



Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 203 - maggio/agosto 2011

INDICE

Studi e interventi

- G. Cacciatore, *Sull'immaginazione* p. 3
- P. Favuzzi, *L'ultimo Cassirer: il problema della "svolta", la fondazione umanistica e l'orizzonte antropologico della filosofia della cultura* p. 15
- G. Pavone, *Robert Spaemann e l'ultimo argomento sull'esistenza di Dio* p. 29

Didattica della filosofia

- R. Grigoletto, *Provvedimenti normativi sull'insegnamento della filosofia: una rassegna storica* p. 44
- G.B. Rimentano, *Materia e memoria in Giordano Bruno. Un'esperienza di insegnamento-apprendimento* p. 55

- Convegni e informazioni p. 75

- Le Sezioni p. 82

- Recensioni p. 102

S.F.I.
Società Filosofica Italiana

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

CONSIGLIO DIRETTIVO

Stefano Poggi (Presidente)
Francesco Coniglione e Carlo Tatasciore (Vice-Presidenti)
Enrico Berti, Francesca Brezzi, Clementina Cantillo, Giuseppe Cosentino,
Ennio De Bellis, Giuseppe Giordano, Elio Matassi, Ugo Perone,
Renato Pettoello, Riccardo Pozzo, Bianca Maria Ventura
Segretario-Tesoriere: Carla Guetti

Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista quadrimestrale della S.F.I.

Direttore: Stefano Poggi

Redazione: Giuseppe Giordano ed Emidio Spinelli (Coordinatori)

Paola Cataldi, Francesco Verde

Sede, Amministrazione, Redazione: c/o ILESII/CNR

“Villa Mirafiori” - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma

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

Direttore Responsabile Francesca Brezzi

Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 395 dell'8 settembre 1984

ISSN 1129-5643

Quota associativa: € 25,00

C.C.P. 43445006 intestato a Società Filosofica Italiana
c/o Villa Mirafiori - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

Euroma - Via D. De Dominicis, 15 - 00159 - Tel. 0643680095 - Fax 0643587879

STUDI E INTERVENTI

Sull'immaginazione*

Giuseppe Cacciatore

Le ragioni del seminario

Voglio iniziare parafrasando Kant e, precisamente, le ironiche parole che egli adopera nelle pagine del *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto di qualità negative*. Sostituisco nelle parole di Kant il concetto di «opposizione reale» del quale egli intende parlare con quello di *immaginazione*, ed ecco il risultato. «Visto che ogni giorno aumenta il numero dei filosofi profondi come essi si autodesignano, i quali guardano addentro in tutte le cose che nulla resta loro nascosto che essi non sappiano spiegare e capire, io già prevedo che il concetto di *immaginazione* [...] che ho posto a fondamento di questa mia trattazione, apparirà loro assai piatto [...]. Io, che non tengo segrete le debolezze della mia mente per le quali di solito comprendo meno di tutto ciò che tutti gli uomini ritengono di comprendere facilmente, mi lusingo di essermi acquistato, attraverso la mia incapacità, il diritto di essere aiutato da questi spiriti magni, affinché la loro altissima saggezza possa colmare quelle lacune che la mia intelligenza difettosa ha dovuto lasciare»¹. Con questa innocua “cattiveria” nei confronti dei partecipanti al seminario, introduco un discorso che è anche e soprattutto una esigenza di autochiarificazione concettuale, che riguarda un problema filosofico – il ruolo dell’immaginazione nel pensiero, nella vita, nella prassi dell’individuo – ma che potrebbe riguardare qualsiasi altro problema. E non è, infatti, escluso che, valutati i risultati di questa prima esperienza, non si possa ripeterla affrontando altri temi e altre idee.

Ma perché parlo di esigenza di autochiarificazione? Perché alla tradizionale ricerca storico-filosofica e ermeneutico-testuale (che resta per me imprescindibile) voglio affiancare un approccio di tipo concettuale, più teoretico che storiografico? La risposta sta nel convincimento, che in me si è fatto strada progressivamente, che l’idea della storicità si rafforza e non si affievolisce se parte dall’assunto che non vi è nessuna entità assoluta che possa occultare la realtà dell’essere fenomenico e delle sue articolate e inscindibili

* Pubblico qui il testo letto il 22 dicembre 2007 in occasione di un seminario interno di studi sull’immaginazione destinato ai miei allievi.

¹ I. Kant, *Scritti precritici*, Laterza, Bari 1982, p. 286.

forme espressive: quelle che Dilthey riteneva essere i momenti concorrenti alla costituzione dell'*uomo intero*: sensazione, ragione, volizione. La rivoluzione fenomenologica – che è per me alleata e non nemica della rivoluzione storicistica – si rivela, come ha scritto un filosofo che ho scoperto solo da qualche anno, Eduardo Nicol, a partire dal rifiuto dell'idea di un essere (teologico o gnoseologico, ideologico o ontologico, poco importa) che sia al di là dell'espressione e della sua comprensione o che resti misteriosamente inaccessibile. «La vera fenomenologia abbandona l'idea stessa di quella via d'accesso, e si costituisce come un metodo di lavoro efficace a partire da questa evidenza: *l'essere è fenomeno*. La sua presenza, irriducibile a qualunque dubbio metodico, precede ogni indagine sugli enti e sulla loro forma di essere»².

Ma lasciamo, per un momento, da parte la fenomenologia e le sue possibili varianti e torniamo alle ragioni del seminario che sono, a questo punto, diventate, come si è detto, anche le motivazioni di una personale autochiarificazione filosofica.

Il concetto e la parola stessa che si riferiscono all'immaginazione si muovono in una polarità oppositiva della quale bisogna necessariamente tener conto, se non si vogliono sovrapporre piani di discorso diversi e spesso inconciliabili. Così se progressivamente si è costituita una idea *positiva* di immaginazione, intesa come una modalità del pensiero umano capace di correggere le unilateralità della ragione logica e calcolante (ma anche come una modalità dell'agire etico e politico capace di oltrepassare i vincoli delle ideologie finalistiche e totalizzanti), è venuta, altresì, sempre più imponendosi una ipertrofia dell'immagine che tenta pericolosamente di sostituirsi alla realtà effettiva, fino a confondere i confini tra l'esistente e l'immaginario.

Qui viene subito in scena la rivendicazione di una filosofia critico-storicistica che sappia misurarsi con una oggettiva e predominante *situazione* del nostro tempo: il suo lento e graduale presentarsi e rappresentarsi come società e come civiltà dell'immagine. Per poter, però, attivare questa attitudine critica è necessaria una preliminare ricognizione storico-ermeneutica che permetta un minimo di orientamento tra i molteplici registri entro i quali si è definita, pensata e utilizzata la ambivalente idea di immaginazione. Ma su questo si dirà più avanti.

Vi è un'altra ragione che mi ha indotto a proporre il tema dell'immaginazione per questo seminario. Si tratta del convincimento che l'immaginazione (nel senso delle possibilità creative di nuovo pensiero e di nuova realtà) può giocare un ruolo importante non

² E. Nicol, *Metafisica dell'espressione*, prefazione di G. Cacciatore, traduzione e introduzione di M.L. Mollo, La Città del Sole, Napoli 2007, p. 154.

solo sul piano della ricerca di nuovi raccordi conoscitivi e nuove connessioni logiche tra astratto e concreto, tra ricerca della verità e realtà, tra la sfera del razionale/mentale e quella del corporeo/sensibile, ma anche e soprattutto sul piano della comprensione e della trasformabilità stessa dei mondi reali dell'etica, della politica e della storia. Sono considerazioni alle quali sono giunto muovendo dal doppio registro della riflessione filosofica sulla contemporaneità e i suoi drammatici problemi di convivenza di uomini e civiltà, culture e generi, ceti sociali e generazioni, da un lato, e della ricerca storico-genealogica sui fondamenti teorici dell'immaginazione.

Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto, è da Vico che ho preso le mosse. Il grande risultato della modernità: la razionalità del soggetto epistemico ormai in grado di svincolarsi o meno dai vincoli teologici e metafisici, si è presentato, nella sua storia secolare, con il doppio volto della criticità e dell'assolutismo, della vigile attenzione e del sonno dogmatico. Il filosofo napoletano, indubbiamente attardatosi a ripercorrere paradigmi scientifici sorpassati, ha invece dato vita all'altra faccia rivoluzionaria del moderno. Vico ha capito e teorizzato che l'*incipit* non è individuabile nell'onto-gnoseologia del *cogito*, ma nella raffigurazione genealogica di sapere affidata alla fantasia e all'immaginazione. Anche in Vico, come molto prima in Platone e poi dopo Vico in Kant, sia pur con conseguenze e intenzionalità diverse, si palesa la funzione di mediazione e di sintesi dell'immaginario creativo che, come è noto, nell'architettura della teoresi vichiana, viene assunta dalla *poesia*, intesa, oltre che nella sua dimensione letterario-artistica, nel più ampio significato di *medium* tra storicità e principi, azione e pensiero, immaginazione e attività creativa, ma anche ed essenzialmente come chiave di volta in grado di mettere in relazione l'elemento diacronico della storicità e quello sincronico dei principi. Non è, sia ben chiaro, l'elogio della fantasia assolutamente libera, intuitiva e irrazionale, né il trionfo dell'immaginazione fantasticata e mitologizzata, ma la conquistata consapevolezza che la stessa capacità rappresentativa della mente resterebbe astrattamente improduttiva se non si legasse alla materialità del sentire immaginativo, che non è passivo recipiente, ma luogo concreto in cui si accumulano non solo i materiali della sensibilità empirica, ma anche i contenuti e le espressioni della vita storico-culturale che, in un circolo virtuoso, vengono riproposti di volta in volta alla criticità della ragione. C'è da osservare, inoltre, che la costitutiva *Zweideutigkeit* dell'immaginazione si palesa nella duplice possibilità di costruzione e creazione di esperienze sensibili e di mondi reali, ma anche di idee, luoghi e spazi irreali e fittizi. L'immaginario si presenta, così, come ha osservato uno dei suoi più noti studiosi contemporanei (J.-J. Wunenburger, *Filosofia delle immagini*, 1997, Einaudi, Torino 1999; *L'imaginaire*, PUF, Paris 2003), come una categoria eminentemente "plastica". Una plasticità che si volge verso l'interno della facoltà immaginativa, cioè al modo di rappresentare un'idea o un oggetto, un pensiero o una cosa, e verso l'esterno degli oggetti a cui questa facoltà si volge (il mondo pre-logico e pre-scientifico, i miti e i simboli della religione, le creazioni della fantasia poetica o narrati-

va, i prodotti della pittura e della scultura, le mentalità di popoli e culture, l'immaginario politico e sociale).

E, tuttavia, l'approfondimento di questa plurivocità, nel senso della valutazione critica dei possibili effetti distorti e strumentali dell'immaginario, più che oggetto della filosofia è stato invece argomento centrale della psicoanalisi, della sociologia, dell'antropologia culturale. Si tratta, allora, di procedere ad una riflessione che sia, a partire da un triplice registro, storico metodologico e concettuale, rivolta essenzialmente a riconsiderare i nessi tra immagine e realtà (riproduzione e produzione, facoltà della mente e espressione), ma anche a ripensare filosoficamente la consistenza ontologica dell'immagine (nel senso fenomenologico dell'essere di una cosa, sia reale che immaginaria) e assiologica (nel senso del suo valore nell'etica e nella prassi).

Immaginario, filosofia e saperi della contemporaneità

Vi è una ulteriore "ragione" che per me si è posta a base dell'intenzione di dar vita a questo seminario, e che è forse opportuno esplicitare prima di definire una provvisoria sequenza e articolazione delle tappe del nostro percorso. Ritornare alla discussione filosofica sull'immagine non significa ignorare (o comunque aggirare) il problema che essa è definibile ed analizzabile innanzitutto come fenomeno psichico e mentale e poi anche come fatto antropologico. Grazie alle scienze cognitive e ai progressi delle neuroscienze degli ultimi decenni, sappiamo che l'immaginazione non è più relegabile nel mondo separato della *res cogitans*. Un interessante recente libro del premio Nobel per la medicina e la fisiologia del 1972, Gerald Edelman (*Second Nature. Brain Science and Uman Knowledge*, Yale University Press, Yale 2006; tr. it. *Seconda natura. Scienza del cervello e conoscenza umana*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007), parte dal semplice presupposto che anche la scienza è una «immaginazione al servizio della *verità verificabile*». Dunque, se l'immaginazione dipende dalla coscienza, anche la scienza lo è conseguentemente e poiché è possibile sostenere una teoria scientifica della coscienza basata sull'attività cerebrale, diventa plausibile, attraverso verificabili immagini del cervello, riconsiderare lo stesso nesso tra fisico e mentale, oltrepassando ogni residuo di dualismo. Qui, naturalmente, a me non interessa esprimere una valutazione su questa riconfigurazione della seconda natura fuori da ogni opposizione sostanzialistica, anche se nutro qualche dubbio che una teoria scientifica della coscienza aiuti, come crede Edelman, a meglio comprendere «le basi delle illusioni umane» e, addirittura a «chiarire il posto dei valori in un mondo dei fatti». Quello che mi interessa, piuttosto, sottolineare è il giusto convincimento che non si può più ragionare sull'immagine come un prodotto del tutto avulso dal corpo, dalla sua materialità e sensibilità, come un *quid* irrazionale e meramente intuitivo. Oggi i neuroscienziati sono in grado di dimostrare sperimentalmente ciò che alcuni filosofi avevano solo intuito o soste-

nuto solo da un punto di vista concettuale (tra gli altri Giambattista Vico)³, e cioè che ogni atto di percezione è, per molti aspetti, un fatto creativo (il *poietico* che si fa *poetico*, secondo l'antica e *prima teoria della praxis* di cui ha scritto Eduardo Nicol), ma anche i meccanismi e gli atti della memoria non sono solo fenomeni scientificamente descrivibili e misurabili, ma anche ed essenzialmente prodotti immaginativi. L'immagine è una delle molteplici componenti (con il ricordo, con gli affetti, con le emozioni, con agli atti della volontà e i moventi dell'agire, con i ragionamenti astratti ma anche con le percezioni visive, olfattive, tattili, uditive) del dato unitario e complessivo della coscienza. «Essere coscienti è una esperienza unitaria nel senso che in nessun momento possiamo essere completamente coscienti di un'unica cosa con la totale esclusione di altre». Questo non significa che non abbiamo bisogno di attivare le proprietà selettive – anch'esse frutto dell'attività cerebrale e non di un qualche input esterno al corpo – della logica e del linguaggio o persino delle figurazioni metaforiche, ma solo che non tutto è riconducibile e riducibile, pur nel quadro dell'unità della coscienza, alla spiegazione scientifica. Ma se il cervello, come dice la neuroscienza, è un «sistema selettivo», questo vuol dire che non è totalmente riducibile alla logica e alla razionalità e neanche è esauribile nell'eredità cartesiana della evidenza e della esattezza, ma mette in campo un continuo sforzo di ampliamento della molteplicità e della varietà, cioè di atti percettivi affidati in prima istanza alle configurazioni immaginative e metaforiche. Edelman arriva, utilizzando strumenti scientifici, dove era pervenuto filosoficamente Vico. «È probabile [...] che il pensiero dei primi esseri umani procedesse per metafora, la quale anche dopo l'acquisizione di strumenti precisi quali la logica e il pensiero matematico, continua a essere una fonte importante per *l'immaginazione e la creatività* nella vita adulta». Questa impostazione non solo consente, insieme alle altre di cui cercheremo di parlare e discutere nel corso del seminario (da quella antropologica a quella linguistica, da quella filosofica a quella estetica e poetica), di rendere attuale e attraente la discussione filosofica sull'immaginazione, ma apre nuovi orizzonti problematici per le stesse scienze della mente, o almeno per quelle dichiaratamente anticomputazionali, cioè indisponibili a considerare il cervello solo come una macchina, o una cassettera dove affastellare dati e nozioni, da consultare a comando. Ora, a questo passaggio si arriva, non sembri esagerata l'affermazione, riutilizzando categorie filosofiche sull'immaginazione e sulla memoria, che pur rientrando nel sistema neurobiologico, agiscono dinamicamente sulla base della continua riconfigurazione e creatività. A mettere in crisi il model-

