oggetti più semplici e più facili da conoscere per risalire poco a poco, come per gradi, fino alla conoscenza dei più complessi, ammettendo l'esistenza di un ordine anche tra quelli che non si dispongono naturalmente gli uni prima degli altri. E l'ultima era di fare dappertutto enumerazioni così complete e rassegne così generali da essere certo di non omettere nulla." (René Descartes, "Discours de la method", II)

Se Jeff si fosse attenuto al metodo matematico di Cartesio, il film non avrebbe probabilmente avuto motivo di essere girato: l'uomo non avrebbe infatti accolto nella sua mente nessuna certezza prima che ne fosse provata l'evidenza, né avrebbe poi potuto attuare un procedimento di analisi che dividesse il problema (l'omicidio) in parti più semplici e conoscibili (in quanto oggetto di intuizione). La terza fase sarebbe stata la deduzione attraverso la quale avrebbe ricostruito il problema nella sua complessità a partire dalle parti semplici. La catena deduttiva sarebbe poi stata ripercorsa in tutte le sue parti nel processo dell'enumerazione (come si propone di fare l'investigatore Tom alla fine).

Nella stessa opera Cartesio prosegue poi nel suo discorso affermando:

"Queste lunghe catene di ragionamenti, estremamente semplici e facili [...] mi avevano dato l'opportunità di ritenere che tutte le cose che possono essere oggetto della conoscenza umana si susseguono in quello stesso modo e che, a condizione di non accettare per vera nessuna cosa che non lo sia e di mantenere sempre il giusto ordine per dedurre le une dalle altre, non ne esistono di così lontane a cui non si giunga alla fine, né di così nascoste che non si possano scoprire."

Jeff sarebbe quindi stato teoricamente in grado di risolvere l'enigma anche applicando il metodo cartesiano, se non per il fatto che avrebbe dovuto "evitare accuratamente la precipitazione e la prevenzione" supportando le proprie ipotesi con indizi che togliessero ogni dubbio. Il film si basa tuttavia sulla totale mancanza di indizi concreti fino al momento conclusivo, in cui quegli stessi indizi (la fede nuziale) non sono tuttavia passivamente accolti dall'esterno per la loro evidenza, ma attivamente cercati perché necessari al sostegno della tesi. Il modus operandi di Jeff non solo non segue le regole del filosofo del metodo deduttivo, ma si pone induttivamente come un filosofo pratico. Jeff avrebbe quindi fatto parte della categoria criticata dal filosofo quando affermava:

"Molti però o non riflettono su ciò che questa regola prescrive o la ignorano del tutto o presumono di non averne bisogno, e spesso esaminano questioni difficilissime in modo così disordinato che mi sembra si comportino come chi, dal basso, tentasse di raggiungere la parte più alta di un edificio o non tenendo conto dei gradini della scala destinati a questo uso o non avendoli notati." (R. Descartes, "Regulae ad directionem ingenii", V)

Sulla scia di Cartesio, però, come è stato modernamente notato da Hannah Arendt:

"Nessuno ha forse esplorato più onestamente le vere dimensioni [del dubbio cartesiano] di Kierkegaard quando fece il salto – non dalla ragione, come pensava, ma dal dubbio – nella fede, introducendo il dubbio nella religione moderna"

(H. Arendt, "Vita Activa", VI).

Certo Kierkegaard - come Cartesio - dubita di Dio per crederci, ma per dirci che, per giungere a tale certezza, serve la fede, che non è frutto di un ragionamento ma di un "salto" esistenziale. La prova di Dio non arriva dalla ragione oggettiva, che Kierkegaard considera immorale, ma dalla scelta paradossale di crederci, attuata dal singolo uomo. Nel nostro film, l'agire di Jeff non è supportato da alcuna fede religiosa, ma certo lo è da una estrema fiducia nelle sue capacità intuitive.

Oltre al tema del dubbio, il film tratta anche quello dell'insufficienza percettiva, oggettivata attraverso l'espedito della finestra: il protagonista è costretto a raccogliere da lontano degli indizi parziali a causa della sua scarsa mobilità, trovandosi quindi nella stessa condizione dello spettatore al cinema, immobilizzato davanti allo schermo cinematografico. Il mondo di finestre, tratteggiato dal film, ricorda la teoria leibniziana delle monadi ("monade" è un termine, storicamente, di ascendenza bruniana): elementi di base della realtà, le monadi sono atomi spirituali che, in quanto sostanze semplici, non possono influenzarsi a vicenda, ma si configurano come mondi chiusi, senza finestre sull'esterno che permettano la comunicazione. Per questo motivo, l'unico modo in cui una molteplicità come l'universo può essere presente a unità semplici come le monadi è la rappresentazione. Ogni monade, tuttavia, rappresenta l'universo (e quindi anche le altre monadi) dal proprio punto di vista, così come attraverso tutte le finestre affacciate sul cortile del film si ottiene un'immagine diversa della realtà. Attraverso gli occhi e la finestra di Jeff, quindi, lo spettatore (in quanto monade) si rappresenta l'universo non solo attraverso i propri occhi, ma anche attraverso quelli di un'altra monade, in uno scarto percettivo che, come in ogni esperienza cinematografica, gli permette di cambiare punto di vista pur mantenendo il proprio. (Gruppo E: Riccardo Biasion, Giulia Decastro, Marta Fiorentini, Serena Perego)

- TERZA ESERCITAZIONE

La Filosofia e il Cinema hanno lo stesso obiettivo, offrire un'analisi della realtà, intento che perseguono però con metodologie disciplinari e linguaggi differenti. Il problema del complesso rapporto tra le forme del sapere, quelle dell'arte e le tecnologie che ne permettono lo sviluppo, ha generato profondi interrogativi, in risposta ai quali sono stati elaborati, in filosofia, modelli di razionalità a volte diametralmente opposti.

Nello specifico, il paradigma antiestetizzante di W. Benjamin e il paradigma critico di T. W. Adorno offrono due letture totalmente diverse dell'arte cinematografica: il primo tende a valorizzarne l'aspetto educativo e formativo, essendo un prodotto potenzialmente di massa e quindi facilmente fruibile da parte di coloro che egli suole definire "creature incolte, miserabili, esaurite dal lavoro, dilaniate dalle loro preoccupazioni"; il secondo, invece, prende una posizione opposta al primo, incorrendo in una continua critica del Cinema, che considera unicamente come mero strumento della politica e della comunicazione, il cui unico scopo è di accrescere desideri superficiali e di orientare in maniera insinuante e sibillina le masse, pronte a bere ed a dissetarsi di tutto ciò che lo schermo propone, senza alcuna elaborazione e filtrazione personale.

Benjamin sottolinea come l'arte cinematografica sia innovativa poiché è atta ad una fruizione tattile dell'opera, che provoca uno shock estetico anticontemplativo, ovvero l'esito di un processo che inibisce quel rispecchiamento soggettivo nell'opera d'arte, che era invece stimolato dal contesto di fruizione (antico e moderno) di un'opera d'arte, prima dell'avvento dell'epoca della sua "riproducibilità tecnica".

Ancora oggi si può notare che il cinema azzerava le distanze tra l'osservatore e se stesso, e riesce, grazie alle inquadrature, ai cambiamenti di scena ed alla musica di sottofondo, a inglobare in sé lo spettatore, permettendogli appunto quell'esperienza tattile sopra citata. Che cosa può esistere di più penetrante e più invasivo nella mente dell'uomo dell'immagine che si muove sullo schermo e che riesce a destare emozioni e sentimenti forse in maniera ancora più forte di una composizione statica? È certo un'arte che non prevede una contemplazione forzata e immutabile: si è completamente coinvolti e compresi all'interno dell'opera (parlando ovviamente dei capolavori del cinema), le immagini persistono nella nostra mente anche dopo la visione. Certo è che bisogna parlare anche di un'industria cinematografica, spesso volta alla pubblicizzazione di un atteggiamento. Ma siamo forse tutti parte di una massa incolta e brutta, capace solo di godere di quelle immagini senza operare, al momento dell'assimilazione dell'opera in noi stessi, una netta distinzione tra ciò che è "bene" e ciò che è "male"? L'affermare un'ipotesi del genere è cosa alquanto azzardata. Molti luoghi comuni, molti atteggiamenti e molti oggetti sono diventati famosi attraverso film famosi. Ma forse non è avvenuto lo stesso attraverso le opere d'arte di altro genere? L'arte cinematografica non è da abbassare a mera pubblicità. Come la fotografia, il cinema sa cogliere attimi quasi ineffabili e imprimerli sullo schermo: si potrebbe definire un'arte magica, poiché si può assistere più e più volte alla stessa immagine semplicemente tornando indietro nel tempo (del racconto filmico). Non ha dunque qualcosa di diverso, di straordinario rispetto alla comune opera d'arte? Il cinema crea un tempo parallelo, un mondo parallelo dove lo spettatore può partecipare delle emozioni e contemplarne il significato, approfondendo ed esaminando con accuratezza ogni minimo particolare. Ecco perché si dovrebbe ritenere che il cinema sia una tra le forme d'arte, in tutta la storia dell'uomo, dotate di maggior potenza e di maggior bellezza intrinseca.

Per quanto riguarda l'opera d'arte, in particolare, Walter Benjamin afferma che essa ha un profondo valore soprattutto nella sua unicità. Benché di fatto, nel corso della storia, l'opera d'arte sia stata in qualche modo sempre riproducibile, oggi forse notiamo maggiormente questo aspetto in quanto interviene la "serialità". La produzione in serie di qualcosa snatura quello che si intendeva essere l'essenza dell'opera d'arte, la quale, per essere tale, dovrebbe avere la necessità di una visione diretta e personale. Perciò, è proprio la dimensione dell'"hic et nunc", come dice il filosofo, ciò che rendeva l'opera d'arte completa: abbiamo bisogno di ammirare un quadro o una scultura nel proprio contesto e senza mediazioni. La fotografia e il cinema, invece, non tengono conto di questo aspetto, poiché non vi è spesso una percepibile differenza fra l'originale e le copie, e nemmeno, forse, ha tanto senso parlarne.

Benjamin definisce "aura" il concetto di autenticità di un'opera d'arte, ovvero l'evento unico ed irripetibile in cui viene elaborata e fatta fruire. Con la riproduzione tecnica, al contrario, si assiste al progressivo annullamento di questo fenomeno. Ciò, di conseguenza, corrompe un'altra qualità propria dell'opera d'arte, che essa possiede fin dalle prime manifestazioni creative dell'uomo, ovvero la sua valenza culturale. L'opera d'arte è stata associata, in origine, all'ambito magico-religioso, nel quale era, per certi versi, più importante l'esistenza dell'opera stessa, piuttosto che la sua esposizione. Al contrario, oggi, diamo più importanza a quest'ultima e quindi al valore pedagogico che le opere d'arte comportano. Tuttavia, sostiene Benjamin, questa valenza espositiva potrebbe essere uno strumento fondamentale per l'educazione e l'emancipazione delle masse, grazie alla possibilità di una sempre maggiore fruizione da parte di un crescente numero di persone. (Gruppo E: Riccardo Biasion, Giulia Decastro, Marta Fiorentini, Serena Perego)

Benjamin, per chiarire la propria concezione estetica, cita i dadaisti, le cui opere d'arte sono caratterizzate dalla loro "inutilizzabilità nel senso di oggetti di un rapimento contemplativo". Ciò conduce ad uno "spietato annientamento dell'aura dei loro prodotti" e all'abbandono della contemplazione da parte dell'astante. Questo nuovo tipo di fruizione dell'arte si basa quindi su uno shock estetico anticontemplativo, su una razionalità "antiestetizzante", che nel cinema arriva ad assumere una qualità "tattile", sospinta dal continuo mutamento dei luoghi dell'azione e delle inquadrature. Questa variazione dell'immagine filmica, impedisce all'osservatore di fermarsi davanti all'opera d'arte in contemplazione e gli evita di cadere in balia del flusso delle proprie associazioni mentali. Il film penetra nello spettatore quasi come fosse un "proiettile" percettivo pronto a liquidare quel rispecchiamento soggettivo nell'opera d'arte che il filosofo considera come lo specifico atteggiamento di un'estetica borghese e asociale.

Su queste linee fondamentali si sviluppa la concezione estetica di Benjamin sul Cinema, che giunge anche a cogliere la nozione di "diversione", intesa come una "varietà di comportamento sociale", ovvero un atteggiamento socialmente dinamico ed aperto, correlato all'assunzione di un "pensiero divergente". Quest'ultimo, rispetto al "pensiero riflettente", designa quell'intelligenza continuamente in moto alla ricerca del nuovo e del diverso. Esso è il frutto di quella coscienza critica che la cinematografia è riuscita a suscitare ed a promuovere. Sotto questo aspetto il termine "cosciente" in Benjamin non è sinonimo di "vigile", "attento", bensì al contrario, di "distratto". In questo senso, nel pensiero di Benjamin assume importanza anche la distrazione.

Nel mondo dell'arte, l'architettura ha, da sempre, assolto anche il compito di accompagnare e di scandire i momenti della vita quotidiana delle masse. Una persona qualsiasi, tra le tante che compongono quell'entità sociale chiamata "massa", molto raramente si sofferma in raccoglimento di fronte ad un'opera architettonica, essa non ne ha spesso il tempo né il modo, quotidianamente occupata com'è dai propri problemi materiali ed economici; tuttavia, fa notare Benjamin, anche un comune cittadino ha ben presenti quali siano le opere architettoniche più significative della propria città, perciò la sua ricezione nei loro confronti non è potenzialmente assente ma solamente "distratta". Al Cinema spetta il compito di porre in atto ciò che nelle masse è in potenza. Così si può dire che l'arte cinematografica, in generale, offra una "distrazione" attraverso la quale è possibile controllare fino a che punto l'appercezione sia in grado di assolvere nuovi compiti, cioè di far recepire alle masse ciò che sarebbe loro impossibile. Ed il cinema è il massimo esempio di ricezione nella distrazione, in quanto l'atteggiamento valutativo durante la visione di un film non implica attenzione ed il pubblico risulta essere un "esaminatore distratto". A proposito delle risultanze cognitive che produce una mente distratta, è senza dubbio curioso notare come anche i grandi geni dell'arte e della scienza abbiano avuto brillanti intuizioni proprio nei momenti di rilassamento e distrazione. Si pensi, ad esempio, ad Archimede, il quale trovò la formulazione definitiva del suo principio fisico, si dice, proprio mentre si godeva un bagno.

In definitiva, possiamo affermare che Benjamin sviluppa un ideale ottimistico secondo il quale l'arte cinematografica diviene lo strumento estetico più consono a realizzare una socializzazione della vita culturale e politica. Leggendo alcuni passi tratti dalla sua opera, è evidente che l'autore comprende bene di trovarsi di fronte anche ad un formidabile strumento di comunicazione di massa. Studiando i diversi filosofi che si sono occupati di estetica, infatti, sovente ci si imbatte nel problema del rapporto tra l'arte e lo spettatore, ma certamente in Benjamin la questione è tutta giocata sulla fruizione della produzione artistica da parte di un pubblico vasto, vasto tanto quanto un'intera società. L'analisi è quindi non solo estetica e filosofica, ma anche sociologica (Gruppo B: Francesco Cuconati, Leonardo Mascagni, Federico Zangani)

Focalizzando la nostra analisi su alcuni brani tratti dai saggi prodotti da T. W. Adorno, quali "Dialettica dell'illuminismo" (in collaborazione con M. Horkheimer) del 1947 e "Teoria estetica", pubblicata postuma nel 1970, troviamo che il filosofo esprime la sua opinione sull'arte, in particolare su quella che è l'arte contemporanea.

Adorno divide l'arte contemporanea essenzialmente in due forme. La prima forma è quella dell'arte popolare; questa è un'arte di massa volta a mostrare alla popolazione nelle sue produzioni ciò che la popolazione vuole e si aspetta di vedere. A questa forma d'arte appartiene anche la cinematografia contemporanea. Negli anni Cinquanta e Sessanta, la cinematografia è vista da Adorno soltanto come un grande, innovativo, strumento del capitalismo; la struttura stessa del cinema lo rende facilmente al servizio della politica e del suo controllo sociale. Lo spettatore si lascia coinvolgere e si immedesima in ciò che gli viene rappresentato, diventando una semplice pedina di un sistema che lavora sulle sue idee, cercando di omologarle e di creare un'opinione pubblica di massa. Il cinema è particolarmente adatto allo scopo, proprio perché lo spettatore, spesso attento, viene come ipnotizzato da ciò che sta osservando e non riesce ad accorgersi dei sottili messaggi "subliminali" inviati al proprio inconscio nel corso della proiezione e, una volta uscito dalla sala cinematografica, egli sarà al novanta per cento parte del sistema, quasi senza essersene accorto.

La seconda forma di arte è, invece, la cosiddetta arte d'avanguardia. Questa è un'arte innovativa, in tutto diversa da quella popolare; essa non si può sfruttare come uno strumento di massa, proprio perché il suo è un intento esplicitamente critico verso l'ideologia culturale dominante. Proprio per questo elemento critico, essa sarà un motivo di stimolo per le coscienze, soprattutto se non alienate, stimolo a riflettere sulla possibilità di costituire un altro mondo, questa volta privo di alienazione. La principale differenza tra l'arte d'avanguardia e l'arte è popolare, secondo Adorno, è proprio questa: mentre una si pone come strumento per subordinare la massa, l'altra, invece, si pone come strumento per liberarla. (Gruppo E: Riccardo Biasion, Giulia Decastro, Marta Fiorentini,

Serena Perego)

L'arte come luce illuministica: questa è l'arte d'avanguardia. Beckett, Schöenberg, Kafka, sono i messaggeri del "sentimento negativo della realtà": l'arte deve spalancarsi sull'abisso fra prassi e felicità, fra stato attuale di minorità e stato futuro di libertà. L'uomo perviene al desiderio di senso, di armonia, di pace attraverso la nausea, l'angoscia e la paura suscitata dall'assenza di senso, in Beckett; per mezzo della disarmonica armonia, in Schöenberg; passando dallo sgomento afasico, in Kafka. La forza dell'emozione negativa concorre al riscatto dell'uomo, in una sorta di psicologica "enantiodromia" (il "negativo" concorre a stabilire il senso di ciò a cui si oppone) provocata dall'arte nell'arte. L'arte non è disinteressata, non si ha arte con il disinteresse, perché nel disinteresse si rinuncia alla felicità non in ragione della felicità ma in ragione del godimento grasso e facile. In questo modo, è la stessa rinuncia alla felicità a garantire una felicità, in una dialettica negativa per cui è solo l'assenza di quella qualità data per immediata, ciò che rende possibile una sua ricerca, percezione e comprensione, cioè un processo che porta al vero.

L'arte d'avanguardia attua la piena mimési artistica, in quanto non semplicemente traduce il mondo ordinario in un altro mondo, ma perché, criticando il mondo ordinariamente amministrato (sentimento negativo, di critica), se ne astrae ed ottiene una valenza comunicativa propria, in sé e per sé, evocando non tanto un'autonomia per l'arte, quanto piuttosto una sua complementarietà. "L'espressione dell'arte è la controparte dell'esprimere qualcosa": l'arte d'avanguardia è il linguaggio complementare al mondo, che permette l'attuazione del mondo vero. L'azione dell'arte d'avanguardia è violenta, è un fermento, perché è superato il legame con il senso, legame che mantiene quiete le masse nel mondo amministrato; l'arte si propone di comunicare l'incomunicabile, come una macchina che lentamente incida, che lentamente uccida, le parole della lingua della realtà. L'arte e l'enigma predispongono ad un atto filosofico: l'enigmaticità dell'arte, che consiste nello spingersi al limite di ogni linguaggio e lì cadere, interrompendosi, determina una riflessione su una possibile via di liberazione. L'opera che si interrompe, il romanzo incompiuto, Godot che non arriverà mai e l'eterno ritorno delle dodici note sono le porte che danno sull'abisso della visione negativa, concedendo allo spettatore il desiderio e la realizzazione della libertà intellettuale. (Gruppo D: Stefano Draghetti, Michele Grifa, Dario Zanelli)

Kafka, con le sue opere, porta alla luce qualcosa di nuovo, qualcosa di inaspettato. L'opinione pubblica, abituata ai romanzi, viene scossa trovandosi di fronte a questi racconti. È inevitabile che l'arte d'avanguardia si presenti in questo modo di fronte al pubblico, dal momento che, proprio in quanto deve impressionare, essa deve staccarsi dagli schemi tradizionali e deve in essa permanere una parte enigmatica, per fare in modo che lo spettatore si desti ed inizi a ragionare. Spesso, anche nella cinematografia d'autore ritroviamo gli stessi stimoli. Proprio a questo proposito, "A.I. Intelligenza Artificiale", interessante creazione di Spielberg, offre molteplici spunti di riflessione permettendo di approfondire, non solo l'aspetto tecnico dell'opera cinematografica, ma anche i significati filosofici nascosti oltre la superficie della pellicola.

Film sia per bambini sia per adulti, per le molteplici possibilità di lettura cui può essere sottoposto, "Intelligenza Artificiale" racconta la storia di David, moderno Pinocchio meccanico: costruito per essere un mero prodotto di consumo, usa e getta, è programmato per amare una sola persona per tutta la vita. Sebbene la madre adottiva, Monica, lo abbandoni nel momento in cui smette di essere per lei necessario, il mecha-bambino David affronta un lungo viaggio per chiedere alla Fata Turchina di trasformarlo in un bambino vero ed essere finalmente oggetto dell'amore materno.

Il film, pertanto, si presenta sì come una futuristica rilettura del Pinocchio di Collodi, fiaba di un burattino (questa volta meccanico) che, inseguendo i propri sogni, diventa alla fine umano, ma è anche la storia dei disperati legami di un'umanità dalla sconfinata capacità autodistruttiva. Infatti, dal lato affettivo, assistiamo alla fissazione edipica di David, che rimane costante per tutto il film, dal momento dell'imprinting fino al dolciastro lieto fine di duemila anni dopo, nonostante che non vi siano manifestazioni di affetto da parte della madre. C'è qualcosa di ossessivo anche nel cercare, da parte degli esseri umani, una costante creazione di sostituti, quasi mancasse la capacità di elaborare una perdita, un lutto, lo stesso limite della natura umana. Invece, quello che rende il mecha-bambino un eroe tragico, in fondo più umano degli umani, è il fatto che in tutta la sua odissea insegue un obiettivo che non è stato lui a scegliere: il suo attaccamento a Monica, infatti, è preprogrammato, meccanico, imposto dalla sua natura di oggetto di consumo adattato alle esigenze del consumatore. Destino o programmazione? Tutti i personaggi del film si trovano in un certo senso nella sua stessa situazione, dal momento che sono anche loro "pre-programmati", nel loro tentativo ossessivo di rimpiazzare una persona amata, poi perduta, con un sostituto mec-

canico (esattamente come i mecha che nella foresta cercano pezzi di ricambio in una discarica di robot smembrati): il creatore di David voleva rimpiazzare il figlio morto, Monica cercava qualcuno che temporaneamente sostituisse il figlio ibernato, lo stesso David, alla fine del film, passa il suo giorno perfetto con un clone di Monica. Gli esseri umani risultano, pertanto, rigidamente pre-orientati in un universo tecnologico tanto quanto i “mecha”, a cui sono continuamente paragonati per tutto il corso del film. (Gruppo E: Riccardo Biasion, Giulia Decastro, Marta Fiorentini, Serena Perego)

David prova dolore, soffre. Si sente anche lui un bambino come Martin (il figlio di Monica) ma ben altro da Teddy (il robot-giocattolo). Monica ha paura per Martin, ha paura per Henry (suo marito), ha paura anche per sé. Quindi decide, quasi in panico, di abbandonare il “bimbo-mecha” in un bosco. David si sente lasciato, piange, capisce. Capisce d’essere diverso e crede di essere peggiore. Ma, in fondo, se è riuscito Pinocchio a diventare un bambino vero, perché non dovrebbe riuscirci anche lui? È solo una storia, sì, ma quale bambino non crede alle storie? “Sta lontano dalle persone vere”, gli dice Monica prima di lasciarlo, “solo quelli come te sono sicuri”. David si scusa di non essere vero ma, le assicura, “se mi tieni sarò verissimo per te”. Inizia così il suo viaggio, che può ricordare sia quello di Dorothy de “Il mago di Oz”, sia quello di “Pinocchio” e, perché no, anche quello di “ET” che, nell’omonimo film di Spielberg, cercava ostinatamente un modo per ritornare a casa. (Gruppo C: Federica Fogacci, Gianluca Nisticò, Matteo Vanzetti)

La scena in cui Monica lascia David nel bosco perché non vuole la sua distruzione, con un gesto che è per un verso pietoso ma che resta pur sempre crudele, è anticipata da un’altra scena emblematica: David, caduto in una piscina, è lasciato solo mentre affonda sempre più in basso, a braccia aperte in acqua, così come in tutta la sua ricerca di una madre che lo ha abbandonato. Affiancato nella sua ricerca della Fata Turchina da Gigolo Joe, “mecha” programmato per rispondere ai desideri delle sue clienti, sebbene sia catturato e rischi la vita durante la furia distruttrice di una Fiera della Carne, David resta impassibile di fronte alle brutalità che lo circondano e lo minacciano, concentrato unicamente sull’obiettivo del suo viaggio, trovare la Fata Turchina per essere trasformato in un bambino vero e poter finalmente tornare da Monica.

Dopo aver incontrato il suo creatore e aver visto una schiera di “mecha” identici a lui, tutti come lui condannati ad amare qualcuno per cui non saranno che oggetti, David riesce finalmente a trovare la Fata Turchina, immersa nella profondità delle acque di una Manhattan distrutta. In quelle stesse acque David resterà per duemila anni, continuando a implorare la seconda figura femminile, idealizzata nel film, di trasformarlo in un bambino vero, di farlo diventare reale, come reale era Monica e come la Fata Turchina non sarà mai. Quando finalmente dei “mecha” estremamente evoluti lo trovano imprigionato nel ghiaccio, attingendo dalla sua memoria le informazioni necessarie sulla specie umana (ormai estinta), questi mecha cercano di costruire per lui un mondo in cui, per la prima volta, egli possa sentirsi amato. David continua a desiderare soltanto quello per cui è stato programmato, Monica, che gli androidi sono ora in grado di clonare. Questa Monica, surrogato di quella reale (morta ormai da due millenni) ed espressamente programmata per rispondere ai desideri di David, può vivere, però, per un solo giorno, il giorno più bello della vita di David, passato finalmente con una madre che lo ama, sebbene essa sia una semplice immagine idealizzata di qualcuno che non è mai esistito. Quando, alla fine, Monica si addormenta per sempre, anche David si addormenta con lei, andando per la prima volta nella sua vita “nel luogo dove nascono i sogni”, senza più desideri da esprimere, finalmente felice.

Soddisfatto il desiderio di lieto fine degli spettatori per mezzo di una scena che, per la sua dolcezza, è al limite del sentimentalismo e che rientra nella lettura più infantile del film, pensata probabilmente per un pubblico giovane, possiamo notare che il film si presta anche ad altre interpretazioni che ne sottolineano, per esempio, la denuncia dell’attaccamento ossessivo o della brutalità umana. Come Curi rileva, tuttavia, il film è evidentemente scandito in due parti distinte, separate dalla cesura dell’abbandono di David: la prima parte è più organica, mentre la seconda presenta una pluralità di stili e di finali che risponde alla molteplicità delle vicende narrate e che può effettivamente configurarsi, secondo Curi, come una sorta di disorganizzato e confuso “sequel” della prima parte. L’interpretazione che Curi fornisce di questo film, e più in generale del cinema, ridotto a “meccanico assemblaggio di parti e stili già esistenti”, a “puro prodotto tecnologico”, a semplice “meccanismo autoreferenziale”, in definitiva a “realtà puramente virtuale”, può tuttavia apparire troppo radicale: considerare il film “Intelligenza Artificiale” come un prodotto seriale e degradato di una morente arte cinematografica, riducendolo a semplice “mecha-movie”, senza pretese artistiche ma concentrato unicamente sulla tecnologia dell’immagine, tralascia di riconoscere i molti motivi di riflessione che il film riesce a suscitare. In particolare quando ripropone l’inesausta “quaestio” del rapporto tra la realtà e il sogno, implicito nell’arte cinematografica stessa. Al cinema si sogna?

(Gruppo E: Riccardo Biasion, Giulia Decastro, Marta Fiorentini, Serena Perego)

Vale dunque la pena riportare il breve dialogo tra David (D.) ed il suo inventore, il prof. Hobby (H.):

D. - "Cerco la Fata Turchina".

H. - "Cosa pensi che dovrebbe farti?"

D. - "Trasformarmi in un bambino vero".

H. - "Ma tu sei un bambino vero. Tu hai trovato una favola e, ispirato dall'amore e iniettato dal desiderio, l'hai fatta diventare vera. L'abilità ad inseguire i nostri sogni più intimi è una cosa che nessuna macchina ha mai fatto prima del tuo arrivo". (Gruppo C: Federica Fogacci, Gianluca Nisticò, Matteo Vanzetti).

- QUARTA ESERCITAZIONE

Il problema che l'arte desta in ambito filosofico, è anche riguardante il valore cognitivo dell'arte stessa, cioè la sua possibilità di costituirsi come uno dei fondamenti cognitivi della realtà. Questo è un problema che ha attraversato tutta la storia di quella particolare disciplina filosofica che è nota con il nome di "estetica". Quando allora si cerchi un nesso fra una forma d'arte, come il cinema, e la filosofia, bisogna tener conto di alcuni concetti e delle teorie elaborate dall'estetica (nel senso di teoria dell'arte) fin dal suo principio.

Aristotele, nella sua poetica, attribuisce all'atto poetico (l'opera d'arte) la facoltà di presentare il possibile (τὸ δυνατόν) ed insieme di accedere ad una visione universale della realtà. L'opera d'arte ha come contenuto una "virtualità" che si esprime mediante il racconto (μῦθος). Anche nel cinema il racconto è una virtualità, è un "possibile" reso tale dal montaggio: tuttavia anche la sua forma, in quanto immagine, è un "medium" fra attualità oggettiva e virtualità del pensiero, cosicché il cinema si pone fra la realtà ed il soggetto pensante in modo diverso dalle altre forme dell'arte. Infatti, come nell'arte bruniana della memoria, il cinema è un "ombra", uno strumento che produce immagini in movimento e che, compartecipando di un "principio positivo-razionale" e di un "principio negativo-istintuale", permette la lettura e la performance della realtà. Proprio grazie a questa sintesi dal sapore "magico", come sottolinea Curi, frutto di un procedimento che è operativo sull'immagine ed al contempo sulla realtà, in virtù della memoria, la conoscenza dell'immagine (come la bruniana "umbra") permette la conoscenza della realtà e consente di trasformarla. Inoltre il cinema, in quanto narrazione filmica, è analizzabile secondo le categorie aristoteliche elaborate per la tragedia: esso, non semplicemente procura diletto (hedoné), ma anche induce una vera e propria evoluzione intellettuale nello spettatore; questa è resa possibile da due presupposti teorici: il primo consiste nel riconoscere che le percezioni e le prime riflessioni destate da un'opera arte abbiano una valenza cognitiva (Aristotele, Hume); il secondo riguarda la disposizione critica messa in atto dall'arte nel suo fruitore, la liberazione di una "vis imaginativa" che si frappone fra i sentimenti, le percezioni, e la compiuta razionalità intellettuale, mettendole in comunicazione tra loro (Kant).

Da queste considerazioni si può già riconoscere una valenza cognitiva ai film d'autore. Inoltre, alla luce del concetto filosofico di "ermeneutica", possiamo procedere ulteriormente all'analisi del loro spessore filosofico. L'ermeneutica è quella disciplina filosofica che, pur avendo antiche origini, trova in età contemporanea il suo più importante sviluppo; in particolare con Heidegger e più ancora con Gadamer, essa si colloca al centro stesso dell'esistenza, della dimensione temporale umana. Interpretare un'opera, perciò, significa comprenderne la storicità, riguardearla ad una conoscenza presente che consente di comprendere il suo mondo passato, e con ciò il suo linguaggio di verità, che veicola e mostra ciò che c'è di più essenziale nella realtà. L'arte cinematografica, in virtù della complessità del suo linguaggio (in sé specificamente filmico, ma che possiede anche contenuti narrativi, poetici, filosofici, storici ecc.), ci presenta un mondo che richiede una sempre cangiante, attuale, interpretazione.