³ È interessante richiamare il fatto che il neurobiologo e neuroscienziato Edelman citi, a sostegno delle sue tesi, proprio Giambattista Vico. Del filosofo napoletano Edelman sottolinea la coraggiosa intuizione filosofica (che fu poi teorizzata soprattutto da Dilthey) di una *seconda natura* interna, distinta rispetto ai modi di percezione e comprensione del mondo esterno. Ciò che Vico metteva in discussione è ciò che oggi può aiutare seriamente a controbattere filosoficamente le posizioni del riduzionismo fisico-naturale e biologico, cioè l'idea che possa esistere «un unico insieme di metodi per stabilire la verità», l'ideale di un «sistema unitario delle scienze, naturali e umane» (*op. cit.*, p. 68).

lo meccanicistico interviene questa inedita alleanza tra la filosofia dell'immaginario e dell'esperienza sensibile-fantastica e i risultati più recenti delle neuroscienze cognitive. Ricerche di neurobiologi famosi come Gerhard Roth e Wolf Singer⁴ sono giunte alla formulazione di una tesi, peraltro sottoposta a verifica sperimentale, secondo la quale il nostro cervello è assimilabile più a un «sistema semantico-intenzionale» che a un computer, o comunque a un apparato di intelligenza artificiale.

Altro discorso naturalmente si apre, quando il problema dell'immaginazione fuoriesce, per così dire, dalla relazione interna corpo/mente e si oggettiva nell'applicazione funzionale dei suoi prodotti. Indubbiamente siamo di fronte, in questo caso, a uno sdoppiamento dell'immagine. Un filosofo storicista come Dilthey avrebbe detto che la facoltà immaginativa è una esperienza unitaria e complessa (in analogia alla sua idea di uomo intero e complessivo, fatto di pensiero, desiderio e azione) e può essere, allora, attivata dalla causalità, e avremmo allora una descrizione scientifico-sperimentale del mondo, ovvero dalla motivazione e avremmo, piuttosto, una comprensione storico-culturale. Ma anche in ambiti, per così dire flessibili, della filosofia analitica, l'attività immaginativa tende a elaborare – come ha sostenuto, ad esempio, Sellars (*La filosofia e l'immagine scientifica dell'uomo*, 1962, Armando Editore, Roma 2007, pp. 34 e ss.) – una visione complessa «dell'uomo-nel-mondo». Ora, una tale visione, per quanto voglia tener conto della pluridimensionalità del reale, si articola non certo in due distinte entità sostanziali, ma piuttosto in due tipologie di immagine dell'uomo-nel-mondo che bisogna descrivere ed analizzare in modi e metodi distinti prima di rifondersi in una visione di insieme. Insomma abbiamo, da un lato, l'*immagine manifesta* e, dall'altro, l'*immagine scientifica* del mondo. Che non si tratti della riproposizione di un classico dualismo è confermato dal fatto che proprio dalla distinzione tra immagine manifesta e immagine scientifica deriva – ed è il tema che qui a noi interessa – una nuova responsabilità teoretica del filosofo contemporaneo di fronte all'attività immaginativa. L'immagine resta segnata, per così dire, dalla sua costitutiva ambivalenza, dal suo poter essere, al tempo stesso, proiezione o espressione figurale di un oggetto reale e oggetto reale essa stessa, cioè atto immaginativo che non necessariamente si traspone in un dato empirico. E, tuttavia, anche Sellars è ascrivibile a una posizione antiriduzionistica e antidualista, giacché queste due «proiezioni dell'uomo-nel-mondo» sono entrambe nell'intelletto umano. «Queste immagini esistono e sono parte integrante del mondo, tanto quanto il piano di questo tavolo o la Costituzione degli Stati Uniti [...]. Il filosofo, dunque, è posto di fronte a due concezioni ugualmente pubbliche, ugualmente non arbitrarie, dell'uomo-nel-mondo, e non può esimersi dal comprendere come esse si congiungano in un'unica visione stereoscopica».

⁴ Attingo queste notizie dal progetto di ricerca – fattomi cortesemente leggere in anteprima – che Vanna Gessa Kurotschka ha presentato alla Columbia University su *Immaginazione, memoria, libertà. La funzione dell'immaginazione nei processi di significazione umana e di deliberazione etico-politica*.

Ma l'immagine – e veniamo così a un ulteriore momento di discussione e approfondimento possibile per questo nostro incontro – non è solo un dato caratterizzante l'attività mentale e psichica degli individui. La dimensione dell'immaginario è stata e continua ad essere uno degli oggetti privilegiati di indagine delle scienze antropologiche, anche quando, come è avvenuto specialmente nell'ambito degli orientamenti strutturalistici, l'immagine è stata sostanzialmente declassata e marginalizzata rispetto alle forme del simbolico e del mitologico. Infatti sono state considerate, se solo pensiamo all'orientamento di matrice levistraussiana, le strutture simboliche elementari come costituenti la base inaggrabile della genesi delle pratiche storiche e sociali. Ma qui non è il caso di aprire tutta la complicata questione – che pure va messa nel conto di una generale ricognizione di tutti gli ambiti disciplinari che l'immaginario attraversa – dei nessi e delle distinzioni tra mito, immagine e simbolo⁵. Piuttosto, la pretesa strutturalista di individuare nella pratica simbolica (e dunque nella espressione socialmente o culturalmente oggettivata) l'elemento preponderante di formazione della visione del mondo, della realtà e della vita salta a piè pari, o quanto meno considera irrilevante la genesi innanzitutto mentale e rappresentativa dell'immagine. Questo dato non semplifica la natura dell'immagine, anzi ne conferma l'alto grado di complessità e di multiversità: il suo essere insieme pen-

⁵ Sui temi del simbolo, in relazione ai concetti filosofici fondanti di realtà, metafisica, credenza, immaginario, logica, desiderio, etc. si dovrebbero approfondire le lezioni di filosofia di E. Melandri raccolte in *Contro il simbolico*, ora riedito (2007) presso Quodlibet di Macerata. Infatti, Melandri, dietro il provocatorio titolo del suo libro, si fa fautore di un ritorno, per così dire, "epochizzante" al simbolico. Dopo tutto il lavoro di demolizione del simbolo al quale ha dato man forte buona parte della filosofia occidentale con i suoi esiti intellettualistici e formalistici, antisoggettivistici e antiempiristici, la riflessione sul significato originario dell'attività simbolica può consentire la riproposizione filosofica e, dunque, non antiquaria o angustamente storicistica, del senso comune. Insomma, contro il simbolico della deviazione ultrarazionalistica e iperoggettivistica non resta che riattivare il simbolico originario anche e soprattutto racchiuso nell'immaginario. Naturalmente potrebbe anche esser proposto – nell'economia del seminario – un confronto storico-analogico e teorico-concettuale tra simbolo e immaginazione. E ciò a partire innanzitutto da una distinzione terminologica e semantica tra i due concetti. Penso ad esempio alla facoltà rappresentativa e sintetica dell'attività simbolica che non s'identifica del tutto con quella immaginativa, alla quale, piuttosto, essa affida i suoi contenuti perché si costituiscano come elementi creativi di azioni, impulsi, passioni, scelte deliberative. Se, insomma, è necessaria una "critica della ragione simbolica" (che è peraltro un titolo di un libro di Nicol in cui si radicalizza la filosofia dell'essere come reale e vero simbolo dell'essere stesso) è, altresì necessaria una "critica dell'attività immaginativa". Dalla loro alleanza può venire la necessaria difesa dall'uso smodato e utilitaristico dell'immaginario nella politica, nella religione, nelle identità culturali, nelle stesse consuetudini e pratiche giuridiche e istituzionali. Tuttavia anche il simbolo (e qui bisogna chiamare in causa Cassirer e il suo ambizioso tentativo di fondare una filosofia dell'attività spirituale come capacità trasformativa del mondo meramente passivo delle percezioni in espressioni linguistiche, mitopoetiche, artistiche e scientifiche) – che resta, appunto come credeva Cassirer, il dato caratterizzante l'attività umana – come l'immagine ha una realtà in sé consistente nella sua figura e nella sua struttura espressiva e una realtà esterna alla quale rimanda come a qualcosa che possa sintetizzare e rappresentare il particolare nell'universalità di una raffigurazione, ma anche di una idea o di un archetipo o di morfologie di senso comune. La critica della ragione simbolica come della immaginazione servono a rendere consapevoli dell'ambivalenza delle immagini come dei simboli. La ricostruzione del mito e delle forme simboliche e immaginative del passato non può e non deve essere meccanicamente trasposta nel presente, proprio perché dietro l'appello ad esse si nascondono quasi sempre intenti di offuscamento dell'intelligenza critica dell'uomo e delle sue autonome capacità di scelta.

siero e sensibilità, elaborazione mentale e manifestazione corporea, rappresentazione ideale e costruzione reale, contenuti interni alla coscienza che possono restare inespressi, e espressioni che possono tradursi in figure, immagini, creazioni. Questo conferma ciò che uno dei più noti antropologi culturali francesi (che proprio all'immaginario ha dedicato ricerche fondamentali e ineludibili) ha osservato sulla facilità e, al tempo stesso, sulla difficoltà che il filosofo incontra quando si misura con il problema dell'immaginario come fenomeno antropologico. «Facilità, poiché nel regno delle immagini “tutte le metafore sono uguali” e si cancellano le “precedenze” della logica e della cronologia contemporaneamente allo sfumare delle articolazioni della ragione e dell'ordine concettuale». Difficoltà, perché anche chi come il filosofo vuole tendenzialmente cogliere il generale, deve comunque, se vuole capire le fenomenologie dell'immaginario, volgersi ai saperi specialistici e alle analisi comparate degli antropologi (mi riferisco a Gilbert Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, 1960 e 1963, Dedalo, Bari 1972 e 1996, p. 5).

Nell'economia di una esposizione introduttiva di problemi non posso andare oltre questo rapido riferimento all'antropologia dell'immaginario e alla ricchissima serie di analisi che caratterizzano, ad esempio, la ricerca di Durand sulla straordinaria varietà di simboli, archetipi e immagini che attraversano le diverse culture e i diversi culti. Mi limito a osservare come esca consolidata da tutto ciò l'idea di un filosofare che, pena il suo inaridirsi, deve alimentarsi – come si è visto sopra a proposito delle neuroscienze – delle nuove acquisizioni dei saperi particolari a cui deve essere in grado di offrire strumenti di criticità e di sintesi concettuale. Faccio un solo esempio: l'indagine antropologica, accanto alla riflessione filosofica e dunque in alleanza con essa, può partire – è ancora il caso di Durand – da una acquisizione critica della fenomenologia sartriana dell'immaginario, ma non fermarsi ad essa, giacché la sola fenomenologia (per non dire il solo psicologismo) non è sufficiente a spiegare gli altri infiniti modi dell'immaginario: specialmente quelli della poesia e della morfologia delle religioni. Ancora una volta, dunque, si può guardare all'immagine nella sua complessa costituzione: struttura mentale archetipica, ma anche pratica sociale, contenuto trascendentale fenomenologico ma anche espressione storico-culturale: l'un momento non può pretendere di sussumere gli altri, né da solo riuscirebbe a spiegare tutti i lati dell'immaginario. E, tuttavia, l'attività immaginativa resta imprescindibile per il pensiero umano e per la sua morfologia tanto ontogenetica quanto filogenetica, ma anche ai fini della sua comprensione e della storicità della sua genesi. Dovrebbe però essere costantemente esercitata una salutare e vigile funzione di forme di criticismo filosofico che scongiurino il pericolo dell'immaginario ipertrofico e iperbolico o dell'uso politicamente strumentale del mitico e del rituale religioso-culturale o mistico-fondamentalista o presuntamente originario e identitario. Paradossalmente è proprio l'eccesso di razionalità e di calcolo, di tecnicizzazione e di organizzazione, di oggettivismi economici e materiali, di imperialismi politici e sociali che conduce – come sua faccia speculare – all'irrazionalità mitico-immaginativa, ai disagi dell'esistenza e della coesistenza di persone e di culture.

Vi è, allora, il mito che mistifica, l'immaginario che si chiude a riccio in una memoria conservatrice e passiva, ma vi è il mito positivo che oppone resistenza alla immutabilità del presente, vi è l'immaginario del futuro che, come la poesia, è un atto libero e creativo.

I percorsi filosofici dell'immaginario

Ho fatto questo lungo excursus per dire che la filosoficità dell'esperienza immaginativa oggi non è pensabile più (o solo) nei termini di una neutrale (ammesso che possa essere mai tale) ricostruzione storico-culturale del concetto di immagine. Anche se questo non esclude, anzi per certi versi esige, che parti del nostro seminario siano manifestamente dedicate al confronto con autori come Platone, Aristotele, Spinoza, Bacone, Malebranche, Vico, Kant, Hegel, Husserl, Hartmann, Heidegger, Sartre, e via di seguito. Non è escluso, infatti, che singole parti di esso siano dedicate alla storia del concetto e dello stesso termine, ma non per gusto archeologico, quanto per cogliere la permanenza o meno di questioni teoriche (ma anche di idee che abbiano rilevanza nell'ambito pratico e intersoggettivo) legate più o meno direttamente alle funzioni e alle finalità dell'immaginazione. Si tratterà allora di ridiscutere, ad esempio, il posto che già Platone assegnava all'immaginazione nella scala dei processi di apprensione e comprensione del reale o di valutare la sensatezza della proposta aristotelica di assegnare all'immaginazione il compito di mediare tra sensibilità e pensiero. Ed ancora, si potranno rileggere con grande interesse le straordinarie pagine di Agostino (che con ogni probabilità non erano sfuggite a uno dei moderni filosofi dell'immaginazione come Vico) che riconosce come le immagini siano prodotte dalla sensibilità corporea e vengano poi ricordate, riordinate, ricomposte e trasformate nell'attività del pensiero. E poi via via, si potrebbero riconsiderare le fondamentali acquisizioni teoriche sull'immaginazione che si trovano in Bacone e Vico, cioè in coloro che hanno riproposto la fantasia e l'immaginazione alla base della poesia, ma anche come autonoma facoltà della mente da collocare a fianco della ragione. Insomma si può attraversare tutto il ricco ed articolato percorso della storia della filosofia, con tappe obbligate che si chiamano Bruno, Cartesio e Spinoza, Leibniz, Hobbes e Hume (e con essi il grande patrimonio empiristico della ricerca della vita buona e utile, della coesistenza sociale a cui non possono essere estranee le facoltà imaginative dell'uomo); e, infine naturalmente, la grande concettualizzazione kantiana dell'immaginazione come funzione basilare del processo conoscitivo (almeno alla luce della prima edizione della *Critica della ragion pura*). In questo contesto, infine, che non spetta a me, per il momento, sviluppare e approfondire, vorrei in modo particolare richiamare una posizione filosofica su cui da tempo vado riflettendo, a partire dai miei studi su Vico. Mi riferisco non solo alla grande intuizione vichiana della autonoma funzione cognitiva dell'immaginazione (e alla funzione sintetico-creativa degli *universali fantastici*), ma anche al proporsi evidente di una esigenza di chiarificazione della distinzione tra memoria e immaginazione, che qui

io pongo esclusivamente in termini filosofici (ma ben sapendo che sono fondamentali gli aspetti psichici e cognitivi, ma anche quelli neurobiologici) e che forse troppo semplicisticamente si può ricondurre alla differenza tra ciò che, anche sotto forma di immagini, si deposita nel passato del ricordo, e ciò che invece, anche utilizzando pezzi di questo deposito si rivolge creativamente al futuro. Era la domanda intelligentissima che Vico poneva nel capitolo sulla memoria e la fantasia del *De Antiquissima*. Il termine latino *memoria*, osserva il filosofo napoletano, racchiude in sé il senso tanto del recepire le percezioni acquisite, quanto dell'esprimerle. Non solo ma con essa i latini si riferivano anche a ciò che i greci definivano *phantasia*, cioè all'attività produttrice di immagini. Volevano con questa scelta sostenere che la facoltà immaginativa si riferisce solo alle cose ricordate e che, dunque, possiamo ricordare solo le cose percepite? Forse è proprio così, forse il pittore, anche quando crea ippogrifi e centauri, non fa che utilizzare pezzi e forme di elementi esistenti o anche falsi, e il poeta canta virtù (o vizi) che appartengono all'umano. «Ma – afferma problematicamente e filosoficamente Vico – sceltane una tra tante, la spingono al di là del credibile, e ad essa conformano gli atti dei loro eroi»⁶.

I punti terminali di questa lunga avventura filosofica dell'immaginazione – almeno per le grandi filosofie della matura modernità e della contemporaneità, giacché si può scorgerne facilmente come il tema dell'immaginazione percorra i sentieri delle etiche postmoderne, delle psicologie e delle neuroscienze del secolo XXI – sono Husserl e Sartre (senza ovviamente dimenticare i processi di critica e marginalizzazione dell'esperienza immaginativa attivati dall'idealismo hegeliano e dal positivismo ottocentesco): cioè da un lato, la fondamentale distinzione ontologica tra il fatto e l'immagine, tra la cosa e l'intenzionalità immaginativa e la determinazione dell'atto immaginativo come un prodotto della spontanea creatività del pensiero che va oltre la rigida oggettività della cosa e, dall'altro, la tesi di una intenzionalità dell'immagine che rivela il suo essere immanente alla coscienza senza identificarsi, per così dire, con una oggettualità trascendente (senza dimenticare, ovviamente, l'altro grande problema, sollevato e indagato ancora da Husserl e che ritorna sia pur in modi diversi e distanti dalla fenomenologia nelle psicologie e nelle scienze cognitive contemporanee, della distinzione tra la coscienza che percepisce e la coscienza che immagina, tra la cosa reale presente che viene percepita e la realtà assente che viene immaginata).

Per una prima, provvisoria conclusione

Ma, come ho detto, questo è un intervento, se così posso chiamarlo, teoreticamente problematico e provvisoriamente introduttivo. Voglio perciò evitare che si concluda con

⁶ G.B. Vico, *De antiquissima italarum sapientia*, in Id., *Opere filosofiche*, Sansoni, Firenze 1971, pp. 114 e ss.

un elenco di autori e di temi sparsi della riflessione filosofica sull'immaginazione. È tempo perciò di chiudere questo primo approccio.

Tuttavia, non sembri strano – e non dovrebbe infatti esserlo alla luce di quanto ho finora tentato di esporre – che io affidi una prima, molto provvisoria conclusione, non al filosofo ma all'antropologo (ma avrei potuto scegliere il neurobiologo o lo storico delle religioni, lo storico e il critico delle arti e, perché no, il poeta) che all'immaginazione, alla sua teoria e alla sua fenomenologia, affida una ben precisa ipotesi di lavoro filosofico, che potrà costituire il filo conduttore (uno dei fili conduttori) del nostro seminario. Al di là e al di fuori di ciò che la scienza e la politica, l'economia e la sociologia possono dire e fare per il benessere e il destino dell'umanità sulla terra, il problema dell'essere dell'uomo, la stessa misura, se si vuole ontologica, della persona e della sua responsabilità, del suo posto nella natura e nella storia, restano affidati in prima istanza alla «spontaneità spirituale» e alla «espressione creatrice che costituisce il campo dell'immaginario». «Ci pare dunque – ha scritto Durand – che una pedagogia dell'immaginazione si imponga al fianco della cultura fisica e di quella del ragionamento». I problemi filosofici che a questo punto si aprono sono tanti e tutti cruciali. Come si può – alla luce di una critica della ragione immaginativa – ripensare oggi il ruolo dell'oggettività (e della sua pretesa di universalità) nel suo rapporto con i tempi del passato e del futuro? Voglio dire: può l'oggettività della ricostruzione storica o quella della previsione più o meno scientifica del futuro occupare lo spazio dell'immaginario, delle sue metafore, delle sue analogie, dei suoi eufemismi? Ed ancora – continuando così a compilare il catalogo delle possibili future discussioni – può l'immaginazione e il suo articolato ventaglio di modi espressivi rompere la sempre rinascenza tentazione di riproporre il dualismo tra sensibilità fenomenica e razionalità noumenica? Ed è pensabile una funzione immaginativa che alla razionalità calcolante aggiunga non solo l'utilità della prassi socio-economica, ma anche il godimento del piacere, l'aspettativa della vita buona, il manifestarsi libero dell'emozione estetica? Infine, può l'immaginazione assumere un ruolo importante (certo concomitante e dunque non escludente quello classico della politica come organizzazione e della razionalità economica) nell'ambito della deliberazione etico-politica?⁷

⁷ Aver collocato da ultimo il punto di domanda che riguarda la politica, non comporta la caduta, o almeno la tentazione di cadere, in una forma diversa di riduzionismo (questa volta la riconduzione forzata della filosofico al politico e all'ideologico). Al contrario, è proprio il ragionare, il voler continuare a ragionare filosoficamente, che può aiutarci a demistificare (a decostruire), grazie anche all'uso dei linguaggi metaforici e immaginativi, le eredità della metafisica, filosofica come politica. Proprio riflettendo sulla metafora nel testo filosofico in pagine scritte nel 1971, Jacques Derrida ha attribuito la permanenza della metafisica – «mitologia bianca che concentra e riflette la cultura dell'Occidente: l'uomo bianco prende la sua propria mitologia, quella indoeuropea, il suo *logos*, cioè il *mithos* del suo idioma, per la forma universale di ciò che egli deve ancora volere chiamare la Ragione» – alla cancellazione dell'immaginazione che pure l'ha prodotta e che continua, malgrado tutto, a restare attiva pur nel nascondimento della sua visibilità. Derrida, dunque, sottolinea la funzione importante del simbolismo e delle sue metafore. «Leggere in un concetto la storia nascosta di una metafora, è privilegiare la *diacronia*, a spese del sistema, e puntare su quella concezione *simbolista* del linguaggio che di passaggio abbiamo fatto rilevare: il legame del significante col significato ha dovuto essere e restare, benché sotterraneo, un legame di necessità naturale, di partecipazione analogica, di rassomiglianza» (cfr. J. Derrida, *Margini della filosofia*, 1972, a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, pp. 281-282).

Come si vede la conclusione di questa premessa al seminario è fatta molto più di domande che di asserzioni, di individuazione di problemi più che di soluzioni. E penso che così dovrebbe essere ogni lavoro filosofico che voglia restar fedele alla sua vera ispirazione. «Così non ci è sembrato sterile – sono le bellissime parole conclusive del libro di Durand – che il filosofo nuovamente, secondo l’antico oracolo, si pieghi con l’attenzione fraterna sull’ispirazione fantastica e “si occupi un po’ del lavoro delle Muse”. Cosa sarebbero gli Argonauti senza la lira di Orfeo? Chi darebbe la cadenza ai rematori? Vi sarebbe anche un Vello d’Oro?».

L'ultimo Cassirer: il problema della “svolta”, la fondazione umanistica e l'orizzonte antropologico della filosofia della cultura

Pellegrino Favuzzi

1. L'ultimo Cassirer come problema storico-filosofico

Quando, sul finire degli anni Settanta, Donald Philip Verene curò il volume *Symbol, Myth, Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1939-1945*, insieme alla «descrizione dei testi inediti» e alla pubblicazione postuma di parte del «lavoro» compiuto dal filosofo «nell'ultimo decennio della sua vita», consegnò alla comunità scientifica anche una chiave di lettura dello sviluppo del pensiero cassireriano¹. Seguirono il rinnovato interesse nei confronti della vita e della “dottrina” del filosofo tedesco, e l'edizione, a partire dalla metà degli anni Novanta, dei primi volumi del suo ampio e promettente *Nachlass*², con l'auspicio che la vigorosa *Renaissance* degli studi si realizzasse come «vivente riappropriazione» dell'opera cassireriana³.

Nella sua introduzione Verene argomentava in favore di una «svolta normativa» nella filosofia dell'ultimo Cassirer, rilevando la «sorprendente» dissonanza tra l'immagine consolidata del «neokantiano» e quella restituita dai suoi scritti rimasti inediti⁴. L'interpretazione «dominante» del pensiero di Cassirer si riassumeva nell'idea che egli fosse «interessato a problemi tecnico-epistemologici attinenti per lo più alla filosofia della scienza» e si collocasse nel solco della «scuola» di Cohen e di Natorp. A ciò Verene contrapponeva un'esegesi condotta sugli ultimi lavori di Cassirer e in grado di far «accantonare», «revocare in dubbio» o «quanto meno modificare» la visione tradizionale della sua filosofia, incoraggiando il «letto-re» a non inscrivere il pensiero cassireriano «in una cornice soltanto neokantiana»⁵. Lo stu-

¹ E. Cassirer, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures 1935-1945*, ed. by D. P. Verene, Yale University Press, New Haven-London 1979; ed. it., *Simbolo, mito, cultura*, trad. di G. Ferrara, Laterza, Roma-Bari 1981.

² Nel 1995, l'anno del cinquantenario della morte di Cassirer, John Michael Krois, Oswald Schwemmer e Birgit Recki organizzano l'edizione critica dell'intero corpo dei *Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Sostenuta dalla *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, oggi ha sede nella Humboldt-Universität di Berlino ed è pubblicata per i tipi della Felix Meiner Verlag di Amburgo, presso cui sono attualmente disponibili alcuni dei 18 volumi previsti (voll. 1-11, 18; d'ora in poi *ECN*), insieme a tutti i 26 delle *Gesammelte Werke* (d'ora in poi *ECW*). Per la ricezione italiana degli inediti cfr. M. Ferrari, *Metafisica delle forme simboliche. Note su Cassirer inedito*, «Rivista di storia della filosofia», 50 (1995), pp. 809-837; J. M. Krois, *Le carte inedite di Ernst Cassirer e l'edizione dei Nachgelassene Manuskripte und Texte*, «Rivista di storia della filosofia», 50 (1995), pp. 871-888.

³ Cfr. M. Ferrari, *La Cassirer-Renaissance in Europa*, «Studi Kantiani», 7 (1994), p. 138.

⁴ D. P. Verene, *Introduction*, in E. Cassirer, *Symbol, Myth and Culture*, cit., pp. 1-2 (trad. it. cit., pp. 3-4).

⁵ Ivi, p. 10 (trad. it. cit., p. 11).

dioso americano raffigurava così un Cassirer impegnato a elaborare non tanto una logica delle scienze umane, quanto una «teoria della cultura» come tentativo di «comprendere cosa significhi essere uomo» e di «costruire concetti appropriati della libertà e della società umane». La «svolta normativa» e antropologica di Cassirer, collocata a partire dall'esilio nel 1933, si fonda certo «sulle analisi della cultura come libertà e conoscenza, svolte nel corso dei primi tre decenni della sua carriera», ma nell'ottica di Verene è colta come inveramento del nucleo genuino del filosofare cassireriano, del suo kantismo finalmente libero dal «neokantismo»⁶.