La convinzione che il cinema, sin dalle sue origini e dai suoi primi sviluppi, possa essere inteso come un utile strumento di comprensione della realtà, ha trovato due critici attenti in filosofi quali W. Benjamin e T. W. Adorno. (Stefano Draghetti)

Essi si sono interrogati sull'utilità e sul fine di questo strumento, fornendoci due differenti paradigmi interpretativi. Secondo il paradigma "antiestetizzante" di Benjamin, la riproducibilità dell'opera d'arte che è stata promossa dalla fotografia e dalla cinematografia, ha annullato la sua aura di autenticità, la sacralità del rapporto spazio-temporale che intercorreva tra l'opera e il suo fruitore prima dell'avvento dell'epoca della sua

delocalizzazione (nei musei dell'età moderna, nelle mostre fotografiche e nelle sale cinematografiche del Novecento). La perdita della valenza "culturale" dell'opera viene però compensata, secondo Benjamin, dall'acquisto di nuove ritualità che possono generare un nuovo coinvolgimento da parte delle masse. Proprio la cinematografia, grazie al potenziale percettivo che si richiede allo spettatore, dissolve ogni possibile atteggiamento di passiva contemplazione verso l'opera, di estasi puramente estetica, per lasciar spazio alla percezione di una rappresentazione più dinamica e concreta della realtà. L'esperienza estetica, non più "estetizzante", provocata dalla visione "anticontemplativa" di un film, può così favorire lo sviluppo di una capacità critica di massa, con le conseguenti ed auspicate trasformazioni sociali e politiche. Resta comunque il pericolo, osserva Benjamin, che l'ampio coinvolgimento a cui le masse sono chiamate dal cinema, diventi strumentale alla propaganda politica delle classi dominanti e che trasformi il cinema da un possibile mezzo di emancipazione ad un più subdolo e pervasivo strumento di dipendenza. A tale riguardo, il paradigma interpretativo di Adorno è più pessimista: il cinema è, per la sua struttura, costituito come uno strumento di controllo psico-sociale delle masse e solo l'arte d'avanguardia è in grado di stimolare il senso critico nei suoi fruitori. (Marta Fiorentini)

Per G. Deleuze il cinema è una forma di pensiero che fornisce alla realtà le categorie per interpretarla: esso pensa per immagini, o meglio, attraverso due particolari tipi di immagine, l'immagine-movimento e l'immagine-tempo. In esse non si dà l'immagine del movimento ma il movimento stesso sotto forma di immagine, non si dà il tempo come raffigurazione del tempo ma come "surplus" di realtà proveniente dall'immagine-movimento. Il cinema moderno, poi, evolvendo dal rapporto con la sola immagine-movimento, accede all' "aión" eracliteo. In questo senso è dal tempo che nasce il movimento, perché il cinema riesce a dare il movimento come sezione mobile della durata. La realtà entra nel soggetto come attualità e virtualità per mezzo di una doppia acquisizione (di ascendenza bergsoniana), quella immediatamente percettiva (i cinque sensi) e quella duratura del ricordo (la memoria): le immagini del cinema ripercorrono la stessa differenziazione fino alla sintesi finale. Ecco che si forma l'immagine-cristallo, che ricomponne attualità e virtualità, accedendo ad un livello più profondo di realtà, in cui si compenetrano il tempo fisico ed il tempo coscienziale: non è una trascendente "civitas dei" caratterizzata dall'annullamento del tempo, ma è lo stato del tempo reale, dell' "aión". Così questa ricomposizione è un fanciullo che gioca, è il suo regno: le immagini si muovono come pedine, mentre il tempo si espande in una nuova libertà. Le pedine sono apparenze, finzioni, come ogni gioco è finzione, ma nel loro essere giocate scandiscono il continuo scorrere del divenire, che corrisponde, in Eraclito (il riferimento è al frammento 52), in Deleuze, al vero essere: esse mostrano i fenomeni mentre si trasformano, sono cambiamenti qualitativi del tutto come durata. Il fanciullo che crea giocando (cioè l' "aión" e quindi l'essere) ritrova nel gioco la sua essenza, il suo regno: così cade la scissione tra attualità e durata, tra materia e memoria, e si forma il Virtuale, il Tutto che eternamente muta, cioè non il tutto che "è stato possibile" ma il tutto che "è sempre possibile perché può sempre essere creato". Attraverso il cinema penetriamo più potentemente la realtà e siamo in grado di riappropriarci della sua essenza, il Virtuale. In questo senso, movimento e tempo-durata della realtà si manifestano nell'attualità e nella virtualità: il primo nasce dalla percezione sensibile e viene ricostruito nell'attualità; il secondo sgorga dalla coscienza del tempo, cioè dalla memoria, che lo ricrea presentandolo come il nucleo energetico della virtualità.

Il concetto-immagine è allora quella singola pedina che dischiude una porta della realtà e, nei film che abbiamo visto, esso può essere rappresentato dal ritorno alla natura dell'uomo sconfitto (Ahab conficcato sulla balena, in "Moby Dick"), o dalla caduta provocata dal riconoscimento della propria dis-identità (il "mecha" David che due volte cade, rifiutato dal fratello "orga" e dall'inventore prof. Hobby, in "Intelligenza Artificiale").



Il cinema fa pensare e, sempre nel film di Spielberg, l'immagine dei robot che si auto-assemblano porta a riflettere sul concetto cartesiano di "uomo-macchina" [un concetto-immagine riferibile al fotogramma riportato qui di lato]; mentre in "La finestra sul cortile" persino la luce, che solitamente rivela qualcosa, acquista un nuovo significato, in quanto viene rappresentata come un mezzo per oscurare: il flash della macchina fotografica di Jeff che acceca temporaneamente l'assassino. (Stefano Draghetti)

Dunque per Deleuze il cinema si fa strumento di realtà in quanto crea una forma di pensiero per immagini, non solo per concetti, che istituisce una corrispondenza con la realtà. Non è pertanto una mera tecnica di riproduzione

della realtà ma è un modo di creare la realtà attraverso le immagini. Deleuze, diversamente da Bergson (principale ispiratore della sua filosofia del cinema), intende le immagini come delle vere e proprie entità reali, dotate di valenza ontologica. Esse, rappresentando l'unione di movimento e tempo, ricreano l'unità di azione e pensiero, espresse nei termini di "attuale" e di "virtuale", inscindibili all'interno dell'opera cinematografica. Proprio grazie alla fluidità delle relazioni categoriali che lo compongono, il cinema ci fa meglio intendere la realtà e l'esistenza umana, e cioè non come composte da una molteplicità di immagini "discrete" (come una composizione di parti distinte) ma piuttosto tenute insieme da una concatenazione "continua" (fluida) di sezioni. Grazie al montaggio, infatti, un'immagine non risulta più statica nel tempo, ma acquista durata e continuità, veicola una costante trasformazione, in cui non è più possibile, durante la visione, distinguerla dalle altre, ma soltanto accogliere l'essenza tutta intera del film. Proprio nel mutamento, parafrasando Eraclito, è insita la realtà di tale immagini. Una realtà che scaturisce, in primo luogo, dalla potenza percettiva che esse richiedono.

Proprio la concatenazione delle percezioni, relative alle azioni in svolgimento, è la struttura portante del film "La finestra sul cortile" di Hitchcock. Il protagonista Jeff osserva la realtà dalla propria finestra, che si fa sipario teatrale (il titolo originale è "Rear Window", "Dietro alla finestra") e che mostra le azioni dei propri vicini proprio come il protagonista inizialmente le percepisce: un'unica serie indistinta di azioni. Salvo poi notare che, tra la molteplicità percepita inizialmente come indistinta, emergono alcune "strane" azioni che si discostano dal corso usuale dell'esistenza. Si può dire che Hitchcock ci proponga di riflettere sulla "frattura" percettiva che interviene quando un nuovo avvenimento scompagina la vita ordinaria, una vita che i protagonisti riscoprono e ricompongono al termine del film.



Anche Spielberg, in *Intelligenza Artificiale*, ci spinge a riflettere intorno ad una "frattura", questa volta affettiva, che consiste nell'abbandono di David da parte della madre "adottiva" Monica. Qui il concetto-immagine [vedi fotogramma a lato] rimanda ad una figura ricorrente nelle fiabe occidentali, molte di esse, infatti, spesso incominciano con l'abbandono dell'eroe da parte della madre.

Alla fine di questo racconto la "frattura" viene temporaneamente ricomposta, ma in un contesto narrativo in cui la realtà non è più la stessa perché è stata ri-creata dal film. (Serena Perego)

Ecco che le "piccole pedine" (il riferimento è al frammento 52 di Eraclito) aprono le porte della realtà: i concetti-immagine desunti dai film d'autore sono porte d'accesso alla realtà e questo potrebbe essere il titolo del nostro laboratorio tematico: "Porte sulla realtà: la filosofia attraverso le immagini del cinema". (Stefano Draghetti)

4. Conclusioni (Glauco Miranda)

Come si può notare scorrendo gli elaborati degli studenti della Terza D dell'anno scolastico 2010-2011, l'ambito laboratoriale ancora una volta ha funzionato da "spazio autentico", collettivo di apprendimento e rielaborazione intersoggettiva, dove si sono urtate e si sono intrecciate le distinte visioni e sensibilità, dove lo studente si è messo in gioco ed ha esordito apprendendo a strutturare e difendere i propri argomenti nell'ansia di affermare un punto di vista unilaterale, per finire inaspettatamente, (attraverso un percorso di ricerca ed approfondimento orientato al "fare filosofia"), col condividere e riconoscersi in una posizione più ricca ed articolata, scaturita dal lavoro comune e dall'incontro con l'esperienza filosofica. I ragazzi hanno preso gusto agli incontri, li hanno attesi preparandoli con cura, hanno partecipato senza risparmiarsi mai e, in generale, ci hanno confortato con il loro calore e con una costante attenzione. Una risposta attiva è venuta, come accaduto in più di una circostanza in questi anni, anche dagli studenti un po' appartati o ripiegati che hanno ritenuto di esprimersi, di aprirsi, di collaborare con i compagni e che speriamo di aver recuperato alla serietà, alla fatica e alla gioia di contribuire ad una impresa comune. A questi alunni ex rinunciatari va il mio pensiero, perché mi consegnano la sensazione di un tentativo andato a buon fine; e ad un tentativo giunto felicemente in porto mi fa pensare anche la circostanza che, sia pure solo per la durata di questo laboratorio, gli studenti "bravi" si sono emancipati dalla sindrome e dal culto estremo del voto-feticcio, rivolgendo per una volta la loro attenzione innanzitutto ai contenuti.

Credo in generale che valga la pena leggere questi lavori che mi sembrano generosi e, in più di un caso, meritevoli di attenzione per l'impegno e l'intelligenza profusi dai ragazzi che, devo confessarlo, hanno superato le mie attese.

Più complesso rimane il discorso sul mondo inquieto, vario e coloratissimo dei genitori: ogni anno attendo la critica puntuta e puntuale, il suggerimento che ci permetta un salto di qualità o un incontro più compiuto e vero. A volte, specie negli scorsi anni, qualcosa è arrivato, il consiglio del genitore è stato incorporato nella prassi didattica. Tuttavia è sempre più raro un evento del genere ed in questa classe non si è verificato. Registriamo la contentezza di molti che ci ha confortato e che ringraziamo, ma non possiamo tacere alcune osservazioni che mi sembrano sintomatiche di un modo di sentire e di una mentalità dilaganti.

Un genitore ha osservato che, con questi lavori, non stavamo contribuendo certo (ma neppure intendevamo farlo) a formare "leaders" né persone "vincenti". Siamo di fronte all'opinione corrente che vuole la Filosofia inadatta a farsi largo nel duro, spietato mondo della vita reale e nella carriera, ma forse c'è qualcosa di più. Un altro genitore, temendo che la figlia potesse essere distolta dagli usuali standards di rendimento finalizzato al pieno successo alla maturità (cento con lode) dalle nostre proposte di lettura e di approfondimento, ha rilevato che in definitiva e sui numeri che si viene giudicati e misurati, il numero degli autori studiati, delle pagine lette, dei lavori cumulati, dei voti presi. A questi genitori vorrei qui rispondere, dopo averlo fatto a voce, che a me sembra, riprendendo ancora per una volta Morin che parafrasava Montaigne, assai "meglio una testa ben fatta che una testa ben piena"⁴⁰. Qui però potrebbe aprirsi un discorso di non poca complessità e che in questa sede non può essere affrontato: provo ad avanzare a braccio alcune osservazioni. L'ossessione d'un alto grado di produttività dello studente da misurarsi con strumenti quantitativi e (così si afferma) oggettivi, non è una nevrosi di qualche isolato genitore, ma la prassi o "cultura" pseudo aziendale che si vorrebbe estendere al mondo dell'educazione e dell'istruzione dalle autorità scolastiche nazionali e da organismi internazionali. Intendo dire che con il genitore si può sempre dialogare, ma cosa potremo opporre ad una organizzazione internazionale come l'Ocse, a carattere specificamente economico, e che pure, in vista d'una razionalizzazione e valorizzazione delle energie orientate allo sviluppo ed alla produzione, si occupa sempre più spesso dei sistemi educativi nei paesi più avanzati, assegnando ai nostri ragazzi non l'attributo di "persona", ma quello assai significativo di "capitale umano". Il "capitale" va incrementato, accresciuto, misurato, soppesato. L'ovvia conclusione è che devono esistere strumenti tassonomici che traducano la qualità ontologica della "persona", del tutto ininfluenza e perfettamente irrilevante se non addirittura problematica, in quantità da riportare in un punteggio. Così molto presto ci confronteremo con la realtà dei test a risposta chiusa, già usati nelle scuole medie e nel biennio superiore per la Matematica e l'Italiano, estesi alla Filosofia nell'esame di maturità.

Sono perfettamente conscio che questo uso anche per la Filosofia non sarebbe una novità assoluta, ma continuo a pensare che un tale metodo non scaturisca dalla tradizione filosofica, non le appartiene, anzi rimane, mi pare, profondamente incompatibile con un esercizio vitale del pensiero. Avrebbe ragione allora il genitore che citavamo dianzi, tutto si giocherebbe non su come si sono affrontati e riconsiderati i modelli di pensiero, ma su quanti autori si sono elencati, quante pagine si sono lette, quanti lavori si sono prodotti. I numeri dunque, i numeri. Ma prima di convertirci tutti in numeri, ci si permetta un'altra considerazione. L'esercizio filosofico, ove una tale prospettiva dovesse realizzare una ottimizzazione senza residui, si risolverebbe in una sequenza ben scandita e regolata di risposte inerti ed assiomatiche cui lo studente verrebbe meccanicamente addestrato lungo il corso dell'anno scolastico, in una successione di crocette poste sulla casella giusta (o alternatamente errata), senza più tempo per le domande. L'ideologia produttivistica abbracciata dai test standardizzati non ha tempo, in effetti, per le sottigliezze e le insopportabili perplessità, sempre pericolose e corrosive, del pensiero critico.

⁴⁰ Montaigne aveva ben chiara l'importanza formativa della relazione didattica che lega il docente al discente ed indicava che «Se si desidera farne un uomo avveduto piuttosto che un dotto, vorrei che si avesse cura di sceglierli un precettore che avesse piuttosto la testa ben fatta che ben piena, e che si richiedessero in lui ambedue le cose, ma più i costumi e l'intelligenza che la scienza, e che nel suo ufficio egli si conducesse in una maniera nuova. [...] Non si smetta mai di blaterare nei nostri orecchi, come si versa in un imbuto, e il nostro compito è soltanto quello di ridire quello che ci è stato detto. Vorrei che egli correggesse questo punto e che fin dal principio, secondo le possibilità dell'animo che gli è affidato, cominciasse a metterlo alla prova, facendogli gustare le cose, sceglierle e discernere da solo, a volte aprendogli la strada, a volte lasciando a lui di aprirla. Non desidero che inventi e parli lui solo, desidero che ascolti il suo discepolo parlare a sua volta.» Michel de Montaigne, *Saggi*, (1588), Libro I, cap. XXVI; trad it. Mondadori, Milano 1970, pp. 196-197.

Queste annotazioni, necessariamente brevi e frettolose, non mirano ad altro che a suscitare ancora per una volta riflessione, non è mai abbastanza, e discussione su alcune delle sfide più importanti che attendono il ruolo della didattica filosofica e della didattica in genere nelle nostre scuole.

Mi si permetta infine di esprimere gratitudine al professor Morini la cui straordinaria energia e “vis” propositiva per il terzo anno mi ha coinvolto in una “bella storia”, trasmettendo ancora una volta ai ragazzi il calore e l’entusiasmo del pensare.

DIALOGANDO CON PLATONE.

BREVE RIFLESSIONE SU UN'ESPERIENZA DI DIDATTICA CREATIVA

Grazia M. Gugliormella

Il problema

Come riuscire ad appassionare gli studenti allo studio della filosofia?

È questa la sfida sempre più ardua che all'inizio di ogni anno scolastico si ripropone.

Chiamati puntualmente a ripetere il rituale della programmazione, sappiamo bene che il nostro lavoro percorre poi vie imprevedute: diversi di volta in volta gli interlocutori, gli interessi, le attitudini, diversa la declinazione della proposta didattica.

Tuttavia la posta in gioco rimane la stessa: far apprezzare ai ragazzi ciò che noi stessi amiamo, dare sostanza alla loro iniziale "meraviglia".

Risulta evidente che il percorso che dovrebbe portare a questo risultato è fortemente orientato dal presupposto da cui muove la nostra azione e cioè dall'idea di filosofia che intendiamo proporre agli studenti.

Nelle *"Indicazioni nazionali riguardanti gli obiettivi specifici di apprendimento concernenti le attività e gli insegnamenti compresi nei piani degli studi previsti per i percorsi liceali"* in merito alla filosofia si legge: *"Al termine del percorso liceale lo studente è consapevole del significato della riflessione filosofica come modalità specifica e fondamentale della ragione umana che, in epoche diverse e in diverse tradizioni culturali, ripropone costantemente la domanda sulla conoscenza, sull'esistenza dell'uomo e sul senso dell'essere e dell'esistere [...]".*

Certamente condivisibile ed anche rassicurante nel suo essere consueto, tutto ciò elude la questione centrale relativa al come. Gli stessi obiettivi proposti sono in linea con la tradizione della scuola italiana, soprattutto in ambito liceale; ma forse potremmo avere un'ambizione in più: fare in modo che lo studio della filosofia diventi un'"esperienza"¹.

"Esperienza" nel senso di "sapere per pensare" e di "sapere per essere".

Il "sapere per pensare" implica l'attivazione di un circolo positivo tra apprendimento e riflessione critica, che porta alla conquista di quella capacità di interrogazione di sé e di ricerca di senso, che inerisce allo statuto stesso della disciplina².

Lo studio della filosofia, nella duplice prospettiva storico-problematica, deve preparare i ragazzi alla fatica del pensare attraverso un percorso che, dalla comprensione dei contenuti disciplinari, passando per un momento interpretativo che proponga diversi modelli concettuali, approdi all'autonomia di giudizio e di visione intellettuale.

Il "sapere per essere" invece va a definire una conoscenza che incida positivamente sul sé, sull'agire e sulle relazioni con gli altri. Un sapere che non contribuisca alla costruzione dell'io e non migliori la qualità delle dinamiche interpersonali, in una convinta apertura al dialogo, rischia di essere, nel migliore dei casi, affascinante, ma vuota costruzione mentale.

Da questo punto di vista, l'aula scolastica diventa luogo privilegiato dove raccogliere la sfida, nella consapevolezza che solo se saremo in grado di motivare, coinvolgere e stimolare una risposta attiva negli studenti, avremo svolto in modo appropriato il nostro compito.

¹ E. Ruffaldi, *Insegnare filosofia*, Firenze, La Nuova Italia, 1999, pp.224-256.

M. De Pasquale (a cura di), *Insegnare e apprendere a fare esperienze di filosofia in classe*, Roma-Bari, Laterza, 1996.

² "La filosofia va studiata non per amore delle precise risposte alle domande che essa pone, poiché nessuna risposta precisa si può di regola conoscere per vera, ma piuttosto per amore delle domande stesse [...]". B. Russell, *I problemi della filosofia*, trad. it. di E. Spagnol, Milano, Feltrinelli, 1983, pag. 191.

Gli strumenti

Diverse sono le strategie che possono tradurre in pratica didattica tale idea della filosofia mediante un tipo di insegnamento che ne valorizzi la dimensione attiva.

Da questo punto di vista le tecnologie informatico-multimediali possono aprire prospettive ancora non del tutto esplorate, nella misura in cui queste ultime vengano utilizzate nella loro strumentalità in vista di obiettivi cognitivi ulteriori³. Ma la traduzione di un pensiero in un testo scritto mantiene ancora intatta la sua potenza formativa.

Nella mia esperienza, ormai quasi trentennale, di docente di filosofia nei licei, ho modificato stile e metodo di insegnamento, cercando di armonizzarli alle diverse generazioni di studenti, ma ho sempre riservato uno spazio consistente all'esercizio scritto accanto alla tradizionale dimensione dialogica, anche quando questa modalità era considerata estranea alla filosofia quale disciplina scolastica⁴.

Tra le varie tipologie di esercizi scritti, la cui importanza didattica non è più posta in discussione, come dimostra la presenza di apparati laboratoriali in tutti i manuali di filosofia, quelli cosiddetti di "applicazione e creatività" risultano tra i più efficaci quali occasioni per "vivere" la filosofia.

A ragazzi abituati alla comunicazione del frammento, al linguaggio sincopato dei messaggi telefonici e dei social network, alla velocità dei gesti meccanicamente ripetitivi dei videogames, l'esercizio creativo traccia un sentiero che consente un ingresso alternativo nei mondi di insospettabile vastità che la filosofia prospetta.

I contenuti appresi vanno ad iscriversi in un nuovo orizzonte, che lo studente stesso contribuisce a disegnare e che si pone oltre un apprendimento spesso ripetitivo, in alcuni casi rassegnato, dei contenuti disciplinari.

L'esperienza didattica

È questo il contesto teorico ed il vissuto professionale, in cui è maturata l'attività svolta nel corso dell'anno scolastico 2011-2012 con gli studenti del I Liceo Classico Campana di Osimo (Ancona), che ha avuto come risultato i materiali presentati.

Si tratta di quattro brevi testi ispirati al modello del dialogo platonico.

La conoscenza del pensiero di Platone costituisce uno dei passaggi decisivi del percorso del primo anno di studio della filosofia: può accendersi un interesse più profondo oppure iniziare un movimento di progressiva estraniamento difficile da recuperare in seguito; si tratta dunque di un momento didatticamente impegnativo ed emotivamente sensibile.

Inoltre il genere del dialogo meglio di altri consente di "confilosofare"⁵ e di vivere la filosofia come "esperienza".

Obiettivi

Gli obiettivi perseguiti sono stati di tipo cognitivo e relazionale-motivazionale.

A. Obiettivi cognitivi:

- 1) conoscere e comprendere in modo attivo i nodi centrali del pensiero di Platone;
- 2) conoscere e saper utilizzare il lessico e le procedure argomentative di Platone in un contesto originale;
- 3) valorizzare i diversi stili di apprendimento;
- 4) rafforzare il gusto per un discorso ben costruito e per una scrittura accurata;

³ A. Talamo (a cura di), *Apprendere con le nuove tecnologie*, Firenze, La Nuova Italia, 2000.

⁴ Ricchi repertori di esercizi sono reperibili in rete; in particolare sono molto utili le proposte del sito curato da M. Trombino *Il giardino dei pensieri* (<http://www.ilgiardino.deipensieri.com>).

⁵ M. De Pasquale et al., op. cit. pag. 19.

- 5) sviluppare una riflessione metacognitiva su contenuti e modalità comunicative della filosofia platonica;
 - 6) esercitare la creatività.
- B. Obiettivi reazionali-motivazionali:
- 1) sostenere la capacità di lavorare in gruppo;
 - 2) far sperimentare direttamente la fecondità del confronto tra idee;
 - 3) sollecitare interesse e motivazione;
 - 4) creare situazioni di coinvolgimento;
 - 5) rinforzare nello studente la consapevolezza della propria centralità nel processo didattico.

Modalità di realizzazione

Il lavoro si è svolto in tre fasi.

Nella prima, gli studenti si sono accostati alla scrittura platonica leggendo integralmente, oltre all'*Apologia di Socrate*, il *Critone*, il *Fedone* e diversi brani antologici tratti dai grandi dialoghi, dalla *Repubblica* al *Fedro*, dal *Simposio* al *Timeo*⁶.

La lettura dei testi ha consentito la scoperta della complessità delle architetture concettuali del filosofo ed il confronto con lo spirito del suo dialogare e del suo stile.

La seconda fase ha visto gli studenti, organizzati in gruppi, procedere alla stesura di brevi testi dialogici dedicati alle tematiche dell'amicizia, della felicità, dell'amore e della xenofobia.

Le condizioni poste ai ragazzi sono state le seguenti:

- 1) inserire in ciascun dialogo un mito attingendo alla propria fantasia, ma tenendo presente la classificazione delle funzioni dei miti platonici proposta da Enrico Berti⁷;
- 2) coniugare la creatività ed il contributo personale con il rigore lessicale, concettuale ed argomentativo.

Nella terza fase, ciascun gruppo ha presentato alla classe il risultato del proprio lavoro in un clima di sorridente ed amichevole competizione.

Conclusioni

L'esperienza, alla quale gli studenti hanno contribuito con originale fedeltà al modello e con sorprendente entusiasmo, ha consegnato loro un piccolo patrimonio di fiducia in se stessi, una motivazione in più allo studio, nella consapevolezza di essere in grado di realizzare un lavoro ben fatto e di avere risorse forse inaspettate.

Grazie al "divino" Platone e ai ragazzi del I Liceo Classico Campana, nell'anno scolastico 2011-2012, durante il corso di filosofia si è "giocato" in modo serio.⁸

⁶ Platone, *Apologia di Socrate*, (a cura di G. Reale), Milano, Rusconi, 1993; *Critone*, in *Tutti gli scritti*, (a cura di G.Reale), Milano, Bompiani, 2000; *Fedone*, (a cura di G. Reale), Brescia, La Scuola, 1970; *Eutifrone*, (a cura di L. Rossetti), Roma, Armando, 1995, 5 c-e, 6 c-e, pp. 111-123; *Fedro*, (a cura di F. Trabattoni), Milano, B. Mondadori, 1995, 246a-248e, pp.74-81, 274-c-276b, pp. 140-142; *Repubblica*, in *Tutti gli scritti*, (a cura di G. Reale), Milano, Bompiani, 2000, III, 414b-415d, pp. 1156-57; III, 416^a-417b, pp. 1158-59, VII, 514a-517e, pp. 1238-40; X, 614b-621b, pp. 1322-1328; *Simposio*, ivi, 189d-192a, pp. 500-1, 203b-204c, pp. 511-12, 210^a-211d, pp.516-18; *Timeo*, (a cura di C. Giarratano), Roma-Bari, Laterza, 1971, 29d-31b.

⁷ E. Berti, *I miti in Platone*, in *Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche*, www.emsf.rai.it.

⁸ Un ringraziamento di cuore alla Professoressa Paola Mancinelli, che ha apprezzato il lavoro dei miei studenti, ed alla Professoressa Bianca Maria Ventura, che ha dato loro l'opportunità di ricevere un'importante gratificazione.

IL PAIZOMACO (Dialogo sulla xenofobia)

Introduzione

È il 422 a.C., un anno dopo la prima rappresentazione de “Le Nuvole” del commediografo Aristofane alle Grandi Dionisie. La vicenda si svolge ad Atene, quando Socrate durante una passeggiata si imbatte casualmente nello stesso Aristofane che lo ferma.

Aristofane: O mio buon Socrate, vedo che non hai perso l’abitudine di perder tempo in giro per la polis!

Socrate: Caro amico, dev’essere stato il Fato che ci ha fatto incontrare! Colgo l’occasione, dunque, per intrattenermi con te! E a questo proposito intendo farti i complimenti per il successo della tua commedia!

Aristofane: Non è stato un arduo lavoro. Difatti mi sono soltanto limitato a descrivere la realtà. Spero che ciò non abbia intaccato la tua reputazione di uomo saggio.

Socrate: Sai bene amico mio che questo sia impossibile: come puoi essere così certo che quella di cui parlasti fosse la realtà? Non è forse vero che il nostro mondo è solo un agglomerato di copie che non costituiscono l’essenza vera delle cose? Per quanto riguarda invece la mia reputazione, non me ne curo. Essa è infatti solo una traccia corruttibile lasciata dal corpo in questo mondo in movimento. Ciò che è invece importante per me, giovane amico, è il ruolo della nostra anima una volta partita per una nuova vita. La virtù non risiede nell’opinione di altre persone, come affermano i nostri colleghi sofisti. Ad essere sincero ciò che mi rattrista è il tuo scarso interesse per la filosofia. Invece di dedicarti alla presentazione di buffe storielle, potresti spostare la tua attenzione alla ricerca di cose superiori e di ciò che ne deriva.

Aristofane: La tua loquacità mi colpisce sempre, o sapiente! Ma non vorrei che i tuoi paroloni nascondessero una gran mancanza d’umorismo...

Socrate: Ora capisco il tuo successo! Hai sempre la risposta pronta! Tuttavia non sono io a mancare di umorismo, ma forse è il tuo estro che colpisce un pubblico di anime semplici e facilmente suggestionabili, distogliendole dal loro vero nutrimento, la continua ricerca della conoscenza.

Aristofane: Suvvia Socrate, non comportarti da barbaro ignorante! Sebbene io non sia filosofo porto comunque con me una grande cultura che trasmetto al popolo. Di certo non vivo come un Persiano, incivile, sfrenato e tracotante!

Socrate: Risposta interessante! In base a quale congettura definisci barbari i Persiani, che cos’è un barbaro?

Aristofane: Il barbaro secondo me è una scimmia senza coda che cammina su due zampe fuori dalla nostra bella Grecia. Loro che non conoscono la democrazia sono solo dei porci incivili! Guarda i Persiani, che leccano i calzari del loro dio-re. Allo stesso modo gli Egiziani, che all’ombra delle loro piramidi venerano falsi dei! Hai bisogno di un altro esempio, saggio amico? Ebbene converrai con me che i Fenici con i loro barconi venderebbero persino la propria madre per dieci denari! Non è forse questo che ci ha sempre insegnato la nostra patria Atene?

Socrate: Noto del gran risentimento nelle tue parole. Eppure non camminiamo tutti sulla stessa terra? Certo, Atene è maestra di filosofia ed io non potrei mai abbandonarla, tuttavia non partecipiamo tutti all’idea di uomo? Ma mi hai incuriosito: sentiamo il “parere” di Atene. E chi meglio tra i suoi figli può spiegarcelo se non quell’oplita laggiù in armi? Tu ragazzo, avvicinati. Qual è il tuo nome?

Paizomaco: Paizomaco è il mio nome, o Socrate.

Socrate: Dove sei diretto così armato?

Paizomaco: Sto andando a combattere i barbari che premono sui nostri confini. È la patria che me lo chiede.
Aristofane: Cosa ti avevo detto, Socrate?

Socrate: E allora prode Paizomaco, cosa, secondo la città, sono i barbari? Dillo a noi.

Paizomaco: La città li definisce pericolosi invasori, ignoranti, poiché parlano una lingua diversa dalla nostra.

Socrate: Eppure anche tu, soldato, parli una lingua diversa dalla loro. Sei, dunque, un barbaro?

Paizomaco: Assolutamente no!

Socrate: Se ben ricordo quando io ero un giovane oplita, la propaganda ateniese presentava gli stranieri invasori come infidi ratti. Dimmi, è ancora così?

Paizomaco: Certamente Socrate!

Socrate: E sentiamo: se un ratto entrasse in casa tua, certamente non gli offriresti un piattino di buon latte.

Paizomaco: Assolutamente no!

Socrate: Eppure i ratti non ti hanno fatto nulla di male se non sbaglio.

Paizomaco: Portano le malattie, mordono le persone.

Socrate: Ma anche uno scoiattolo potrebbe farlo, però scommetto che a lui un piattino di latte lo offriresti.

Paizomaco: Penso di sì...

Socrate: Eppure sono entrambi roditori, amico mio, è solo la coda che cambia. Scacceresti tutti e due allo stesso modo?

Paizomaco: Probabilmente no...

Socrate: No. Non lo faresti. I ratti non ti piacciono, non sai per quale motivo, ma nutri odio nei loro confronti. È secondo te un comportamento razionale e virtuoso questo?

Aristofane: È un concetto interessante. Ma spiegati meglio, da cosa ha origine questa diffidenza nei confronti del diverso?

Socrate: Vi racconterò dunque da dove ha origine la paura del diverso.

Vi era un tempo in cui non esisteva nessuna distinzione tra popoli, regni o nazioni. Di fatto, vi era un unico grande popolo che parlava la stessa lingua in ogni angolo della terra e affidava il potere a uomini saggi e virtuosi scelti secondo criteri di amore e fratellanza. E la vita proseguiva bene. Tutti si capivano, i commerci erano floridi, le guerre inesistenti. Il mondo si divideva in sole due classi: coloro che amministravano i beni comuni (non possedevano infatti beni privati) e coloro che lavoravano per il benessere generale. Nemmeno tra uomini e donne vi era distinzione. Era quindi una società perfetta. Tanto perfetta da ritenere gli dei superflui. Gli uomini decisero quindi di eliminare gli dei per conquistare l'immortalità, che solo mancava loro. Iniziarono quindi grandi opere di costruzione per creare qualcosa che potesse giungere fino agli dei. I tentativi furono molteplici, tuttavia, nonostante la loro forza non riuscirono a costruire niente di tanto imponente. Fu solo con l'aiuto del dio Teuth (il quale già aveva aiutato l'uomo donandogli la scrittura), che si arrivò al progetto finale. Cominciarono così a costruire un immenso colosso. Per facilitare i movimenti gli uomini si divisero in piccoli gruppi, ognuno che controllava una determinata parte del macchinario. Così l'enorme artificio cominciò a muoversi e a dirigersi verso il monte Olimpo. Zeus adirato per quell'enorme insolenza, decise di distruggere la concordia e la felicità di cui gli uomini avevano goduto fino a quel momento. Quando il colosso era ormai nei pressi di Rodi, Zeus colpì gli uomini. Insidiò tra loro il seme della discordia, costruì alle loro spalle culture e lingue differenti. I singoli gruppi erano dunque ora incapaci di comunicare tra loro, ed erano quindi incapaci di mandare avanti l'enorme macchina, che rimase dunque a Rodi. Ogni gruppo incolpava l'altro per l'insuccesso dell'operazione. Incomprensione era arrivata al punto tale da sfociare in odio. Ogni gruppo quindi prese la propria strada indipendentemente dagli altri. Nacquero così i popoli e le nazioni. Il popolo della testa è ora conosciuto con il popolo Greco, quello delle braccia si rifugiò a Nord, quelli del petto se ne andarono ad occidente, quelli del ventre ad oriente, e quelli che controllavano gli arti inferiori nel profondo Sud. Esplosero i conflitti e ne derivò una nuova classe sociale per difendere i vari popoli, i soldati, la cui virtù era il coraggio. Capite ora l'origine della Xenofobia e la sua assurdità?

Paizomaco: Mi ha fatto piacere ascoltare le tue storie Socrate ma il dovere mi chiama. Addio.

Aristofane: Quindi stai dicendo che la diversità tra i popoli non esiste?

Socrate: No Aristofane, la diversità tra i popoli esiste, ma non è altro che una opinione dell'uomo. I sapienti sanno invece che nel mondo vero è solo una l' Idea di uomo. È quindi sciocco nutrire odio verso un'altra popolazione ritenendola diversa, non che la diversità non esista, anzi è intrinseca nell'essere delle cose, ma non è questo il caso in quanto in realtà non siamo altro che uomini. E ora dunque mio buon fratello ateniese come giudichi quelli che tu dici essere barbari?

Aristofane: Devo ammettere che mi hai dato uno spunto di riflessione. Ma sappi bene che il tuo modo di pensare è pericoloso qui ad Atene. Le tue critiche infastidiscono assai questo nuovo clima politico. Considera che non tutti sono tuoi amici.