Quest'approccio, recepito nella letteratura successiva⁷, non ha riscosso un consenso immediato nella storiografia filosofica del nostro paese, e solo in tempi recenti sembra aver fatto breccia in alcuni studi sull'autore⁸. Una rinuncia a ogni interpretazione discontinua, «settoriale» e disorganica della filosofia cassireriana è stata, nelle sue linee generali, la strada battuta da Massimo Ferrari⁹. A chi sottolineava la centralità della questione antropologica a partire dalla seconda metà degli anni Trenta, Ferrari replicava riconoscendo l'«influenza profonda» che aveva esercitato sul pensiero cassireriano, in quel periodo, «il richiamo all'uomo» e al «rapporto tra uomo e natura»¹⁰, ma anche riaffermando il primato dell'indirizzo critico-metodico e sistematico nell'arco del suo svolgimento. Il filosofo tedesco si era cimentato con le sfide dell'antropologia filosofica, ma «senza cadere al di fuori dell'impianto della filosofia delle forme simboliche» ed evitando «ogni forma di antropologismo»¹¹. In questi termini sarebbe poco sostenibile in sede storiografica una netta e sostanziale discontinuità tra il «giovane», il «maturo» e l'ultimo Cassirer. Se sin nel tardo *Essay on Man* le riflessioni cassireriane si concentravano sulla «funzione simbolica» e sulla «sua applicabilità universale»¹², la «vera novità» messa in evidenza dagli inediti consisteva piuttosto, per Ferrari, «nella retrodatazione» della «svolta antropologica» alla seconda metà degli anni Venti, insieme al contributo per una nuova definizione del suo significato storico-critico¹³. La problematizzazione di «una filosofia orientata antropologicamen-

⁶ Ivi, pp. 11-12 (trad. it. cit., pp. 11-13).

⁷ Cfr. J. M. Krois, *Cassirer. Symbol, Form and History*, Yale University Press, New Haven-London 1987; H. Patetzold, *Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York. Eine Philosophische Biographie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995; O. Schwemmer, *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Akademie Verlag, Berlin 1997; B. Recki, *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Akademie Verlag, Berlin 2004. Per una storia della ricezione cassireriana cfr. G. Raio, *Introduzione a Cassirer*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 191-210.

⁸ Un caso recente è il volume del 2007 di Riccardo de Biase, il quale sostiene «il carattere precipuamente etico dell'ultima filosofia di Cassirer» e ritiene «plausibile», a proposito dell'ipotesi storico-critica di una svolta, che «un pensiero così articolato possa attraversare modifiche e evoluzioni tali da consentire un dibattito del genere». Cfr. R. de Biase, *La destinazione etica della storia della filosofia in Ernst Cassirer. Le testimonianze di Descartes e Goethe*, Giannini, Napoli 2007, pp. 19 e 40, nota 2.

⁹ Ci riferiamo in particolare a M. Ferrari, *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, Franco Angeli, Milano 1988; Id., *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Olschki, Firenze 1996.

¹⁰ Ivi, p. 317.

¹¹ Ivi, p. 320.

¹² Ivi, p. 324.

¹³ M. Ferrari, *Metafisica delle forme simboliche. Note su Cassirer inedito*, cit., p. 811.

te» richiamava infatti quel «confronto» con le tendenze della filosofia contemporanea, con la *Lebensphilosophie* e la nascente “antropologia filosofica”, al quale lo stesso Cassirer aveva alluso nella premessa al III volume della *Philosophie der symbolischen Formen*¹⁴. La «fedeltà» al metodo trascendentale non era dunque sufficiente alla «risoluzione di tutte le forme di oggettivazione spirituale» in «forme simboliche *stricto sensu*», mentre si affermava una «crescente esigenza di orientamento etico e di risposta della cultura alla “crisi della civiltà”» e si imponevano «aperture e connessioni» che incrinavano l’«iniziale compattezza della “critica della cultura” in senso kantiano». Era allora «inevitabile», secondo Ferrari, riconoscere che «la filosofia delle forme simboliche veniva sempre più acquisendo quel carattere incompiuto ed aperto che lo stesso Cassirer avrebbe messo in luce nell’esilio svedese», ma al contempo «senza accreditare l’immagine di “svolte” e “crisi”» nel pensiero cassireriano¹⁵.

Sia Donald Philip Verene che Massimo Ferrari richiamavano quindi l’attenzione, pur a partire da un’impostazione molto differente della loro ricerca, su alcuni nodi della comprensione storico-filosofica della fase conclusiva della filosofia cassireriana, sebbene in un caso si argomentasse per una sua autonomia, mentre nell’altro se ne valorizzassero gli elementi di continuità. Queste difficoltà interpretative non possono essere ulteriormente approfondite, ma soltanto premesse al presente contributo, che intende piuttosto ritornare su alcuni luoghi esemplari della riflessione dell’ultimo Cassirer, alla luce di ciò che è stato in ogni caso riconosciuto come suo possibile tratto caratteristico: quel progressivo illuminarsi di un orizzonte etico nel programma di una filosofia antropologica¹⁶, che si sviluppa, nella polifonia stilistica della filosofia cassireriana, tanto nell’analisi simbolico-trascendentale dei differenti “fatti” della cultura, quan-

¹⁴ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, ECW, Bd. 13, hrsg. von B. Recki, Text und Anm. Bearb. von J. Clemens, Meiner, Hamburg 2002, p. XI; ed. it., *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III, *Fenomenologia della conoscenza*, trad. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1966, p. XV. La pubblicazione dei manoscritti *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* e *Symbolischen Formen: Zu Band IV*, risalenti al 1928, ha in parte fatto luce sull’inedita *Auseinandersetzung* con i principali esponenti della filosofia contemporanea (tra cui Scheler, Simmel, Bergson, Klages, Heidegger, Spengler, Plesner) che Cassirer aveva programmato, ma a cui aveva scelto di rinunciare per non sovraccaricare l’esposizione del terzo volume della sua opera. Cfr. E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, ECN, Bd. 1, hrsg. von J.M. Krois unter Mitwirkung von A. Appelbaum, R.A. Bast, K.C. Köhnke und O. Schwemmer, Meiner, Hamburg 1995; ed. it., *Metafisica delle forme simboliche*, a cura di G. Raio, Sansoni, Milano 2003.

¹⁵ M. Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, cit., pp. 329-330.

¹⁶ Il progetto cassireriano di una *anthropological philosophy* è rinvenibile soprattutto nel tardo *Essay on Man*, volume pubblicato a New Haven nel 1945, l’ultimo anno di vita del filosofo. Cfr. E. Cassirer, *Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, ECW, Bd. 23, hrsg. von B. Recki, Text und Anm. bearb. von M. Luskay, Meiner, Hamburg 2006; ed. it., *Saggio sull’uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, trad. di C. D’Altavilla, Armando, Roma 1971. Disponiamo di una prima e autonoma redazione del volume, risalente al 1942-1943, il cui titolo offre una variante significativa: *Essay on Man. A philosophical Anthropology*. Cfr. E. Cassirer, *Vorlesungen und Studien zur philosophischen Anthropologie*, ECN, Bd. 6, hrsg. von G. Hartung und H. Kopp-Oberstebrink unter Mitwirkung von J. Faehndrich, Meiner, Hamburg 2005. Ferrari ha giustamente rilevato come la traduzione italiana dell’*Essay on Man* accolga un errore non certo trascurabile: l’espressione originale in inglese *anthropological philosophy* è resa con “antropologia filosofica”, con uno scambio inopportuno dei termini. Cfr. M. Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, cit., p. 321, nota 129.

to nella rappresentazione *geistesgeschichtlich* della storia del pensiero, a partire dal riconoscimento dell'intrascendibile mediatezza dell'esistenza dell'uomo. Ma una simile permeabilità dei limiti «angusti» del filosofare alle sollecitazioni del proprio tempo e al tratto etico-antropologico non potrebbe, più in generale, essere riconosciuta come peculiare al plesso organico della riflessione di Cassirer, della sua «giovinanza» e della sua «maturità», del configurarsi della sua «dottrina» secondo i lineamenti della sua «vita»? All'apparente rigida contrapposizione e collocazione di Cassirer tra l'orientamento critico-trascendentale del neokantismo marburghese e l'irruzione di una questione «normativa» all'interno della filosofia della cultura potrà forse rispondere un'analisi storico-stilistica immanente alla filosofia cassireriana e alla ricerca delle sue «energie formatrici». Una rappresentazione del concretere dello stile del pensiero cassireriano sul nerbo della sua vicenda biografica sarebbe il filo conduttore del tentativo di una sua interpretazione complessiva, se potesse valere per Cassirer ciò che egli stesso aveva scritto a proposito di Kant: «nell'esistenza non soltanto il pensiero sottomette la vita, il suo contenuto e la sua «verità» oggettiva, ma assume, nel dare alla vita la sua forma, proprio la forma della sua vita»¹⁷.

2. Uomo e cultura: la fondazione umanistica della filosofia della cultura

È soprattutto a partire dalla seconda metà degli anni Trenta che l'interesse storico-critico cassireriano per il concetto di *Kultur* dà vita a un originale modo di porre l'interrogazione sull'uomo e la sua condizione caratteristica. La filosofia di Cassirer non si chiude mai in se stessa, ma è sempre in colloquio con le linee di fuga del suo presente ed aperta al rischio e alle tensioni che un simile contegno comporta. Come scrive il filosofo tedesco in questo periodo, «non possiamo costruire una filosofia della cultura con mezzi puramente logico-formali», ma è «giocoforza affrontare la fondamentale questione etica contenuta nel concetto stesso di cultura»¹⁸. Così, nel contributo *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie* del 1939¹⁹, il *point de départ* cassireriano è divenuto l'at-

¹⁷ E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, ECW, Bd. 8, hrsg. von B. Recki, Text und Anm. bearb. von T. Berben, Meiner, Hamburg 2001, p. 2; ed. it., *Vita e dottrina di Kant*, a cura di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 8.

¹⁸ E. Cassirer, *Critical Idealism as a Philosophy of Culture* (conferenza tenuta presso l'Istituto Warburg, Londra 26 maggio 1936), in Id., *Symbol, Myth and Culture*, cit., p. 8 (trad. it. cit., p. 89).

¹⁹ E. Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie* (d'ora in poi *NhBK*), in ECW, Bd. 22, hrsg. von B. Recki, Text und Anm. bearb. von C. Rosenkranz, Meiner, Hamburg 2006, pp. 140-167 (prima ed., «Göteborg Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar», 5^e, serie A, Vol. 7, n. 3, Elanders Boktr., Wettergren & Kerber, Göteborg 1939); ed. it., *Fondazione naturalistica e fondazione umanistica della filosofia della cultura*, trad. di G. De Pascale, «Discorsi» 7 (1987), pp. 209-238 (una traduzione più recente è stata curata da Giulio Raio in E. Cassirer, *Conoscenza, concetto, cultura*, La Nuova Italia, Firenze 1999, pp. 203-229). L'articolo cassireriano riprende una conferenza tenuta a Vienna, il cui manoscritto è stato rinvenuto ed è databile al dicembre 1936. Cfr. le considerazioni dell'editore in E. Cassirer, *Geschichte. Mythos, ECN*, Bd. 3, hrsg. von K. C. Köhnke, H. Kopp-Oberstebrink und R. Kramme, Meiner, Hamburg 2002, pp. 291 e 303, nota 177.

testazione di una «singolare incertezza» nella determinazione dei confini e degli obiettivi di una genuina *Kulturphilosophie*, che tra le «discipline di pensiero» è la «più recente»²⁰. A quest'altezza Cassirer s'interroga sulla possibilità di una filosofia della cultura a partire dalle diverse modalità con cui si è sviluppata nella storia del pensiero europeo. Dalla posizione del problema della legittimità delle *Geisteswissenschaften*, dalla prima modernità fino alla filosofia schellinghiana, egli ripercorre la genesi del concetto, giungendo a delineare tre orientamenti nella storia della filosofia moderna, apparentemente concorrenti ma riconducibili a una comune criticità nell'approccio al concetto di *Kultur*. Si tratta di tre paradigmi – positivista, psicologista e metafisico – di cui Comte, Spengler e Hegel sono gli esponenti più rappresentativi e la cui inadeguatezza, nell'ottica cassireriana, consiste in una impostazione e legittimazione «naturalistica» del concetto di «cultura».

Sia il «fisicalismo» di Comte, sia il «fatalismo storico» di Spengler, sia la «filosofia della storia» di Hegel, pur seguendo strade differenti, lavorano a una «fondazione rigorosa del determinismo storico»²¹ e si precludono così la piena e ricca determinazione di un concetto puro della cultura. Ma questo è proprio l'obiettivo di una *Kulturphilosophie* che, secondo Cassirer, deve sapersi sviluppare oltre il semplice dato della cultura, al di là di ogni presupposto sostanziale o riferimento naturalistico. I tre “campioni” di filosofia della cultura presi a modello cercano, al contrario, di dimostrare l'impotenza e la contraddittorietà dell'esigenza di innalzare il principio dell'autonomia del soggetto umano dinanzi al supremo diritto avanzato dall'assoluto. Ciò si configura, per il positivismo francese, nell'«assunzione che ogni accadimento del mondo umano è soggetto alle leggi universali della natura» oppure, nello “psicologismo” di Spengler, nei termini di una «fatalità mistica, che circonda e sottopone a una severa e inesorabile necessità, in modo ancora più stringente, l'essere singolo e l'agire individuale»; nell'idealismo speculativo di Hegel, infine, come «esclusivo processo di liberazione dell'infinito e assoluto Soggetto, e non già di quello finito, che rimane sempre sottomesso, in quanto luogo di transito (*Durchgangspunkt*) per gli accadimenti del mondo o semplice mezzo di cui si serve lo Spirito del mondo»²².

Contro una simile articolazione «naturalistica» del problema della cultura, nel suo intervento del 1939 Cassirer cerca di chiarire il «punto d'avvio» e l'obiettivo di «ogni filosofia della cultura»: cercare una differente fondazione del concetto di *Kultur* con uno sguardo al suo aspetto etico-antropologico, una «via d'uscita» o una «scorciatoia» per «riconquistare l'autonomo significato e l'autonomo valore dell'essere e dell'agire individuali»²³. Già una volta il filosofo tedesco si era soffermato sul «compito autentico e più profondo di una filosofia della cultura (*Kulturphilosophie*)», vale a dire nella importan-

²⁰ *NhBK*, p. 140 (trad. it. cit., p. 209).

²¹ Ivi, pp. 149-150 (trad. it. cit., p. 220).

²² Ivi, pp. 150-151 (trad. it. cit., pp. 220-221).

²³ Ivi, p. 152 (trad. it. cit., p. 223).

te *Introduzione e posizione del problema della Philosophie der symbolischen Formen*, contenuta nel primo volume dell'opera del 1923. Se ogni cultura, scriveva Cassirer, «si esibisce efficacemente nella creazione di determinati mondi spirituali d'immagini (*erschaffung bestimmter geistiger Bildwelten*) e di determinate forme simboliche», lo scopo della *Kulturphilosophie* è comprendere queste forme «nel principio fondamentale della loro configurazione (*gestaltenden Grundprinzip*)». Solo così la filosofia assolve il suo compito di «esibire, dinanzi alla molteplicità delle *manifestazioni* dello spirito (*Äußerungen des Geistes*), l'unità della sua essenza». Mettendo a confronto i passi citati, si può osservare come Cassirer orienti la sua *Kulturphilosophie* con un accento differente²⁴. Se nella prima metà degli anni Venti la polemica era rivolta al «paradiso della mistica e della pura immediatezza» cui tendeva una certa filosofia contemporanea, mettendo in primo piano la considerazione critico-trascendentale della legittima pluralità delle direzioni dell'oggettivazione di un'unità spirituale, nell'articolo del 1939 è messa in gioco anzitutto la questione della possibilità di un'autonomia dell'azione e della condizione umana²⁵. Nella filosofia della cultura sembra esplicitarsi, nella riflessione dell'ultimo Cassirer, il motivo di una premessa «pratica» su cui riposerebbe ogni successivo legittimo sviluppo del concetto di *Kultur*.

Compreso il limite della «fondazione naturalistica», è necessario chiarire cosa intenda Cassirer per «fondazione umanistica della filosofia della cultura» (*humanistische Begründung der Kulturphilosophie*). Cassirer prende infatti le distanze dall'umanesimo storico rinascimentale, che nei suoi grandi rappresentanti, come Erasmo da Rotterdam, aveva sì «incarnato un ideale universale di educazione (*Bildungsideal*) che voleva permeare immediatamente la vita», ma con un concetto di cultura ancora «condizionato» e «rivolto al passato»²⁶. Una sua determinazione più pura e genuina affiora invece, anche alla luce della massima leibniziana «*le présent est chargé du passé et gros de l'avenir*»²⁷,

²⁴ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, ECW, Bd. 11, hrsg. von B. Recki, Text und Anm. bearb. von C. Rosenkranz, Meiner, Hamburg 2001, pp. 48-49; ed. it., *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I, *Il linguaggio*, trad. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1996, pp. 58-59.

²⁵ Questa sfumatura sembra suffragare l'ipotesi della «svolta normativa» e antropologica dell'ultimo Cassirer formulata da Verene. Sarebbe però fuori luogo indulgiare in eccessive schematizzazioni: la filosofia di Cassirer sorge proprio all'incontro tra l'inconscia fiducia nella potenza dell'analisi critico-trascendentale e una pluralità stilistica di interessi, non ultimo quello etico-antropologico. Questa connessione plastica è il *Leitmotiv* che ne costituisce l'autentico *continuum* storiografico, le cui fasi corrispondono al prevalere, di volta in volta, di un'istanza sull'altra. Del resto lo stesso Verene scriveva che Cassirer sviluppa il suo pensiero con «aggiustamenti di rotta» e, anche «quando introduce questioni normative, non lo fa con brusche interruzioni, ma curva lentamente in questa direzione». Cfr. E. Cassirer, *Symbol, Myth and Culture*, p. 10 (trad. it. cit., p. 12).

²⁶ *NhBK*, p. 153 (trad. it. cit., p. 223).

²⁷ Questa citazione leibniziana, autentico *Leitmotiv* nel corpus cassireriano, è tratta da G.W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement, par l'auteur du système de l'harmonie préétablie*, in Id., *Philosophischen Schriften*, hrsg. von C.I. Gerhardt, bd. V, Weidmann, Berlin 1882, pp. 39; ed. it., *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di M. Mugnai, Editori Riuniti, Roma 1993, pp. 49-50.

nello sviluppo storico-spirituale del *neuer Humanismus*, l'epoca del classicismo tedesco, il quale «appare molto più orientato al futuro»²⁸. Sorprendentemente, il suo frutto più ricco non è maturato «nei sistemi metafisici dell'idealismo classico», al punto che per Cassirer «il corso del pensiero filosofico all'inizio del diciannovesimo secolo non può essere del tutto chiarito» se si segue soltanto il percorso tracciato da Fichte, Schelling e Hegel²⁹. L'idealismo speculativo non comprende il senso pieno dell'individualità, assorto e sopraffatto dal tentativo di cogliere lo spirito come sapere assoluto, e si pone in linea con la filosofia di Spinoza, in cui all'«io, per essere partecipe dell'intuizione della totalità o della conoscenza adeguata della natura e della divinità, è richiesta una forma di autorinuncia (*eine Art von Selbstverzicht*)»³⁰. Al contrario, Wilhelm von Humboldt è riuscito a «gettare un ponte robusto» in direzione di una fondazione umanistica del concetto di cultura. Il suo concetto di «umanità» (*Humanität*) sviluppatosi nella *deutsche Geistesgeschichte* non è infatti «ristretto ai confini della forma morale (*sittliche Form*), ma si estende a ogni darforma (*Gestaltung*) in generale, non importa in quale sfera particolare della vita esso si realizzi»³¹. Cassirer contrappone così alla filosofia dell'idealismo classico, in una complessa quanto problematica identificazione del suo indirizzo sistematico, l'«assai meno compatta e organica» opera di Humboldt, la cui grandezza si conferma però nella capacità di formulare «un onnicomprensivo universalismo che, allo stesso tempo, vuol essere e rimanere l'individualismo più puro»³².

Nella determinazione del concetto di *Kultur* devono trovare spazio, secondo Cassirer, la libertà del futuro e la dignità intrascendibile dell'individuo, due motivi che, in modo diverso, sia l'umanesimo rinascimentale sia l'idealismo speculativo non erano riusciti a cogliere. Solo così l'umanesimo filosofico può essere determinato in positivo, guardando sia alla formulazione kantiana del «concetto cosmico» di filosofia³³, sia alla formulazione classica del «rapporto tra libertà e forma»³⁴. L'umanesimo tedesco si dimostra il gran-

²⁸ *NhBK*, p. 153 (trad. it. cit., p. 223).

²⁹ *Ivi*, p. 155 (trad. it. cit., p. 226).

³⁰ *Ivi*, p. 156 (trad. it. cit., p. 227).

³¹ *Ivi*, p. 154 (trad. it. cit., p. 225): «Il tratto fondamentale di ogni esistenza umana risiede nel fatto che l'uomo non si scompone né si disperde nel flusso delle impressioni sensibili, ma lo domina (*bändigt*), imprimendogli una forma (*Form*) che, in definitiva, scaturisce dall'uomo stesso, come soggetto (*Subjekt*) che pensa, che sente, che vuole».

³² *Ivi*, p. 156 (trad. it. cit., pp. 226-227).

³³ Questa polarità tra *Schulbegriff* e *Weltbegriff* è un altro *topos* della scrittura cassireriana. Il riferimento è I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in Id., *Werke in sechs Bänden*, Bd. II, hrsg. von W. Weischedel, Insel Verlag, Wiesbaden 1956 (Nachdruck: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983): A 838-839, B 866-867; ed. it., *Critica della Ragion Pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004, p. 1177.

³⁴ Come è noto, allo studio della relazione tra *Freiheit* e *Form* Cassirer aveva già dedicato una monografia nel 1916. Cfr. E. Cassirer, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, ECW, Bd. 7, Text und Anm. bearb. von R. Schmücker, Meiner, Hamburg 2001; ed. it., *Libertà e Forma. Studi sulla storia spirituale della Germania*, a cura di G. Spada, Le Lettere, Firenze 1999.

de riferimento per la filosofia della cultura cassireriana, perché riesce a pensare la forma non soltanto come rinuncia o negazione determinante, ma piuttosto come forza geneticamente attiva che plasma l'oggetto e come destinazione stilistica della libertà. Il classicismo afferma infatti che la «libera personalità» è il concetto di una «forma che dà a se stessa la propria forma (*Sie ist nur dadurch Form, dass sie sich selbst ihre Form gibt*)», la quale non è un limite alla spontaneità, ma è il modo e il carattere, lo *stile* con cui la soggettività esprime la sua libertà, e in cui «noi dobbiamo conoscere e riconoscere un'autentica forza originaria (*eine echte und ursprüngliche Kraft*)»³⁵. Il pensiero della forma come repressione della spontaneità della vita cede il passo all'idea dell'originario dar-forma a se stessa della vita e alla considerazione del ritmo dell'attività creatrice dello spirito alla maniera goethiana del moto di esteriorizzazione dell'interiorità o alla maniera leibniziana dell'attività di espressione, per ciascuna monade, della totalità dei mondi possibili.

Colto, in virtù di tale nozione, l'equilibrio della forma vivente nella sua concreta individualità, Cassirer si sofferma sulla declinazione al futuro della libera personalità, ribadendo che è costretta a fallire ogni semplice risoluzione deterministica dell'uomo alla sua natura come destino. La fondazione umanistica della *Kulturphilosophie* esibisce l'orizzonte di un futuro aperto alla possibilità dinamica dell'azione che, invece, è precluso alla sua fondazione naturalistica, la quale esige un sapere che faccia «predizioni sul proprio futuro e sul futuro della cultura umana» e riconduca l'uomo al destino della sua essenza storico-sostanziale. Questo determinismo inseguito da una certa filosofia della cultura fa i conti, però, con l'esser idealmente superato dallo sviluppo stesso della storia della «ragione scientifica», in quanto proprio le scienze esatte hanno «rinunciato all'ideale di una predizione esaustiva, nel senso di Laplace», e hanno rifondato i loro concetti fondamentali, non da ultima la nozione di causalità, su basi del tutto nuove³⁶. Un attacco rivolto a un certo determinismo – positivistico, psicologistico o metafisico – condannato alla rassegnazione non rende tuttavia inefficace l'esigenza metodica di una scienza necessaria e universale, né conduce alla «crisi della civiltà» o all'abdicazione della ragione, perché in Cassirer la scienza, nel nuovo rigore del concetto funzionale, non è che una delle possibili modalità di espressione dello spirito umano. Solo nell'estensione integrale della contemporanea «rivoluzione copernicana» è possibile giungere al riconoscimento dell'unità delle scienze della natura e delle scienze dello spirito nella loro relazione originaria. La *Kulturphilosophie* deve perciò assumere il fardello della *docta ignorantia* tipica della condizione umana, «non può fare profezie o predizioni» sul senso complessivo dei fenomeni

³⁵ *NhBK*, p. 156 (trad. it. cit., p. 227).

³⁶ Ivi, p. 165 (trad. it. cit., p. 236). Questo motivo era già presente nelle analisi cassireriane del 1910 di *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, *ECW*, Bd. 6, Text und Anm. bearb. von R. Schmücker, Meiner 2000; ed. it., *Sostanza e funzione*, in E. Cassirer, *Sostanza e funzione. Sulla teoria della relatività di Einstein*, pref. di G. Preti, trad. di E. Arnaud e di G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1973.

della cultura, «perché non è in gioco un essere o un accadere fisico, ma l'agire umano (*menschliches Tun*)», il quale «conosce se stesso» e «tutte le sue possibilità» soltanto «nella propria effettuazione (*Vollzug*)»³⁷.

L'umanesimo cassireriano abbandona in tal senso l'«ottimismo» di cui è carica ogni fede nella provvidenza, il cui costo è la rinuncia all'autonomia dell'umano in nome della sua salvezza in un riferimento trascendente, ma anche il «pessimismo fatalistico», con le «sue profezie del tramonto» e le «sue visioni della decadenza», in cui quella provvidenza si può capovolgere. Come avrebbe scritto Cassirer pochi anni dopo, «una filosofia che indulga a fosche predizioni circa il declino e l'inevitabile distruzione della cultura umana» non è più in grado di «fare il suo dovere»³⁸. La linea di demarcazione tra l'umanesimo e ogni naturalismo non corrisponde perciò a quella tra l'ottimismo speculativo dell'uno e la rassegnazione al fato dell'altro, ma è tracciata, invece, tra l'affidarsi alla cieca necessità della predeterminazione dei fini, propria di una fondazione naturalistica e «mitica» del concetto di cultura, e l'affermazione, caratteristica di una *Kulturphilosophie* dalla matrice umanistica, che «l'agire ha la strada libera per decidere con le proprie forze e con la propria responsabilità, sapendo che soltanto le sue decisioni condizioneranno l'orientamento e il futuro della cultura umana»³⁹.

La messa tra parentesi del problema della definizione della «natura» umana non significa, in definitiva, un misconoscimento della sua destinazione, ma porre fine a ogni imperativo naturalistico e sostanzialistico, giustificando l'inconcludibile opera di edificazione e chiarificazione concettuale del suo contenuto di «umanità». Questa non è un *factum* che possa essere individuato e trasmesso, ma si lascia apprendere soltanto *in fieri* e nelle sue realizzazioni concrete. L'essenza dell'uomo non è data, una volta per sempre, al di là della rappresentazione, ma è la medesima rappresentatività dell'uomo, il suo compito formativo in quanto potenza spirituale. Quest'orizzonte critico di finalità, sprigionato dalla riflessione sulla *Kulturphilosophie* dell'ultimo Cassirer, è pensabile però solo se «ritorniamo dal significato hegeliano dell'idea a quello kantiano», e se «dall'idea come “potenza assoluta” (*absolute Macht*) risaliamo all'idea come “compito infinito” (*unendliche Aufgabe*)»⁴⁰ – un motivo caratteristico cui la riflessione cassireriana si era attenuta in ogni fase del suo sviluppo.

³⁷ *NhBK*, pp. 165-166 (trad. it. cit., p. 237): «la conformazione (*Gestalt*) futura della cultura non può mai essere anticipata (*vorwegnehmen*), né si può determinare in modo esauriente il suo presente e il suo passato storico per mezzo del sapere empirico. Anche la filosofia non può oltrepassare arbitrariamente i confini della nostra conoscenza sperimentale, ma come *critica* essa intende conoscere ogni direzione fondamentale della cultura e inoltrarsi nella comprensione dei principi universali del dar-forma in generale (*Formgebung*)».