Sara Carini

Leonardo Graciotti

Vittoria Romiti

Giorgio Sacchini

Sebastiano Secchiamoli

I A Liceo Classico Campana-Osimo

LO STREPSIADE

Ambientazione: Agorà di Atene

Personaggi: Simmia (discepolo di Socrate), Choromileseo (discepolo di Gorgia), Strepsiade, Socrate.

È appena giunto, con una nave, un cittadino di Efeso che si professa essere il più sapiente di tutti. Simmia, discepolo di Socrate, decide quindi di avvisare il suo caro maestro.

Simmia: O Socrate, Socrate!

Socrate: Che hai da urlare Simmia?

Simmia: È appena giunto dal porto Strepsiade.

Socrate: E chi è costui?

Simmia: Uno straniero di Efeso che dice di essere il più sapiente di tutti.

Socrate: Oh davvero? Allora sono proprio fortunato ad incontrare un uomo tanto dotto, io che sono ignorante, andiamo a conoscerlo!

Choromileseo: O Strepsiade, tu che vieni da lontano, sapresti spiegarci qual è l'abilità segreta che garantisce il successo nell'attività del commerciare come nell'esercitare la politica?

Strepsiade: Certo che ne sono capace, per Zeus! Non penserai mica che manco di qualche conoscenza, o povero stolto !?!?

Choromileseo: Non intendevo insinuare ciò, ma su, rispondimi ora...

Strepsiade: Ovviamente il segreto sta nella parola!

Choromileseo: Che cosa vorresti dire, o Strepsiade?

Strepsiade: Come nel commercio bisogna persuadere colui che intende comprare le tue merci, così nella politica bisogna convincere gli altri della veridicità delle tue idee e raggiungere il successo. Tutto ciò grazie alla parola. Mi segui?

Choromileseo: E come definiresti quest'arte?

Strepsiade: La retorica, appunto!

Simmia: E cosa puoi ottenere, o Strepsiade, con l'arte della retorica?

Strepsiade: Tutto ciò che vuoi, o Simmia, come la ricchezza, il successo e il potere!

Simmia: Allora se è vero ciò che dici, potrei ottenere anche la felicità con la retorica!

Strepsiade: Certo che sì! Infatti la felicità si basa proprio su ciò che ottieni grazie alla forza della parola.

Simmia: Così dicendo, la felicità consisterebbe nell'avere il predominio sugli altri? E rendere le loro idee simili alle tue?

Strepsiade: Ovvio.

Socrate: Davvero, penso che tu abbia proprio ragione! Infatti se ho molta fama, molte ricchezze e molti soldi posso considerarmi pienamente felice.

Strepsiade: Ecco appunto...

Socrate: Ma rispondi alla mia domanda dunque: se la felicità risiede in un'attività quindi questa è la retorica, apprendibile e insegnabile, così come la felicità è accessibile a tutti.

Strepsiade: Sì, ogni qual volta che qualcuno desideri essere felice, costui deve impegnarsi ad apprendere l'arte retorica.

Socrate: Ma essendo l'arte retorica insegnabile a pochi, poiché questa necessita di ricompensa, come può la felicità essere accessibile a tutti?

Strepsiade: Infatti non è necessario che tutti la posseggano

Socrate: Ma come? Non hai detto poco fa che la felicità è accessibile a tutti?

Strepsiade: Beh, ecco... certo.

Socrate: Ma continuiamo, o Strepsiade. Concordi con me nel dire che la felicità non sia un bene effimero?

Strepsiade: Sì, certo.

Socrate: Ma prima di proseguire per questa via, rispondi al mio quesito: il destino di un uomo è mutabile e soggetto a continui cambiamenti?

Strepsiade: Sicuramente!

Socrate: Dunque persone molto ricche possono ridursi in miseria e tiranni davvero potenti possono perdere tutto? Come ben sai, essendo sapiente, la storia ci offre l'esempio di Creso o Policrate.

Strepsiade: Certo che sì. Conosco l'esempio che mi hai fornito.

Socrate: Quindi sei d'accordo con me nel dire che ricchezza e potere sono beni fallaci?

Strepsiade: Ovviamente.

Socrate: Allora, o Strepsiade, prima ti sei burlato di me quando hai detto che la felicità si basa sul denaro e la fama, visto che abbiamo appena constatato che questa non si fonda su realtà mutevoli. Orsù, dimmi che cos'è veramente la felicità!

Strepsiade: Non so più cosa pensare.

Socrate: Dunque dialoghiamo insieme e scopriamo che cos'è la felicità, dato che né io né te sappiamo che cosa sia.

Strepsiade: D'accordo.

Socrate: Riassumiamo: siamo arrivati a dire che la felicità non è frivola e che non esistono legami tra i piaceri terreni e questa, giusto?

Strepsiade: Giusto.

Socrate: Quindi la felicità è legata all'anima, che è eterna.

Strepsiade: È vero.

Socrate: Riflettiamo ora su questo: noi non possediamo la felicità, perché se la possedessimo non staremmo qui a discutere su cosa essa sia. Ergo, la felicità altro non è che il risultato di una lunga e faticosa ricerca.

Strepsiade: Non riesco a seguirti.

Socrate: Credo che per semplificarti meglio il concetto di felicità sia opportuno narrarti questo mito.

Io ritengo che in passato le cose siano andate più o meno in questo modo: un tempo gli uomini avevano la felicità sempre accanto. Era il fiume Eupotamo, che scorreva nella valle degli uomini, a trasportarla. Giungeva dalla sorgente nel mondo degli dei e solcava tutte le terre abitate e anche le regioni più remote; mai si prosciugava. Acqua dolce fuoriusciva da innumerevoli fonti inesauribili cosicché ogni creatura, nella giusta misura, potesse usufruirne ogni qualvolta ne necessitasse. L'acqua rendeva felice chiunque la bevesse, favorendo un clima di pace sulla terra. Gli dei però avevano posto un limite, poiché nessuno poteva pensare di possedere la felicità assoluta,

prerogativa esclusiva degli dei, né tentare di sottrarne ad altre creature. Dunque un muro, spesso e invalicabile, circondava il corso del fiume, affinché nessuno potesse abusare della felicità desiderandone più del dovuto.

Tutte le creature viventi rispettavano questa regola sentendosi già sufficientemente felici e non provavano il bisogno di trasgredire la volontà divina. Tutte le creature tranne gli uomini, la cui intelligenza, superiore a quella di ogni altro essere vivente, ne risvegliò l'ingordigia.

Infatti un uomo che voleva sapere cosa si provava ad essere completamente immerso nell'acqua della felicità, scavalcò senza timore il muro che circondava il fiume. Ma appena osò toccare il fiume con un dito attirò su di sé l'attenzione e l'ira di Zeus, che osservò la scena meditando cosa fosse meglio fare. L'uomo immerse il viso intero tra i flutti e provò una sensazione del tutto sconosciuta e indescrivibile, che nessuno dopo di lui ebbe la possibilità di sperimentare. Zeus afferrandolo lo punì per la sua noncuranza delle leggi divine. Lo gettò nel fiume e lì lo lasciò annegare. Furente, il Dio, ritenne giusto privare tutte le creature della felicità; bloccò dunque il corso del fiume al confine tra il mondo degli dei e quello degli uomini, affinché questi ultimi ne fossero definitivamente spogliati.

La Terra conobbe così la vera distruzione. Gli animali cominciarono a sbranarsi a vicenda, gli uomini a togliersi la vita. Solo il pianto di Artemide e la saggezza di Atena, turbate dallo strazio delle creature viventi, commossero Zeus. Egli, impietosito, pose dunque un'unica fonte proprio dove il fiume Eupotamo era stato innaturalmente tagliato, permettendo così a coloro che desiderassero la vera felicità di ottenerla previa una lunga, faticosa e imperiosa scalata.

Tuttavia l'Egicoco pensò anche a coloro che erano impossibilitati ad intraprendere un simile viaggio e ad essi concedette una felicità apparente: gettò alcune gocce delle acque del fiume Eupotamo in molti ruscelli impuri e comuni. Quivi l'acqua della felicità si mischiò alle altre sporcandosi e perdendo la sua reale proprietà. Ma a molti uomini questa era sufficiente.

Il mito che vi ho narrato mi fu riportato da Nicodemia, nobile sacerdotessa di Delfi.

Simmia: Perdonami, o Socrate, ma continuo a non comprendere come possa un'ardua ricerca portarci alla felicità.

Socrate: La ricerca della conoscenza vera e la contemplazione delle idee, cioè delle cose in sé, ci rende felici: infatti queste cose curano la nostra anima rendendola giusta e virtuosa. Questa è la felicità.

Strepsiade: Ora capisco.

Socrate: **E tu, credi di essere felice?**

Paola Pizzo

Nicole Batocco

Angela Chouaien

Gersi Isufaj

Giulia Pesaresi

I A Liceo Classico Campana-Osimo

STESICORO

Personaggi: Socrate (S), Stesicoro (St)

Atene, maggio 403 a.C.

(poco dopo la restaurazione democratica di Trasibulo)

Passeggiando lungo la riva del fiume con i suoi compagni, Socrate contemplava la bellezza della natura attorno: il sole risplendeva bellissimo quel giorno, l'acqua limpida rispecchiava il bagliore dei raggi, il vento soffiava leggero, le fronde degli alberi ballavano una danza leggiadra.

“Non c'è giorno in cui non riesca a meravigliarmi della bellezza della natura” disse Socrate rivolgendo lo sguardo verso l'alto. “Oh Socrate – intervenne Critone – nonostante la tua età ti meravigli ancora di queste semplici e quotidiane cose?”

“Come un uomo non si stanca mai di banchettare, così anch'io non mi trattengo mai dal ricercare in ogni dove gli stimoli grazie ai quali elevarmi a conoscere il vero amore.”

Nell'udire queste parole, un giovane di nome Stesicoro si avvicinò cauto; i suoi occhi non brillavano, sembravano avvolti da un velo grigio...

S – Cosa ti turba, figliolo?

St – Oh, vecchio! Non puoi capire quale sofferenza dimori nel mio cuore...

S – Ciò che provi non è estraneo agli uomini; prima di te e dopo di te vi saranno altri cuori tormentati.

St – Nonostante altri possano stare nella mia stessa condizione, ora essa è tutta mia...

Non riesco ad allontanare la malinconia per quanto è successo. Non meno di sette giorni fa la mia amata si è unita in matrimonio con un altro uomo. Ogni mia speranza si è oramai assopita. Più la mia ragione non vuole pensare, più il mio cuore pensa.

S – È tipico dei giovani perdersi, perché la loro anima va alla ricerca di un amore al di fuori di se stessa: riconosce nell'altra anima ciò che non sa di avere in sé...

St – No, non lo si possiede... Ciò che amo è ciò che io non ho.

S – Tutti noi abbiamo già ciò che ci serve e che amiamo. Figliolo, devi cercare in te: impara a conoscere te stesso e ama davvero. Il vero amore lo si prova solo quando si ama se stessi. Amare l'altro è volere il suo bene senza costrizioni, in piena libertà.

St – Non mi stai aiutando, lei non ha scelto me ed io non posso farmene ragione.

S – È qui che voglio arrivare. Potrai accettare e comprendere pienamente ciò, solo quando la tua ragione avrà compreso quanto amore sia già in te. L'eros necessita di un'altra persona per completarsi, ma questo non è che l'inizio. L'amore, al contrario, è un gradino più alto e passa prima da te. È la tua anima a gustarlo e farsi condurre. L'amore può sospingerti oltre quelli che tu credi siano i tuoi limiti ed elevarti. La forma più pura d'amore, che non ha bisogno di alcunché, è quella per la conoscenza, per il sapere vero, nella sua forma più alta, che risiede al di là del cielo.

St – Come puoi pensare che la mia ragione possa accettare questo lutto? Sentirmi rifiutato è come non sentire una parte di me viva.

S – Caro... Non devi permettere che le tue parti muoiano in balia di altri. Finché sulla terra respiri, non puoi sottrarti dal nutrire la tua anima, perché con essa ami e amare è parte della tua natura. Per nutrirla, la sola via da seguire è protendere verso la verità e la conoscenza. Niente sentirai morire, se anche nel rifiuto troverai l'amore. Se dici di amarla, vuoi il suo bene, e se il suo bene è amare un altro, tu non puoi soffrire: in questo caso, i tuoi sentimenti sarebbero egoismo e possessione, non certo l'amore. Ora, rispondimi: cos'è l'amore?

St – Ah, l'amore! ... L'amore... È guardarla negli occhi, sentirla respirare, assaporare ogni sua più piccola parte... Percepire il suo calore... Stringerla tra le braccia e poter ascoltare i suoi pensieri...

S – Questa non è che una reciproca sensazione di un momento di eros che, per quanto intenso, mai potrà durare nel tempo se non alimentato dal vero amore. È una condizione legata ad un istante, che seppur lungo è destinato a spegnersi. Ed ora rifletti: non esistono forse persone che anziché il proprio compagno amano a dismisura i propri figli o i propri genitori?

St – Lo riconosco.

S – Chi al fiore dedica amore, chi alla terra fa crescere frutti, chi dona pane agli affamati, chi con una carezza apre i cuori, chi con le parole sveglia le coscienze e chi ricerca ardentemente il sapere, costoro amano. Puoi asserire che questi siano amori inferiori?

St – Ahimè, no... Ma, allora... Cos'è l'amore? Illumina la mia mente di saggezza.

S – L'amore è una continua crescita. Come ti ho fatto capire prima, l'amore per un altro, uomo o donna, non è che una manifestazione tra le tante. Occorre anzitutto leggere con gli occhi dell'anima i propri sentimenti e capirne la vera essenza. Così conoscerai l'amore superiore, più alto, che a prescindere dalle circostanze, e dal suo oggetto, è puro e intenso; sa toccare ogni corda della tua anima e restituirle le ali.

St – Grande maestro... le tue, sono parole che vibrano... insegnami a vibrare...

S - Sorridi... Lasciati cullare dalla brezza del vento... Ascolta il fruscio delle foglie... Accogli quanto sto per dirti... rammentalo nei giorni avvenire...

«Apollo, bramoso di conoscere mondi nuovi e sperimentare una vita diversa da quella che conduce ogni giorno, decise di trascorrere del tempo in mezzo agli uomini. Afferrò un sacco vuoto, indossò degli stracci e scese sulla terra.

Giorno dopo giorno, si fermava nelle piazze, nelle case, nelle viuzze, nelle capanne, dinnanzi ai templi, nelle campagne, al mercato. Ovunque andava, una grande folla si radunava intorno, pronta ad ascoltarlo. Nessuno conosceva la sua identità e nessuno la chiedeva, tanto le sue parole li inebriavano...

Con lingua di miele e voce soave, donava saggezza e sapienza, seduto su un umile sgabello. Raccontava le gesta di eroi di un passato leggendario annesso, cantava sublimi versi... Arricchiva, così, di sapere, uomini, vecchi, bambini...

Apollo amava: per questo cantava...

Amava gli uomini e desiderava infondere loro la conoscenza.

Gli uomini facevano a gara per offrire lui un fuoco per riscaldarsi nelle gelide notti attiche, pane e minestra per sfamarsi, paglia per riposare le ossa, acqua per dissetarsi. Rinunciavano ai propri beni e a soddisfare le loro passioni per l'arricchimento della loro anima.

Lo stesso Apollo faceva tesoro dei preziosi momenti condivisi.

Pian piano il suo becerò sacco riempiva... Quando il sole e la luna si erano già alternati ventuno volte e il suo sacco aveva piena la misura, si innalzò leggiadro al cielo... »

St – Ho accolto...

S – Hai compreso che dopo aver seminato amore si può solo ricevere vero amore? Apollo, spinto dal desiderio, non ha solo diffuso amore per il sapere, ma ha anche ricevuto amore dalla gente. Non si preoccupava del futuro, ma solo di stare con gli altri, perché curandosi dell'anima, ci si erge oltre la dimensione del corpo e delle sue esigenze. Condividendo ogni istante con gli altri e assaporando parimenti l'immensa gioia che deriva da dentro di noi, il cuore si gonfia d'amore e innalza l'uomo fino al cielo sopraceleste.

St – Tutto ora mi è chiaro... Mai più mutilerò parti di me...

Dedicherò me stesso alla ricerca dell'amore vero, da ogni sua forma fino alla vera forma, all'Amore in sé e per sé, così da conoscere e lasciare segni in terra e portarli con me in cielo.

S – Ben detto, figliolo... Chi sa, non deve gelosamente custodire le sue conoscenze: lascia semi, diventeranno frutti...

Francesca Chieti

Alessandro Crescini

Sara Martino

Eleonora Palmieri

Chiara Pesaresi

Saverio Zuccari

I A Liceo Classico Campana- Osimo

DIALOGO SULL'AMICIZIA TRA SOCRATE E DIOGENE

Socrate (S): Salve Diogene, dove vai così di fretta?

Diogene (D): Mi sto dirigendo in tribunale per accusare Aristofane, colui che ritenevo mio amico.

S: E quale ingiustizia ha commesso tanto da non esserlo più?

D: Devi sapere, Socrate, che l'ho sorpreso in casa mia a derubare il bene per me più prezioso. Credevo di potermi fidare di lui, invece mi ha tradito approfittandosi di me.

S: Di quale bene così caro ti ha privato?

D: Una chiave.

S: Deve essere proprio una chiave importante per farti ritenere che Aristofane non sia più tuo amico.

D: Questa è essenziale affinché possa godere di momenti felici e spensierati. Quella chiave apre la porta della stanza a cui tutti gli uomini desiderano accedere.

S: E cosa vi è in questa stanza tanto ambita, come tu dici, da ogni singolo uomo?

D: Vi è all'interno ogni genere di bene desiderabile al mondo. Le pareti sono adornate di oro e metalli preziosi, questi ultimi incastonati anche nei triclini che riempiono la sala. Specchi e ornamenti sono appesi tutto intorno così che si possa ammirare in ogni momento il lusso della stanza e la propria bellezza riflessa. Le grandi dimensioni dell'ambiente consentono di allestire tavole imbandite in modo da condividere cibo e bevande lasciandosi andare ai piaceri della vita. Rossi tendaggi oscuravano la sala all'accendersi delle passioni amorose.

S: Potrebbe di certo definirsi, come tu dici, una stanza desiderabile questa. Concordi?

D: Certamente Socrate.

S: Di sicuro molti ti avranno invidiato per questa tua ricchezza.

D: Moltissimi, senza dubbio. La stanza, degna di un sovrano, affascina anche gli uomini più potenti.

S: Non lo metto in discussione. Ritieni dunque che il tuo amico ti abbia privato di un qualcosa di inestimabile valore, giusto?

D: Sì, precisamente. Non si è certo comportato da buon amico.

S: Deduco dalla tua affermazione che tu sappia quindi cosa sia un vero amico?

D: Tu lo dici, Socrate.

S: Perciò sai anche cos'è l'amicizia. Permettimi, ti prego, di ascoltare le parole che useresti per definire questo legame così speciale.

D: Con piacere. L'amicizia è condividere le gioie e le fortune della vita con una persona cara.

S: Non lo metto in dubbio, ma non è per me una risposta esauriente. Gli amici non si riconoscono solo nei momenti di felicità, non sei d'accordo?

D: Sicuro. Infatti amicizia è anche sostenersi a vicenda nelle situazioni difficili che ogni giorno dobbiamo affrontare.

S: Ma neanche questa Diogene è la definizione di amicizia.

D: Amicizia consiste inoltre nel dirsi le cose con sincerità, senza false lusinghe.

S: È vero. Ma vedi, Diogene, consentimi di dirti che questo esempio che tu mi fai non è una vera definizione di amicizia. Non mi permette infatti di poter stabilire quale potrei considerare un sentimento di amicizia e quale no; non vi è infatti nelle tue parole un qualche criterio che mi faccia comprendere in fondo l'essenza di questo tipo di rapporto.

S: Si racconta che due tartarughe erano unite da un forte legame d'amicizia : Eucosmia e Ubris. La prima era umile ed onesta, generosa e benevola verso gli altri; la seconda, al contrario, immersa nel lusso e orgogliosa di vivere nell'ozio,era vanitosa e spensierata. Ella lucidava la sua corazza così tanto da renderla splendente alla luce del sole,per far sì che gli sgargianti colori risaltassero. La corazza, brillava di riflessi di ogni sfumatura dell'arcobaleno e aveva venature auree e argentee; inoltre le era invidiata da tutti per la sua eccezionale robustezza. Ubris adorava mangiare l'erba fresca e tenera del prato dove ogni giorno si dirigeva per passar lì molte ore godendo del caldo e riposandosi. Invece Eucosmia non teneva conto del suo aspetto esteriore, ma veniva apprezzata dagli altri per il suo morigerato comportamento. Entrambe erano amiche grazie alla comprensione di Eucosmia nei confronti di Ubris che , nonostante la sua vanagloriosità, aveva un'indole buona. Un giorno Eucosmia, vedendo che la presuntuosità dell'amica peggiorava sempre più, pregò gli dei affinché le dessero un aiuto per poter migliorare il suo comportamento. Gli dei però, per indirizzarla sulla giusta via, furono con severi con Ubris privandola della cosa a cui più teneva : la corazza. Senza il suo bene più prezioso Ubris venne emarginata da tutti, derisa e schernita, provando vergogna e tristezza. Eucosmia, rendendosi conto che Ubris aveva compreso che era stata amata da tutti solo per ciò che aveva e non per ciò che era e che i valori sono più importanti dell'aspetto esteriore, si rivolse di nuovo agli dei affinché, in onore della loro amicizia, potessero ridarle la corazza .Gli dei gliela negarono, ma concessero ad Eucosmia di condividere la corazza con Ubris che l'aveva persa. Fu così che altre testuggini, seguendo il loro esempio, decisero di ospitare nella propria corazza un amico a loro speciale per poter condividere non solo la casa, ma anche le gioie e le difficoltà della vita.

Certamente il comportamento di Eucosmia testimonia come un amico possa compiere, da un punto di vista superficiale ,un'azione ingiusta, ma, ad un' analisi più attenta, fatta a fin di bene.

D: È proprio così Socrate.

S: Ora dunque mantieni la posizione che avevi preso in precedenza nei confronti del tuo amico Aristofane?

D: Mio caro Socrate, mi dispiace doverti lasciare in questo modo ma si è fatto tardi e devo proprio andare!

...E Socrate notò che la strada verso la quale Diogene si accingeva ad andare non era più quella del tribunale.

Giovanna Mazzieri

Letizia Previdero

Elena Sofia Orlandoni

Rachele Accattoli

Veronica Canalini

Benedetta Fanesi

I A Liceo Classico Campana-Osimo

ESERCIZI DI ONTOLOGIA DELL'ATTUALITÀ: MICHEL FOUCAULT E LA PARRÉSIA

Marco Malandra

1. Alla ricerca di un luogo

In questo articolo intendo presentare il concetto di *parresia* – letteralmente, l'attività di dire la verità – a partire dall'analisi del concetto elaborata da Michel Foucault. Approcciare un tema talmente vasto e pieno di pieghe e suggestioni comporta che qualsiasi via d'indagine iniziale risulti faticosa e deficitaria, senza tralasciare il fatto che il pensiero foucaultiano – ma probabilmente di tutti i filosofi – difficilmente può essere spiegato per compartimenti stagni nei quali isolare una problematica particolare esulando da altre componenti della sua esperienza intellettuale. Fatta questa premessa di fondo, si propone di cominciare questo percorso dai *luoghi* che hanno visto, e in qualche modo permesso, l'emergere del tema della *parresia* nella riflessione di Foucault, fornendo così dei punti tangibili e delle esperienze concrete che fungano da punto d'inizio esemplare anche per chi non ha dimestichezza con il pensiero del filosofo francese. Questi luoghi sono essenzialmente due: il *Collège de France* e l'Università di Berkeley, negli Stati Uniti.

Il *Collège de France* è la più alta istituzione culturale francese e, in quanto tale, è regolato secondo dinamiche uniche, non riscontrabili in nessun'altra realtà accademica. I professori espongono le proprie ricerche sulle quali stanno personalmente lavorando durante un ciclo di lezioni da ventisei ore l'anno, l'unico vincolo è legato all'esposizione di una ricerca originale che non ricalchi gli insegnamenti del corso tenuto l'anno precedente. La frequenza ai corsi è totalmente libera, non viene richiesta iscrizione o diploma d'entrata, né, di conseguenza, viene rilasciato alcun attestato dal valore legale. Nel vocabolario del *Collège de France* si dice che i professori non hanno propriamente studenti, bensì liberi *uditori*. Per queste ragioni si può affermare che il *Collège de France* è la più alta e ambita vetta della carriera accademica in Francia, un luogo ove si persegue la cultura per il semplice piacere della cultura stessa. Foucault ottenne la nomina al *Collège* nel 1970¹ e presiedette la cattedra di «Storia dei sistemi di pensiero» fino alla sua morte, nel giugno del 1984. Col passare degli anni, tuttavia, egli cominciò a sentirsi intrappolato in tale struttura, trovandosi sempre meno a proprio agio nei luoghi di pubblica discussione parigini². È negli Stati Uniti che egli riscopre il «piacere del lavoro»³ grazie a diverse forme di lezione seminariale che gli permisero il confronto diretto con studenti e altri professori. Il primo contatto con l'università americana di Berkeley è datato 1975, quando venne invitato presso il Dipartimento di francese per esporre un ciclo di lezioni sul pensiero filosofico europeo contemporaneo. Nel 1980 ritorna in qualità di *visiting professor*, parlando di *Verità e soggettività* titolo del corso al *Collège de France* nell'anno accademico 1980-81, cominciando così un lavoro pa-

¹ Michel Foucault fu eletto il 12 Aprile 1970 in seguito alla morte di Jean Hyppolite, fino allora titolare della cattedra in «Storia del pensiero filosofico». In seguito Foucault cambiò la denominazione dell'insegnamento in «Storia dei sistemi di pensiero». La lezione inaugurale fu tenuta il 2 dicembre 1970, pubblicata col titolo *L'Ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971; trad. it. A. Fontana, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino, 1972. Ora anche in *Il discorso, la storia, la verità*, (a cura di M. Bertani), Einaudi, Torino, 2001, pp. 11-42.

² Sulle difficoltà che spinsero Foucault a cercare nuovi luoghi di studio e stimoli intellettuali si confronti la testimonianza di Paul Rabinow intitolata "In cerca di un luogo" in H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1983; trad. it. di M. Bertani, *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1989; nuova edizione La casa Husserl, 2010, pp. 17- 28. Per enfatizzare la sensazione di insoddisfazione che ha accompagnato Foucault in alcuni momenti del suo insegnamento accademico è utile riportare la testimonianza di Gérard Petitjean, giornalista del *Nouvel Observateur*: «[alla fine della lezione] Foucault si ferma. Gli studenti si precipitano verso di lui. Non per parlargli, ma per stoppare i registratori. Nessuna domanda. Fra la folla rumorosa, Foucault è solo. Lo stesso Foucault ha commentato: "Bisognerebbe poter discutere di quel che ho proposto. A volte, quando la lezione non è stata buona, basterebbe una semplice domanda per rimettere tutto in questione. Ma questa domanda non arriva mai. In Francia, l'effetto di gruppo rende impossibile qualsiasi discussione reale. E siccome non c'è alcun canale di ritorno, il corso si teatralizza. Ho un rapporto da attore o da acrobata con le persone presenti. E non appena finisco di parlare, una sensazione di solitudine totale...".» Cfr. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège France, 1981-82*, a cura di F. Gros, Gallimard-Seuil, Paris, 2001, p. VIII, (traduzione e corsivi miei); trad. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano, 2003. L'articolo di Gérard Petitjean è "Les Grands Prêtres de l'université françaises", in *Le Nouvel Observateur*, 7 aprile 1975.

³ Cfr. D. Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, Paris, 1991, p. 375.

rallelo tra la Francia e gli Stati Uniti che lo condurranno, nella terza visita all'università californiana nell'autunno del 1983⁴, a sostenere un seminario di sei lezioni sul concetto greco di *parresia* (παρρησία) sulla scorta delle lezioni tenute in Francia nel 1981-82 durante il corso *L'ermeneutica del soggetto*. Quest'ultimo corso, inoltre, fornisce la cornice entro la quale inscrivere le successive riflessioni sulla *parresia*: *L'ermeneutica del soggetto* è dedicata all'analisi dell'etica della cura di sé, dall'apparire del tema nell'*Alcibiade* di Platone, alla sua ripresa e articolazione in Epicuro, Seneca, Plutarco e Marco Aurelio. In questo corso Foucault evidenzia quanto la cura di sé (epimeleia eautou, ἐπιμελεία ἑαυτου) comporti un lavoro critico dell'individuo su se stesso, a partire da una presa di distanza da ciò che nel soggetto è determinato da poteri esterni: infatti, solo dopo aver operato una critica di sé è possibile ricostruire liberamente se stessi⁵. Prendersi cura di sé significa quindi dare a se stessi le proprie regole, edificare la propria vita come un'opera d'arte in una prospettiva di vera e propria «estetica dell'esistenza». Sarà necessario pertanto comprendere in che modo proporsi l'obiettivo di dire la verità nei discorsi (*parresia*) rientri in una prospettiva di «estetica dell'esistenza» che agisce sulla propria soggettività plasmandola verso una dimensione autonoma.

Tenendo sullo sfondo queste coordinate iniziali si può ora affrontare nello specifico il tema della *parresia* a partire dal significato e dall'evoluzione della parola.

2. Il significato della parola

La parola *parresia* appare per la prima volta nella letteratura greca in Euripide (484-407 a.C. circa) per ricorrere in tutto il mondo greco a partire dalla fine del V secolo a.C. Il termine è di solito tradotto con l'espressione «parlar franco» o «parlar chiaro»⁶ e si declina in tre forme: il sostantivo *parresia*, la forma verbale *parresiazomai*, cioè l'attività di dire la verità, e *parresiastes* ovvero la figura di colui che dice la verità. Etimologicamente significa «dire tutto» e deriva dalla composizione delle parole *pan* (tutto) e *rhema* (ciò che viene detto). La *parresia* è quindi un'attività che contraddistingue coloro i quali parlano dando una spiegazione completa ed esatta di ciò che hanno in mente, così da rendere chiaro ai loro uditori la natura dei loro pensieri e delle loro parole. Risulta immediatamente evidente che nella *parresia* c'è un legame naturale tra il parlante e quel che viene detto; il parlante, difatti, rende manifesto che ciò che dice è la sua personale opinione, senza ricorrere ad alcun tipo di retorica che potrebbe per contro permettergli di sostenere qualsiasi posizione anche se in disaccordo con le sue idee personali⁷. C'è quindi completa aderenza tra parole e il pensiero del soggetto che le pronuncia, tuttavia emerge subito da queste preliminari considerazioni il principale problema della *parresia*: com'è possibile, difatti, che dalla consonanza tra parole e pensieri, dalla franchezza di un discorso, si possa attribuire in maniera certa il valore di verità a quello che si sta dicendo? In altre parole, il *parresiastes* dice ciò che egli pensa *credendo* che sia la verità, o quel che dice è realmente vero? La risposta foucaultiana non lascia spazio a dubbi:

Secondo me il *parresiastes* dice ciò che è vero perché egli *sa* che è vero; ed egli *sa* che è vero perché è realmente vero. Non è solo che il *parresiastes* è sincero nel dire qual è la sua opinione; è che la sua opinione è anche la verità. Egli dice ciò che sa essere vero. La seconda caratteristica della *parresia* è dunque che c'è sempre in essa una esatta coincidenza tra opinione e verità⁸.

«Esatta coincidenza tra opinione e verità». Questa frase risulta comprensibile solo alla luce di un terzo fondamentale elemento: il soggetto che pronuncia il discorso. Il *parresiastes*, appunto. Ciò significa che l'attività parresiastica assume il significato completo di «attività di verità» solo nei casi in cui colui che pronuncia un discorso sia

⁴ Per una testimonianza della presenza di Foucault a Berkeley nel 1983 si confronti H. Sluga, *Foucault a Berkeley. L'auteur et le discours*, in "Critique", agosto-settembre 1986, pp. 840-856. Il testo del seminario è stato in seguito pubblicato in *Discourse and Truth. The problematization of Parrhesia*, Northwestern University Press, Evanston, 1985; tr. it. (a cura di) A. Galeotti, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma, 1996.

⁵ «La pratica di sé deve permettere di disfarsi di tutte le cattive abitudini, di tutte le false opinioni che si possono ricevere dalla folla o dai cattivi maestri, ma anche dai genitori o dall'ambiente circostante. Disimparare (*de-discere*) è uno dei compiti più importanti della cultura di sé». M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 110.

⁶ In inglese è di solito tradotto con *free speech*, in tedesco con *Freimütigkeit*, in francese con *franc-parler*.

⁷ «Mentre la retorica fornisce al parlante strumenti tecnici per aiutarlo ad avere il sopravvento sulle opinioni dei suoi ascoltatori (*indipendentemente* dalla opinione personale del retore su ciò che egli sta dicendo), nella *parresia* il *parresiastes* agisce sulle opinioni degli altri manifestando loro il più direttamente possibile ciò che egli effettivamente crede». Cfr. M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., p. 4.

⁸ Ivi, p. 5.

riconosciuto come soggetto portatore di verità. Foucault ricorda come nella Grecia antica non ci fosse problema in quanto risultava chiaro quando attribuire acquisizione e il possesso della verità a un individuo, poiché era sufficiente constatarne le qualità morali: in altre parole, quando qualcuno ha certe qualità morali, allora quella è la prova che egli ha l'accesso alla verità. Si crea pertanto un triangolo dove ai due estremi della base troviamo i termini opinione e verità, le quali possono collimare nella figura del *parresiastes*, che grazie alle sue qualità morali è posto al vertice superiore del triangolo racchiudendo in sé l'unione di opinione e verità. Dunque il «triangolo parresiastico» presuppone che vi sia qualcuno che possiede le qualità morali necessarie per poter conoscere e far circolare la verità comunicandola agli altri. Ma quali sono, nello specifico, le qualità morali cui Foucault fa riferimento? In primo luogo possiamo rispondere alla domanda indicando la *coerenza* come qualità fondamentale che distingue il *parresiastes*: grazie ad un atteggiamento coerente le parole non rimangono vuoti proclami poiché sono supportate dalla pienezza dell'azione. L'azione dà carne alla voce, che a sua volta riempie di senso l'azione stessa che risulta essere così pensata, prevista, detta e quindi progettata verso un fine. Le parole del *parresiastes*, pertanto, sono degne di ascolto in quanto egli ha saputo guadagnare la fiducia dei propri interlocutori grazie ai suoi atti linguistici e comportamentali seri e coerenti.