³⁸ E. Cassirer, *Philosophy and Politics*, in Id., *Symbol, Myth and Culture*, cit., p. 230 (trad. it. cit., p. 234).

³⁹ *NhBK*, pp. 165-166 (trad. it. cit., p. 237).

⁴⁰ Ivi, p. 166 (trad. it. cit., p. 238).

3. Prassi e intersoggettività: la logica delle scienze della cultura

Si può ora accennare a un'altra celebre opera cassireriana dell'esilio, *Zur Logik der Kulturwissenschaften* del 1942⁴¹, il cui titolo sembra indicare, di primo acchito, un rinnovato interesse per la tradizionale questione neokantiana della fondazione delle scienze⁴². In effetti, all'inizio del suo saggio, Cassirer s'interroga sulla costituzione del «cosmo» entro cui si articolano le diverse forme dell'espressione umana, in riferimento alla questione dell'oggettività della scienza e della legittimazione dei suoi presupposti. Guardando al nucleo caratteristico della nozione di *Wissenschaft*, il filosofo argomenta che una coscienza è rigorosamente scientifica e oggettiva solo se può determinare la legalità strutturale del suo oggetto. La scientificità di un sapere si esprime infatti nel «vigere (*Walten*) di una legge strutturale» in quanto «oggettività (*Objektivität*)» del fenomeno. Tuttavia, questa nuova messa in discussione dei fondamenti delle scienze della cultura trascende ora l'obiettivo di una esclusiva chiarificazione epistemologica e intende invece delineare e caratterizzare l'esistenza di una *Mitwelt* di condizioni intersoggettive, entro cui l'uomo è definito come libera soggettività culturale incarnata nella storia. Questo nuovo «cosmo» non è un dato dinanzi allo specchio della coscienza, ma si costituisce *a priori* e, soprattutto, si presenta solo «dove soggetti diversi si riferiscono a un "mondo comune" (*gemeinsame Welt*) e vi partecipano pensando»⁴³.

Cassirer cerca in tal modo di motivare come una fondazione rigorosa dei fenomeni culturali debba necessariamente rimandare alla "comunità" degli esseri umani e come la *Kultur* possa esprimere se stessa solo in una determinata "prassi" umana⁴⁴. A tal fine il filosofo risale,

⁴¹ *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (d'ora in poi *ZLK*), in *ECW*, Bd. 24, hrsg. von B. Recki, Text und Anm. bearb. von C. Rosenkranz, Meiner, Hamburg 2007, pp. 355-486 (prima ed., «Göteborgs Högscolas Arsskrift» vol. XLVIII, n. 1, Wettergren & Kerber., Göteborg 1942); ed. it., *Sulla logica delle scienze della cultura*, a cura di M. Maggi, La Nuova Italia, Firenze 1979. Si tengano anche presenti alcuni testi preparatori come gli appunti *Zur Objektivität der Ausdruckfunktion*, probabilmente del 1937-1938, e il manoscritto della conferenza *Zur Erkenntnistheorie der Kulturwissenschaften*, tenuta nella primavera del 1941. Cfr. E. Cassirer, *Kulturphilosophie. Vorlesungen und Vorträge 1929-1941*, *ECN*, Bd. 5, hrsg. von R. Kramme unter Mitarbeit von J. Fingerhut, Meiner, Hamburg 2004.

⁴² Cassirer impiega il termine *Kulturwissenschaften* al posto del tradizionale *Geisteswissenschaften*. Secondo Ferrari, era necessario «spogliare il termine "spirito" da ogni connotazione sostanzialistica, liberandolo dalla contrapposizione rispetto alla "natura" e intendendolo piuttosto in un'accezione puramente funzionale». Perciò il filosofo tedesco preferisce «il termine *Kulturwissenschaften*, che già Rickert (in polemica con Dilthey) aveva codificato, per evitare i pericoli metafisici insiti nel vocabolo *Geist* e nella sua implicita contrapposizione alla natura» (M. Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, cit., p. 165).

⁴³ *ZLK*, p. 369 (trad. it. cit., pp. 11-12).

⁴⁴ Questo richiamo di Cassirer all'esistenza di una dimensione linguistica intersoggettiva, condizione di possibilità della *Kultur* e di ogni sua articolazione "logica", può essere accostato al tentativo elaborato da Max Adler di legittimare il mondo della cultura per mezzo del «carattere intrinsecamente sociale riconosciuto alla coscienza» e mediante l'«affermazione di una "coscienza in generale" come socializzazione ideale e presupposto di tutte le coscienze singole». Come sostiene Gianna Gigliotti, sebbene sia «mosso da preoccupazioni diverse», Cassirer riconosce, come Adler, che «la caratteristica della conoscenza di un fenomeno culturale» è il suo «necessario rinvio alla comunità umana» (Cfr. G. Gigliotti, *Il neocriticismo tedesco*, Loescher, Torino 1983, pp. 257-258).

nella sua fenomenologia della «coscienza percettiva», alla determinazione di due momenti correlati e inseparabili, il polo dell'oggetto e il polo del soggetto. Questo «necessario nesso oggettivo» del non-io posto dinanzi all'io, del mondo in-contro al soggetto, non si dà però come un *unicum*, ma a sua volta si «rappresenta in due direzioni»: in certi casi è «un mondo di cose», in altri «un mondo di persone». Se l'oggettività per l'uomo è sempre una «alterità» (*Andersheit*), l'indagine fenomenologica sulla *Lebenswelt* esibisce la cooriginaria presenza di «un "esso" (*Es*) che è un altro in assoluto, un *aliud*», e di «un "tu" (*Du*) che invece è un *alter ego*»⁴⁵.

Un fenomeno culturale è, in tal senso, circoscritto anzitutto al «mondo» dell'obiettività naturale e, «come ogni altro oggetto», possiede «una sua posizione nello spazio e nel tempo»⁴⁶. Descrivendo soltanto «questo qui e ora, questo sorgere e trascorrere», non c'è «bisogno di oltrepassare l'ambito delle osservazioni fisico-empiriche». Ma se il «corpo» dei fenomeni della cultura fa rientrare tali fenomeni «nell'ambito delle considerazioni della scienza della natura, la quale opera con cose e con rapporti tra cose», ciò non significa che esso li «imprigiona», bensì li caratterizza soltanto entro i confini dell'empirico. Ogni singolo oggetto della cultura, nella misura in cui è condizionato dallo spazio, dal tempo, da una serie di circostanze causali, non si può certo sottrarre all'esperienza sensibile, ma si presenta tuttavia un «nuovo problema», non riducibile a quello delle scienze naturali, se ora «dalle singole opere e dai singoli individui» ci si rivolge «alle forme della cultura»⁴⁷. La filosofia della cultura deve riconoscere che «base e sostrato» di ogni modalità di costruzione del mondo e di ogni formazione culturale è la «conoscenza del suo elemento "fisico"» e che «l'elemento ideale sussiste solo in quanto si esprime (*darstellt*) in un certo contenuto sensibile e si incarna in una tale rappresentazione (*Darstellung*)»⁴⁸.

Questo «elemento fisico» però, ben lungi dall'essere un mero supporto, determina invece la conformazione e le modalità di espressione dell'«elemento ideale». Così, una semplice constatazione fisico-empirica del marmo delle nostre sculture, un'analisi delle proprietà chimiche eseguita sui colori delle nostre pitture, uno studio della costituzione acustico-sperimentale delle nostre sinfonie o l'eziologia anatomica e dinamica di danze e fisionomie, non sarebbero per Cassirer modalità di conoscenza in sintonia con lo stile dei fenomeni culturali. Se infatti ci si limita a descrivere il supporto materiale degli oggetti culturali, si rimane imprigionati nel «corpo» delle loro conformazioni sensibili, restituendo «un'immagine superficiale della cultura». Questo modo «naturalistico» di considerare l'oggetto culturale non «svela nulla» e dimentica il tratto peculiare delle manifestazioni della cultura, in cui «proprio l'elemento fisico si mostra in una nuova *funzione*». Ciò che le caratterizza e le differenzia dai fenomeni della natura è l'apparire di un «senso (*Sinn*)» autonomo, il quale certo

⁴⁵ ZLK, p. 369 (trad. it. cit., pp. 11-12).

⁴⁶ Ivi, pp. 399-400 (trad. it. cit., pp. 39-40).

⁴⁷ Ivi, p. 407 (trad. it. cit., pp. 45-46).

⁴⁸ Ivi, p. 399 (trad. it. cit., p. 39).

«non è sciolto dall'elemento fisico, anzi in esso e con esso è incorporato (*an ihm und in ihm verkörpert*)», ma costituisce l'autentico «motivo comune di tutti i contenuti che denominiamo col nome di "cultura"»⁴⁹. Questo passaggio alla dimensione "spirituale", precisa Cassirer, non va concepito come salto da una sostanza all'altra, ma solo come un mutamento di funzione e di significato (*Bedeutungswandel*)⁵⁰. Il significato precipuo di un oggetto della cultura – nel senso oggettivo e soggettivo del genitivo – trascende così quel supporto sensibile di cui, tuttavia, non può fare a meno per esteriorizzarsi⁵¹.

A partire da queste considerazioni, si tratta ora per Cassirer di tenere assieme entro un'unità originaria, ma senza irrigidirle, le differenti articolazioni del sapere e al tempo stesso superare l'argomentazione logico-formale, fondando la pluralità delle manifestazioni della *Kultur* su quella dimensione intersoggettiva che appare agli esseri umani nella loro attività espressiva. Anche in tal caso il compito della *Kulturphilosophie* assume una direzione differente: da un lato, «tentare di comprendere, senza riserve o dogmi gnoseologici, ogni tipo (*Art*) di linguaggio nel suo modo caratteristico (*Eigen-art*)», cioè di cogliere la forma del linguaggio dell'arte, della scienza, della religione, del mito, della storia; dall'altro, soprattutto, «determinare» parallelamente «in che misura ciascuno contribuisca alla costruzione di un mondo comune»⁵², il cui centro unificatore è ora l'agire umano. Solo così una filosofia della cultura "umanistica" giunge a rimodulare il rapporto tra *Naturwissenschaften* e *Kulturwissenschaften*: le prime rivelano all'uomo i segreti della natura e dell'obiettività, le seconde lo elevano alla partecipazione della comunità ideale degli uomini, dischiusa dalla percezione d'espressione, nel *medium* della prassi nella cultura.

Collocandosi in tal senso nello sviluppo del problema fondazionale della logica delle *Kulturwissenschaften*, la filosofia della cultura di Cassirer cerca in modo programmatico di eludere «tanto la Scilla del naturalismo quanto la Cariddi della metafisica»⁵³. Se esistono oggetti culturali differenti da quelli della natura, la condizione di possibilità del loro coglimento nelle scienze della cultura risiede, in definitiva, nell'anticipazione ideale di un orizzonte pratico e di una prassi culturale intersoggettiva, di una *Kulturwelt*. La cultura è infatti definita da Cassirer come «un "mondo intersoggettivo" (*eine intersubjektive Welt*)» che «deve essere accessibile a tutti i soggetti e a cui tutti i soggetti devono partecipare»⁵⁴. Solo «nella continua attiva adesione (*Eingreifen*) al suo interno» si costituisce il rapporto tra soggetti umani, solo «nella partecipazione a un comune mondo linguisti-

⁴⁹ Ivi, p. 400 (trad. it. cit., pp. 39-40).

⁵⁰ Ivi, p. 381 (trad. it. cit., p. 22).

⁵¹ Ivi, pp. 368-369 (trad. it. cit., pp. 11-12).

⁵² Ivi, pp. 399-400 (trad. it. cit., pp. 39-40).

⁵³ Ivi, p. 407 (trad. it. cit., p. 46).

⁵⁴ Ivi, p. 433 (trad. it. cit., pp. 70-71).

co», solo nell'opera risiede «il vero legame tra “io” e “tu”»⁵⁵. Questa forma immanente del trascendere della cultura diviene in Cassirer il tratto caratteristico del «cosmo» cui ognuno partecipa nel *medium* di una prassi culturale intersoggettiva: un “essere” umano è infatti un “agire” inesauribile, un'attività continua di traduzione e di trascendimento dell'impressione nell'espressione⁵⁶. Ciò non si traduce nel condizionamento dell'uomo dinanzi alla componente “fattuale” della sua cultura, poiché, nel momento in cui giunge a riconoscere ogni datità culturale come il risultato dell'attività di uno spirito affine al suo, egli trascende ogni volta la determinatezza storico-empirica del dato (*gegeben*) del suo esserci naturale e si innalza al livello ideal-regolativo del compito (*auf-gegeben*) della “vita dello spirito”.

Sulla scia del motto goethiano «*im Anfang ist die Tat*»⁵⁷, le considerazioni cassireriane sulla *Formgebung* hanno mostrato, in conclusione, che «nell'impiego del linguaggio, nel formare artistico, nel processo del pensare e dell'indagare si esprime ogni volta una *attività* particolare (*eigene Aktivität*)» e solo in essa «“io” e “tu” si incontrano, per separarsi contemporaneamente l'uno dall'altro»⁵⁸. Solo in tale «fare comune (*gemeinsames Tun*)» e nel «*medium* dei differenti mondi di forme da cui sorge la cultura» i soggetti umani si «comprendono e si conoscono l'uno con l'altro»⁵⁹. Le forme simboliche sono così definite da Cassirer come «i *media* caratteristici creati dall'uomo, in virtù di cui egli si può separare dal mondo e, in questa stessa separazione, congiungersi ancora più saldamente con esso»⁶⁰. Ma se l'uomo risale sino al nucleo dei suoi prodotti, maturandone una comprensione adeguata, scopre che, alla fine, «oltre le innumerevoli manifestazioni e nascosto dentro mille parvenze» ritrova e conosce se stesso⁶¹. L'accesso caratteristico al sapere di sé che ha l'uomo è quindi, in definitiva, un andare-incontro risalendo ai fenomeni culturali che lo contraddistinguono nei confronti del mondo circostante, un approfondimento intensivo della cultura eseguito nel *medium* della cultura stessa. L'identificazione nella cultura si manifesta infatti, secondo Cassirer, «solo mediante l'azione (*Tat*)» all'interno e in vista di quella cultura, la quale risulta dalla totalità che trascende ogni volta le singole prassi intersoggettive incarnate in ogni formazione culturale. D'altra parte, quel processo di compren-

⁵⁵ Ivi, p. 410 (trad. it. cit., p. 48). Non è possibile approfondire il complesso dibattito sui *Basisphänomene* seguito alla pubblicazione del volume postumo *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. Cfr. G. Raio, *L'io, il tu, l'Es. Saggio sulla Metafisica delle forme simboliche di Cassirer*, Quodlibet, Macerata 2005.