Foucault esemplifica la nozione di coerenza aggiungendo che la «prova» per testare la sincerità e affidabilità è strettamente legata a due elementi: il coraggio e il pericolo. Dunque, il fatto che il parlante dica coraggiosamente qualcosa di pericoloso – per esempio qualcosa di differente da ciò che la maggioranza crede – è una forte indicazione del fatto che egli sia un *parresiastes*. Approfondiamo questo passaggio per capire come coraggio e pericolo possono contribuire ad agire e parlare in maniera coerente.

Il pericolo è un fattore fondamentale affinché un discorso sia riconosciuto come *parresia*; Foucault ad esempio riporta il punto di vista di un greco antico, per il quale un insegnante non può che dire la verità quando trasmette la propria conoscenza al discepolo e, tuttavia, questo non è sufficiente per fare del maestro un *parresiastes* nel senso pieno del termine. Al contrario, se un individuo si rivolge al proprio tiranno criticandone la politica in quanto quest'ultima è incompatibile con la giustizia, allora si è in presenza della *parresia*, giacché l'individuo «dice la verità, crede di stare dicendo la verità e ancor più corre un rischio»⁹. L'irriverenza critica che l'individuo ha verso il tiranno è la cifra del suo coraggio nello sfidare il potere in nome della verità, anche a scapito della propria incolumità. Dunque la *parresia* è caratterizzata da una situazione di squilibrio di potere a svantaggio di chi parla; proprio il coraggio di assumersi la responsabilità di ciò che si dice costituisce la dimostrazione di verità delle parole, rischiare per dire ciò che è vero piuttosto che ripararsi nel sicuro limbo del silenzio o dell'adulazione di chi è più potente¹⁰. Ovviamente la situazione di rischio non dev'essere per forza estrema; un amico che sceglie di criticare un proprio compagno in errore, anche a costo di irritarlo piuttosto che assecondarlo, agisce da *parresiastes*. In questo caso la *parresia* non comporta alcun pericolo di vita, ma si corre comunque il rischio di mettere in discussione l'amicizia tra i due. Allo stesso modo in una discussione politica si comporta da libero oratore solo colui il quale è disposto a perdere la propria popolarità – poiché la sua opinione è contraria a quella della maggioranza o può creare qualche scandalo – pur di sostenere la verità della quale si fa portatore. Dunque, la *parresia* implica che vi un qualche rischio nel parlare, ma, al contempo, richiede necessariamente una dose di coraggio uguale e contraria che permetta all'individuo di agire. Per questo motivo pericolo e coraggio sono le prove che un soggetto deve superare per *dimostrarsi* e dimostrare di avere le qualità morali tali da essere considerato *parresiastes* dalla comunità. Foucault ricorda che quando si accetta il gioco parresiastico si sta tenendo una specifica relazione con se stessi; si rischia la vita, la propria reputazione e i propri affetti per dire la verità invece di riposare sulla sicurezza di una situazione ove la verità resta inespressa. In altre parole il *parresiastes* decide di essere coerente prima di tutto con se stesso, scegliendo la verità piuttosto che essere falso e agendo in conformità con le parole che pronuncia.

In conclusione si può aggiungere un'ulteriore riflessione: ovvero caricare la *parresia* di un contenuto etico e di responsabilità. Proprio perché il *parresiastes* parla con coraggio, si assume la responsabilità delle proprie parole, le quali si riempiono di significato solo in virtù di un comportamento consono che le rispecchia; la *parresia* diviene

⁹ Ivi, p. 7.

¹⁰ Nel corso della lezione del 10 marzo 1982 Foucault dedica un'analisi approfondita al concetto di adulazione presentandolo in maniera diametralmente opposta alla *parresia*: «L'adulazione [flatterie] è il nemico. La *parresia* deve congelarla e sbarazzarsene. [...] Opposizione, battaglia e lotta all'adulazione». In particolare l'adulazione è assimilata al sentimento di collera dove il soggetto non è più padrone di se stesso e dei suoi comportamenti; allo stesso modo l'adulante con le sue continue e cieche lodi impedisce a colui che viene adulato di avere una prospettiva lucida e critica sulla realtà, perdendo, di fatto, la propria autonomia decisionale. Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto* cit., (lezione del 10 marzo 1982), pp. 355-359. (traduzione mia).

così un impegno etico, dove l'individuo ribadisce nelle proprie azioni e nelle proprie scelte pratiche ciò che dice a parole. Ciò che rende vero le parole proferite da una bocca è il confronto con la condotta dell'individuo: «Il soggetto che parla s'impegna. Nel momento stesso in cui dice: "io sono la verità", egli s'impegna a fare ciò che dice, a essere soggetto di una condotta obbediente punto per punto alla verità che ha formulato»¹¹. Questa dimensione *esemplare* della *parresia*, dove l'individuo manifesta ed esemplifica col comportamento le proprie idee, permette di capire come intendere la verità: verità non come concetto assoluto e immutabile, ma figure di verità delle quali i soggetti si fanno portatori coerenti e consapevoli, tanto da poter affermare – riprendendo le parole con le quali Foucault termina la lezione –: «Questa verità che io ti dico, tu la vedi in me»¹².

Sulla scorta di queste considerazioni è ora chiaro in che misura la *parresia* ha alimentato gli interessi foucaultiani nel progetto generale di «estetica dell'esistenza»; gli individui, difatti, prendendosi cura dei propri discorsi e premurandosi che da questi scaturiscano dei comportamenti coerentemente armonizzati, decidono di costruire se stessi come un'opera d'arte, secondo regole liberamente scelte; in altre parole, agiscono attivamente sulla loro individualità, imparando a divenire sempre più soggetti autonomi, a partire dalle parole che pronunciano.

3. Istituzioni democratiche e crisi della *parresia*

La *parresia* all'interno del mondo politico greco ha ricoperto un ruolo fondamentale; costituiva, difatti, tanto un'idea guida per l'agire politico quanto l'atteggiamento etico e personale caratteristico del buon cittadino. L'*agora* è il luogo in cui la *parresia* si doveva propriamente manifestare, un requisito del discorso pubblico tra cittadini liberi uniti nell'assemblea decisionale. Tuttavia già nel corso della tradizione greco antica si sono manifestati diversi significati. Nello specifico Foucault pone l'attenzione sul senso negativo del termine divenuto comune a partire dalla Guerra del Peloponneso nel quale la si collegava alla crisi delle istituzioni democratiche:

Il problema, molto schematicamente, era il seguente. La democrazia è fondata da una *politeia*, da una costituzione, in cui il *demos*, il popolo, esercita, e in cui ciascuno è uguale agli altri di fronte alla legge. Una simile costituzione, tuttavia, è condannata a lasciare eguale spazio a tutte le forme di *parresia*, anche alle peggiori. Dal momento che la *parresia* è concessa anche ai cittadini peggiori, la crescente influenza di oratori cattivi, immorali o ignoranti, può condurre la cittadinanza alla tirannide, o mettere in qualche altro modo in pericolo la città. Perciò la *parresia* può essere pericolosa per la stessa democrazia¹³.

Con lo sviluppo delle istituzioni democratiche, e il conseguente accesso alla vita pubblica permesso a un numero maggiore di individui, la nozione di *parresia* è messa in crisi e ulteriormente problematizzata. Per noi che abitualmente siamo immersi nelle chiacchiere della politica tra le quali è difficile districarsi può sembrare un passaggio scontato, tuttavia è necessario immedesimarsi nella cultura greca al tempo del cruciale passaggio tra un modello politico aristocratico e uno democratico. Secondo la tesi aristocratica il popolo (*demos*) è numericamente superiore all'aristocrazia, dunque non può che comprendere anche i cittadini più ordinari e peggiori i quali non sono in grado di assicurare il meglio per la *polis*. A causa di questo stravolgimento anche il termine *parresia* cambia significato nell'immaginario comune ateniese: non più capacità critica di parola, ma libera chiacchiera finalizzata a non inimicarsi il popolo in quanto è quest'ultimo che costituisce la componente maggioritaria della sfera politica cittadina¹⁴. Foucault cita a tale proposito un testo scritto da Isocrate risalente alla metà IV secolo a.C. nel quale si denuncia la corruzione degli oratori all'interno del sistema politico democratico; quest'ultimi sono ben accetti al popolo poiché dicono sempre e solo quel che il popolo vuole sentirsi dire, perdendo totalmente la capacità di assumere un atteggiamento critico nei confronti della maggioranza. La *parresia* perde la sua connotazione positiva appiattendosi sulla retorica, e il *parresiastes* prende sempre più i connotati dell'adulatore (*kolakes*,

¹¹ Ivi, p. 389. (traduzione mia).

¹² Ivi, p. 391. (traduzione mia).

¹³ M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., p. 51.

¹⁴ È importante sottolineare allo stesso tempo che la democrazia ateniese non aveva nulla in comune con le moderne democrazie contemporanee: per quanto fosse vista come una forma di governo degenerata rispetto all'*élite* che costituiva l'aristocrazia, si tratta comunque di un modello impensabile nel mondo odierno. Dalla categoria di cittadino erano esclusi, donne, fanciulli, schiavi e lavoratori manuali, riservando il privilegio al maschio, ateniese di nascita da entrambi i genitori e libero dal giogo del lavoro; per quanto questo comportasse già un'estensione della cittadinanza rispetto all'aristocrazia rimane un sistema politico dove la maggior parte degli individui era esclusa dallo *status* di cittadino. Si confronti, ad esempio, *Aristotele*, *Politica*, BUR, Milano, 2003, libro terzo, pp. 227-257.

κόλακες). Il termine prende sempre più un'accezione negativa fino a far concludere Isocrate che in democrazia l'unico momento in cui è possibile dire la verità esponendo delle critiche è riservato alla satira e al teatro:

Io so che è [...] erta la via del contraddirvi e che in questo regime democratico non c'è libertà di parola se non per gli stupidi privi di serietà qui in assemblea, e per i commediografi a teatro¹⁵.

Stupidi e commediografi, cioè coloro i quali non vengono ascoltati seriamente: la *parresia* in senso positivo non esiste dove c'è democrazia.

La degenerazione della *parresia* in ambito politico è l'occasione sfruttata da Foucault per concentrarsi sul significato etico del termine – al quale egli è interessato per i suoi fini di ricerca –, in virtù del quale è possibile recuperare una connotazione positiva della parola; il filosofo francese riprende il tema della libertà di discorso in Platone¹⁶, il quale non biasima la *parresia*, bensì la connette maggiormente a una scelta etica esistenziale, piuttosto che componente cardine della vita politica. In altre parole la libertà di pensiero e parola diviene, allo stesso tempo, sempre di più libertà nelle scelte di vita dell'individuo; di conseguenza la *parresia* è considerata come un'attitudine del singolo o una sua qualità personale che gli permette di scegliere e rendere conto autonomamente del proprio stile di vita. Ancora una volta ne si deduce un significato di *parresiastes* non come colui che è depositario della verità in assoluto, ma come chi è in grado di dimostrare la relazione tra i propri discorsi e il modo in cui vive; in una relazione parresiastica non ci dev'essere discrepanza tra ciò che si dice e ciò che si fa, accordando azioni e *logos* in maniera coraggiosa e armonica.

In conclusione si può affermare che sono stati brevemente presentati tre declinazioni del significato di *parresia*: due sono strettamente legati alla vita politica di un soggetto; *parresia* come attività di parola all'interno dell'agone pubblico dove il singolo si determina per il coraggio delle proprie parole in virtù di una verità che egli conosce e per la quale è pronto a sfidare il pericolo del giudizio altrui, e *parresia* nel senso degenerato, dove la democrazia cacofonica che permette la possibilità di parola anche a chi non si è dimostrato all'altezza della vita politica fa sì che i discorsi si appiattiscano sul piano del consenso a tutti i costi. Infine, come presupposto di un atteggiamento parresiastico positivo troviamo l'accezione esistenziale del termine: *parresia* come scelta responsabile dell'individuo che scorge nella sincerità con se stesso e nella coerenza tra discorso e azioni la possibilità di determinarsi come libero soggetto di se stesso.

Queste parziali conclusioni non possono rendere conto né delle innumerevoli questioni legate alla *parresia* in epoca classica, né di tutta l'analisi e sviluppo del tema operato da Foucault; gli elementi esposti finora sono però sufficienti per impostare un lavoro didattico di «ontologia dell'attualità» che sarà presentato nella scheda successiva.

4. Scheda didattica

Nella lezione inaugurale del corso *Il governo di sé e degli altri* del 5 gennaio 1983 l'analisi del testo kantiano *Che cos'è l'Illuminismo* è l'occasione della quale Foucault usufruisce per formulare una serie di domande incalzanti sul concetto di attualità. Secondo il filosofo francese l'atteggiamento innovativo dell'Illuminismo consiste proprio nel chiedersi criticamente il senso del proprio tempo mediante cruciali questioni: «Qual è la mia attualità? Qual è il senso di questa attualità? E che cosa faccio quando parlo di questa attualità?»¹⁷. Allo stesso modo, anche i suoi corsi si configurano come una «freccia scagliata nel cuore del presente»; uno sguardo rivolto verso il presente grazie al quale i suoi uditori e lettori sono in grado di problematizzare gli eventi contemporanei. Il compito di questa scheda didattica è quello di suggerire alcune chiavi di lettura del pensiero e dell'analisi di Michel Foucault come se fosse una *boîte à outils* dalla quale prendere strumenti utili per interpretare, criticare e comprendere la propria attualità.

Affinché un percorso didattico intorno al tema della *parresia* possa essere effettivamente intrapreso deve presentare due caratteristiche essenziali: essere agevole nei suoi momenti di insegnamento e funzionale al per-

¹⁵ Isocrate, *Sulla pace*, cit. in M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., p. 54.

¹⁶ Nello specifico Foucault presenta il tema della *parresia* in Platone analizzando densi passi tratti dal *Lachete*, che, come noto, affronta la tematica del coraggio, qualità decisiva per la *parresia*. Cfr. M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., pp. 59-71.

¹⁷ M. Foucault, *Un cours inédit*, lezione del 5 gennaio 1983, in "Magazine littéraire", 207, 1984, pp. 35-39; trad. it., *Il problema del presente. Una lezione su «Che cos'è l'Illuminismo» di Kant*, in "Aut-Aut", 205, 1985, pp. 11-19. Ora in *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 2001, testo n° 351.

corso didattico ufficiale che le classi svolgono durante l'anno scolastico. Il tema della *parresia* presenta entrambe queste caratteristiche risultando facilmente introducibile durante le ore di lezione curricolari nelle classi terze e quinte del triennio liceale; a seconda del livello di preparazione della classe risulterà utile porre l'accento sulle componenti di caso in caso più congeniali: con una terza liceo, per esempio, si sfrutteranno i rimandi agli autori e ai temi classici canonicamente studiati, su tutti il confronto tra *parresia* e la tradizione sofistica (come detto il *Lachete* di Platone presenta il metodo maieutico socratico legandolo alla figura del *parresiastes*). Per contro nelle classi successive, in particolare le quinte del triennio, si può esporre la problematica a partire dall'analisi foucaultiana così da mostrare esempi di ricerca filosofica contemporanei. Nello specifico si mostrerà quanto la filosofia contemporanea sia in continuo dialogo critico con le tradizioni filosofiche dell'antichità tanto da utilizzarle per i propri obiettivi di ricerca rivolti verso l'attualità.

L'esposizione frontale agli studenti deve risultare il più agile possibile e, quale che sia il taglio interpretativo deciso per presentare il tema, la si può svolgere durante un modulo di due lezioni, (2 ore).

Una serie di domande specifiche atte a stimolare la riflessione in coda a questo primo modulo sono concentrate sul significato di *parresia*:

- Quali sono i differenti significati che il termine ha assunto?
- Come si articola il rapporto tra *parresia* e verità?
- Quali sono le caratteristiche del *parresiastes*?
- Qual è il legame tra libertà di parola e istituzioni democratiche nella Grecia antica?
- Perché nella prospettiva aristocratica la democrazia causa una connotazione negativa della *parresia*?
- In che modo il discorso responsabile e consapevole influisce sulla costituzione di un soggetto?

Al secondo modulo del percorso didattico è affidato il compito di risultare un esercizio filosofico grazie al quale gli studenti possano prendere confidenza di quello che Foucault chiamerebbe «ontologia dell'attualità». La *parresia*, difatti, presenta una serie di domande e questioni che risultano attualizzabili: non si tratta solo di capire un tema filosofico e traslarlo nel presente, bensì di utilizzare concetti e tradizioni filosofiche per comprendere e analizzare in maniera differente le dinamiche della propria contemporaneità. Lo stesso Foucault ha per primo esposto una serie di domande cruciali che chiarificano come un approccio critico al tema della *parresia* può essere utile all'individuo moderno, senza con questo voler affermare di riproporre figure e modi di vivere arcaici.

- Chi è in grado di dire la verità, quali sono i requisiti morali, etici, spirituali che abilitano qualcuno a presentarsi e ad essere considerato come un dicatore di verità?
- Su quali argomenti oggi è importante dire la verità, sul mondo, sulla natura, sulla città, sui costumi, sull'uomo?
- Quali sono le conseguenze del dire la verità?
- Quali sono gli effetti positivi per la città, per i governanti, per gli individui?
- Qual è il rapporto tra l'attività del dire la verità e l'esercizio del potere, possono coincidere e devono essere considerate completamente indipendenti e tenute distinte?¹⁸

Il secondo modulo di lezioni avrà carattere seminariale mirando a incentivare la discussione e il lavoro critico-espositivo degli alunni. Ovviamente non tutte le domande devono essere affrontate per forza, vista la vastità degli argomenti trattati; è sufficiente che risulti chiaro quanto anche la filosofia possa costituire un esercizio di impostazione pratica (1 ora). Per fornire esempi concreti sulla quale instaurare un lavoro di ricerca e critica filosofica dell'attualità si può pensare all'analisi di un caso giornalistico: gli studenti saranno quindi chiamati a indagare le diverse analisi con le quali i quotidiani descrivono un evento. Questo permette di problematizzare il tema del dire la verità nell'attualità. In particolare si può articolare il lavoro secondo alcune direttive:

- Qual è la differenza tra attività giornalistica prospettica e faziosa?
- È possibile la neutralità assoluta in campo giornalistico?
- Quali sono i rapporti tra servizio giornalistico e il potere politico vigente?

¹⁸ Queste domande esemplari sono poste a conclusione di M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., pp. 111-112.

Questa seconda parte di modulo si avvarrà dell'ausilio di materiale di ricerca quali quotidiani o materiali multimediali (reportage, documentari, siti internet) e può prevedere un lavoro di ricerca sulle fonti effettuato o in aula, o al di fuori dell'orario di lezione, per poi presentarne i risultati al resto della classe, (1 ora).

LA FILOSOFIA CON I BAMBINI E I RAGAZZI COME CAMMINO DI FORMAZIONE CONTINUA

Pina Montesarchio¹

Il problema dell'educazione protratta per tutto l'arco della durata dell'età adulta è in realtà il problema della condizione esistenziale del soggetto umano in quanto portatore di istanze di umanità.

Un nuovo modo di intendere la formazione dovrà trovare la strada del camminare lento il sentiero del pensiero dialogico. Una metodologia dialogica pone come assunto di base del suo motore pedagogico una sorta di auto-limitazione della propria persona. Autolimitarsi non è cancellarsi, è fare spazio a ciò che è diverso da me, alla diversità. Diversamente non potrebbe esserci dialogo, né la prospettiva che tra due cose, tra due soggetti possa verificarsi qualcosa di nuovo.

L'idea di dialogo restituisce nuovo senso agli assi semantici dell'educazione.

La dialogica applica la de-costruzione, è un invito costante a prendere le distanze dai modelli forti, autoritari e securizzanti, a guardare con una certa criticità il sistema culturale/formativo e sociale in cui si è cresciuti, convinti che non sia necessariamente il migliore.

In questa prospettiva è possibile recuperare l'accezione più autentica dell'idea di educazione degli adulti secondo uno stile di vita proattivo e non reattivo. Gli stili di vita proattivi sono fondati sulla co-operazione, sulla mediazione, sul diritto alla cittadinanza per tutti. Gli stili di vita reattivi, invece, sono quelli fondati sulla concorrenza, sul dominio che sovrintende agli altri e detta le regole.

Il dialogo come espressione di *«cura, senza cui né educazione né formazione sarebbero possibili, né l'uomo stesso sarebbe pensabile. Cura come fondamento dell'essere con gli altri e dello stesso essere nel mondo. Ma soprattutto cura di sé, possibilità-necessità di rivolgere la cura a noi stessi per rendere possibile la nostra realizzazione nel tempo.»*²

Una prospettiva che mira a restituire all'uomo la possibilità di apprendere dalla personale esperienza, considerando il processo educativo come un percorso di continua organizzazione, ristrutturazione e trasformazione.

Concetto caro a Freire, pioniere dell'educazione degli adulti, per il quale l'educazione è un momento del processo di umanizzazione e il sapere ha un ruolo emancipatore.

*“Não há docência sem discência”*³ scriveva Freire, delineando i tratti di una relazione educativa che chiama l'educatore a essere non più solo colui che educa, ma colui che, mentre educa, è educato nel dialogo con l'educando, il quale a sua volta, mentre è educato, anche educa. Dunque, una pratica che esige in fieri un atteggiamento personale di costante messa in discussione.

Concetto chiaro alle associazioni di pratica educativa come *MCE*⁴ e *Amica Sofia*⁵.

¹ Docente di Scuola Primaria per quindici anni e attualmente insegna Filosofia e Storia nei Licei. Vicepresidente di *Amica Sofia*. Autrice del volumetto *“La metafisica dei bambini paragonata a quella degli adulti”*, edito da Morlacchi Perugia 2003.

² R. Fadda, *L'adulto tra lavoro e cura di sé*, in *“Studium Educationis”*, 1, 2001, pp.25-26.

³ Paulo Freire, *“Pedagogia dell'autonomia. Saperi necessari per la pratica educativa”*, EGA Edizioni Gruppo Abele, Torino 2004.

⁴ Il Movimento di Cooperazione Educativa è nato in Italia nel 1951 sulla scia del pensiero pedagogico e sociale di Célestin ed Elise Freinet.

⁵ *Amica Sofia* è un'associazione di promozione sociale che ha per oggetto la filosofia con i bambini e i ragazzi, con sede legale presso il Di
partimento di Scienze Umane e della Formazione dell'Università di Perugia. *Amica Sofia* rifugge dall'uso di testi confezionati che fingono la libertà di esplicitazione del pensiero: sottile gioco di direzionamento che simula la neutralità dell'educatore; sente forte la lezione di Paulo Freire, quando invitava le persone ad interrogare il loro ambiente sociale, politico, economico e culturale al fine di coglierne il senso e riuscire ad attribuire un significato alla propria vita. *Amica Sofia* distingue fra simulazione didattica e processo educativo, in quanto la prima è artefattamente costruita dall'adulto per conseguire obiettivi prefissati di conoscenza e di comportamento, il secondo è un ingaggio fra due o più persone che sono co-protagoniste in un percorso fondamentalmente paranormativo aperto cioè all'imprevedibilità tipica di ogni sistema vivente umano, e di cui si fa carico l'azione educativa. Legittimo parlare della diversità di metodo, ma pretendere di esaurire l'universo della pratica filosofica in un metodo dato significa minare il senso stesso della filosofia, il suo significato, la sua vocazione. *Amica Sofia* rifugge da marchi brevettati.

Come realizzare esperienze di apprendimento che vanno nella direzione di un cammino della formazione di sé in cui ai soggetti sia dato attraversare i territori della riflessione, dell'interpretazione, dell'immaginazione e della narrazione?

La filosofia⁶ con i bambini e i ragazzi rappresenta una valida esperienza in cui la riflessione dell'adulto con i bambini e i ragazzi non ha per oggetto un pensare imposto e prevedibile interessato alla ricerca dell'oggettività (in previsione di risolvere un problema) ma è un esercizio di riflessione libero che si alimenta del dubbio e della scoperta. Passaggio dal mondo dei pensieri al mondo dei significati, che non si fermano alla superficie dei fatti.

La filosofia con i bambini e i ragazzi, come pratica per ri-pensare la quotidianità del vivere, per ritrovare la voce della nostra azione di educatori, per infondere nuova linfa nelle parole, per essere artefici di un inizio nuovo. Uno spazio di riflessione forte anche tra insegnanti e genitori sul fare scuola. Un varco che il fare filosofia apre. Un altro tempo dove gli adulti prendono a incontrarsi a partire dai bambini. Si tratta di assumere la filosofia non in una logica di mera aggiunta di "materie", bensì come metodo, per più alti sguardi conoscitivi e nuove interazioni.

Filosofia come esperienza del pensare, non intrattenimento intellettuale, sia pure a scopo didattico, alienato e alienante, una fuga dall'azione, un modo per nascondere la negazione del reale, ma inseparabile dall'atto stesso della conoscenza e dalla situazione concreta che non soltanto costituisce il contenuto su cui la conoscenza pone il suo cimento, ma anche l'incipit del processo riflessivo.

«Secondo questa prospettiva le categorie dello spiazzamento, dello stupore e della meraviglia non sono più riferite alla scoperta di contenuti, ma alla scoperta della natura diversa del metodo di approccio alla realtà e alla conoscenza, ovvero dei modelli interpretativi della realtà. E, dunque, lo spiazzamento inteso come lo scoprirsi fuori dai comuni percorsi della conoscenza e di un diverso posizionamento personale nel cammino verso di essa e lo scoprire che ciò è possibile e che c'è un luogo metaforico in cui ciò si rende possibile; lo stupore quale scoperta e presa d'atto che si può pensare, agire anche in modo diverso dal mio e da quello che ci viene continuamente trasmesso, e nello stesso tempo lo scoprire che in quel luogo metaforico ciò è legittimo anzi è la regola; la meraviglia quale scoperta che anche io posso pensare legittimamente in modo diverso dagli altri e in modo diverso anche da come pensavo prima e nello stesso tempo scoprire anche che questa diversità costituisce la molteplicità dei punti di vista tutti aventi pari opportunità.»⁷

Nella misura in cui ci permette di pensare a un altro mondo, nello stesso tempo ci aiuta a pensare a ciò che oggi si pretende sia impossibile da pensare. La filosofia ci aiuta a costruire in un altro tempo e in un altro spazio ciò che non ha né tempo e né luogo in questo mondo.⁸

Il pastore Gige trovò un anello.⁹ Lo infilò al dito, scoprì che ogni volta che girava il castone verso di sé spariva, quando lo girava verso l'esterno ricompariva.

"Che cosa fece Gige a questo punto?". "Cosa succede se divento invisibile?" Rispondono i bambini.¹⁰

Se divento invisibile comincio a fare dispetti... potrei anche spaventare/rubare... tanto non mi vedono, dicono i bambini.

Altre questioni emergono.

Camillo: *"È pericoloso essere invisibile, potrebbe rompersi la magia e tu resti invisibile per sempre. Non si può vivere senza essere visti dagli altri."*

"Se sei invisibile esci fuori dai legami. Sì, perché" dice Antonio *"non puoi mantenere le amicizie, stare insieme, confrontarti, litigare, essere d'accordo"*.

Vincenzo: *"Gige può usare l'anello solo se vive in mezzo ad altre persone, non vale diventare invisibile se si è da soli"*.

Umberto: *"Gige con il suo anello può diventare un re, prendere tutte le ricchezze degli altri"*.

⁶ La Filosofia intesa come questione e non come sapere di...

⁷ B. Schettini, La Filosofia con i bambini, in *AmicaSofia* | dicembre 2010.

⁸ W.O. Kohan, *Infanzia e filosofia*, a cura di Chiara Chiapperini, Morlacchi Editore, Perugia 2006, pp.19-20.

⁹ Platone, *Repubblica*, II 358a-360d.

¹⁰ Alunni di terza, Scuola Primaria 'G.Mazzini' Frattamaggiore, anno scolastico 2007/2008.

Luca: *“Sì, ma Gige lo sa che sta imbrogliando”.*

Antonio *“Gige resta da solo, senza più amici e non potrà confidare a nessuno il suo segreto”.*

L'apprendimento deve essere legato alla presa di coscienza della situazione reale dei soggetti, riflessione e azione sono, quindi, indissociabili perché l'azione è prassi solo se il sapere che l'accompagna si fa esso stesso oggetto di riflessione critica per la trasformazione di una realtà troppo spesso data come fissa perché abilmente invocata come appartenente ad un ordine immutabile.

La problematizzazione filosofica è un atto squisitamente pedagogico, non didattico, che partendo dalla situazione concreta, costringe ogni ragionamento a un confronto che implica un ritorno critico all'azione stessa dalla quale si era partiti. La pratica filosofica con i bambini e i ragazzi rappresenta una vera e propria attività trasformativa di tutti i soggetti coinvolti. La filosofia con i bambini e i ragazzi come cammino di formazione continua.

FERITI PER LA GIOIA SUGGERZIONI SU NIETZSCHE E LA CONSULENZA FILOSOFICA

Francesco Dipalo

Debitori di Nietzsche

«Il mio cammino è sempre stato, in tutto e per tutto, un tentativo e un interrogativo – in verità, bisogna anche “imparare” a rispondere a questo domandare! Ma questo è – il mio gusto: – non un buon gusto, né cattivo, bensì il “mio” gusto, di cui non mi vergogno più e che più non celo. «Questa, insomma, è la “mia” strada, – dov’è la vostra?», così rispondo a quelli che da me vogliono sapere ‘la strada’. “Questa” strada, infatti, non esiste!» (Z, Parte terza, *Dello spirito di gravità*)

«La filosofia, come l’ho compresa e vissuta fino ad oggi, è la vita volontaria tra i ghiacci e le cime - la ricerca di tutto ciò che di estraneo e di problematico vi è nell’esistenza, di tutto ciò che finora era posto al bando dalla morale.» (EH, Prologo, 3)

Praticare la filosofia significa, fundamentalmente, imparare a “domandarsi”. E non è questione di poco conto, né indolore. Perché una domanda che vuol dirsi realmente “filosofica” non è mera questione intellettuale, né esercizio retorico, né mezzo per altro genere di attività. Il vero “domandarsi filosofico” è fine a se stesso ed implica la partecipazione totale del soggetto che “si” domanda. Per questo, emozionalità ed intelletto sono strettamente connessi: l’astrazione è funzione delle viscere. Un interrogativo che non provochi “vertigini”, che non scuota da dentro la persona che in esso si è imbattuta, non merita propriamente l’appellativo di “filosofico”. Al praticante sono richieste particolari doti di onestà, coraggio, una certa spietata innocenza.

Su questa premessa dovrebbe basarsi un certo modo di intendere la Consulenza filosofica. Un modo che potremmo connotare con l’aggettivo “nietzschiano” riferendoci non solo e non tanto alla lettera scritta del pensiero di Nietzsche, quanto piuttosto al particolare approccio da cui tale pensiero è germinato. Egli, infatti, non ha esitato ad affondare il coltello del “domandarsi” nel tessuto vivo della propria esistenza, a mettere sotto scacco quei “valori morali”, cui accenna nei suoi testi, proprio in quanto valori “personali”, parte integrante del proprio vissuto autobiografico¹. In questo è stato “filosofico” proprio perché, paradossalmente, si è scagliato contro certo modo accademico, astratto, anemico, di intendere la filosofia². “Anti-filosofo” perché ha avuto il coraggio di rompere con una tradizione che tendeva a misconoscere o a relegare in secondo piano l’ineludibile, granitica compattezza del binomio *bios-lògos*, che teneva artificialmente separato il conoscere dal vivere col recidere il cordone ombelicale che lega l’*epistème* alla fonte del suo nutrimento: l’inarrestabile, potente, proteicamente vitale “spinta in avanti” dell’umano (quella che Nietzsche definisce “volontà di potenza”). Ha avuto lo stomaco di proclamare la morte del Dio-Verità dei filosofi dogmatici e dell’acritico senso comune affinché la “veridicità” del singolo individuo potesse accampare il diritto a far sentire la sua voce. Sull’essere stato coerentemente “anti-filosofo” riposa la grandezza del suo pensiero.

Anti-sistematico per eccellenza egli non diede vita ad sistema speculativo a tutto tondo, secondo i canoni della grande filosofia tedesca dell’Ottocento. Le idee di “oltreuomo”, “eterno ritorno”, “volontà di potenza”, rappresentano delle suggestioni poetiche piuttosto che dei concetti atti a costruire una teoria di senso compiuto. Ma

¹ Si veda, a questo proposito, la fondamentale testimonianza resa dallo stesso Nietzsche in EH (autunno torinese 1888), opera in cui l’identificazione tra filosofia ed autobiografia risulta organica e completa. Dal *Prologo*: «In questo giorno di perfezione in cui ogni cosa giunge a maturazione e il grappolo non è il solo a diventar scuro, un raggio di sole è appena caduto sulla mia vita: ho guardato dietro di me, ho guardato lontano davanti a me, non vidi mai tante cose così buone in una volta sola. Non ho sepolto invano, oggi, il mio quarantaquattresimo anno, mi è stato possibile seppellirlo, - ciò che in esso era vita è salvo, è immortale. Il rovesciamento di tutti i valori, i *Ditirambi di Dioniso* e, per mia ricreazione, *Il Crepuscolo degli Dei* - Tutti doni di questo anno, addirittura del suo ultimo trimestre! *Come potrei non essere grato all’intera mia vita?* E così mi racconto la mia vita.»

² «Come io intendo il filosofo, come un esplosivo terrificante di fronte a cui tutto è in pericolo, come separo, a una distanza di miglia e miglia, il mio concetto di “filosofo” da un concetto che racchiude ancora in sé addirittura un Kant, per non parlare dei “ruminanti” accademici e di altri professori di filosofia.» (EH, *Le Considerazioni Inattuali*, 3)

Nietzsche ha dato il meglio di sé proprio come “moralista”³ (anzi “immoralista”, come amò definirsi⁴) più che come filosofo morale, ossia in quella regione dell’umano dove pensiero e pratica di vita si intrecciano indissolubilmente, si fanno drammaticamente concreti, incontrano la contraddittorietà delle emozioni, nell’unica sfera in cui realmente ciascuno di noi è in gioco: il presente, la scelta incombente, la sfida che il vivere ci lancia qui ed ora, il giudicare, il progettare, quel “particolare” (per rubare un’espressione guicciardiniana), insomma, che costituisce l’essenza stessa della pratica filosofica, del fare Consulenza filosofica.

In tal senso, il filosofo consulente è una sorta di “moralista”. Perché l’ambito specifico del suo agire professionale non è quello della speculazione sistematica (filosofia teoretica), né propriamente quello dell’applicazione di concetti o ideologie a questo o quel caso particolare (filosofia applicata), bensì il pensiero nel suo attuarsi in quella determinata e irripetibile forma di vita, nella sua drammatica presenzialità che non ammette sospensioni o fughe nell’astratto, non ammette generalizzazioni, né rimandi, perché è lì, è vita-pensiero nel suo farsi, pensiero che si fa azione, decisione, scommessa. La vita reale non si lascia intrappolare da dottrine e sistemi. È sempre un passo più avanti, radicalmente immersa nel flusso di visioni che sorgono dal ribollire di spinte emozionali “contraddittorie”. Né il principio di contraddizione aristotelico, né l’*Aufhebung* hegeliana sono pienamente applicabili al reale “particolare”. L’immediatezza del vivere, in altre parole, scompagina ad ogni giro di giostra la metodicità del pensiero filosofico sistemico, dell’*epistémè* così come è stata intesa dall’Occidente. Per questo il grande contributo di Nietzsche alla storia della filosofia è consistito proprio nel suo deliberato tentativo di fondare uno stile di pensiero, in certo senso, “anti-epistemico”, e precisamente di averlo strettamente collegato alla sua esperienza di vita. Come un Montaigne o un Voltaire, nel solco di una tradizione più francese che tedesca, egli ha fatto dell’analisi psicologica e dell’abito scettico e demistificatore il centro di gravità del suo filosofare.

Lo *Zarathustra*, in quest’ottica, può esser letto come una sorta di quinto *vangelo*, un vangelo della terrestrità, della vita nel suo torbido e contraddittoriamente lacerante darsi immediato. Per il consulente filosofico può rappresentare, insieme e più delle altre sue opere, una “cava” di suggestioni, di spunti, di stimoli per rompere gli schemi, mettere sotto scacco la visione del mondo del consultante, sezionando e decostruendo i criteri morali più o meno irriflessi su cui tale visione si fonda. Il lavoro di scavo genealogico su di essi dovrebbe condurre all’immediatezza del pensiero emotivo da cui e su cui si sono andati costruendo (e cristallizzando) nel tempo, allo smascheramento delle loro radici sociali e super-individuali (piuttosto che “archetipiche” nel senso jungiano del termine).

Per tutti questi motivi, la “svolta pratica” della filosofia in questo primo scorcio di XXI secolo e la Consulenza filosofica in particolare devono molto a Nietzsche. *Noi* “filosofi praticanti” *gli* siamo debitori.

“Trasvalutazione di tutti i valori” come “ri-valutazione dei criteri morali”

«Questo problema del “valore” della compassione e della morale della compassione (- sono un oppositore del deprecabile rammollimento moderno dei sentimenti -) appare dapprima come un fenomeno isolato, un punto interrogativo a sé, ma chi vi si sofferma, e “impara”, a questo punto, a domandare, vedrà, come è capitato a me, spalancarglisi davanti un orizzonte nuovo e sconfinato, una possibilità simile a una vertigine lo scuoterà, ogni tipo di diffidenza, di sospetto, di terrore balzerà fuori, la fede nella morale, in ogni morale vacillerà - e alla fine si farà strada una nuova esigenza. Diamole voce a questa “nuova” esigenza: abbiamo bisogno di una “critica” dei valori morali, “di porre in questione finalmente proprio il valore di questi valori”, - e per fare ciò abbiamo bisogno di una conoscenza delle condizioni e delle circostanze da cui sono stati prodotti, in cui si sono sviluppati e modificati (morale come effetto, sintomo, maschera, tartuferia, malattia, equivoco; ma anche morale come causa, rimedio, “stimulans”, repressione, tossico), conoscenza che fino a oggi non solo non è esistita, ma non è stata nemmeno mai auspicata.» (GM, Prefazione, 6)

Dal novembre 1887 Nietzsche lavora al progetto di un nuovo libro che l’insorgere della follia nel gennaio 1889 lascerà allo stato embrionale: *La volontà di potenza. “Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori”* (*Der Wille zur Macht. “Versuch einer Umwertung aller Werte”*). Quello che interessa, in questo contesto, non è il contenuto dei suoi frammenti postumi, bensì quella particolare forma di attività filosofica cui il titolo allude. Con “trasvalutazione” si è opportunamente reso il sostantivo *Umwertung* (da *umwerten*, “cambiare, mutare il valore di”): il

³ Questa la tesi sostenuta da Sossio Giametta nel suo *Nietzsche, il poeta, il moralista, il filosofo*, Garzanti, Milano, 1991, cui rimando il lettore.

⁴ «Io sono il primo *immoralista*: con ciò io sono il *distuttore per excellence*.» (EH, *Perché io sono un destino*, 2)

prefisso *trans-*, infatti, indica attraversamento, modificazione, passaggio da un *luogo* a un altro o da una *condizione* a un'altra. Il "luogo", in senso metaforico, potrebbe esser quello *logico-eidetico* dei valori, considerati sia in senso "oggettivo" (il "Mondo 3" di Popper), sia in senso "personale" e "*bio-logico*"; la "condizione" quella "*biotica*", esistenziale del singolo individuo.

Il "trasvalutare i valori morali", interpretato in chiave filosofico-pratica, potrebbe essere inteso come "ri-valutazione dei criteri morali" dell'ospite confilosofante, ossia "ri-esame critico, rimodulazione e superamento degli stessi". Obiettivo dell'attività dialogica, da parte del consulente, sarebbe, quindi, quello di aiutarlo a darsi conto dei propri criteri di giudizio morale, con l'esplicitarli e il riconsiderarli da prospettive inedite, lo sfrondarli di ogni retorica accessoria, il "teatralizzarli" e sottoporli a verifica di autenticità trapassando dal "luogo" *logico-eidetico* alla "condizione" *biotica* in cui concretamente hanno agito ed agiscono, innestandosi sul (e germogliando dal) variegato piano dell'immediatezza emozionale e delle concrete situazioni autobiografiche.

Da qui, terminata la fase propriamente "analitica" del lavoro (che potrà essere ripresa in un secondo tempo, se necessario), si proverà ad innescare un processo "critico", ovvero di "decostruzione" (Foucault), "fluidificazione e vivificazione" (Achenbach) di quei valori, mettendo l'accento sulla facoltà "giudicante" del soggetto, in chiave pro-attiva, di contro all'inerzia implicata dalla loro eventuale rigidità dogmatica. È in questo passaggio che si potrà, eventualmente, aprire una finestra sul rapporto tra individuo e società, ricollocando quei valori sul più ampio piano collettivo e storico e valutandone, in senso *genealogico*, gli influssi legati alla condizione familiare, alle scelte religiose, ai micro-ambienti di riferimento (scuola, lavoro, comunità) del consultante.

In ultimo, la meta catartica, ovvero il verificare la funzionalità di tali valori in relazione alla "pro-gettualità creativa" del nostro interlocutore, il ripensare il "pensiero morale" alla luce della "vita".

Con ciò, mi preme metterlo ben in chiaro, non intendo qui proporre un metodo a tutto tondo, una scaletta da seguire pedissequamente. Una proposta del genere urterebbe contro l'essenza "a-metodica" ed "improvvisativa" dell'attività consulenziale e, similmente, contro la stessa essenza del filosofare nietzschiano.

La sfida che occorre accettare e condividere quando si intraprende un cammino di analisi filosofica, il fine cui tendere, consiste nel ricercare insieme al consultante la giusta "forma morale" attraverso la quale egli possa esprimere al meglio la propria, irripetibile "unicità"⁵ – quella dimensione di "autenticità" che Heidegger in *Essere e tempo* contrappone all'inautenticità e alla spersonalizzazione del *Si*⁶. L' "aristocratico" Nietzsche, piuttosto che di "interpretazione pubblica dell'Esserci" e di "anonimato", parla di "coscienza del gregge"⁷, individuando le sue origini decadenti, come sappiamo, nella morale cristiana. Non ci interessa qui⁸ seguire sino in fondo la teoria storico-genealogica nietzschiana. Il che, tra l'altro, ci porterebbe ad immaginare delle premesse "ideologiche" ad un'attività, quella della Consulenza filosofica, che di fatto si pone come "de-ideologizzante" per eccellenza.

Al di là delle interpretazioni "anti-borghesi" o, peggio, "anti-cristiane", vorrei proporre una diversa possibile chiave di lettura, che ci consentirebbe di far tesoro delle suggestioni sin qui evocate, in funzione della pratica consulenziale. Il problema che ci troviamo di fronte, in realtà, non è rappresentato, propriamente, da quello che Nietzsche definisce "spirito di armento" – che potremmo benissimo ricondurre all'istinto gregario in sé, ovvero alla necessaria, insopprimibile inclinazione alla solidarietà umana presente in ognuno di noi. Bensì, spesse volte, si pone a partire dalla "massificazione" dei "valori morali", tipica della nostra società, che tende ad abbassare piuttosto che ad elevare, spingendoci verso una forma di vita egocentrica e sofferente, miope, priva di aperture sull'immensa ed inesplorata ricchezza dell'umano. I cosiddetti "valori" – assorbiti e re-interpretati in base ad una prospettiva "catodica" – sono spesso avvertiti e vissuti in maniera assolutamente "liquida"⁹, evanescente, priva di spessore riflessivo e di reale consistenza autobiografica. Al consulente filosofico spetta il compito, per niente facile e scontato, di accompagnare, sostenere, stimolare quel conato alla problematizzazione e alla riflessione che ha condotto il consultante a prendere contatto con lui. Dietro l'urgenza del caso autobiografico, ma anche "dentro"

⁵ «Vi è al mondo una strada, un'unica strada che nessun altro può percorrere salvo te: dove conduce? Non chiedertelo, cammina!» (Col, Parte terza, *Schopenhauer come educatore*, 340)

⁶ «Il Chi non è questo o quello, non è se stesso, non è qualcuno e non è la somma di tutti. Il "Chi" è il neutro, il *Si*.» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cap. IV, par. 27, Longanesi, Milano, 1976)

⁷ «Chi indaga la coscienza dell'europeo di oggi, dovrà estrarre dalle mille pieghe e dai mille nascondigli della morale sempre lo stesso imperativo, l'imperativo della pusillanimità del gregge: 'Noi vogliamo che a un certo momento non ci sia più "niente di cui aver paura"!'. A un certo momento la volontà e il cammino per giungervi sono quel che oggi, in Europa, è chiamato 'progresso'.» (ABM, 201)

⁸ Per una più ampia disamina sull'argomento si veda il paragrafo *Il problema della "cattiva coscienza" e del cristianesimo: oltre Nietzsche*.

⁹ Utilizzo di proposito la felice aggettivazione proposta dal sociologo Zygmunt Bauman in una serie di saggi a grande diffusione ed impatto. Si vedano, tra gli altri, *Vita liquida*, Laterza, 2008 e *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, 2006.

la percezione che egli ne ha, agiscono concezioni morali implicite. Esse possono presentarsi come “nebulose” e necessitare di una chiarificazione attraverso l’analisi razionale dei valori da esse implicate; o tanto “rarefatte” e “asfittiche” da richiedere un lavoro di “condensazione” intorno ai contenuti agglutinanti della tradizione filosofica e di “vitalizzazione” con l’esplorare prospettive concettuali e simboliche più “ariose”; o ancora così “frammentarie” che occorre sottoporle ad un minuzioso lavoro di ricostruzione “dia-logica” verso un quadro comprensibilmente unitario. Una visione frammentata è come uno specchio in frantumi: restituisce a chi lo guarda immagini confuse e, maneggiato male, taglia le dita...

Nel far ciò il consulente deve rimanere il più possibile “fuori” per poter favorire il dialogo intrapersonale del consultante: il giudizio sull’esistenza come banco di prova dei valori di cui è portatore, in ultima istanza, deve riguardare il consultante. Al filosofo spetta il compito di “facilitare” il processo lasciando che l’ospite cammini sulle sue gambe. Trattenersi sulla soglia, guardare dentro senza invadere la dimora dell’altrui interiorità, sospendere il giudizio, praticare la delicatezza...

Liberarsi dal risentimento

«La rivolta degli schiavi ha inizio nella morale, nel momento in cui il “ressentiment” diventa esso stesso creatore e produce valore: il “ressentiment” di quegli esseri cui è preclusa la reazione vera, quella dell’azione, e che possono soddisfarsi solo grazie a una vendetta immaginaria. Mentre tutta la morale aristocratica nasce da una trionfante affermazione di se stessi, sin dall’inizio la morale degli schiavi nega un “di fuori”, un “altro” e un “non io”: e “questa” negazione è la sua azione creativa. - Questa inversione del giudizio che fissa i valori - questo “necessario” volgersi all’esterno piuttosto che indietro, a se stessi - è propria appunto del “ressentiment”: la morale degli schiavi ha sempre e innanzitutto bisogno, per nascere, di un mondo esterno antagonista; ha bisogno, per servirci di termini psicologici, di impulsi esterni per poter comunque agire - la sua azione, fondamentalmente, non è altro che reazione.» (GM, 10)

A differenziare lo spirito aristocratico dalla “mentalità da schiavi” secondo Nietzsche è, in termini psicologici, l’attitudine all’azione creativa volta verso l’esterno di contro alla passività del “risentimento”, della chiusura in sé. “Azione” versus “reazione”, in due parole.

Volendo far tesoro di questa metafora in senso pratico-filosofico, potremmo provare ad applicarla a quei casi in cui il nostro interlocutore – ma anche *noi stessi* in primo luogo! – presenta un certo disagio dovuto all’incapacità di trasformare in azione creativa le forze morali, artistiche, intellettuali e, non ultime, fisiche, che giacciono, come dire, “comprese”, “inattuate”, “prive di sbocchi” sul fondo del suo essere. Di questo, in maniera non sempre consapevole, si attribuisce la “colpa” – altro termine-chiave dell’impietosa disamina nietzschiana – alle circostanze, alla “società”, al destino, alle persone che abbiamo intorno. *Alienum more vivendum est mihi* – per citare Terenzio. In ultimo, quel senso di colpa, coltivato in maniera “reattiva”, introiettato, trasfigurato, lo portiamo dentro di noi: “ce ne facciamo una ragione”¹⁰.

Con queste “ragioni” che ciascuno, a modo suo, trasforma in abiti mentali e comportamentali, ci “vestiamo” sin dall’infanzia, mascherando le nostre insicurezze, sino al punto di trasformare gli abiti in corazze, le protezioni in gabbie: per difenderci dalla paura della sofferenza ci rinchiudiamo in “luoghi mentali” affatto ameni, fuggiamo verso le colline dell’illusione, oppure, se si preferisce, ficchiamo la testa sottoterra come gli struzzi quando, udendo il ruggito del ghepardo, si immaginano senza via di scampo. Il “fisiologo darwiniano” parlerebbe, in questo caso, di istinto di sopravvivenza “deviato”, “corrotto”, che si trasforma in “risentimento” rivolto verso se stessi e verso il mondo intero.

Ancora – senza voler assumere, con questo, alcuna posizione di sapore dogmatico – la disamina di tali “luoghi mentali” e degli abiti ad essi connessi dovrebbe mirare al loro superamento in direzione di quello che Nietzsche definisce “spirito tragico”, al di là di ogni facile scorciatoia ottimistica o pessimistica. Schiavo di se stesso e delle circostanze è chi si rifiuta di accettare la realtà per quella che è, chi non riesce a “sincronizzarsi” con essa, vedendo solo caos, non-senso e frustrazione là dove, invece, prende forma, giorno dopo giorno, il suo “destino”. Spezzare le catene, in quest’ottica, significa imparare ad amare quello che si è e che si è diventati, de-oggettivando quei valori morali cui si era attribuita una realtà all’otria, da “mondo dietro il mondo”, con il ricondurli alla propria soggettività creatrice. E ancora, comprenderne la natura “farmacologica”, la funzione balsamica che a suo tempo

¹⁰ «Chi non sa mettere nelle cose la sua volontà, vi mette dentro almeno un *sensu*: ciò significa, si crede che vi sia già dentro un senso.» (Frammenti postumi, Primavera 1888-15)

ebbero per diminuire la portata terrificata del reale su una volontà ancora tentennante. Ovvero, in ultima istanza, accettare le proprie debolezze, trasformando ogni «così fu in un così volli che fosse»¹¹.

In questo consiste, per sommi capi, quella “redenzione” che uno Zarathustra grecizzante annunzia come sbocco qualificante del suo terrestre evangelo, l'*amor fati*¹² di stoica memoria, depurato da ogni idealizzazione di “virtù morale”, ridotto alla sua originaria essenza dionisiaca.

Se, nella pratica filosofica, si riesce a sperimentare sino in fondo uno stato d'animo del genere, pur consapevoli della sua rarità ed eccezionalità – ma il solo tendervi, a volte, produce risultati di tutto rilievo –, il senso di colpa si dissolve – il mondo non congiura contro di me, né un dio, né gli uomini, e nemmeno io! – e con esso anche le pastoie del passato si allentano, perdono mordente sulla carne della nostra sensibilità, assumono progressiva consistenza aeriforme. Al di là delle maschere morali che ci si è costruiti, si riscopre l'originario regno dell'innocenza, quel *locus amenus* che giace sepolto nel fondo di ciascuno di noi, scrutando il mondo dal quale, a volo d'aquila, come bimbi si «ride di tutte le tragedie finte e vere»¹³.

Liberarsi dal “senso di colpa” significa rimpadronirsi in pieno della propria capacità giudicante - quella che gli antichi stoici chiamano *hegemònikon* - insieme alla consapevolezza che non sono gli eventi in sé a rappresentare un ostacolo alla libera espressione delle nostre energie “vitali”, quanto piuttosto l'interpretazione che noi ne diamo, interpretazione che, al di là del tempo – passato e futuro sono solo un'illusione “prospettica” -, dipende esclusivamente da noi, rientra appieno, per così dire, nella giurisdizione della nostra volontà.

Lo stesso concetto è mirabilmente espresso nel *Manuale* di Epitteto, 5: «A turbare ed agitare gli uomini non sono i fatti in sé, ma piuttosto i giudizi che essi formulano sui fatti o le opinioni irriflesse che li accompagnano. La morte, ad esempio, non è nulla di temibile in sé e per sé, altrimenti sarebbe apparsa tale anche a Socrate. Ma è il giudizio che formuliamo intorno alla morte, ovvero il fatto di considerarla un evento terribile, a rendercela tale – ed è precisamente di questo che bisognerebbe aver paura. Pertanto, quando nella vita ci si presentano delle difficoltà, oppure siamo turbati, in preda allo scoramento, è vano prendersela con qualcun altro o peggio inveire contro la cattiva sorte, perché la responsabilità è nostra, soltanto nostra: noi siamo padroni dei nostri giudizi, delle nostre opinioni. È tipico di chi non ha alcuna educazione filosofica addossare agli altri la colpa dei propri mali; del filosofo principiante prendersela con se stesso; del saggio esser libero da qualsivoglia senso di colpa.»¹⁴

Sotto questa luce la Consulenza filosofica assume le connotazioni di un cammino orientato verso la saggezza, intesa come “liberazione” dalle tante illusioni egocentriche che popolano il nostro immaginario personale e collettivo, ovvero progressiva “trasformazione” della rabbia generata dal sentimento di paura e di inadeguatezza ad affrontare le sfide della vita in fattività concreta.

Sensazione di “potenza” – per usare un termine tanto familiare a Nietzsche – che si esprime appieno nella concezione dell' “eterno ritorno dell'uguale”, ossia della volontà di vivere questo preciso momento così com'è, ancora e ancora, per l'eternità¹⁵. Dietro questa immagine ditirambica, si cela una concreta esperienza autobiografica, cui Nietzsche accenna in *EH*: «Raconterò ora la storia di Zarathustra. La concezione fondamentale dell'opera, il pensiero dell'eterno ritorno, la più sublime formula di affermazione che in generale possa essere raggiunta -, risale all'agosto dell'anno 1881: è stata abbozzata su un foglio che porta la scritta “6000 piedi al di là dell'uomo e del tempo”. Quel giorno andavo attraverso i boschi, costeggiando il lago di Silvaplana; mi fermai presso un poderoso e torreggiante blocco piramidale non lontano da Sulei. Quel pensiero mi venne allora.»¹⁶

¹¹ Z, Parte seconda, *Della redenzione*.

¹² «La mia formula per ciò che vi è di grande nell'uomo è amor fati: non voler avere nulla di diverso, né davanti né alle spalle, né in tutta l'eternità. Non sopportare, semplicemente, l'ineluttabile e meno ancora dissimularlo – ogni idealismo è menzogna di fronte all'ineluttabile -, ma amarlo...» (*EH, Perché sono così accorto*, 10)

¹³ Z, Parte prima, *Del leggere e scrivere*.

¹⁴ Traduzione mia.

¹⁵ «E se tu, Zarathustra, ora volessi morire: vedi, noi sappiamo anche come in tal caso parleresti a te stesso: – ma le tue bestie ti pregano di non morire ancora! Tu parleresti senza tremare, anzi con un sollievo di beatitudine: perché un grande peso e una grande oppressione ti sarebbero tolti, tu che tanto hai sopportato! Ecco ch'io muoio e scompaio, diresti, e in un attimo sono un nulla. Le anime sono mortali come i corpi. Ma il nodo di cause, nel quale io sono intrecciato, torna di nuovo, esso mi creerà di nuovo! Io stesso appartengo alle cause dell'eterno ritorno. Io torno di nuovo, con questo sole, con questa terra, con questa aquila, con questo serpente – ‘non’ a nuova vita o a vita migliore o a una vita simile: – io torno eternamente a questa stessa identica vita, nelle cose più grandi e anche nelle più piccole, affinché io insegni di nuovo l'eterno ritorno di tutte le cose, – affinché io dica di nuovo la parola del grande meriggio della terra e dell'uomo, e di nuovo annunci il superuomo, agli uomini. Io dissi ciò che dovevo dire, io mi infrango sulle mie parole: così vuole la mia sorte eterna –, come un araldo, io perisco!» (*Z, Parte terza, Il convalescente*)

¹⁶ *EH, Z, 1*.

Esperienza, invero, riservata a pochi e difficilmente sopportabile dalla maggior parte di noi. Un pensiero “abisale” dall’immensa portata catartica. Cui, forse, una pratica filosofica “orientata”, che pure non voglia correre il rischio di sconfinare in un misticismo di difficile decifrazione, può solo accennare...

Il problema della “cattiva coscienza” e del cristianesimo: oltre Nietzsche

«Gesù aveva abolito persino il concetto stesso di “colpa”, egli ha smentito ogni abisso fra Dio e uomo, *ha vissuto* questa unità del Dio fatto uomo come la sua “buona novella”... E non come privilegio!» (AC, 41)

Il problema della “cattiva coscienza” può non risiedere nella morale cristiana in sé, se la intendiamo come spiritualità e pratica di vita, bensì nel suo essere interpretata come “morale fondata sulle nuvole”, disgiunta dalla vita reale, da quella che taluni chiamiamo “mondanità” e che nello *Zarathustra* suona come “spirito della terra”¹⁷. Una teoria morale si può giudicare dalla sua interna coerenza, rimanendo sul piano dei principi puri. E questo è un conto. D’altro canto, al filosofo pratico interessa analizzare che tipo di “presa” tale teoria abbia effettivamente sul vissuto della persona o del gruppo di persone che ad essa si rifanno, ovvero la sincerità dell’ispirazione, il lavoro di problematizzazione che ciascuno di loro conduce sulla sua concreta applicazione – insomma: contro il bigottismo, non contro il Cristianesimo – contro ogni fondamentalismo, non contro l’Evangelo in sé. Il discrimine potrebbe essere rappresentato dall’individuazione di corrette, trasparenti, dialoganti capacità di *parresia* in relazione ai valori morali di cui ci si dichiara portatori. Non sono i dogmi a delineare un sicuro criterio di distinzione tra un uomo e l’altro, bensì le concrete modalità di esplicitazione degli stessi, il loro impatto sul carattere e sulla vita del portatore, il grado di consapevolezza e di interiorizzazione degli stessi. La *coerenza*, la *veridicità* rappresentano l’ultima frontiera: il buon “cristiano”, il buon “buddhista”, il buon “laico”, il buon “selvaggio”, in ultima istanza sono accomunati dall’aggettivazione (*buono*) piuttosto che dalla sostantivazione dogmatica (cristiano, buddhista, ecc.). Sono uomini, nient’altro che uomini.

La locuzione “cattiva coscienza”, dunque, può tradursi coi termini “incoerenza”, “incapacità di saper vivere”, “mancanza di *parresia*”, “insincerità”. Questa la radice del surplus di sofferenza che ciascuno di noi trascina come fardello ulteriore al comune peso della vita. Che su quest’ultimo, invece, sulla condivisione dell’esperienza del vivere si fonda l’istinto alla solidarietà, quel malinteso “istinto gregario” verso cui Nietzsche, come si è visto, si scaglia a più riprese. A ben guardare esso è più profondo, più radicale, più “potente” della distruttività (intesa sia come auto-distruttività che come istinto alla violenza verso l’Altro) che avvelena in superficie le nostre esistenze. L’interiorità non può essere confusa *tout court* con la “cattiva coscienza”. A certe condizioni, l’istinto ad interiorizzare è altrettanto umano, altrettanto radicalmente sano e terrestre di quello che dall’interno di ciascun lo conduce verso l’esterno.

Senza condivisione, senza l’essere-in-dialogo-con, e senza il *feed-back* dell’interiorità non si dà alcuna vera “moralità”. La vita è l’unica, reale cartina di tornasole. L’essere e l’agire in un certo modo connotano la persona, non l’astrattezza, spesso alienata, dei riferimenti dogmatici cui quella stessa persona afferma di richiamarsi. Su questo occorre lavorare per aggredire il dolore “bidirezionale” (verso l’interno e verso l’esterno, su di sé e su l’Altro) indotto dalla cosiddetta “cattiva coscienza”. Pertanto, non esistono “superuomini” ma solo uomini gradatamente coerenti ed uomini gradatamente incoerenti. La storia ci insegna, del resto, che il mito del “superuomo” nietzschiano può rappresentare un’astrazione altrettanto pericolosa del nebuloso “regno dei cieli”, popolato di idoli vecchi e nuovi.

Nondimeno, potremmo tentare di adoperare gli stessi criteri nietzschiani per riesaminare, da una prospettiva diversa, spiritualità ed etica cristiana contemporanea¹⁸, partendo dall’assunto che, nella maggior parte dei casi che ci si presentano – in un’Italia ancora in gran parte (ateo)cattolica –, “morale” o “cristianesimo” significano sostanzialmente la stessa cosa.

Nietzsche utilizza con significati analoghi, le seguenti coppie di opposti: potenza/debolezza¹⁹; utile/inutile alla vita; salute/malattia; espansivo/decadente. La domanda che ci si potrebbe porre dall’interno della concezione

¹⁷ «Commettere il sacrilegio contro la terra, questa è oggi la cosa più orribile, e apprezzare le viscere dell’imperscrutabile più del senso della terra!» (Z, Prologo, 3)

¹⁸ Soprattutto quella che è emersa dal fervido dibattito post-conciliare. Il tema è assai vasto e di notevole interesse per il filosofo pratico. A chi volesse approfondire la questione consiglio due libri, quello dell’amico Augusto Cavadi, *In verità ci disse altro, Oltre i fondamentalismi cristiani*, Falzea Editore, Reggio Calabria, 2008 e *Se questo è un dio* di Raniero La Valle, Ponte delle Grazie, Firenze, 2008.

¹⁹ «Che cosa è buono? - Tutto ciò che nell’uomo accresce il senso di potenza, la volontà di potenza, la potenza stessa. Che cosa è cattivo? - Tutto ciò che discende dalla debolezza. Che cosa è felicità - La sensazione del fatto che la potenza cresce, che una resistenza viene vinta.

nietzschiana – che non è *ingenuamente* “atea” o “scettica” – è: l’immagine di un dio scalzo, povero, uomo tra gli uomini, è “potente” o “debole” in relazione alla vita in sé? Senza dubbio, dipende dal modo in cui si vive questa immagine e la si utilizza nella prassi quotidiana. Detto in altri termini: il donarsi, il *prendersi cura dell’Altro* accresce la mia potenza in vista del ben vivere qui ed ora? L’agire autenticamente cristiano – ad imitazione del Cristo dei *Vangeli* – è in funzione dell’incremento della *mia* potenza, della *mia* vitalità? La presunta “debolezza” dell’apertura all’Altro mi rende concretamente più forte, più sano, più ben disposto nei confronti della vita? Più ben disposto nei confronti della verità, o piuttosto dell’essere “veritiero”, scevro dalla necessità di auto-illusione?

A questa, che è la domanda fondamentale – mi sento di ribadire – non è dato rispondere in termini concettuali, ma solo autobiografici ed esperienziali. Nietzsche, dal canto suo, è assai categorico: il cristianesimo è la religione dei vinti, dei deboli, di coloro che, non essendo in grado di “dire di sì alla terra”, voltano la faccia alla vita, al corpo, vagheggiando di “sovraterrane speranze”²⁰.

Ma il cristianesimo, storicamente incarnato nella Chiesa, è anche essenzialmente *instrumentum regni*, strumento di potere nelle mani di una casta sacerdotale che ha tradito il messaggio essenziale del *Vangelo* e col suo agire “fariseo”, invidioso della vita e di quegli spiriti potenti e liberi, che la vita onorano con il dispiegamento della loro creatività, perpetua l’uccisione di Cristo nel divenire storico dell’Occidente europeo. Una Chiesa che si è sostituita a Dio, in particolare negli ultimi cinquecento anni, dalla Controriforma in poi.

Per Nietzsche il pesce puzza dalla testa: autore di tale svolta “ecclesiastica” ed in quanto tale addirittura opposta al messaggio pacifista e liberatorio – *buddistico* – incarnato da Gesù il Nazareno sarebbe il “disangelista” Paolo di Tarso, il grande falsario. Il solo parlare di “cristianesimo” – a prescindere dal Cristo storico – è «un equivoco -, in realtà è esistito un solo cristiano, e quello è morto sulla croce. Il “Vangelo” è *morto* sulla croce. Quello che da quel momento in poi si chiama “Vangelo” era già il contrario di ciò che *egli* aveva vissuto: una “*mala* novella”, un *Dysangelium*. È sbagliato fino all’assurdo vedere in una “fede”, per esempio nella fede nella redenzione ad opera di Cristo, il contrassegno del cristiano: solo la *pratica* cristiana, un vivere come *visse* colui che morì sulla croce è cristiano... Ancora oggi una vita *del genere* è possibile, per *certi* uomini perfino necessaria: il cristianesimo vero, quello originario sarà possibile in ogni tempo... *Non* un credere, bensì un fare, soprattutto un *non-fare* molte-cose, un diverso *essere*... Gli stati della coscienza, una qualsiasi fede, un tener-per-vero, ad esempio, sono, ogni psicologo lo sa – proprio del tutto irrilevanti e di quinto ordine rispetto al valore degli istinti: per dirla con più rigore, l’intera nozione di causalità intellettuale è falsa. Ridurre l’essere-cristiani, la cristianità ad un tener-per-vero, ad una mera fenomenalità della coscienza, significa negare la cristianità. *In realtà non sono affatto esistiti dei cristiani*. Il “cristiano”, ciò che da due millenni ha nome cristiano, non è altro che un fraintendimento psicologico di se stessi.»²¹

È la stessa interpretazione psicologista di Nietzsche, dunque, a tener ben separato il piano della *religione* da quello – pratico ed esistenziale – della *religiosità*, il *soma* dal *germen*, lo stile di vita “cristiano” dal “dogmatismo” ecclesiastico. A ben guardare, la questione risulta più complessa di quello che sembrava all’inizio e la mia domanda affatto peregrina.

Ad ogni modo, fatta salva tale *fondamentale* distinzione, il nostro non si dimostra affatto tenero nei confronti di quella esperienza di vita che dovette contraddistinguere la predicazione dell’ “unico vero cristiano”: “rinunzia”, “non-violenza”, “amore” inteso come “compassione”. In termini psicologici, «odio istintivo per la realtà: conseguenza di una esasperata capacità di sofferenza e eccitabilità, la quale non desidera più assolutamente essere “toccata”, avvertendo troppo profondamente ogni contatto.»²² E su questo punto Nietzsche gioca la sua carta decisiva per affossare il cristianesimo come *prassi* oltre che come *religio*.

Senza dubbio, la “compassione”, o il patetico “altruismo”, così come viene intesa ancora oggi – soprattutto oggi – dal senso comune, può esser tacciata di *décadence*, come istinto deteriore, anti-vitale, frutto di rassegnazione, di incapacità di sopportare ogni naturale forma di “avversione”, “inimicizia”, “distanza nel sentire”. Nessuno vorrebbe – letteralmente – “essere compatito”. Né, d’altra parte, la “compassione” propriamente giova a chi la esercita come forma di potere, di paternalistica soggezione del compatito, di negazione della sua libertà e dignità di essere umano. Ma credo di poter affermare che Nietzsche, in un certo senso, quando parla di cristianesimo,

Non appagamento, ma più potenza; non pace in assoluto, ma guerra; non virtù, ma valentia (*virtù* nello stile del Rinascimento, virtù scevra da ipocrisia morale).» (AC, 2)

²⁰ Z, Parte prima, *Di coloro che abitano un mondo dietro il mondo*.

²¹ AC, 39.