⁵⁶ Questo è anche il tratto essenziale della definizione cassireriana dell'uomo come *animal symbolicum* sviluppata in E. Cassirer, *Essay on Man*, cit., pp. 30-31 (trad. it. cit., pp. 79-81).

⁵⁷ ZLK, p. 408 (trad. it. cit., p. 46). Qui Cassirer richiama J.W. Goethe, *Faust. Eine Tragödie. Erster Theil*, in *Werke*, hrsg. im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen, Hermann Böhlau, Weimar 1887-1913 (*Weimarer Ausgabe*), 1. Abt., Bd. XIV, vv. 1236-1237: «Lo spirito mi aiuta! Ora capisco, / e fiducioso scrivo: in principio era l'azione! (*Mir hilft der Geist! Auf einmal seh ich Rat / Und schreibe getrost: Im Anfang war die Tat!*)».

⁵⁸ ZLK, p. 408 (trad. it. cit., pp. 46-47).

⁵⁹ Ivi, p. 433 (trad. it. cit., pp. 70-71).

⁶⁰ Ivi, p. 381 (trad. it. cit., p. 22).

⁶¹ Ivi, p. 434 (trad. it. cit., p. 71).

ne del proprio sé nella cultura diviene in tal senso il modo per contribuire, a ogni nuova “generazione”, alla «possibile rinascita e palingenesi della cultura stessa»⁶².

Sono stati così messi a fuoco, nei limiti del sondaggio testuale proposto, alcuni sviluppi della tarda riflessione cassireriana, che, impostando il compito di una fondazione della filosofia della cultura e di una logica delle scienze della cultura, lo approfondisce e lo articola all’interno di una più ampia interrogazione sull’uomo e sul suo essere specifico. Nella rappresentazione del movimento del comprendere proprio delle *Kulturwissenschaften* viene premesso un orientamento e un accesso pratico, mentre la *Kulturphilosophie*, secondo il suo stile peculiare, giunge a rilevare che in ogni manifestazione culturale «noi scorgiamo dei simboli, in cui possiamo conoscere determinate forme di vita e grazie a cui possiamo ricrearle (*wiederherstellen*) per noi»⁶³. Come nella ricerca critica di una legittimazione umanistica della filosofia della cultura in *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie* del 1939, così sullo sfondo pratico dell’impostazione fondazionale di una logica delle scienze della cultura in *Zur Logik der Kulturwissenschaften* del 1942 si assiste all’illuminarsi graduale di un orizzonte etico-antropologico, in cui Cassirer sviluppa con rigore i lineamenti del suo pensiero.

Nel motivo genetico e formatore che presiede ogni manifestazione culturale è emerso il presupposto di una prassi umana intersoggettiva e di un mondo comune determinato come comunità dei fini della cultura. Questa accezione pratica della *Kulturphilosophie* affiora, alle soglie degli anni Quaranta, nella riflessione cassireriana sui metodi e i compiti delle scienze umane, come critica propedeutica all’interrogazione sull’essenza dell’uomo e sulla costituzione di una comunità di soggetti realizzati nel reciproco incontro nella sfera della “donazione di forma” (*Formgebung*), ma viene soprattutto problematizzata da Cassirer nella *anthropological philosophy* del suo ultimissimo *Essay on Man* del 1945. Qui la riflessione cassireriana prende programmaticamente le mosse dall’assunzione della crisi inequivocabile dei concetti di uomo e di cultura, alla luce degli eventi terribili che avevano sconvolto la contemporaneità e segnato il passaggio a un’epoca nuova nella storia del pensiero. Uno «scontro tra idee e concetti» che, nella filosofia dell’ultimo Cassirer, non è «soltanto un urgente problema teorico, ma una minaccia imminente, senza dubbio, per l’intero orizzonte della nostra esistenza morale e culturale»⁶⁴.

⁶² Ivi, p. 435 (trad. it. cit., p. 72).

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ E. Cassirer, *Essay on Man*, cit., p. 26 (trad. it. cit., p. 74). Questo è l’incipit speculativo della tarda *anthropological philosophy* cassireriana: «la nostra moderna teoria dell’uomo ha perduto ogni baricentro e siamo precipitati in una completa anarchia intellettuale» (*ibid.*).

Robert Spaemann e l'ultimo argomento sull'esistenza di Dio

Gianfranco Pavone

In *Der letzte Gottesbeweis*¹ Robert Spaemann ha presentato un “ultimo argomento” a sostegno dell'esistenza di Dio, un argomento che, attinto dalla grammatica, intende essere, per così dire, “Nietzsche-resistente”. La maturazione di questo argomento ha come premesse, per un verso, le indagini da Spaemann dedicate al significato della parola Dio, e, per altro verso, l'interpretazione spaemanniana della figura di Nietzsche e del suo rapporto con la modernità. In ciò che segue intendo soffermarmi dapprima su questi due aspetti, per poi passare alla presentazione dell'argomento e, infine, a qualche nota di commento sull'argomento medesimo.

1. Il significato della parola “Dio”: la ineludibilità della teodicea e la questione del senso

Tra le indagini su temi di carattere teologico, riveste una importanza fondamentale l'analisi dedicata da Spaemann al significato del termine “Dio”. Si tratta di un'analisi che si svolge senza dubbio alla luce della fede cristiana di Spaemann, ma che, nondimeno, intende attenersi al rigore proprio di una riflessione filosofica.

Che cosa significa la parola “Dio”? Innanzitutto, Spaemann ha constatato che la domanda sul significato della parola “Dio” sembra aver quasi soppiantato ai nostri giorni la classica questione intorno all'esistenza di Dio². Non la domanda se Dio esiste, ma qual è il contenuto cui rimanda la parola “Dio”, che cosa intendiamo con questa espressione: sembrano essere questi attualmente gli interrogativi prioritari in merito alla questione teo-

¹ R. Spaemann, *Der letzte Gottesbeweis, mit einer Einführung in die großen Gottesbeweise und einem Kommentar zum Gottesbeweis Robert Spaemanns von Rolf Schönberger*, Pattloch, München 2007 (d'ora in poi *LG*). Salvo diversa indicazione, è mia la traduzione in italiano di citazioni da opere sia di Spaemann che di altri autori.

² V.R. Spaemann, *Die Frage nach der Bedeutung des Wortes «Gott»*, «Internationale katholische Zeitschrift Communio», 1 (1972), pp. 54-72 (poi in R. Spaemann, *Einsprüche. Christliche Reden*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1977, pp. 13-35; d'ora in poi *ECR*). Sul tema del significato della parola Dio v. sempre di Spaemann *Gesichtspunkte der Philosophie*, in Hans Jürgen Schultz (Hrsg.), *Was ist das eigentlich-Gott?*, Kösel-Verlag, München 1969, pp. 56-65 (tr. it. G. Mion, *Punti di vista della filosofia*, in H. J. Schultz (a cura di), *Ma chi è questo Dio?*, Edizioni Paoline, Roma 1970, pp. 61-72) e *Das unsterbliche Gerücht*, «Merkur», 53 (1999), pp. 772-783 (poi in R. Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Klett-Cotta, Stuttgart 2007, pp. 11-36; tr. it. *La diceria immortale*, in R. Spaemann, *La diceria immortale. La questione di Dio o l'inganno della modernità*, tr. it. di L. Cappelletti-S. Kritzenberger, Edizioni Cantagalli, Siena 2008, pp. 15-34; da qui in poi farò riferimento alla traduzione italiana con la sigla *DI*).

logica. Oggi, non sempre o non più riusciamo a comprendere ciò che tutti intendono quando dicono “Dio”. Per quali ragioni il concetto di Dio è diventato problematico quanto al suo stesso significato?

Per Spaemann esistono due ordini di ragioni che aiutano a comprendere il venir meno di una condivisa precomprensione del termine Dio e, quindi, il prevalere della domanda sul suo significato. La prima ragione è interna alla filosofia e concerne i suoi recenti sviluppi. La filosofia del Novecento si è sempre più configurata come analisi del linguaggio. La tendenza della filosofia all’analisi del linguaggio viene considerata da Spaemann come l’ultimo stadio – «e forse il più radicale»³ – di un processo avviato dalla scienza moderna. Ciò che caratterizza questo processo è la comprensione della realtà in termini di oggettivizzazione da parte di un soggetto. Questa oggettivizzazione è stata attuata dapprima dal neopositivismo, che ha sottoposto il nostro linguaggio a un criterio empirico di significato in base al quale solo gli enunciati riconducibili a condizioni empiriche possono risultare sensati. Alla luce di questo criterio, i neopositivisti hanno escluso gli enunciati della metafisica e della teologia dall’ambito delle espressioni dotate di senso. Successivamente, intorno alla metà del Novecento, ha preso piede un altro indirizzo di indagine, quello rappresentato dalla filosofia del linguaggio ordinario. Ispirandosi alla teoria wittgensteiniana dei giochi linguistici, la filosofia analitica del linguaggio ordinario ha sostituito il criterio empiristico dei neopositivisti con quello dell’uso all’interno di una comunità linguistica. Secondo questo criterio, il significato di un termine è dato dal suo impiego all’interno di una pratica linguistica. Nella prospettiva della filosofia analitica del linguaggio ordinario, gli enunciati della teologia e della religione riacquistano il loro significato nella misura in cui si ascrivono ad una comunità linguistica che ne fa uso. Il loro significato è una funzione del loro uso. Attingendo a questa prospettiva propria dell’analisi del linguaggio, anche certa filosofia della religione ha inteso indagare il fenomeno religioso a partire da alcuni atti linguistici di tipo performativo, come ad esempio il promettere e il pregare. Se si tratta del significato della parola Dio, questo tipo di approccio ha secondo Spaemann dei limiti invalicabili. Nel pregare, ad esempio, il destinatario della preghiera, così come viene inteso da colui che prega, esiste in modo indipendente da questa relazione. Il che significa che non può essere descritto mediante una teoria degli enunciati performativi. Spaemann denuncia i rischi di quella teologia o di quella filosofia della religione che, concependosi come analisi del linguaggio, finiscono per determinare il concetto di Dio in modo antropologicamente funzionale, ad esempio come il “da-dove” o come il futuro dell’umanità. Il rischio consiste esattamente nel soggiacere alla logica del funzionalismo. È proprio delle definizioni funzionali che i loro termini, proprio perché determinati funzionalisticamente, siano per principio sostituibili, fungibili, intercambiabili

³ R. Spaemann, *Die Frage nach der Bedeutung des Wortes «Gott»*, in *ECR*, p. 14.

con equivalenti funzionali. Funzionalizzare significa rendere sostituibile. Ma funzionalizzare il concetto di Dio equivale a distruggerlo.

Con queste considerazioni sulla funzionalizzazione, Spaemann giunge ad illustrare la seconda ragione che sta all'origine della recente problematizzazione del concetto di Dio. Si tratta di una ragione che, andando oltre l'ambito della scienza e della filosofia, ha a che fare più estesamente con un modo generale di pensare e di rapportarsi alla realtà. Si tratta di quel modo, tipico dei nostri tempi, di concepire e di vivere la vita all'insegna della logica funzionalistica. Per Spaemann, «la funzionalizzazione è il *signum* dell'epoca»⁴. E questo significa: «il primato della possibilità sulla realtà, la determinazione della realtà come caso limite del possibile e come stadio di passaggio per la realizzazione di possibilità. E ancora: la sostituibilità per principio di tutto con tutto, la definizione delle cose mediante il loro valore di scambio, dunque come merce. Corrispondentemente: il capitale come forma paradigmatica del possesso, la pianificazione come forma paradigmatica dell'interazione».⁵ La coscienza moderna ha funzionalizzato l'idea di Dio in vario modo, interpretandolo ora come argine alla criminalità, ora come futuro dell'umanità, ora come oppio dei popoli. Se al concetto di Dio appartiene la determinazione dell'incondizionatezza, la sua interpretazione funzionalistica non può che annullarne il contenuto. «Ciò di cui non si può pensare il maggiore»: è questa la celebre definizione anselmiana di Dio offerta nel *Proslogion*⁶. In una interpretazione funzionalistica essa non ha più modo di essere, perché in un contesto funzionale esiste sempre il maggiore rispetto a Dio, ed è proprio ciò verso cui l'idea di Dio viene funzionalizzata. Occorre precisare che Spaemann non intende rifiutare integralmente qualsiasi interpretazione dell'idea di Dio a partire dai bisogni umani. Dio è senz'altro il termine corrispondente ai bisogni più profondi dell'essere umano. Parlando di Dio, noi non possiamo sfuggire a espressioni di carattere antropologico e funzionale. Ma la specificità del bisogno religioso consiste proprio in questo: nel fatto che il termine di riferimento di questo bisogno non è circoscrivibile e definibile dal bisogno stesso. «Il “bisogno religioso”», scrive Spaemann, «è bisogno di qualcosa che non è determinabile come correlato del bisogno»⁷.

Dopo questa premessa che ricostruisce lo sfondo del problema, vado finalmente ad esso. Che cosa significa la parola “Dio”? Che cosa intendono coloro che la usano? Come possiamo circoscriverne il significato? La via suggerita da Spaemann è quella di partire da un'esperienza religiosa, quella della preghiera. La preghiera, infatti, è un modo fondamentale del parlare di Dio e costituisce «la definitiva pietra di paragone per ogni rifles-

⁴ Ivi, p. 17.

⁵ Ivi, pp. 17-18.

⁶ «Aliquid quo nihil maius cogitari possit». V. Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, II, 1; tr. it. di L. Pozzi, Rizzoli, Milano, 1992, p. 71 (ho leggermente modificato la traduzione).