²² AC, 30.

non distingue “amore” e “compassione” – forse per motivi più autobiografici che squisitamente filosofici²³ - o meglio riduca il messaggio cristiano a questa seconda accezione del termine. Per via esperienziale, torno a ripetere, e non concettuale – penso che l’amore, vissuto in maniera piena e consapevole, sia sintomo di potenza, di armonia, di creatività, ossia rappresenti il tratto dominante, la ragione più profonda di ogni sano dire di sì alla vita. Tant’è che lo stesso Nietzsche nello *Zarathustra*, distinguendolo nettamente dalla compassione, lo individua come uno dei segni distintivi dell’oltre-uomo: «tu mettesti in guardia contro il suo errore, per primo mettesti in guardia contro la compassione – non tutti, non nessuno, ma *te e chi è della tua specie*. Tu provi vergogna per la vergogna dei grandi sofferenti; e, in verità, quando tu dici “dalla compassione si leva una densa nube, badate, uomini!” – quando insegni “tutti coloro che creano sono duri, *ogni grande amore è superiore alla propria compassione*”: o Zarathustra, come mi sembri ben edotto sui segni del tempo!»²⁴

Una dolorosa forma di “anti-terapia”

«Creare, questa è la grande redenzione dalla sofferenza, e il divenire lieve della vita. Ma perché vi sia colui che crea è necessaria molta sofferenza e molta trasformazione. Sì, molto amaro morire dev’essere nella vostra vita, o voi che create! Solo così siete coloro che difendono e giustificano ogni cosa peritura. Per essere il figlio di nuovo generato, colui che crea non può non voler essere anche la partoriente e non volere i dolori della partoriente. Davvero, attraverso cento anime io ho camminato la mia via e attraverso cento culle e dolori del parto. Molte volte ho già preso congedo: io conosco gli ultimi istanti che spezzano il cuore. Ma così vuole la mia volontà creatrice, il mio destino.» (Z, Parte seconda, *Delle isole beate*)

Contrariamente a quanto generalmente si pensi, la Consulenza filosofica non mira a curare le sofferenze dell’anima. Fare filosofia, in beata solitudine o nel rapporto *vis-à-vis* o, ancora, in comunità, non è un antidoto al dolore, né a quello “esistenziale”, né, tanto meno, a quello “psichico”. Anzi, seguendo il pensiero di Nietzsche potremmo affermare che la sua valenza è addirittura opposta a quella che, *vox populi*, si attribuisce ai moderni approcci terapeutici. È “anti-terapia”²⁵ perché non si occupa di rimuovere le cause del dolore (o del disagio), di disseccarne la fonte (o di fare “click” nell’interruttore neuronale giusto, con la giusta pillola...), bensì di sfruttarlo – là dove sia presente – per consentire al soggetto di “andare oltre” la sua attuale condizione, di liberare le proprie energie creative e di esprimerle al meglio. Operazione, questa, che a volte può arrivare ad indurre una “dose” di sofferenza ben maggiore, o, quando sopita, risvegliarla. Giacché sottoporre a verifica razionale i pregiudizi di cui si è portatori, mettere in discussione stili di pensiero ed abitudini inveterate fa “male”, costa fatica, richiede sforzo e costanza, sempre che il soggetto in questione sia effettivamente in grado di compiere tali operazioni²⁶.

Ancora. “Anti-terapia” se consideriamo come terapeutico un approccio di tipo “allopatico”: al filosofo non interessa “spegnere” la sofferenza utilizzando un qualche tipo di “rimedio concettuale”. Innanzitutto, perché non si dà, propriamente, un uso “anti-nevralgico” del concetto. Al contrario, il pensiero astratto, in genere, stanca e produce mal di testa. Quindi, diciamocelo forte e chiaro: pillole di Platone, al posto del prozac, non ne esistono,

²³ A questo proposito si veda il bel libro di Joachim Köhler, *Nietzsche. Il segreto di Zarathustra*, Rusconi, Milano, 1994.

²⁴ Z, Parte quarta, *L’uomo più brutto*.

²⁵ Nel modo “corrente” di intendere il termine “terapia”, giacché, se guardiamo all’etimologia greca del vocabolo, sorprendentemente scopriamo un valore e un senso decisamente più ampio e, in parte, diverso del “fare terapia”. *Therapeia* infatti significa “servizio”, “sollecitudine”, dal verbo *therapeuo* “io servo”, “mi occupo di”, “ho a cuore”, “coltivo”, e in ultimo anche “curo”, “guarisco” (nell’accezione prettamente “medicale”). Il *therapeutés*, propriamente, sarebbe “aiutante”, “compagno”, “servitore” della persona (o della comunità) cui si dedica. Se ci basiamo su quest’ultimo significato, ebbene, possiamo affermare che il filosofo consulente sia effettivamente un “terapeuta”, come lo è (o dovrebbe essere) anche l’insegnante, il chirurgo, lo psicologo, il postino, ecc., e, primo fra tutti, colui o colei che si assume una responsabilità politico-amministrativa, mettendosi “al servizio” dello stato e della comunità civile. E, si badi bene, anche col solo mettere l’accento su questo “significato-valore”, di questi tempi, si effettua un’operazione assolutamente “paradossale” e “di resistenza”.

²⁶ Dal momento che la pratica filosofica non “tratta” patologie di alcun genere, persone che non siano in grado di intendere e di volere, perché afflitte da malattie psichiche invalidanti o da conclamate sindromi nevrotiche, devono essere “avviate” dal professionista più adatto a trattare il loro caso. Beninteso, la Consulenza filosofica non rappresenta un’alternativa a niente, né alla medicina, né alla psicologia, né alla spiritualità religiosa. Semplicemente, uno degli assunti da cui parte e si sviluppa, è la critica ad un uso “improprio”, “generalizzato”, “standardizzato” dell’attuale paradigma “terapeutico” e della “medicalizzazione” della vita sociale e personale, che tende a trasformare qualsiasi “espressione problematica” in “sintomo”, e la sofferenza, genericamente, in “malattia”. Per quanto mi riguarda, se un consultante di cultura e fede cattolica ritenesse di essere posseduto dal demonio, o ne manifestasse, in una certa maniera a me culturalmente familiare, i “prodromi”, non esiterei a consigliargli di rivolgersi ad un prete esorcista. Lo stesso farei con un improbabile signore africano di cultura animista... non nutrendo alcun particolare pregiudizio nei riguardi dell’ “uomo-medicina” (o “stregone”) del popolo di provenienza (sempre che ne esistano ancora...). Questo significa, comunque, che il filosofo consulente, oltre ad una grande apertura mentale e ad una solida preparazione culturale, dovrebbe, quanto meno, possedere gli elementi basilari di alcune professioni “limitrofe”, soprattutto in ambito psicoterapico e psichiatrico.

né, propriamente, potrebbe (o dovrebbe) darsi una qualche figura (pseudo)-professionale in grado di spacciarle, queste pillole. Quindi, nessuno spacciatore, ma al limite qualche - più o meno consapevole - ciarlatano, sì.

Se invece seguiamo una interpretazione, per così dire, “omeopatica”, ebbene, sarebbe lecito affermare, con cautela, che la Consulenza filosofica una qualche valenza “terapeutica” alla fin fine potrebbe avercela. Si tratterebbe, propriamente, di curare la sofferenza con altra “sofferenza”. La problematicità dell’essere al mondo con altri problemi. Le domande senza risposte con altre domande. Omeopaticamente, fare Consulenza filosofica significa, in primo luogo, dire-di-sì alla sofferenza. Che non vuol dire, attenzione, farsene una ragione intellettuale, darsi alla fuga per poterla guardare da lontano, o contemplarla dopo averla ricacciata nei recessi rammemorativi dell’infanzia. Per guadagnare i sentieri montani, come amerebbe dire Nietzsche, occorre attraversare valli e torrenti, sporcarsi i piedi di fango, correre il rischio di rimanere impantanati. Solo a queste precise condizioni si può coltivare, progressivamente, quel senso del “distacco” che caratterizza gli spiriti “aristocratici”²⁷: «Il dividersi, il contrapporsi a tutto quanto sta intorno, nel pensiero, nell’azione, il tenersi fuori, lontano, separato. Questo sembra il ‘pathos’ sotterraneo che sta alla base di tutte le configurazioni del gusto aristocratico. *‘La profonda sofferenza rende nobili; essa divide’*. Il dolore è nel gusto di Nietzsche - ed è contro il gusto del mondo moderno.»²⁸ La sofferenza, in genere, non è vista come una componente essenziale, dinamica e dialettica della vita, ma come un elemento estraneo, un nemico da combattere, da annichilire. Ma questo atteggiamento è illusorio: perché, alla lunga, più si combatte quella sofferenza di cui la vita è naturalmente impastata, più se ne coltiva la paura, tanto più si alimenta quell’afflizione innaturale, drogata, che caratterizza, in un certo senso, la nostra “decadente” società contemporanea, dominata dal paradigma tecnico e scienziata²⁹.

‘Piacere’ e ‘dolore’, in realtà, sono intimamente connessi - due facce della stessa medaglia. Su questa evidenza originaria, testimoniata dall’immediatezza del sentire fisiologico e vanamente confutata dall’intelletto *in abstractis*, si fonda quella “concezione tragica della vita” che Nietzsche attribuisce alla Grecità delle origini, ben rappresentata dalla dottrina eraclitea del *pòlemos patér* e della *coincidentia oppositorum*³⁰. Ma è la gioia, in ultima istanza, a rappresentare la meta e l’essenza del vivere, la gioia che rifulge improvvisa nel dire-di-sì (*Ja-sagen*) al suo contenuto tragico. Dire-di-sì non come sottomissione ad un illusorio principio trascendente, “cristiana sopportazione” del male insito nel mondo - questa *valle di lacrime* -, ma come inno alla vita che vuole se stessa, fine a sé stante e non *fenomeno morale* che rimanda ad altro da sé. “Gioia”, in ultima istanza, è il nome che diamo a quel *senza-nome* che rappresenta la sintesi di “dolore-piacere”; “vita” ciò che chiamiamo “vivere-morire”. Ma lasciamo che sia uno Zarathustra ebbro a dircelo con parole di poeta: «O vigna! A che mi lodi? Io t’ho tagliata! Io sono crudele, tu sanguini-: che vuol dire la tua lode della mia crudeltà ebra! / ‘Ciò che si fece perfetto, tutto quanto è maturo vuol morire!’ così tu dici. Benedetto, sia benedetto il falcetto del vignaiuolo! Ma, al contrario, tutto quanto è immaturo vuol vivere: ahi! / Dice il dolore: ‘Perisci! Via, va’ via, dolore!’ Ma tutto quanto soffre, vuol vivere per diventare maturo e gioioso e bramoso, / - anelante della lontananza, delle altitudini vertiginose, delle più alte chiarezze. ‘Io voglio eredi’, così parla tutto quanto soffre ‘io voglio figli, non voglio *me stessa*.’ / Ma il piacere non vuole eredi, non vuole figli. La gioia vuole soltanto se stessa, vuole l’eternità, vuole l’eterno ritorno, vuole l’eterna identità con se stessa.»³¹

Seguendo le orme di Nietzsche, occorre tener ben fermo il principio che tutto ciò che ha davvero valore nella vita si consegue soltanto a prezzo di grandi sofferenze. Scorciatoie non ne esistono. Il dolore, entro certi limiti, è la norma: rappresenta il “salto di livello” tra ciò che siamo e ciò che potremmo essere, il tendere verso la nostra me-

²⁷ Nel senso “esistenziale” del termine: i migliori nel senso dei più umanamente ricchi, più capaci di donarsi.

²⁸ Così Giorgio Colli nella nota introduttiva all’edizione italiana di *ABM*, citando una frase di N. tratta dal paragrafo 270.

²⁹ «Anche dal punto di vista fisiologico, la scienza si fonda sullo stesso terreno dell’ideale ascetico: in entrambi i casi una certa “depauperazione della vita” è il presupposto - gli affetti raggelati, il ritmo rallentato, la dialettica in luogo dell’istinto, la “gravità” stampata sui volti e nei gesti (la gravità, questo sintomo inequivocabile di un ricambio più faticoso, della vita che lotta e che si affatica di più). Consideriamo le età di un popolo in cui il dotto compare in primo piano: sono epoche di stanchezza, spesso di tramonto, di decadenza - la forza traboccante, la certezza di vita, la certezza di “futuro” sono scomparse.» (*GM*, 25)

³⁰ «Prima di me non c’è questa trasposizione del dionisiaco in *pathos* filosofico: manca la *saggezza tragica*, ne ho cercato invano le tracce persino nei *grandi* filosofi greci, quelli dei due secoli che hanno *preceduto* Socrate. Mi rimaneva un dubbio per *Eraclito*, nella cui vicinanza sento generalmente più calore e mi sento più a mio agio che in qualsiasi altro luogo. L’affermazione del fluire e dell’*annientare*, carattere decisivo in una filosofia dionisiaca, il “sì” detto all’opposizione e alla guerra, il *divenire*, con il radicale rifiuto dello stesso concetto di “essere” - qui io devo riconoscere ciò che finora è stato pensato di più affine a me, sotto tutti gli aspetti. La dottrina dell’ “eterno ritorno”, cioè del movimento circolare, assoluto e ripetuto all’infinito di tutte le cose - questa dottrina di Zarathustra *potrebbe* in fondo essere già stata insegnata anche da Eraclito. Per lo meno ne reca tracce la Stoa, che ha ereditato da Eraclito quasi tutte le sue concezioni fondamentali.» (*EH*, *La nascita della tragedia*, 3)

³¹ Z, Parte quarta, *Il canto del nottambulo*, 9.

ta. Vivere significa morire a se stessi, tensione verso un altro sé, equilibrio in bilico, caduta, riequilibrio³². Metafora della vita e della sua essenza dionisiaca, nello *Zarathustra*, è la danza: un roteare, piroettando, uno sposare in pieno la tragicità dell'impermanenza, del dover "passare", dell'assoluto dominio del Caso. Giacché «un po' di saggezza è ben possibile; ma questa beata sicurezza io ho trovato in tutte le cose: che esse preferiscono danzare coi piedi del Caso.»³³ Per compiere il proprio destino, "diventare quel che si è", si rende necessaria non una semplice, passiva accettazione del dolore – quella che Nietzsche, *impropriamente*, rimprovera al Buddismo – ma la capacità di trasformare il dolore in gioia, la caotica tensione degli istinti confliggenti in sbocco creativo, l'*amor fati*: «Tu, missione della mia anima che io chiamo Destino! Tu, in me! Tu, sopra di me! Salvami e serbami per un grande destino!»³⁴

La sofferenza, dunque, non è sostanziale ma "funzionale" alla vita, come il travaglio lo è rispetto al parto. Senza tribolazioni non si crea nulla: «se il creatore vuole essere anche fanciullo appena nato, egli deve essere insieme partoriente e i dolori della partoriente.»³⁵

D'altra parte, è la nostra incapacità a gestire gli ingredienti della felicità a produrre quel "surplus" di sofferenza – che potremmo definire con i termini "angoscia", "afflizione" – che "inceppa" il nostro procedere innanzi, la realizzazione del nostro destino, che ci rende sterili, inconcludenti, passivi o sfuggenti dinanzi alle quotidiane sfide che il vivere ci getta innanzi (*prò-blemata*, da *prò-ballo*, "scaglio davanti"). Possiamo, dobbiamo trarre beneficio dagli ostacoli che la vita ci presenta, dalle sofferenze di cui essa è intessuta. Non comprenderemmo il "successo" se non avessimo sperimentato il "fallimento", né avremmo imparato ad andare in bicicletta senza cadere almeno una volta e sbuciarci le ginocchia. Fermarsi, crearsi giustificazioni "ideali" – quanta umana debolezza e quanta dolente ipocrisia si nasconde, a volte, dietro l' "ideale"!³⁶ – diminuisce il nostro slancio vitale, mette i ceppi alla nostra creatività, contrae lo spirito ripiegandolo su se stesso. Per rendere i fallimenti utili bisogna saperli affrontare, guardandoli in faccia e trasformandoli in opportunità. Anche i nostri sentimenti più negativi, più tetri ed inconfessabili possono essere coltivati per dar vita a qualcosa di più fruttuoso. Nulla di ciò che è "umano" va lasciato indietro.

Ed è precisamente in questo che la pratica filosofica, in generale, può tornarci proficua. In tale quadro, la Consulenza filosofica rappresenta semplicemente una *chance* di "trasformazione" – mediante "trasvalutazione" dei propri valori, priorità, *virtù* (nel senso "rinascimentale" del termine) – che ci si gioca in vista della gioia. Essa comporta, ad ogni modo, un "doloroso" (e "liberatorio") atto di volontà da parte del consultante e una dolorosa assunzione di responsabilità. Facendo filosofia non ci si "affida" ad un "consulente" nel senso corrente del termine – nessuno, propriamente, non importa quanto sia esperto o "vissuto", può farsi carico dell'altrui vita – ma ci si gioca un'opportunità di "condivisione qualificata".

Pertanto, potremmo affermare parafrasando il sottotitolo dello *Zarathustra*, la Consulenza filosofica è "per tutti e per nessuno". Per tutti – perché l'istinto alla gioia ci è connaturato in quanto esseri umani. Per nessuno – perché *ipso modo naturaliter* ciascuno di noi tende a sfuggire la sofferenza, la difficoltà, l'enigmaticità dell'essere-al-mondo. Con l'assumere gli "oppiacei", di preferenza, che il nostro sistema socio-economico "avanzato" (avanzato in direzione di quale meta?) gli propone – e propina, spacciandoglieli per "cultura": "successo", "intrattenimento", "svago", "terapia", "shopping", "esoterismo", persino "scienza" e "politica"... come dire, la putrefatta dissoluzione del cadavere di quel Dio, di cui il folle de *La Gaia Scienza* aveva annunciato la morte più di un secolo orsono³⁷.

³² «L'uomo è una corda, tesa tra l'animale e il Superuomo, una corda sopra un precipizio. / Un pericoloso oltrepassamento, un pericoloso andamento, un pericoloso volgersi indietro, un pericoloso trasalire ed arrestarsi. / Ciò che è grande nell'uomo, è che egli è un ponte e non una mèta: ciò che può venire amato, è che egli è un transito e una catastrofe.» (Z, Prefazione, 4)

³³ Z, Parte terza, *Prima del levar del sole*.

³⁴ Z, Parte terza, *Delle tavole antiche e nuove*, 30.

³⁵ Z, Parte seconda, *Nelle isole beate*.

³⁶ «La realtà è stata spogliata del suo valore, del suo senso, della sua veracità, nella misura in cui si è *inventato* un mondo ideale. Il "mondo reale" e il "mondo apparente" - vedi: il mondo inventato e la realtà... La *menzogna* dell'ideale è stata fino ad ora la maledizione scagliata contro la realtà, l'umanità stessa è diventata, per suo mezzo, mendace e falsa, giù nei suoi istinti più sotterranei - fino al culto dei valori *in-versi* rispetto a quelli per mezzo dei quali le sarebbe stata garantita la crescita, il futuro, il solenne *diritto* all'avvenire.» (EH, Prologo, 2)

³⁷ «L'uomo folle. Non avete mai sentito parlare di quell'uomo pazzo che, in pieno mattino, accesa una lanterna, si recò al mercato e incominciò a gridare senza posa: "Cerco Dio! Cerco Dio!" Trovandosi sulla piazza molti uomini non credenti in Dio, egli scuscì in loro grande ilarità. Uno disse: "L'hai forse perduto?", e altri: "S'è smarrito come un fanciullo? Si è nascosto in qualche luogo? Ha forse paura di noi? Si è imbarcato? Ha emigrato?". Così gridavano, ridendo fra di loro... L'uomo pazzo corse in mezzo a loro e fulminandoli con lo sguardo gridò: "Che ne è di Dio? Io ve lo dirò. Noi l'abbiamo ucciso - io e voi! Noi siamo i suoi assassini! Ma come potemmo farlo? Come potemmo bere il mare? Chi ci diede la spugna per cancellare l'intero orizzonte? Che facemmo sciogliendo la terra dal suo sole? Dove va essa, ora? Dove an-

Su questo si fonda, in ultima istanza, la “paradossalità” e l’ “inattualità” di una professione – quella del filosofo consulente – che non può esistere in quanto tale, perché per sua natura si basa sulla “rarefazione”, su ciò che c’è di “straordinario”, di “inusato”, di “sano” ed “aristocratico” in ciascuno di noi. Ovvero, l’esatto contrario di ciò che si intende per “professione” nel quadro di una società che si definisce “liberale”³⁸ e “di massa”. Senza contare che niente e nessuno può, di fatto, garantire che dietro l’appellativo di “consulente filosofico” non si nascondano ben altre, *insane*, motivazioni...

L’Io è un campo di battaglia su cui occorre muoversi a passo di danza

«Fratello, se hai fortuna, hai una sola virtù e non più: così puoi più lievemente attraversare il ponte. Avere molte virtù è una distinzione, ma anche una sorte difficile; e certi sono andati nel deserto e si sono uccisi, stanchi di essere la lotta e il campo di battaglia di più virtù. Fratello, è male la guerra e la battaglia? Ma questo male è necessario, necessaria è l’invidia e la diffidenza e la calunnia tra le tue virtù. Guarda come ognuna delle tue virtù brama la vetta suprema: vuole tutto il tuo spirito perché sia il “suo” araldo, vuole tutta quanta la tua forza nell’ira, nell’amore e nell’odio. Ogni virtù è gelosa dell’altra, e la gelosia è una cosa terribile. Anche le virtù possono perire di gelosia. Chi è avvolto dalla fiamma della gelosia, finisce per fare come lo scorpione e rivolgere contro di sé l’aculeo avvelenato.» (*Così parlò Zarathustra*, Parte prima, *Delle gioie e delle passioni*)

«Non diversamente ci comportiamo con il “nemico interiore”: anche qui abbiamo spiritualizzato l’inimicizia, anche qui abbiamo compreso il suo *valore*. Si è fertili solo a patto di esser ricchi di contrasti; si resta *giovani* a condizione che l’anima non si distenda, non desideri la pace...» (*CI, Morale come contronatura*, 3)

L’ipotesi di Nietzsche: il mondo intrapsichico è composto da una molteplicità di “impulsi”, di “spinte e controspinte” – di natura corporea – che si danno battaglia per emergere l’una sull’altra. Quello che chiamiamo “Io” altro non è che un campo di battaglia in cui si gioca una partita di cui “consapevolezza”, “ragione” sono solo fenomeni indotti, secondari. Questo vale anche per il cosiddetto “istinto alla conoscenza”.

A differenza di Freud che riduce la complessità degli istinti umani nell’alveo di due grandi forze, *Èros* e *Thàntos*, istinto alla vita e istinto di distruzione, Nietzsche concepisce un gran numero di potenzialità per le quali utilizza anche il nome di “virtù” esplicitamente inteso in senso classico e rinascimentale³⁹ - ossia la capacità di eccellere in una qualche attività specificamente umana, di realizzare qualcosa tendendo alla perfezione. Virtù in senso extramurale. Arte, politica, sesso, religione... tutto ciò che è “umano troppo umano” rappresenta in qualche modo un ambito in cui esercitare, esprimere una determinata virtù.

Il mondo intrapsichico, quindi, è concepito ad immagine e somiglianza del mondo delle relazioni interpersonali e, più in generale, come si accennava sopra, del reale stesso, *pòlemos*, conflitto di opposti in senso eracliteo, o meglio, “volontà di potenza” – non unitaria ma sciolta in una molteplicità di “punti di potenza” (in accordo con il *principium individuationis* di Schopenhauer) – di cui il cosiddetto “istinto alla sopravvivenza” è soltanto un effetto secondario (*contra* Schopenhauer)⁴⁰.

diamo noi, lontani da ogni sole? Non continuiamo a precipitare: e indietro e dai lati e in avanti? C’è ancora un alto e un basso? Non andiamo forse errando in un infinito nulla? Non ci culla forse lo spazio vuoto? Non fa sempre più freddo? Non è sempre notte, e sempre più notte? Non occorrono lanterne in pieno giorno? Non sentiamo nulla del rumore dei becchini che stanno seppellendo Dio? Non sentiamo l’odore della putrefazione di Dio? Eppure gli Dei stanno decomponendosi! Dio è morto! Dio resta morto! E noi l’abbiamo ucciso!» (*GS*, 125).

³⁸ «Il mio concetto di libertà. - Talvolta il valore di una cosa non sta in ciò che con essa si ottiene, ma in ciò che per essa si paga - in quello che ci *costa*. Faccio un esempio. Le istituzioni liberali cessano di esser liberali non appena le si è ottenute: non esistono allora istituzioni che, più di quelle liberali, danneggino così radicalmente la libertà. Si sa *quello che* esse portano: minano la volontà di potenza, sono il livellamento, elevato a morale, di montagne e valli, rendono piccoli, vili e gaudenti - con esse trionfa ogni volta l’animale da gregge.» (*CI*, 38)

³⁹ «Anche noi crediamo nella virtù: ma nella virtù nello stile-Rinascimento, *virtù*, virtù libera dalla morale.» (*VP*, 110)

⁴⁰ «Il punto di vista del “valore” è il punto di vista delle *condizioni di conservazione e accrescimento* rispetto a formazioni complesse di vita di durata relativa entro il divenire: - non si danno unità ultime durevoli, né atomi, né monadi: anche qui l’ “essere” è stato *introdotto* soltanto da noi (per ragioni pratiche, utilitaristiche, prospettiche) - “formazioni di dominio”: la sfera di dominio cresce ininterrottamente oppure diminuisce e aumenta periodicamente; oppure per le circostanze favorevoli o sfavorevoli (del nutrimento -) - “valore” è essenzialmente il punto di vista per l’aumentare o il diminuire di questi centri dominanti (“molteplicità” comunque, l’ “unità” essendo del tutto assente nella natura del divenire) - un *quantum di potenza*, un divenire, non avendo nulla in esso il carattere dell’ “essere”; - i mezzi d’espressione del linguaggio non sono adatti per esprimere il divenire: il porre costantemente un più grossolano mondo del permanente, di “cose”, ecc. appartiene al nostro *ineliminabile bisogno della conservazione*. In modo relativo, possiamo parlare di atomi e monadi: ed è certo che *il mondo più piccolo per durata è il più durevole... non c’è nessuna volontà*: ci sono punti di volontà, che costantemente accrescono o perdono la loro potenza.» (*VP*, 73)

Al di là delle premesse, per così dire, “metafisiche” della sua concezione (o “anti-metafisiche”: ma anche l’ “anti-metafisica” nietzschiana è pur sempre una “metafisica”⁴¹), per ricondurci al piano pratico-filosofico, potremmo limitarci a notare come nel racconto del consultante, spesso, ci è dato rilevare elementi fortemente contraddittori, interpretabili come desideri, passioni, linee di tendenza che lottano per affermarsi, frenati, o “mascherati”, tra le pieghe della narrazione e del linguaggio utilizzato, con il ricorso a giustificazioni “moralì”. Formule del tipo “avrei voluto fare ma...”, “mi sentivo di intraprendere [una determinata azione] ma...”, “ho la passione per, ma...” sono assai frequenti e aprono scenari autobiografici in cui la “contraddizione” non può essere appiattita su un piano meramente “logico”. Ossia, non si tratta, propriamente, di intrapersonali *misunderstandings*, più o meno facilmente scioglibili attraverso un’attività di chiarificazione linguistica basata sui principi della logica classica. Un opposto non esclude l’altro, né si lascia sintetizzare in un concetto onnicomprensivo. I “simboli” cui si ricorre non hanno un effetto catartico, irenico, bensì sono come “boomerang” che, una volta scagliati, ritornano addosso al lanciatore.

Il dialogo filosofico, che non si basa su interpretazioni “dietrologiche” o “sintomatiche” unilaterali, ma sull’analisi aperta e condivisa del tessuto narrativo del consultante (sia nel colloquio orale che, perché no, nella produzione di testi), in tal caso può essere volto: 1) all’individuazione e alla valorizzazione di elementi che la voce narrante tende a mettere in secondo piano o a lasciare in sospeso; 2) a rilevare contraddizioni apparentemente “sopite”, non con lo scopo di scioglierle o appianarle, bensì dando loro forza e valore, anche a costo di recitare, con franca ironia, il ruolo di “avvocato del diavolo”; 3) a mettere in risalto la natura “dilemmatica” dello scontro in atto tra forze contrapposte – volgendo quegli “et-et” che appaiono poco convincenti in altrettanti “aut-aut”.

Operazioni, queste, che presuppongono la piena e consapevole accettazione dell’essenza *polemica* del vissuto intrapsichico e che non mirano, banalmente, a “risolvere problemi”, bensì a crearne di nuovi e più laceranti, in luogo di superficiali o fittizi; che rifiutano il ricorso ai principi morali come scorciatoia, via di fuga, errore improduttivo; l’appello alla “coscienza” come palliativo o “oppiaceo”, perché non ci si ritiene in grado di sopportare l’ “imbarazzo” della scelta; o ancora, il morbido cuscino del fatalismo⁴².

Fare filosofia, pertanto, non ha *esattamente* una funzione “pacificatrice” o rassicurante. Il *lògos*, per sua natura, non serve a disinnescare gli “ordigni” che giacciono inesplosi dentro di noi, ma piuttosto ad accendere la miccia. Metafora “dinamitarda” che lo stesso Nietzsche utilizza per connotare la destinazione ultima del suo filosofare: «Io non sono un uomo, sono dinamite.»⁴³ Perché una pratica *veramente philo-sòfica*, che mira al “vero”, rappresenta di per sé un “attentato” ad ogni comoda quotidianità precostituita, scambussola, porta guerra aperta là dov’era tregua armata ed equilibrio isterilito, rende inefficaci i rimedi “psicologici” di cui si è in passato abusato. Rimedi *psicologici*, o meglio ancora *fisiologici*, ma travestiti, molte volte, da “norme morali” ammantate di “razionalità”, che, giustificando, di primo acchito, sembrano acquietare, ma alla lunga producono immobilità frustranti e atteggiamenti, per così dire, “autolesionistici”: le pulsioni che non si riescono a ben dirigere verso l’esterno, si rivoltano verso se stesse, vengono introiettate - il guerriero in tempo di pace attacca se stesso.

Coerentemente a questa impostazione, il ruolo del consulente filosofico consisterebbe nell’esercitare una certa “forza” che dall’esterno della relazione intrapersonale irrompe verso l’interno, ed eventualmente, per usare una metafora guerresca, “predispone il luogo ove si svilupperà il combattimento”, “verifica e passa in rassegna le truppe in campo”, dà il la a che il fuoco divampi, senza parteggiare per questa o quella “virtù”, senza premere per l’annichilimento di una forza, fintantoché, per lo meno, non abbia avuto la sua chance di incrociare la spada con la rivale.

Questo compatibilmente con la capacità di sopportazione dell’ospite, col suo stato contingente, e *sempre* in maniera schietta e manifesta: su tale punto si gioca, *fondamentalmente*, la questione della cosiddetta “capacità

⁴¹ Con “metafisica” Nietzsche intende, fondamentalmente, la metafisica platonico-cristiana. In questo senso, la sua visione del mondo, radicalmente anti-platonica ed anti-cristiana è anche una “antimetafisica”. Cfr. Giovanni Perez, *Nietzsche e la metafisica*, IL SETTIMO SIGILLO, Brescia, 1982.

⁴² Anche se non le condividete, provate a fare vostre tali considerazioni. Ammettetele pure per assurdo. Non vi stupirete più tanto del fatto che la Consulenza filosofica, come disciplina e, ancor più, come professione, sia ancora, dopo tanti anni, così scarsamente “popolare”, o se preferite, così “di nicchia”. Un Nietzsche proiettato nel XXI secolo, forse, userebbe ancora l’aggettivo “aristocratica”. La vera domanda è: crediamo davvero possa essere altrimenti? Davvero sarebbe ancora “filosofica” un’attività che, pur “creando, non risolvendo problemi”, d’improvviso, per vie oscure, diventasse in qualche maniera “popolare”, assicurando lavoro a centinaia, migliaia di operatori? Non sarebbe questo, di per sé, un argomento decisivo contro la sua “filosoficità”?

⁴³ EH, *Perché sono un destino*, 1.

empatica” di cui il consulente dovrebbe essere dotato, quella “sensibilità” che non si apprende sui manuali, ma che, al limite, si coltiva nel silenzio sfrigolante della propria solitudine o in comunità.

Un approccio del genere, peraltro, ci permetterebbe di riscoprire ed utilizzare fattivamente una forma di *lògos* che la letteratura pratico-filosofica tende a marginalizzare o a non prendere affatto in considerazione, quello sofistico e sapienziale pre-socratico. Un *lògos* che, secondo la lezione di Giorgio Colli⁴⁴, è enigma, sfida, certame, che rimanda ad un ulteriore piano del reale, marcando il confine tra *sophìa* (sapienza) ed *epistème* (conoscenza), e apollineamente allude ma non rivela⁴⁵. L’essenza della dialettica, nel suo originario prendere corpo dall’antica sapienza ellenica, è agonistica, conflittuale. Tesi ed antitesi si contrappongono come cobra avvinghiati l’uno all’altro in un duello mortale. Sposare questa dimensione della dialettica, sia a livello intrapersonale come “fomentatore”, che a livello interpersonale come zelante “co-agonista”, vuol dire ricondurre la pratica filosofica alla sua dimensione essenziale, la quale, al di là delle etichette di tipo storico-filosofico, si differenzia radicalmente da qualsiasi attività dialogica di sapore terapico-psicologista. Che “fare consulenza filosofica” significa, in modo da non dare adito a fraintendimenti, “mettersi in gioco”, “aver fiuto per la lotta”, “scendere in gara” in vista di un obiettivo che non è quello della guarigione, ma della ricerca in sé, *ad ogni costo*.

Un’azione siffatta passa, almeno in un primo momento, attraverso la rivalutazione dell’immediatezza del sentire, seppure dolorosa, “panica”, percorre il cammino inverso a quello della “sublimazione” o dello “smorzamento” delle contrapposte spinte emotive. È “espressione” nel senso etimologico del termine: *ex-prémere*, “premere fuori da”, “far sprizzare all’esterno”. Per la quale, la coppia dialettica Dioniso-Apollo, teorizzata dal Nietzsche de *La nascita della tragedia* e riletta da Colli, rappresenta un’ottima metafora⁴⁶.

Immagine appropriata e suggestiva della battaglia interiore, infine, è la danza: equilibrio precario, impermanentemente bilico, espressione ignea di ciò che è vitale. «Non sono stati donati alle cose e nomi e suoni – afferma Zarathustra - perché l’uomo trovi ristoro nelle cose? Il parlare è una follia bella: con esso l’uomo danza su tutte le cose. Com’è dolce ogni discorso e ogni bugia di suoni! Con suoni il nostro amore danza su arcobaleni multicolori. – “O Zarathustra, ribatterono le bestie, le cose stesse tutte danzano per coloro che pensano come noi: esse vengono e si porgono la mano e ridono e fuggono – e tornano indietro”...»⁴⁷

Un dialogo, felicemente ispirato, fine a se stesso, può essere vissuto dai protagonisti come una sorta di “danza”, fatta di parole, suoni, gesti, mimica corporea, odori e colori; significati che si rincorrono, per una traduzione ritmica ed armonica del certame intrapsichico e interpersonale. Inoltre, nella Consulenza filosofica si possono provare a proporre al consultante degli esercizi più specifici - sia in forma orale che in forma scritta - volti a sollecitare un’espressione il più possibile immediata e scevra di sovrastrutture concettuali che della danza rievochi le movenze (dionisiache): la libertà e l’esuberanza del movimento, la flessuosità, la forza espressa come pura potenzialità⁴⁸. Sto pensando, per esempio, al “flusso di coscienza”, a partire dalla narrazione di particolari situazioni autobiografiche con “la pancia”⁴⁹; oppure ad esercizi di tipo “immaginativo” e “contemplativo”, basati sulla lettura

⁴⁴ Di Giorgio Colli si vedano, in particolare, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 1975 e *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1974.

⁴⁵ «Il Signore di cui è l’oracolo in Delfi non dice e non nasconde: significa.» (Eraclito, DK 22 B 93)

⁴⁶ «*Apollo saettante*. C’è un aspetto fondamentale di Apollo che non traspare dalla dottrina di Nietzsche, quello del dio terribile, saettante, imprevedibile, lontano, vendicativo, annientatore, selvaggio dominatore e sterminatore di lupi. Così presenta Omero il suo apparire all’inizio dell’Iliade: «si levò tremendo lo strepito dell’arco d’argento». Nietzsche non ha visto il Licio dall’arco assordante, l’asiatico, come non ha visto l’iperboreo estatico, sciamanico, venerato da Pitagora. L’aspetto solare, il fulgore della luce, lo splendore dell’arte, un carattere forse posteriore di Apollo, è stato messo in primo piano da Nietzsche. In tal modo gli è sfuggito sotto l’aspetto dell’invasamento, della possessione mistica, il legame vitale tra Apollo e Dioniso, e sotto l’aspetto della contesa, della sfida, della perfidia, dell’enigma, il collegamento tra l’origine apollinea e la fioritura del *logos*, l’arma suprema della violenza, la freccia più mortale scagliata dall’arco della vita.» Colli, *Dopo Nietzsche*, op. cit.

⁴⁷ Z, Parte terza, *Il Convalescente*, 2.

⁴⁸ Cfr. *La nascita della tragedia*, 9.

⁴⁹ Cito dalla mia lettera ad una consultante, scritta a mo’ di interludio tra un colloquio e l’altro: «La tua esposizione nell’oralità mi è parsa formalmente assimilabile al tuo modo di scrivere, che conosco bene. Un grande sforzo di “razionalizzare”, di fare ordine, di mettere a fuoco questioni personali in maniera decisamente strutturata. Direi “troppo” strutturata. Tra le fessure dell’esposizione, qualche contraddizione, che ho provveduto a segnalarti. Quando parlo di contraddizioni, naturalmente, non mi riferisco al piano “logico” ma a quello, per così dire, narrativo-esistenziale. Se dovessimo continuare a lavorare su questo piano, penso, forse ci sfuggirebbero le vere motivazioni che ti spingono a fare consulenza filosofica. Ho l’impressione che gli argomenti che porti a te stessa su te stessa e sulla tua vicenda interiore siano fin troppo strutturati e stratificati nel tempo in maniera decisamente “difensivistica” (se mi passi il termine). Per questo ti propongo un lavoro di de-strutturazione (e fluidificazione) del modo in cui hai razionalizzato e giustificato il tuo relazionarti a te stessa (e al mondo naturalmente), ricorrendo ad un approccio, per così dire, un po’ “violento” e “destabilizzante”. Ovvero il tentativo di raccontarti in modo diverso, meno formalizzato, più immediato. Quello che ti propongo, sempre che tu te la senta, è una sorta di puro e semplice “flusso di coscienza” a partire da un’esperienza (quella che ti sembra più adatta) im-mediata. Scrivere (per poi parlare, vedremo) con la pancia, raccontarti senza

di passi letterari (di contenuto specificamente filosofico o meno) selezionati a seconda del caso; o ancora di tipo “rievocativo”, con il ricollocamento del “visto” e del “pensato” nella sfera del proprio vissuto personale e la libera manifestazione delle emozioni da esso suggerite. Sulle quali poi provare a lavorare *creativamente*⁵⁰ in termini concettuali, alla ricerca di nuove prospettive, di diverse forme di *ratio*, ovvero di altri modi di domandare. Ancora, in questo caso, si avrebbe di mira un’altra “armonia”, un diverso “equilibrio”, un ulteriore, momentaneo, “centro di gravità” intorno al quale far roteare la propria percezione del presente⁵¹.

Dimensioni queste, che non corrispondono ad alcun modello standardizzato di “ragione”, né ad alcun ordine predefinito nel senso “forte” della parola. Pensare che la Consulenza filosofica si occupi fundamentalmente di “mettere ordine” di “fare chiarezza” nella sfera intellettuale del cliente – dato che la filosofia nella sua versione accademica e secondo una ben radicata vulgata è considerata attività puramente “razionale”, ovvero insegnerebbe a “ben ragionare” – può essere un *grave errore*. Errore che riposa, a sua volta, sulla credenza che la natura umana sia bipartita o tripartita, che la sfera degli istinti primari, quella delle emozioni e quella del pensiero cosciente siano più o meno *platonicamente* distinte, o che comunque le si possa considerare tali a fini pragmatici ed operativi. Altra confusione, abbastanza frequente, è quella che si tende a fare tra “ragione” e “coscienza”, lasciando istinti ed emozioni in una sorta di terra di nessuno, oscura ed indefinita, che la “ragione” dovrebbe progressivamente colonizzare, dissodare, illuminare⁵².

La realtà, nell’esperienza di ciascuno di noi, si presenta in maniera decisamente più sfumata, confusa, ambivalente. Il “livello zero” del nostro percepire il mondo stando al mondo, è in certo qual modo, unitario, e comprende stimoli corporali, sensazioni, stati d’animo, visioni simboliche, frammenti ideologici, abitudini mentali, mescolati e compresenti in una sorta di inestricabile *melting pot*.

La ragione non è una dimensione a se stante dell’essere umano, una regione della psiche che interagisce con altre regioni. Non è un dato ontologico. Propriamente parlando, non esiste alcuna “ragione”, quanto piuttosto la capacità di ragionare e l’attività del ragionare. E “ragionare” significa, secondo il suo etimo, “calcolare”, “mettere in ordine in base ad un criterio”. Ovvero, in senso filosofico, sforzarsi di elaborare uno o più criteri di ordinamento (principi, idee-guida), “pre-figurandolo” in una “teoria” (visione), per poi passare al setaccio, investigare, interrogare quel “livello zero” che rappresenta, propriamente, la nostra percezione del mondo.

Quando “ragioniamo”, in effetti, non facciamo altro che lavorare, in diretto contatto con l’ambiente che ci circonda, naturale e simbolico, “col” e contemporaneamente “sul” *melting pot* percettivo, da una prospettiva diversa, che prevede l’osservazione consapevole. Tale osservazione, a sua volta, è resa possibile, fundamentalmente, dallo “stacco” temporale, dalla capacità di raccogliere nell’istante ricordi e progetti, esperienze passate, dolori non più lancinanti ma sempre vivi, il retrogusto di gioie e piaceri sviluppatisi solo ieri o un anno fa, il timore del domani, l’urgenza di un desiderio il cui soddisfacimento appare irrimandabile.

strutturare e razionalizzare troppo il tuo racconto, senza curarti del caos, delle contraddizioni, dei buchi neri, dell’emotività che se ne va per la tangente. Immediato, “femminile”, “dionisiaco” (tu che sei esperta di filosofia capisci cosa intendo dire). Su tale materia apparentemente “informe” e “danzante”, successivamente, potremmo lavorare insieme alla ricerca di una nuova forma, provando ad abbozzare una risposta, chissà, a domande per te “inedite”. Comprendere il senso delle pareti della tua camera, del tuo studio; dissolverle, accettarle, o semplicemente “espanderle”. Spero di essere stato chiaro. Prova a metterti davanti alla terribile bianchezza del foglio, senza aspettative particolari e senza particolari riguardi per il sottoscritto. Nella nostra relazione professionale ed umana la *parresia* è tutto.»

⁵⁰ In questo senso, il filosofare, oltre che *pratico* (da *pràssos*, “fare” nell’accezione di “attendere a”, “occuparsi di”), è propriamente *poetico* (da *poièò*, “fare” nell’accezione di “creare”, “forgiare”, “dare forma”, “porre in essere”).

⁵¹ Ho provato a dare concretezza didattica e comunitaria a quanto qui sopra affermato, proponendo un esercizio “strutturato” di pratica filosofica durante il seminario di Phronesis tenutosi a Firenze nel gennaio 2010. Il titolo del laboratorio era *Il testo antico come suggestione*. L’esercizio prendeva le mosse da alcuni passi di filosofia antica precedentemente selezionati (di contenuto più metaforico e suggestivo che propriamente argomentativo) e prevedeva, per sommi capi, la seguente scaletta: 1) lettura polifonica del testo; 2) pausa di riflessione, durante la quale, ad occhi chiusi, lasciar fluire liberamente la propria immaginazione su quanto evocato dalla lettura del testo: lo scopo è quello di “dare voce” alla propria interiorità, non quello di interpretare il testo, tanto meno di ricostruirlo in termini filologici o storico-filosofici; 3) a turno, i partecipanti provano a descrivere brevemente tale immagine (o sequenza di immagini); 4) dopo un’altra pausa, si cerca di dare un’interpretazione “razionale” di ciò che si è “visto”, ovvero di tradurre il *mithos* in *lògos*; 5) successivamente, si lavora alla deduzione delle conseguenze pratiche-comportamentali di tale interpretazione e della visione del mondo ad essa sottesa; 6) infine, si passa a descrivere le emozioni suggerite dallo spunto pratico, ossia a come ci si sentirebbe se si dovesse, concretamente, nella quotidianità, far propria tale pratica. Questa attività può coinvolgere una o più persone, a seconda del tempo di cui si dispone, e si conclude con un momento di riflessione comunitaria su quanto sperimentato.

⁵² «Il corpo è una grande ragione, una pluralità con un solo senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore. Strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami ‘spirito’, un piccolo strumento e un giocattolo della tua grande ragione. ‘Io’ dici tu, e sei orgoglioso di questa parola. Ma la cosa ancora più grande, cui tu non vuoi credere, – il tuo corpo e la sua grande ragione: essa non dice ‘io’, ma fa ‘io’.» (Z, Parte prima, *Dei dispregiatori del corpo*)

Ragionare e vivere, dunque, sono una cosa sola. *Vivendo si ragiona e ragionando si vive*. Pensare che si possa, come dire, sospendere il flusso del sentire, anestetizzarlo, metterlo tra parentesi, per rintanarsi a giocare nella stanza ben arredata e confortevole dell' "intelletto" è pura illusione.

Ragionare non vuol dire, quindi, creare improbabili vie d'uscita all'urgenza sensibile del momento, rifugiarsi in illusori regni delle fate, bensì provare a plasmare in maniera più consapevole e responsabile quello che si è "insieme" in quel preciso istante. Tutto si risolve in questo. Immaginare regole logiche, principi ontologici, o articoli di fede che preesistano a tale attività, regolandola, o peggio, ai quali corre l'obbligo di rifarsi per "aver ragione", è falso e pretestuoso. Ancora, ragionare è prendersi cura, comprendere, disciplinare quel crogiolo sensibile ed emozionale, istintuale e ottativo, vitale, animale - *dionisiaco* – che ribolle e si manifesta a "livello zero".

Infine, contro ogni forma di "razionalismo", occorre abbandonare la pretesa – vero e proprio articolo di fede di ogni educazione "umanistica" – di poter trasformare l'essenza della propria emozionalità per mezzo della conoscenza. La saggezza è fundamentalmente naturalità consapevole, intesa come "dominio di sé" (*enkràteia*): imparare ad ascoltare se stessi per essere in grado di meglio "gestirsi" e condursi. È questo il messaggio, spesso malinteso, che ci giunge, quasi all'unisono, dalle filosofie antiche.

La dimensione dell' "Oltre"

«L'uomo è un cavo teso tra la bestia e il superuomo, – un cavo al di sopra di un abisso. Un passaggio pericoloso, un pericoloso essere in cammino, un pericoloso guardarsi indietro e un pericoloso rabbrivire e fermarsi. La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia una transizione e un tramonto. Io amo coloro che non sanno vivere se non tramontando, poiché essi sono una transizione.» (Z, Prologo, 4)

"Oltre-uomo, "al di là" del bene e del male - idee limite, metafore aperte, in ultima istanza formule piuttosto vaghe dal punto di vista teoretico-concettuale, vaghe perché lo stesso Nietzsche non ha voluto (o potuto) argomentarle con gli strumenti classici del *lògos*. La visione filosofica sconfinava nel campo della mitografia poetica, il *lògos* trascolora nella suggestione dell'arte. Ma sono quell' "oltre", quell' "al di là" in sé che possono rivelarsi suggestivi in un'ottica pratico-filosofica. "Oltre", "al di là" indicano uno spostamento, un movimento verso regioni inedite dell'umano, l'aspirazione ad un' "ulteriorità" liberatrice che potremmo collocare in un *locus* della nostra interiorità, dove il generico "umano troppo umano" si trasfigura in altro da sé, si eleva, cambia prospettiva. E, alla fin fine, l'effetto concreto della pratica consulenziale, là dove ci è stato possibile constatarlo in noi e nell'Altro confilosofante, consiste proprio in una sorta di "spostamento" della visuale ordinaria in un *locus ulterior*, al di là (dei propri pre-giudizi su) del bene e del male. A questo riguardo, parlare di "terapia", come dicevamo, ha poco senso. Forse può esserci più congeniale utilizzare il termine nietzschiano di "elevazione"⁵³.

Da questo *locus ulterior* della nostra interiorità, quando ci è dato giungervi, il nostro spaziare con lo sguardo si accompagna, sovente, ad un senso di "potenza", di "libertà", di "pienezza" - ovvero a quello stato d'animo che Nietzsche attribuisce all' "oltreuomo": «l'individuo autonomo e sovramortale (ché «autonomo» e «etico» sono termini che si escludono a vicenda), in breve, l'uomo dalla volontà propria, indipendente, duratura, cui "è concesso promettere" - e in lui un'orgogliosa coscienza che vibra in ogni muscolo, di "quello che" è stato raggiunto e che in lui si è incarnato, una coscienza reale di potenza e di libertà, un sentimento di compiutezza dell'uomo in generale.»⁵⁴

Decostruire i propri valori morali, scavare archeologicamente alla ricerca delle loro radici, dissotterrarle per poter assaporare con palato diverso i frutti maturi della pianta che da queste radici trae alimento. Diventare autonomi rispetto ad essi, ovvero de-oggettivizzarli per ricondurli al piano che loro compete: giudizi, opinioni, che hanno il loro centro di gravità nel soggetto giudicante - nel suo relazionarsi al mondo. Un ideale *aut-archico*, di riconquistata *auto-nomia*, di attività e non di passiva "reattività": l'oltreuomo viene così ad assomigliare all'ideale del "saggio" venerato dai filosofi antichi. Che potrebbe essere, ieri come oggi, la meta dell'attività filosofica, il suo ideale regolativo.

⁵³ «In alto va il nostro cammino, dalla specie si avvia verso la sovra specie. Ma un orrore è per noi la mente degenerata che dice: "Tutto per me". In alto vola la nostra mente: così essa è il simbolo del nostro corpo, di un'elevazione il simbolo. Simboli di tali elevazioni sono i nomi delle virtù...» (Z, Parte prima, *Della virtù che dona*, 1)

⁵⁴ GM, Saggio secondo, 2.

Da siffatta prospettiva, non è questa o quella morale – intesa come sistema dogmatico, o visione del mondo pre-costituita cui aderire – a fungere da spartiacque tra questo e quell'uomo - non questo o quel "bene" contrapposto a questo o quel "male" - bensì il modo concreto con cui questo o quell'uomo si rapportano alla loro propria visione del mondo: *filosoficamente*, ovvero liberamente. La questione sta tutta nell'avverbio che indica il concreto, incarnato modo d'essere: non cristiano o musulmano, per esempio, ma filosoficamente - liberamente, autonomamente - cristiano (o musulmano) e passivamente - servilmente, pregiudizialmente - cristiano (o musulmano). Per ciò il filosofo consulente non lavora pregiudizialmente (o peggio in maniera "dottrinale") sulla visione del mondo del consultante - dal punto di vista, per così dire, ideologico. Si limita ad accoglierla e basta, per quello che è e che rappresenta per il consultante. La sua attività è volta a rendere più evidenti, più chiare, più sicure le modalità filosofiche della stessa. A metterle alla prova, ad interrogarle, sfidarle, sottoporle a verifica razionale da un lato, ed esistenziale dall'altro. Che la coerenza esistenziale (rispetto al vissuto autobiografico del consultante) è altrettanto importante della mera coerenza razionale. Poiché la Consulenza filosofica, per sua natura, si prende cura di quel *filosoficamente*, potremmo definirla un'attività "avverbiale". L'avverbio è quella parte invariabile del discorso che serve a modificare il significato delle parole cui si affianca. Con "parole" qui si può intendere "giudizi morali", "ideologie", "credenze religiose". Altrimenti detto, a rendere "filosofica" un'attività, una pratica, una lettura, una lezione, ecc. non è tanto e soltanto il suo contenuto, quanto piuttosto il *modo* in cui la si svolge.

Dinanzi all'abisso del Nulla

«Descrivo quello che avverrà: l'avvento del nichilismo. Posso descriverlo ora, poiché ora si verifica qualcosa di necessario - i segni di ciò sono dappertutto, per questi segni non mancano ormai che gli *occhi*. Non lodo, né qui biasimo *che* ciò accada: io credo che c'è una delle *crisi* più grandi, il momento della *più profonda* autoriflessione dell'uomo: che poi l'uomo si riprenda, che riesca a dominare questa crisi, è questione della sua forza: è *possibile...* L'uomo moderno crede in modo sperimentale ora in questo, ora in quel *valore* e poi lo lascia decadere: la sfera dei valori superati e decaduti diventa sempre più grande; si sente sempre più il *vuoto* e la *povertà di valori*; il movimento è inarrestabile - benché sia stata tentata in grande stile la decelerazione -. Alla fine egli tenta una critica dei valori in generale; ne *conosce* l'origine; conosce abbastanza per non credere più in nessun valore; ecco il *pathos*, il nuovo brivido... Quella che racconto è la storia dei prossimi due secoli...» (VP, 119)

Il rischio del "nichilismo", inteso sia come "delirio di potenza" di un Io auto-centrato che non riconosce più alcun valore a qualsivoglia sistema morale, sia come "malattia" depressiva derivante dal riconoscimento che ogni aspetto del reale è destituito di senso e di valore, come percezione dell'assurdità del vivere in sé: un lavoro filosofico che si spingesse sino alla percezione psichica e fisica del non-senso, da parte del consultante – e con lui del consulente - potrebbe comportare effetti primari e secondari decisamente "drammatici". Il che pone in maniera forte il problema dell'assunzione di responsabilità - umana e deontologica - da parte del consulente, che in un processo del genere avrebbe comunque un ruolo, se non direttivo, "comprimario". Perché si fa filosofia in due - insieme -, ci si scambia "potenza" ed il coinvolgimento, nel confilosofare, non è semplicemente un rischio accettabile, bensì una ineludibile certezza. Ossia, il coinvolgimento del filosofo è consustanziale al suo agire in quanto consulente.

Credo sia difficile stabilire teoreticamente un limite all'agire filosofico, una soglia precisa oltre la quale il pericolo di essere inghiottiti - mi si passi l'immagine – dall'abisso del Nulla, diventi concreto. Non si può nemmeno prevedere, *a priori*, quali effetti possa avere l'eventuale profilarsi di tale abisso dinanzi al proprio interlocutore. Non è escluso, tra l'altro, che il tanto temuto abisso non dischiuda a chi vi si affacci uno scenario diverso, positivo, di tipo "panico" (quello che Nietzsche descrive come "esperienza dionisiaca"⁵⁵). Tale esperienza di caos e "confusione creativa" potrebbe, in certe circostanze, risultare *tragicamente* benefica. Da Dioniso ad Apollo: ovvero il caos nichilista - per riprendere la nota metafora de *La nascita della tragedia* - potrebbe precludere ad un risveglio di creatività (artistica, esistenziale, letteraria, etica, ecc.) da parte di chi ha fatto simile esperienza. L'allentamento di tutti i vincoli intellettuali e morali, come abbiamo visto, invece che al depressivo "nichilismo passivo" potrebbe portare il consultante a scoprire forme, per lui inedite, di espressività emozionale ed esistenziale, tali da dare un nuovo corso alla sua vita (o quanto meno di "aggiungere frecce al suo arco"). Ovvero nuovi sentieri, canali, falde

⁵⁵ «L'assenso alla vita anche nei suoi più incogniti e duri problemi; la volontà di vita, che è lieta di *sacrificare* alla propria inesauribilità i suoi tipi più alti - *questo* io ho chiamato dionisiaco, *questo* io ho indovinato come il ponte verso la psicologia del poeta *tragico*. Non per liberarsi dallo sgomento e dalla compassione, non per purificarsi da un affetto pericoloso mediante un veemente scaricarsi di esso - così lo intendeva Aristotele -: ma, oltre lo sgomento e la compassione, per *essere noi stessi* l'eterno piacere del divenire, - quel piacere che racchiude ancora in sé il *piacere dell'annientamento...*» (CI, *Quel che debbo agli antichi*, 5)

attraverso cui il melting-pot della sua interiorità possa farsi largo verso l'esterno. "Cose belle" potrebbero sgorgar fuori se si è "feriti per la gioia".

Resta il fatto che, anche il più solitario tra gli uomini ha bisogno di un "amico", un compagno di strada che favorisca il dialogo intrapersonale, giacché «"uno è sempre troppo intorno a me" – così pensa il solitario. "Sempre uno per uno – finisce per fare due!". Io e me sono sempre troppo presi dal loro colloquio: come sopportarlo, se non ci fosse un amico? Per il solitario l'amico è sempre il terzo: il terzo è il sughero che impedisce al colloquio dei due di sprofondare nell'abisso. Ahimé, troppi abissi vi sono per tutti i solitari. Perciò essi desiderano così ardentemente un amico e la sua vetta.»⁵⁶ Un amico il cui atteggiamento, dichiara Zarathustra, non può essere superficialmente compassionevole, né mirare alla "pacificazione" estemporanea della battaglia interiore: «se però hai un amico che soffre, sii un asilo di pace al suo affanno, ma simile a un letto duro, un lettino da campo: così gli gioverai al massimo.»⁵⁷ Anzi, «la compassione verso l'amico si celi sotto un guscio duro, che rompa un dente al tuo morso. Così avrà la sua delicatezza e dolcezza. Sei aria pura e solitudine e pane e medicina per il tuo amico? Vi sono certi che non sanno infrangere le proprie catene, pure sono i liberatori dell'amico.»⁵⁸

Tremenda è la responsabilità dinanzi all'abisso. Ma ognuno deve accettare, in ultima istanza, di fare i conti con il *proprio* di abisso, e lì intorno percorrere il sentiero che gli compete reggendosi sulle sue gambe. Perché, infine, «io sono una ringhiera vicino al torrente in piena: si aggrappi a me chi può! Ma io non sono la vostra stampella.»⁵⁹ La Consulenza filosofica deve poter rappresentare un momento straordinario, "salvifico" in quanto dirompente, una "ringhiera", appunto, ma non trasformarsi in una "stampella" sulla quale si appoggi l'ordinario, quotidiano zoppicare.

Una vera e propria bibliografia sull'argomento, che io sappia, ancora non esiste. L'unico articolo degno di menzione è del dr. David O'Donoghue, *The re-evaluation of our values: a nietzschean approach to philosophical counseling*, in: http://www.ustpaul.ca/Philosophy/revue/pdf/2004_odonoghue.pdf

Opere di Friedrich Nietzsche da cui sono tratte le citazioni e relative abbreviazioni:

Z - *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1976

EH – *Ecce Homo*, Newton Compton Editori, Roma 1988

GM - *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 1984

VP – *La volontà di potenza*, Newton Compton Editori, Roma 1984

Col – *Considerazioni inattuali*, Newton Compton Editori, Roma 1989

ABM – *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1977

AC – *L'Anticristo*, Newton Compton Editori, Roma 1989

GS – *La Gaia Scienza*, Newton Compton Editori, Roma 1996

CI - *Crepuscolo degli idoli*, Newton Compton Editori, Roma 1989

FTG – *La filosofia nell'età tragica dei Greci*, Newton Compton Editori, Roma 1988

⁵⁶ Z, Parte prima, *Dell'amico*.

⁵⁷ Z, Parte seconda, *Dei compassionevoli*.

⁵⁸ Z, Parte prima, *Dell'amico*.

⁵⁹ Z, Parte prima, *Del pallido delinquente*.

PEIRCE: SEMANTICA DELLA VERITÀ E LOGICA DELLA RICERCA

Paola Mancinelli

Sommario

1. Il nuovo paradigma dell'epistemologia (debito con pragmatismo di Dewey)
2. La thirdness: teoria dei segni ed architettura del pensiero
3. Interpretazione come complemento della spiegazione: verso l'unificazione dei saperi
4. Il vero dell'utile, l'utile del vero: la conoscenza come logica della ricerca scientifica
5. Conclusione

Introduzione

Peirce è un autore la cui vicissitudine rende ragione di quanto la forza anticipatrice ed innovatrice del pensiero implichi talora un'impossibile contemporaneità, quella che Nietzsche chiamerebbe inattualità. Le sue intuizioni, infatti, acquisiscono sempre più una fecondità scientifica che il suo tempo, come spesso accade, non aveva totalmente afferrato.

Complice di questo non è solo la tormentata vicissitudine esistenziale di un uomo ed un ingegno che non potevano accettare di soffocare nella stretta provincia americana, ma anche il fraintendimento nel quale inevitabilmente cadeva la corrente del pragmatismo, di cui Peirce era stato senza dubbio l'ispiratore, favorendo tra l'altro il sorgere di un pensatore come Dewey che contribuiva enormemente a rinnovare la logica facendo di essa un approccio filosofico ed epistemologico alla democrazia.

Il fraintendimento concerne quella *reductio* di pragmatismo ad utilitarismo che ne fa una ingannevole volgarizzazione, togliendo ogni spessore teoretico e logico, laddove l'istanza di Peirce è quella di una logica della ricerca che, ponendosi il problema della costituzione e fondazione della conoscenza scientifica, secondo l'intuizione epistemologica di Kant, che tanto ha contribuito alla formazione filosofica del nostro autore, cercava di individuare la natura storica della stessa conoscenza, dato che essa si esplica in un contesto di senso. Ragione per cui Peirce ritiene imprescindibile il ruolo della semantica, arricchendo di ulteriori implicazioni il metodo sperimentale.

Su questo ci soffermeremo diffusamente nel corso della trattazione: ci piace ora, però, sottolineare una questione importante. Se la fine del secolo XIX ci ha abituati a pensare ad una piuttosto rigida distinzione fra spiegare e comprendere¹, Peirce, attraverso la sua intuizione di una natura semantica della verità e della sua costruzione in ambito epistemologico, contribuisce senza dubbio al superamento di tale dicotomia, aprendo il sentiero a quelle unificazioni dei saperi oggi da molte parti auspicata².

Analizzeremo pertanto la teoria semantica della verità inserendola in quella logica della ricerca scientifica che ne sottende il carattere incessante nonché l'incessante capacità ed esigenza umana di attribuire significati convergendo in un orizzonte di senso condiviso, che, a nostro avviso, fornisce una nuova visione della scienza stessa, inserendosi in quel sentiero profeticamente aperto da Husserl nella sua opera *la Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*³. Per fare questo, tuttavia, occorrerà fissare l'attenzione su alcune istanze del pensiero di Peirce.

¹ *Erklären/Verstehen* è la distinzione che, all'avviso di Dilthey scandisce lo statuto epistemologico fra Natur und Geisteswissenschaft e che conduce a quella ben nota controversia fra Verità e metodo, contribuendo, così a scandire una sorta di fossato fra i due paradigmi tanto da renderli incomunicabili.

² Si veda di E. Morin, *La tête bien faite*, trad. it. di S. Lazzari, *La testa ben fatta*, Cortina, Milano 2000.

³ E. Husserl, *Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, trad. it. E cura di E. Paci, *la crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1987. L'opera è illuminante anche per una riflessione sul senso

1. Il nuovo paradigma dell'epistemologia

Ai fini di una ricognizione del paradigma epistemologico peirciano sarebbe opportuna la focalizzazione su alcuni punti sostanziali.

Il primo attiene senza dubbio alla natura delle conoscenze e va sotto il nome di **fallibilismo** o **probabilismo**.

All'avviso di Peirce è innegabile che la conoscenza acquisita non sia mai assoluta, che sia, al contrario caratterizzata da una concatenazione di incertezza ed indeterminazione. Questo implica sostanzialmente il carattere ipotetico su cui essa si costituisce ogni volta, *in the long run*.⁴

Conseguentemente la formulazione non può che avere il carattere di una proposizione ipotetica, così che si rende chiaro il ruolo del linguaggio nell'ambito di una costruzione logica del mondo che si esplica come costituzione non tanto di oggetti ma di continuità di relazione fra di essi.

Si possono individuare, qui, gli apporti fecondi sia delle *Philosophical Investigations* di Wittgenstein, così come dei protocolli di Carnap, posizioni imprescindibili del pensiero del Novecento e convergenti con l'approccio peirciano nel senso che anche il filosofo americano presuppone che la logica della ricerca scientifica non sia scindibile da una semantizzazione della verità, in modo tale che il linguaggio costituisca l'aspetto trascendentale, sulla base di cui individuare l'origine di idee condivise.

Per questo motivo è necessario concentrare l'attenzione sulla natura e sul ruolo del linguaggio e sul ruolo che esso occupa nel pensiero di Peirce.

La concezione del linguaggio contribuisce a gettare una nuova luce sull'accezione peirceiana del pragmatismo contribuendo, in tal modo, a fugare quel fraintendimento utilitaristico di cui si è accennato dianzi⁵.

Se, infatti, la logica della ricerca scientifica si presenta come istanza di razionalità procedurale che sottende il fallibilismo, tale procedura si compie attraverso un continuo conferimento di senso all'esperienza su cui si basa la ricerca scientifica. Se vogliamo, tale istanza assume, un carattere dialogico che coinvolge tanto il ricercatore quanto l'oggetto della ricerca, ma anche un terzo fra loro, un *interpretandum*, ravvisabile nel contesto scientifico che fornisce un orizzonte di senso allo stesso dispiegarsi della ricerca. Entra, qui, in gioco la semantica che evidenzia da un lato il carattere performativo e procedurale del linguaggio in quanto strutturarsi di un universo di segni significanti, nonché l'istanza di una teoria del significato capace di modificare il paradigma rigidamente dualistico della scienza moderna⁶.

Da questo punto di vista Peirce si interroga sia sulla natura semantica della verità dell'oggetto sia su quella dell'intuizione, onde poter sviluppare una dottrina della conoscenza che riprenda il trascendentale kantiano, traducendolo, in ogni caso in un a condizione semantica.

Scriva Peirce:

« Ogni cognizione in quanto presente è un'intuizione di se stessa. Ma la determinazione di una cognizione da parte di un'altra cognizione, o da parte di un oggetto trascendentale, almeno a quanto sembra a prima vista, non è un elemento immediato del contenuto della cognizione stessa anche se sembrerebbe un elemento dell'agire e del patire dell'ego trascendentale che forse non è immediatamente nella coscienza. »⁷

Emergono qui tre questioni fondamentali per la gnoseologia contemporanea:

della cultura nelle università. Così scrive nella prefazione E. Paci. Le università non insegnano una cultura per uomini e soggetti viventi ma trasmettono meccanicamente quelle scienze e quelle tecniche che trasformano un uomo vivente in una cosa, in un pezzo della macchina industriale. Il carattere della scienza peirciana, incontra di certo l'esigenza husserliana, come si potrà vedere nel nostro lavoro.

⁴ Come rendere chiare le nostre idee

⁵ Cfr. D. Antiseri, *Charles Peirce, la conoscenza come ricerca*, in *Ragioni della razionalità*, 2 voll., Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, vol. II, *Interpretazioni storiografiche*, p.107

⁶ Questo prelude all'istanza della *Thirdness*, di cui ci occuperemo diffusamente ma che costituisce, a nostro avviso, un contributo indiscutibile al superamento del dualismo metodologico e gnoseologico ravvisabile nella tradizione filosofica da Cartesio a Kant, specie quanto all'istanza soggetto-oggetto. Peirce evidenzia come l'oggetto della conoscenza scientifica non ha una natura rigida ma si costituisce nell'ambito di un paradigma di senso che conferisce alla scienza un carattere teoretico, come il prodotto di una razionalità universale la quale non prescinde dal linguaggio ma attraverso di esso si struttura come portatrice di significato.

⁷ Peirce, *Writings of Ch. S. Peirce*, trad it e cura di G. Maddalena, Scritti scelti, UTET, Torino 2005, p 84

1: la conoscenza per via intuitiva rinvia ad un intelletto discorsivo e non archetipico⁸. Così come la conoscenza oggettiva avviene sulla base di strutture trascendentali della soggettività, essa deve avvenire anche sulla base di una semiotica trascendentale che implica la concatenazione delle cognizioni come un universo di senso compiuto. Tale semiotica trascendentale è da intendersi con le categorie linguistiche necessariamente correlate all'espressione della cognizione stessa, che non si darebbe senza linguaggio

2: La capacità di mediazione conoscitiva data da tale *continuum* tra cognizione ed intuizione, nonostante possa sembrare attività dell'ego trascendentale è esercitata invece da un *interpretandum* che si esplica come terzo fra il soggetto e l'oggetto

3 Proprio su questa base di mediazione Peirce elaborerà la categoria di *Thirdness* che si ricollega ad un'istanza costruttivo - semantica del linguaggio stesso.

Alla base del ragionamento deve esservi il linguaggio in quanto articolazione di significati; dunque la funzione semantica propria della logica viene ravvisata da Peirce come istanza di una pragmatica della verità, che non ha nulla dell'utilitarismo, quanto invece riguarda il carattere storico della scienza, dal momento che occuparsi del suo statuto epistemologico significa secondo Peirce fornire gli strumenti di chiarificazione logica su cui essa si fonda.

Quindi non di un volgare utilitarismo può trattarsi quanto, al contrario, del carattere procedurale di una conoscenza universalmente valida.

Un terzo punto fondamentale ed inconfutabile è l'idea per la quale occorre identificare nella costituzione logica dell'atto conoscitivo un a priori. Questo a priori è perfettamente ravvisabile nel linguaggio, che è l'orizzonte per il quale si dà la possibilità di una fondazione conoscitiva sulla base di una corretta asserzione. Questo salva, da un lato, il carattere procedurale - linguistico della verità scientifica, nonché la possibilità di dimostrare come la logica stessa della ricerca scientifica proceda verso una verità non ancora nata⁹.

Questo significa che, posto un fatto da spiegare, che denominiamo **C**, esso non può essere spiegato se non nell'ambito di un *explanans*, denominato in questo caso L, in quanto rappresenta l'insieme di leggi e di condizioni che permettono la spiegazione di quel singolo fatto.

Tale paradigma, conosciuto oggi sotto il nome di modello **Popper-Hempel**, due notissimi filosofi della scienza interessati alla struttura logica del lavoro scientifico è già stato individuato da Peirce, mediante una teoria dell'inferenza per cui la scienza si esplica come invenzione di ipotesi anche temerarie¹⁰

Se viene a cadere la baconiana ipotesi meramente descrittiva, così che ci si avvia ad una nuova struttura paradigmatica della scientificità, è pure vero che la logica della ricerca scientifica di Peirce apre la via ad una antropologia della conoscenza scientifica, in virtù di una semantizzazione della verità, sulla base della quale qualsivoglia ipotesi si esplica come fissazione di un senso condiviso.

Pervenire a questa conclusione, pur sempre provvisoria, implica la confutazione di due assunti che la tradizione filosofica moderna ha adoperato come una sorta di *petitio principii* e che noi cerchiamo di riportare con una struttura di tipo chiasmico.

La ricerca scientifica è un tipo di indagine pura, assolutamente incondizionata da istanze aliene: si tratta del mito illuministico della ricerca pura.

In quanto indagine pura, avente un proprio *modus operandi*, la scienza è applicazione tecnica, ove, per tecnica si intende la capacità di esercitare un'imposizione sulla natura, in modo tale che la scienza non pensa¹¹.

⁸ Facciamo qui ricorso alla terminologia che Kant usa nella Critica della Ragion Pura, mettendo in evidenza che la conoscenza oggettiva e la determinazione categoriale dei fenomeni è mediata in quanto la sintesi conoscitiva dell'intelletto si avvale di schemi soggetti alla continuità ed alla relazione, anch'essi metempirici. Altrettanto nel caso di Peirce, il quale ritiene che la conoscenza di un oggetto si attui a partire dall'intuizione dell'organicità del reale, così che il continuum dell'intuizione rinvii all'ordine logico delle cognizioni stesse.

⁹ Occorre fissare l'attenzione a nostro avviso, sulla natura della fondazione/fondamento. Laddove l'episteme della tradizione implica una certezza per così dire oggettiva che va trovata (secondo la radice latina di in-venio), dal kantismo in poi l'idea di fondazione assume la connotazione di istituire, ovvero poter procedere ad una determinazione conoscitiva sulla base di un accordo fra la struttura a priori della soggettività e la determinazione stessa dell'oggetto conosciuto. Ora, se dal punto di vista peirciano assumiamo tale struttura a priori nell'ambito della storicità e della semantica, possiamo dedurre come la logica della ricerca sia acquisizione di un'istanza ignota in virtù di questo accordo, fra leggi e condizioni simultanee ed antecedenti alle stesse. Esse si esplicano nella stessa logica delle asserzioni, intese come limite di un mondo di senso implicato nella scienza stessa.

¹⁰ D. Antiseri, *Ragioni...*, cit, p 142

¹¹ Questa è la conclusione cui perviene Heidegger nel suo saggio su L'essenza della tecnica in Saggi e discorsi, Mursia.

La prima istanza è facilmente confutabile: non si può dare una ricerca scientifica che non risenta del contesto culturale e storico nella quale lo scienziato opera. Non esiste in altre parole una neutralità della ricerca¹².

Quanto alla seconda istanza, anch'essa lascia emergere un margine di confutazione: in effetti come può darsi una scienza che non esibisca un'istanza teoretica, ovvero le cui coordinate linguistiche non facciano parte di un contesto di senso?

L'idea della semantizzazione della verità nell'ambito della logica della ricerca scientifica depone a favore di questa istanza antropologia entro i limiti della quale leggere, altresì, l'ipotesi di un fallibilismo, che lascia emergere il carattere provvisorio e sempre procedurale delle ipotesi formulate.

Altro punto nodale imprescindibile è quello della natura intersoggettiva della conoscenza. Tale istanza è del tutto speculare a quella semantica dianzi affrontata.

Occorre però specificarne le coordinate. In primis occorre abbandonare l'idea di una ricerca scientifica svolta nella solitudine di un laboratorio, investigando l'oggetto della conoscenza con strumenti altamente specialistici a favore di una ricerca che si inserisce in un contesto culturale costituito dalla possibilità dialogica.

Di conseguenza occorre individuare nella categoria dell'intersoggettività, tanto la tradizione culturale entro cui la ricerca scientifica si sviluppa, quanto la capacità semantica come spazio nel quale la ricerca scientifica si esplica in un insieme di ipotesi comparative.

Per questo motivo fra l'oggetto ed il segno nel quale esso è rappresentato, si dà, all'avviso di Apel un altro segno, chiamato **interpretante**, che sottende un'opera di mediazione così che si possa riconoscere intersoggettivamente alcuni significati espressi da segni.

Su questa idea si basa, all'avviso di Peirce, il fondamento di validità delle leggi logiche.

Scriva Peirce:

«Non è che oltre l'esperienza ordinaria, che dipende dal fatto che ci sia una certa connessione fisica tra i nostri organi e la cosa sperimentata, c'è un secondo percorso della verità che dipende solo dal fatto che ci sia una connessione. Tra la nostra conoscenza precedente e ciò che apprendiamo in questo modo? Si è vero. L'uomo ah questa facoltà.»¹³

Il secondo percorso della verità si esplica in una capacità di cogliere la realtà come un flusso *continuum* di connessioni, molto somigliante allo schema di ritenzione - protensione evidenziato da Husserl nella terza delle *Meditazioni cartesiane*, ma se questa capacità è solo umana, non può avere che una connotazione semantica e quindi linguistica, in modo tale che per stabilire uno stato di cose che abbia senso, mediante segni, è necessario l'impiego di altri segni interpretanti, capaci di tra-durre e mettere in comunicazione due universi di senso. Su questa idea si erge l'architettura del pensiero peirciano.

2. La thirdness: teoria dei segni ed architettura del pensiero

La logica della ricerca scientifica basta su tale teoria semantica assume in primis l'istanza secondo la quale l'esperienza della realtà è data da un continuum le cui leggi andremo ad analizzare accuratamente. Proprio per questo si tratta di un'esperienza composita e bisognosa di una sorta di architettura logico-semantica che attesti in che condizioni l'ordine del mondo ipotizzato su basi scientifiche corrisponda con rigore all'ordine del linguaggio con cui la verità viene articolata. In tal modo si potrebbe dire che la logica peirciana può essere formulata come segue:

l'ordine e l'articolazione dei segni che attestano la verità su cui si converge nella ricerca corrispondono esattamente allo stato delle cose indagate.

Pertanto cerchiamo di indagare questo continuum.

¹² Si veda per questo l'interessantissimo capitolo contenuto nella celeberrima opera di H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1975, nella quale la filosofa tedesca esamina la contaminazione ideologia scienza-potere ai tempi del nazismo, il cui esito è stato la pseudoscientifica teoria della razza pura. Altrimenti si veda l'interessante studio di J. Habermas sulla bioetica, dal titolo *Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino 2003.

¹³ Ch. Peirce, *Writings*, trad. it. cit., p. 171.

Pierce parte dal presupposto che possiamo distinguere nell'attività conoscitiva tra dimensioni universali e necessarie, e questo determina l'istanza fenomenologica (o faneroscopica) della ricerca.

La prima dimensione è costituita dalla qualità o **primità**, (*Firstness*) attraverso cui si coglie il fenomeno in modo isolato, mentre la seconda dimensione, **secondità** (*Secondness*) indica la relazione che si instaura tra soggetto e fenomeno dato, laddove la **terzietà** (*Thirdness*) si riferisce all'ambito della mediazione razionale esercitata sul soggetto.

Ci sembra importante fissare l'attenzione su questo ultimo aspetto: esso concerne, infatti, la possibilità di comunicazione dei dati della scoperta scientifica, dato che, se si parla di mediazione razionale, non possiamo non pensare al contesto della tradizione scientifica nella quale la scoperta si inserisce e nella quale è implicata tale articolazione di senso.

Questo ci permette, altresì, di fare una riflessione circa il concetto di oggettività che ha di gran lunga sostituito, nella tradizione della modernità quello di universalità. L'oggettività sembra conseguire da una sorta di *long run* in cui la mediazione razionale garantisce la possibilità di una convergenza quanto più ampia possibile, così come dice Aristotele dell'*epagoghé*¹⁴. Perché questo accada sembra imprescindibile l'articolazione semantica e logica di uno stato di cose accertato e intersoggettivamente riconosciuto grazie ai segni stessi.

Da questo punto di vista sembra anche superata la dicotomia fra spiegare e comprendere in quanto anche i due verbi non possono che implicarsi.

Nello scritto dal titolo *Allenarsi a ragionare*¹⁵, Peirce evidenzia come l'osservazione e la sperimentazione si diano insieme in una sorta di costruzione del reale basata sulla discriminazione, da cui scaturisce il fatto che la logica della ricerca sia essenzialmente un *laborare* ovvero fare esperimenti sulla base di una seriazione capace di organizzare quanto discriminato. Potremo evidenziare in questo esercizio logico il darsi della *firstness* e della *secondness*, in quanto l'osservazione sperimentale implica l'istanza della discriminazione, mentre la *thirdness* può rientrare nell'ambito di una sorta di registrazione semantica ove l'organizzazione attiene sempre ad una successiva riorganizzazione.

Afferma Peirce:

«Da un punto di vista logico la generalità è la stessa cosa della continuità. Ma la continuità è la Terzietà nella sua completa entelechia. Ora, Primità, Secondità, Terzietà sono categorie onnipresenti ed emergono molto chiaramente in psicologia. La Qualità della Sensazione o la Coscienza immediata è un Primo perché primo è quel che è in sé e per sé. Il senso di Reazione tra interno ed esterno che prende le due forme dell'esercizio del vedere e dello shock dell'esperienza, è Secondo perché il secondo è ciò che è nello scontro con qualcosa d'altro (....). Oltre a questi elementi c'è una coscienza diretta della formazione degli abiti, o dell'imparare, che è ugualmente un ato, che compare in modo particolare nella nostra coscienza del flusso del tempo; infatti un *Tertium*, che come sapete è sinonimo di medium, è definito come ciò che è in quanto mette insieme altre due cose, cioè le mette in relazione reciproca¹⁶

Potremo indubbiamente desumere quanto segue:

1. il carattere inferenziale dell'esperienza intende sempre, com'è evidente dalla radice stessa del termine, una sorta di sradicamento: la coscienza dell'esperienza implica l'accertamento di un evento inedito nell'ambito conoscitivo. Da questo punto di vista il dato, che emerge come dato nella coscienza stessa, implica uno scarto destinato, però, ad essere colmato non solo per il fatto che l'oggetto si costituisce a partire dalle strutture della coscienza, ma anche perché questo stesso dato è il risultato di una mediazione semantica che collega l'immediatezza della coscienza all'universo semantico, ovvero all'interpretandum dello stesso dato entro cui l'oggetto viene ad essere sperimentato. Su questa base le condizioni a priori, di primità, secondità e terzietà corrispondono a quelle categorie di kantiana memoria che vanno sotto il nome di qualità, relazione, modalità, dato che la terzietà è il *modus* stesso della mediazione conoscitiva.

Come dire che la Terzietà diventa una sorta di incremento di verità che, semantizzando l'attività organizzativa con cui la ricerca scientifica ha inizio, indica come

¹⁴ Ovvero della formazione dell'universale per induzione, paragonata, in via allegoria ad un esercito di soldati in marcia il cui arresto avviene quasi in un accordo all'unisono.

¹⁵ Ch. Peirce, *Writings*, trad. it. cit p 328

¹⁶ Ch. Peirce *Writings*, trad. it. cit 331.

«l'interpretazione spiega di più ciò che si è trovato»¹⁷.

La Terzietà conferma maggiormente il percorso logico della ricerca, in quanto fornisce una chiave per comprendere anche il passaggio di un'ipotesi più dubbia. Questa operazione necessita, però, di una grande plasticità mentale che non si preoccupa del proprio fallibilismo e probabilismo ma indaga con una sorta di voluttuoso stupore nell'ambito fluido e variegato del reale.

Su questa base, Peirce ama parlare anche di *Oggetto dinamico* e lo connette all'istanza del ragionamento induttivo:

« L'errore più pericoloso del ragionamento induttivo consiste nell'esaminare un campione, trovarvi qualche proprietà recondita e concludere che esso appartiene ad un certo insieme invece di determinare in modo definitivo quale sia la proprietà da provare e poi delineare un campione e provare la proprietà con quel campione»¹⁸.

Questo passaggio rende ragione di come la primarietà e la secondarietà si collega con la terzietà e come la fondazione epistemologica attenga ad un'istanza semantica per cui l'oggetto stesso è colto in una continuità contestuale al reale nel quale si trova. Un'istanza, questa, mutuata dalla concezione evolutiva darwiniana, ma anche da quella organicistica hegeliana, nelle quali il continuum ha un ruolo imprescindibile nel cogliimento della verità degli stati di cose, che è sempre insieme una verità logica.

Tuttavia, l'asserzione giustifica anche il fallibilismo della conoscenza o meglio il perfettibilismo entro cui la conoscenza deve svilupparsi. Si può, altresì, cogliere un'istanza fondamentale della logica antica, tutt'ora valida. Il partire da ipotesi anche ardite è sempre un progresso verso l'*ignotum*, e dunque le conclusioni devono mostrare davvero qualcosa di nuovo, (nella fattispecie il nuovo campione e le sue proprietà).

Da questo punto di vista Peirce confuta anche le istanze della deduzione:

«Il peggior errore del ragionamento deduttivo consiste nel non ragionare affatto, ma di procedere invece con trucchi empirici. Vale a dire che il *soi-disant* ragionatore ha acquisito l'abito di inferire in un certo modo che nella sua esperienza ha funzionato bene e ne asserisce l'assoluta necessità. La forma più comune di questo errore è di trattare ogni insieme come se fosse finito e ogni sequenza come se avesse un primo ed un ultimo, un'assunzione priva di ogni aura di razionalità che poggia solo sull'abitudine»¹⁹.

D'altra parte la dimensione empirica (*peiraomai* greco) sottolinea, invece l'interruzione dell'abitudine, e la possibilità di pervenire ad un *quid novi* che permette anche di ottenere una concezione semantica della realtà indagata. Così l'empiria dovrebbe attenere alla Terzietà dato che essa si esplica come dominio semantico in cui l'articolazione del pensiero è ad un tempo l'articolazione del senso del mondo nel linguaggio: il che permette un raffronto con le istanze logiche di Wittgenstein. Come arguisce Peirce: *la parola o il segno che l'uomo usa è l'uomo stesso. Non è possibile pensare senza segni*²⁰.

Se tutto il pensiero, in quanto segno partecipa della natura del linguaggio, è di natura linguistica la stessa asserzione logica che cerca di istituire uno stato di cose, ovvero la stessa logica scientifica ha una natura semantica e linguistica²¹.

Proprio per questo, Peirce intende fornire con il suo pensiero uno studio approfondito dei segni e del loro portato, se vogliamo logico ed ontologico. Tuttavia egli parte dalla loro natura e funzione triadica come condizione di possibilità del suo darsi. Egli, procede, così a sviluppare delle tavole semiotiche molto somiglianti alle tavole delle categorie kantiane come criterio di classificazione, in modo tale che, in virtù della natura triadica del segno si potesse individuare la natura stessa del reale, oggetto di indagine conoscitiva e sottoposto a leggi.

¹⁷ Ch. Peirce *Writings*, trad. it. cit 334.

¹⁸ Ch. Peirce *Writings*, trad. it. cit 336.

¹⁹ Ch. Peirce *Writings*, trad. it. cit 35. Tale obiezione riprende quella dell'empirismo scettico di Hume, e si basa sulla confutazione della pretesa di poter ravvisare nelle cose lo stesso funzionamento del nostro intelletto. Peirce parte da tale punto di vista, anche se ne accetta il superamento fatto dal Kantismo, nell'ambito della funzione trascendentale della conoscenza, anche se procede ad una nuova acquisizione dato che, recuperando l'idea della Terzietà dell'interpretandum, evidenzia che la funzione semantica con cui si formulano delle asserzioni/ipotesi può essere comprovata/verificata nell'ambito delle cose stesse colte nella loro oggettività dinamica.

²⁰ D. Antiseri, *Ragioni*, op. cit. 143.

²¹ Da questo punto di vista si può meglio comprendere la teoria dei paradigmi sui quali, come scrive Thomas Kuhn, ha origine la rivoluzione scientifica e la modificazione dei suoi modelli di riferimento, quasi che la scienza sia imprescindibile dall'universo significante nel contesto di cui sviluppano le sue acquisizioni. È importante, quindi, individuare un nucleo di storicizzazione della ricerca scientifica. P. es, il fatto che Freud ed Einstein, contemporanei, pubblicano nel 1905 le loro opere principali, così che quella data diviene una pietra miliare per un rinnovamento radicale del pensiero scientifico, sottende l'idea per cui lo *Zeitgeist* ha un'incidenza profonda nell'ambito del suo sviluppo.

Se, tuttavia, l'ordine del reale dipende dalla semantizzazione delle nostre asserzioni, il primo obiettivo della logica è quello di rendere chiare le nostre idee, ed una via imprescindibile è senza dubbio l'elaborazione di una nuova teoria del significato, dato che chiarificare i concetti implica individuare il senso del loro uso e la loro capacità di produrre impressioni.

Su questa base si gioca la connotazione epistemologica delle asserzioni, che, proprio a motivo della teoria del significato sottende la falsificabilità della scienza, dato che essa poggia sempre sulla mediazione di primarietà e secondarietà data dalla thirdness; in tal modo essa stessa si pone come un interpretabile sistema di segni.

3. Interpretazione come complemento della spiegazione: verso l'unificazione dei saperi

Il paradigma spiegazione-comprensione, delineato da Dilthey intende, con il fine di delineare un'epistemologia delle scienze storiche, smarcarsi dal modello metodologico delle Scienze della natura, basato sull'osservazione e sulla investigazione empirica secondo i canoni dell'induzione e della matematizzazione intesi come criterio di verificabilità oggettiva.

La comprensione, al contrario attiene ad una possibilità di penetrazione di un mondo psichico, quello storico-testuale che necessita di dispiegare il mondo del testo dinanzi all'interprete a partire da quella sorta di sacra catena dell'appartenenza culturale per cui io posso intendere un'opera ancora meglio di quanto l'autore abbia potuto fare, in quanto impossibilitato all'autotrasparenza²². La dicotomia, qui, appare chiara; in questo paradigma sembra escluso ogni dualismo dato che tra mondo del testo e mondo dell'interprete si esplica una fusione di orizzonti, ove, al contrario il metodo scientifico implica un fronteggiarsi di soggetto/oggetto in una produzione esplicativa priva di presupposti.

Tuttavia, sulla scorta della riflessione peirciana è legittimo chiedersi se questo paradigma duplice abbia ancora senso o se forse non sia opportuno andare oltre questo tipo di approccio epistemologico. Se è legittimo riprendere l'approccio di Peirce a partire dalla storia degli effetti per tentare un'attualizzazione, riteniamo che in essa si possano ravvisare delle istanze fondamentali per una sorta di riforma del pensiero che conduca ad un'unificazione dei saperi, unificazione che, per altro, il pensiero umano ha sempre mostrato possibile.

In questo ambito possiamo citare quanto asserisce Edgar Morin ne *La testa ben fatta* là dove auspica la reintegrazione soggettiva in ogni processo di conoscenza. Egli ritiene infatti che non sia possibile escludere l'apporto del soggetto, dato che ogni conoscenza è una costruzione/ traduzione da parte di una mente/cervello in una data cultura ed in un dato tempo²³. Il concetto articolato di costruzione/traduzione rimette in gioco tanto l'idea di un'architettura del pensiero in modo tale che si formuli un approccio alla verità costruttivo ed architettonico, che si avvalga dell'indagine e dell'ipotesi, così come dell'organizzazione e della mediazione da parte della terzieta, in modo da procedere ad una connessione semantica del reale espressa nel linguaggio. D'altro lato la traduzione implica la possibilità di rendere accessibili e comprensibili nella comunicazione universi semantici differenti; tuttavia questa operazione implica la necessità che il soggetto vi venga implicato, e con esso anche l'universo culturale nel quale il suo pensiero si esplica.

Per pensiero si intende anche com'è evidente la ricerca scientifica, che non può essere scevra da una condizione di storicizzazione e quindi non neutra ed impermeabile²⁴ al contesto. Del resto, la stessa natura della semantica concerne la dimensione soggettiva per la quale il segno non è fine a se stesso, ma significans rem, ovvero intenziona la realtà che è sempre frutto di un rapporto esperienziale e costitutivo. In tal modo la soggettività dell'uomo vi è coinvolta anche attraverso il rapporto dialogico che ogni soggettività intrattiene con l'altra in un mediazione semantica continua.

Dovremmo fissare l'attenzione sulla natura di questa inter-soggettività. È pur vero che la Thirdness svolge in Peirce un ruolo di mediazione semantica, ma è altrettanto legittimo affermare che il mondo dei segni oggettivamente costituito come pista di rimando e traduzione di ogni esperienza di ricerca è pur sempre il prodotto di un'attività intellettuale di simbolizzazione umana. Ragione per cui è necessaria un'analisi logica dei termini di

²² Su questo si veda Gadamer, *Wahrheit und Methode*, trad. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2000, e P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, trad. it. di G. Grampa, Dal testo all'azione, Jaca Book, Milano 1986.

²³ E. Morin, *La tête*, trad. it. cit. p.99.

²⁴ Questo concetto, per altro, è perfettamente in linea con quello spirito tipico della cultura americana caratterizzata da liberalismo di Peirce e conseguentemente Dewey che ravvisa nella logica della ricerca scientifica una via aperta alla democrazia, nonché alla democratizzazione della scienza, in modo tale che il dibattito scientifico debba avere carattere pubblico.

un'asserzione scientifica in modo tale da stabilire esattamente come si raggiunge un accordo su un'ipotesi verificabile.

Inoltre, questa stessa istanza mediatrice terza è quanto può essere ravvisabile nella categoria husserliana di *Lebenswelt*, mondo della vita, il quale sta a rappresentare un orizzonte comune su cui può e deve convergere qualsivoglia donazione di senso. Tuttavia questo attiene da un lato ad un paradigma procedurale, dall'altro ad una provvisorietà che stimola la ricerca e libera da qualsivoglia sonno dogmatico. Sulla base peirciana, lo stesso Dewey, analizzando la genesi e le strutture della conoscenza umana intendeva ricostruire un vero e proprio pensiero filosofico come dimostra la sua opera *Reconstructing Philosophy*²⁵.

L'aspetto semantico dell'epistemologia evidenziato da Peirce implica anche un altro aspetto importante della sua storia degli effetti, che implica un'analisi della conoscenza stessa. Per la verità un primo grandioso tentativo riuscito è stato operato da Kant con il suo trascendentale, ma Peirce vi aggiunge l'istanza innovativa del linguaggio, rispecchiando in tal modo quella *linguistic turn* che ha caratterizzato la *Weltanschauung* della filosofia novecentesca.

Pertanto sulla pista ermeneutica peirciana possiamo pervenire a concludere come:

- la conoscenza non sia mai un riflesso del reale ma sempre una traduzione e ricostruzione-dunque una prima semantizzazione- che comporta margini di rischio
- la conoscenza dei fatti è sempre debitrice dell'interpretazione: l'intersoggettività comporta anche un'ipotesi comparativa di discussione. Si tratta, dunque, di un rapporto di nuova traduzione nell'ambito di un contesto già dato.

Queste due conclusioni sono di tipo antropologico, ed attengono alla stessa condizione neurobiologica dell'uomo, ma a queste se ne aggiunge una di tipo epistemologico: la crisi dei fondamenti e la critica all'idea di scienza da Nietzsche a Bachelard rende ragione di una sorta di continuo dialogo con l'incertezza che caratterizza la ricerca scientifica. Tuttavia, questo non deve e non può condurre ad uno scetticismo generalizzato, quanto invece ad una nuova preparazione alla ricerca secondo il principio di un infinito gioco di azioni, interazioni e molto spesso retroazioni, una discontinuità che sovverte il paradigma del progresso lineare, anch'esso non scevro da incrostazioni mitizzanti come rileva efficacemente Nietzsche.

Tuttavia, se le cose stanno così, occorre anche evidenziare che gli studi di Peirce ci invitano a riflettere sul carattere aperto della ricerca e dell'indagine scientifica, gettando le basi per una comunità scientifica dato che nessuno scienziato potrebbe tenere per sé le proprie scoperte e non contemplare, invece, anche un aspetto comunitario di esse, così che si incoraggi la cooperazione e la trasparenza.

Ci chiediamo come si possa giungere a tale unificazione se non in una logica degli epistemi unificati e capaci di dialogare, che già il pensiero peirciano reca in nuce.

4. Il vero dell'utile, l'utile del vero: la conoscenza come logica della ricerca scientifica

Si diceva che la volgarizzazione del pragmatismo attiene anche all'idea per la quale la verità avrebbe una ricaduta solo utilitaristica, quasi che da essa siano esclusi riferimenti ad una visione più teoretica o anche etica dell'uomo. Laddove l'utile può e deve avere al contrario un'istanza che attiene alla possibile capacità della logica umana di giungere ad una verità che si espliciti nello stato dei fatti affermato, e dunque nell'analisi logica.

Questa idea è già intrinseca alla gnoseologia dell'illuminismo, nella fattispecie della teoria di Locke che vede nella complessità delle idee un procedimento umano per pervenire ad una conoscenza priva di falsità. Eppure è già nelle teorie logiche medievali come quella di Cusano che potremo trovare l'idea di *coniectura* che evidenzia non tanto la dimensione dell'*uti*, quanto, al contrario quella esigenza umana di verità che non può non orientare tutta la conoscenza.

Ancora, nella filosofia di Vico *verum et factum convertuntur*, la verità si esplicita nei fatti, i quali sono costruzione dell'uomo.

²⁵ È stato osservato da ragguardevoli filosofi ed epistemologi nell'occasione di un convegno su Dewey, i cui contributi più importanti sono stati pubblicati sul domenicale delle Sole 24 ore nel maggio 2008.

In tal senso, la verità non solo non può assumere il mero criterio di utile secondo una volgarizzazione del pragmatismo, ma implica invece un'istanza che attiene all'idea di una costituzione del vero in ambito soggettivo e ed intersoggettivo. Dunque Peirce intende indagare la verità come oggetto del ragionamento umano, e come condizione per cui ha senso la logica della ricerca, dato che in essa si vuole raggiungere da parte del soggetto investigante ciò che non è ancora noto.

Tuttavia, se così stanno le cose, è impossibile che una teoria della verità formulata sulla base di stati di cose espresse nella logica delle proposizioni non corrisponda anche ad una vera e propria teoria dei significati. Dunque più che basato sull'utile immediato il pragmatismo offre un paradigma metodologico per poter accertare il significato di parole ardue e di concetti astratti.

Una volta posta questa condizione, è anche necessario che la teoria semantica si occupi anche di individuare quali abitudini morali ed etiche il linguaggio produca nell'uomo, nonché quali possibilità possono essere previste ed investigate nell'ambito di questa isonomia fra linguaggio, stati di cose, accertati, abitudini e disposizioni mentali.

Dovremo pertanto recuperare, nel percorso dianzi e qui proposto i seguenti aspetti:

- il carattere intersoggettivo e per questo semantico e storico della ricerca scientifica
- un atteggiamento investigativo che conferisce sempre nuovamente all'uomo la sua dimensione di libertà di indagine
- un accertamento logico degli stati di cose che porta lo scienziato ad uscire dal laboratorio per progredire nel contesto della civiltà e del mondo
- una capacità di unificazione assiomatica che conduce ad un'elaborazione dell'inferenza ipotetica.

L'istanza della verità scientifica attiene dunque alle effettive procedure razionali del linguaggio per cui questo deve poter venir confrontato continuamente con i dati dell'esperienza data secondo l'interconnessione della primarietà, della secondarietà e terzietà. Per questo motivo il linguaggio viene ad assumere per il pragmatismo una sorta di regola di condotta con valore per il futuro. È nel futuro, secondo Peirce, che si può ravvisare il significato razionale di ogni proposizione. Dunque la ricerca scientifica che assume la verità come criterio, passa continuamente da un'induzione ad una retroduzione capace di far cogliere, da un lato i diversi gradi della verità, ma dall'altro capace di articolare, attraverso la continuità dei segni ad un livello diverso di continuità del reale. Da questo punto di vista potremmo concludere che la teoria della verità del pragmatismo è un'apertura sulla complessità del reale.

Una nota importante da aggiungere è che, in questa prospettiva logica, l'istanza della verità si apre anche a spazi della vita umana che riguardano tanto le norme etiche quanto le credenze, spazi dai quali non è escluso lo scienziato in quanto soggetto imprescindibile di una ricerca a servizio dell'uomo, dato che è nella struttura cerebrale stessa la ricerca e l'esigenza della verità, nonostante la possibilità che la perversità umana possa ritardarne lo stabilirsi di essa

Non solo, osserva Peirce:

«La verità abbattuta risorgerà ancora e l'opinione che infine risulterà dall'indagine non dipende dal mondo in cui ognuno realmente pensa ma. Ma la realtà di ciò che è reale dipende dal fatto reale che l'indagine, se è protratta abbastanza a lungo, è destinata a portare in ultimo alla credenza in quella cosa»²⁶.

Non solo potremo cogliere, qui, la dialettica verità/errore ma anche la possibilità che il percorso della ricerca possa pervenire ad una possibile formulazione di quanto è ritenuto come vero. Se potremo, dunque, individuare una sorta di utile del vero è quello di una logica della ricerca scientifica che possa essere parte integrante di un processo ed uno sviluppo di un contesto democratico.

Conclusione

La logica della ricerca scientifica di Peirce supera il modello meramente descrittivo della filosofia della scienza moderna a favore di un paradigma epistemologico contrassegnato dall'istanza della semantica e della perfettibili-

²⁶Ch Peirce *Writings*, trad. it. cit 225

tà, tanto da elaborare un'ipotesi basata sulla possibilità di indagine del linguaggio come dispiegamento stesso di una costruzione logica del mondo.

Questa visione depone a favore di una teoria dei paradigmi inerenti alla struttura stessa delle rivoluzioni scientifiche, nella quale si procede ad un'ipotesi comparativa dei sistemi di riferimento.

Allo stesso modo Peirce ritiene che la continuità del reale proceda sulla base dell'acquisizione di sistemi comunicanti su cui procede la stessa nostra ragione.

Osserva Peirce:

«nell'esperienza c'è una Terzietà, un elemento di Ragionevolezza al quale possiamo allenare la nostra ragione a conformarsi. Se le cose non stessero così, non ci sarebbe il bene e il male da un punto di vista logico, non abbiamo bisogno dunque di aspettare fino a quando sia provato che c'è una ragione alla quale la nostra ragione assomiglia che opera nell'esperienza. Allo stesso tempo dovremo sperare che le cose stiano in questo modo, perché in questa speranza sta la nostra sola possibilità di conoscere»²⁷.

Che cosa significa dunque tale Ragionevolezza? Non si tratta di quell'orizzonte di mediazione che implica tanto la possibilità di costruire ipotesi, quanto di anticipare la percezione empirica sulla base di un continuum unitario del reale?

Inoltre, non si tratta di quell'universale linguistico per cui nell'ambito di una ricerca articoliamo la nostra sensata esperienza?

Non solo di isonomia fra Logos, inteso come Razionalità pura e ragionevolezza pratica, e realtà indagabile si tratta, ma anche di una capacità della stessa ragionevolezza pratica di risalire costruttivamente e per via semantica a quella stessa Razionalità che predispone i suoi passi, dal dubbio come *irritazione della mente* per così dire, a causa di quella sporgenza gnoseologica che la supera, alla possibilità di stabilire una *credenza certa* che abbia degli effetti sulla realtà.

Sulla base di tale dialettica fra Ragionevolezza e istanza semantica che attiene alla possibilità logica di formulazione di ipotesi di ricerca, Peirce sviluppa pure la sua teoria dell'inferenza in quanto insieme di generi del ragionamento scientifico e dei tipi di giustificazione che si possono fornire articolando in modo tripartito questa stessa operazione mentale e distinguendo i vari aspetti in: *induzione, deduzione, abduzione / retroduzione*. Quest'ultima si esplica come spiegazione sulla base di un fatto totalmente diverso rispetto a quello osservato. Essa attiene quindi al momento creativo ed inventivo dello scienziato che implica la possibilità di inglobare fatti nuovi nella totalità del reale e nel suo *continuum*, ma è proprio questo il momento progressivo della ricerca sia sulla base della spiegazione, sia sulla base di una unificazione assiomatica.

Riflettere su questo fornisce senza dubbio la possibilità di contestualizzare il paradigma scientifico nell'ambito di una comunità umana, unificando così, le varie forme di sapere in una sorta di dialettica epistemologica.

²⁷ Peirce *Writings*, trad. it. cit., p. 544