⁷ R. Spaemann, *Die Frage nach der Bedeutung des Wortes «Gott»*, in *ECR*, p. 19.

sione teologica»⁸. Esistono certamente varie forme di preghiera. Nella sua forma più elevata, quella della *unio mystica*, la preghiera si congela persino dalle parole. Tra le varie forme di preghiera, Spaemann suggerisce di partire da quella in cui il concetto di Dio viene tematizzato più immediatamente. Si tratta di quella forma in cui il rivolgersi a Dio assume l'aspetto della protesta, della lagnanza, al limite anche dell'accusa nei confronti di Dio per il male presente nel mondo. Esempi di questo modo di rivolgersi a Dio si ritrovano nella figura di Giobbe, con la sua domanda sul *perché* delle sue sofferenze, o in quella di Ivan Karamazov, che protesta contro Dio per lo scandalo della sofferenza degli innocenti. Nel lamento, nella accusa di questi personaggi si esprime il problema della teodicea. Ma proprio per mezzo della loro accusa i contorni dell'immagine di Dio si definiscono in modo più netto. Che cosa dunque è implicato in questa protesta contro Dio? Quali tratti sono implicitamente riconosciuti propri di Dio nel considerarlo il destinatario di questa protesta? Secondo Spaemann, questa protesta presuppone il riconoscimento di due tratti essenziali di Dio: la sua potenza e la sua bontà. Si tratta di due attributi *entrambi* essenziali. Se Dio fosse soltanto una delle due cose, allora la protesta, il lamento, l'accusa nei suoi confronti non avrebbero alcun senso. Se Dio fosse soltanto buono, ma non onnipotente, non avrebbe senso lamentarsi di condizioni fattuali per noi dolorose ma che egli non può mutare. Se egli fosse soltanto onnipotente, ma non sommamente buono, allora non avrebbe senso il lamento, perché non troverebbe qualcuno che possa prestargli ascolto. L'appello a Dio per lo scandalo del male nel mondo implica che con la parola "Dio" noi facciamo riferimento a una unità originaria di potenza e bontà, «unità memorabile di essere e senso, di onnipotenza e amore»⁹. Credere in Dio significa allora «non far valere l'antinomia tra queste due incondizionatezze [potenza e amore] come l'ultima parola. Dio c'è significa che il potere assoluto e ciò che è buono per eccellenza, nella loro causa e origine, sono una cosa sola»¹⁰.

La storia del pensiero religioso e filosofico mostra tentativi di sottrarsi al problema della teodicea mediante la eliminazione di uno dei due attributi essenziali di Dio. I manichei eludevano la questione della teodicea distribuendo i due attributi antinomici tra due divinità, un Dio delle tenebre principe di questo mondo, e un Dio della luce signore dei cieli. Il *deus sive natura* di Spinoza fa di Dio una forza cieca, una potenza che muove la natura e che finisce per coincidere con ciò che accade, quindi mera fatticità che possiamo accettare rassegnati o rifiutare con disprezzo. Se si conserva l'attributo della bontà senza la potenza, Dio si trasforma ben presto in mero ideale morale. Tanto la concezione spinoziana quanto l'interpretazione antropologico-morale dell'idea di Dio sono forme di riduzione che si sottraggono allo scandalo da cui muove la questione della teodicea. Se si ri-

⁸ Ivi, p. 22.

⁹ Ivi, p. 33.

¹⁰ R. Spaemann, *La diceria immortale*, in *DI*, p. 20.

duce il concetto di Dio a uno soltanto di questi attributi – la potenza senza la bontà, o la bontà senza la potenza –, si elimina il *proprium* dell’idea di Dio: «dove Dio viene pensato spinozianamente soltanto come essere, allora la parola Dio può anche essere lasciata cadere. Tutto è senz’altro come è. Dove Dio viene pensato soltanto come il da-dove [*Woher*] di un appello pratico, allora il parlare di Dio non aggiunge nulla a ciò che esperiamo senza di esso»¹¹. Potenza e bontà, fatticità e senso, la volontà assoluta di Dio (ciò che egli vuole che accada) e la sua volontà legislatrice (che corrisponde alla legge morale nota tramite la ragione) sono due aspetti che sembrano contraddirsi a vicenda. Sono i due poli tra i quali si dibatte la teodicea. Eppure, secondo Spaemann, sono entrambi indispensabili alla definizione di ciò che chiamiamo Dio: «un Dio che fosse soltanto sigillo e conferma della semplice e cruda realtà, non ne sarebbe che un’aggiunta superflua. Anche senza di lui, tutto sarebbe ugualmente come è. La parola “Dio” deve avere un significato, che vada oltre le semplici realtà concrete. D’altra parte, se noi interpretiamo questo significato soltanto in senso morale, concependolo *contro* la concretezza dei fatti, il Dio, che noi immaginiamo, è un essere impotente. Ed un Dio impotente non può salvare, e chi non può salvare, non può neppure pretendere obbedienza. Concepire Dio come il futuro aperto dell’uomo, come il senso della sua esistenza, è bello, ma inconcludente, se non si ammette anche che egli è l’inizio di tutto. Un Dio che non sia “alfa”, non può neppure essere “omega”. Senza una dottrina della creazione, non si dà escatologia»¹².

Per Spaemann, dunque, nella affermazione che Dio esiste deve essere pensata l’unità di essere e senso. Questa unità non è per noi un fatto empirico, verificabile sperimentalmente. Facciamo esperienza di questa unità sostanzialmente nel modo del richiamo, proprio perché noi non siamo questa unità. Per noi, gli attributi della potenza e dell’amore appaiono uniti l’un l’altro solo qualche volta, non sempre e non necessariamente. D’altra parte, o Dio è l’Alfa e l’Omega, oppure non è nessuna delle due cose. O Dio è nel contempo il signore della fatticità e il principio del senso, potenza e amore, oppure il concetto di Dio nasconde soltanto equivalenti funzionali per ciascuno di questi due predicati: natura, destino, fato, caso, fatticità, da una parte; futuro, progresso, moralità, dall’altra. Un pensiero adeguato di Dio deve tenere insieme questi due predicati, e quindi passare inevitabilmente attraverso la questione della teodicea. La questione della teodicea è per Spaemann ineludibile: «un concetto di Dio che elimina la questione della teodicea, elimina con ciò il concetto stesso di Dio»¹³. Tuttavia, la risposta alla questione della teodicea non può esser data dalla stessa teodicea. Questa risposta non può venire che da Dio stesso. Nel *Libro di Giobbe*, ricorda Spaemann, è Dio stesso che mette a tacere la questione: «Dov’eri tu quando io

¹¹ R. Spaemann, *Christliche Religion und Ethik*, in *ECR*, p. 59. Il saggio è apparso per la prima volta in «*Philosophisches Jahrbuch*», 80 (1973), pp. 282-291.

¹² R. Spaemann, *Punti di vista della filosofia*, in H.J. Schultz (a cura di), *Ma chi è questo Dio?*, cit., p. 70.

¹³ R. Spaemann, *Die Frage nach der Bedeutung des Wortes «Gott»*, in *ECR*, p. 26.

ponevo le fondamenta della terra? [...] Hai tu un braccio come quello di Dio e puoi tuonare con voce pari alla sua?»¹⁴. All'apostrofe di Dio che rivendica la sua assoluta signoria, la replica di Giobbe suona nei termini di una accettazione del mistero: «Riconosco che puoi tutto e nessun progetto ti è impossibile. Chi è colui che denigra la provvidenza senza nulla sapere? È vero, senza nulla sapere, ho detto cose troppo superiori a me, che io non comprendo»¹⁵. L'unità di queste due incondizionatezze – potere e senso, onnipotenza e amore – è ciò che ci rimane nascosto, è ciò che è per noi sempre “immemorabile” (*unvordenklich*). D'altra parte, credere nell'unità di queste due incondizionatezze è per Spaemann del tutto ragionevole dal momento che l'una non si può pensare senza l'altra¹⁶. Soltanto una potenza assoluta può salvare dalla morte, e un amore è assoluto soltanto se non conosce limiti nella sua capacità di attuarsi. Osserva Spaemann: «Il pensiero di un amore assoluto, infinito, rimane una pura idea regolativa se in esso non viene pensata l'unità di due incondizionatezze, l'incondizionatezza del fattuale, del destino, e l'incondizionatezza del bene»¹⁷.

Torniamo alla domanda di Giobbe sul perché delle sue sofferenze. Questa domanda, il «lamento davanti a Dio su Dio»¹⁸, è sostanzialmente una domanda di senso. Essa, scrive Spaemann, «fa valere contro Dio il suo concetto, insiste sul senso. Essa pretende da Dio che egli sia, e che egli sia Dio»¹⁹. Questa pretesa è una rivendicazione di senso. In nome di che cosa? Da dove proviene la dimensione del senso? Per Spaemann essa è originaria. Il senso ha una originarietà ontologica che precede ogni nostro dire e agire. In esso siamo radicati. In esso si radica ogni verità. Ad esso possiamo rapportarci nella forma del riconoscimento (*Anerkennung*), cioè del vedere ciò che si mostra. Anche la fede in Dio, ultimamente, ha la forma del postulato: «pretendere da Dio che egli sia e si mostri come Dio, è la forma più profonda del riconoscimento»²⁰. E tuttavia, «come postulato Dio non è meno certo di quando noi deduciamo la sua esistenza da verità fondamentali. Piuttosto, non esisterebbe nessuna verità se noi non postulassimo la stessa originarietà di verità ed essere, di senso ed evento. In quanto esseri che agiscono, noi ci siamo già sempre decisi per questo postulato. Noi possiamo esistere soltanto comprendendo un senso»²¹.

La originarietà ontologica del senso esclude che esso possa essere derivabile da ciò che non ha senso, dalla mera fatticità. Il senso non può essere il prodotto di ciò che è il caso, quasi «come un'increspatura sulla superficie dei fatti»²². Il senso non può essere il risultato

¹⁴ *Gb*, 38,4 e 40,6, citati in *DI*, p. 23.

¹⁵ *Gb*, 42, 2-3.

¹⁶ V. R. Spaemann, *Die Vernunftigkeit des Glaubens an Gott*, in *LG*, p. 16.

¹⁷ *Ivi*, pp. 15-16.

¹⁸ R. Spaemann, *Die Frage nach der Bedeutung des Wortes «Gott»*, in *ECR*, p. 26.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ivi*, pp. 26-27.

²² *Ivi*, p. 27.

casuale di una combinazione di eventi e quindi un'illusione, perché il concetto stesso di illusione rimanda alla comprensione di un senso: «[...] non posso considerare la comprensione stessa del senso, la quale è ancora presupposta nel concetto di "illusione", come il risultato di un mescolamento cosmico senza che le parole verità e illusione perdano il loro senso»²³.

Queste ultime considerazioni consentono di mettere a fuoco un'altra caratteristica che, secondo Spaemann, va riconosciuta alla dimensione del senso: il suo darsi nella comunicazione. Il concetto di illusione, come si è visto, non esclude ma presuppone quello di senso. Si tratta di una considerazione che, come Spaemann fa notare, rientra nel classico argomento contro lo scetticismo. Lo scettico nega tutto ciò che conosce, ma non può fare a meno di conoscere e di affidarsi alle sue conoscenze. Analogamente, il negatore del principio di non contraddizione finisce per presupporre la validità di questo principio ogni qualvolta intende comunicare qualcosa che abbia significato. Chi nega questo argomento, rimane nell'assurdo. Certo, è possibile voler rimanere nell'assurdo, ma, come ha detto Hegel, si tratta di un capriccio che deve essere lasciato a se stesso, perché con esso si rifugge dall'universale. La rinuncia alla dimensione del senso, dunque, equivale alla rinuncia alla comunicazione. Al contrario, la comunicazione è il luogo originario in cui la dimensione del senso si manifesta. Affermare il senso non significa argomentare a suo favore, perché ogni argomentazione lo presuppone. Affermare il senso significa invece ritrovarlo come condizione di ogni relazione comunicativa: «L'originario dischiudersi del senso ha luogo [...] non mediante l'argomentazione, ma attraverso i modi fondamentali della comunicazione. Ha luogo, alla fine, attraverso l'amore»²⁴. Il senso, dunque, è relazione comunicativa. È la relazione con la quale il singolo può essere se stesso, identificandosi nel trascendersi e nel rapportarsi alla totalità del reale. Un realtà, però, non fatta di cose inerti, di meri oggetti e mute presenze, con le quali e tra le quali, ovviamente, non può esservi comunicazione alcuna. Si tratta invece di una realtà alla cui radice vi è qualcuno che partecipa alla comunicazione. Non esiste un senso, per così dire, solipsistico, tranne che nel caso patologico del fanatico. Il senso è relazione mediata simbolicamente: «Il senso è per noi equivalente a una rappresentazione simbolica. Soltanto nella rappresentazione simbolica la cruda fatticità dell'individuale privo di concetto viene trascesa. Così, dunque, la nostra propria identità non è quella di un organismo localizzabile, ma un atto simbolicamente comunicativo di identificazione di sé. Ma la sfera simbolica è reale soltanto come *medium* della comunicazione dell'interazione. La tesi della originarietà ontologica del senso, o, per dirla con gli scolastici, della intelligibilità dell'essere che viene pensata nel concetto di Dio, implica perciò la originarietà ontologica della sfera dell'interazione simbolicamente comunicativa»²⁵.

²³ Ivi, p. 28.

²⁴ Ivi, p. 29.

²⁵ *Ibidem*.

La riflessione di Spaemann sulla dimensione del senso può essere certamente accostata alla ermeneutica del Novecento. Tuttavia, mentre quest'ultima si è mossa all'interno di una comprensione storica della relazione comunicativa, lasciando del tutto indeciso lo *status* ontologico del senso, Spaemann si è impegnato proprio in questa direzione, non disdegnando di attingere per la sua riflessione filosofica anche alla sua fede cristiana. La tesi della originarietà della relazione comunicativa ne è un esempio. Essa è stata espressa nella teologia cristiana dalla dottrina della Trinità. Secondo questa dottrina, la vita divina, in se stessa, è relazione, un atto di comunicazione che si realizza simbolicamente, cioè attraverso la parola. Secondo Spaemann, da questa dottrina, che di per sé è materia di fede, il pensiero può recepire fruttuosi suggerimenti, in un rapporto di vitale reciprocità tra fede e sapere. E invece, ha lamentato Spaemann, la neoscolastica ha voluto limitare la filosofia al trattato *De Deo uno* e riservare il trattato *De Deo trino* alla teologia della rivelazione. Questo ha provocato una netta quanto sterile cesura tra fede e sapere che non consente più di comprendere qualcosa come il *credo ut intelligam* di sant'Agostino o di sant'Anselmo. Così scrive Spaemann: «la neoscolastica ha interpretato il rapporto tra monoteismo e dogma trinitario come il rapporto tra due piani. L'esistenza di un Dio unico, onnipotente e infinitamente buono è qualcosa di raggiungibile per la ragione naturale, il Dio trinitario invece è un mistero rivelato. Di fatto, però, se non viene illuminata tramite il mistero rivelato, la fede nel Dio unico quasi inevitabilmente porta all'irrazionalità. Già l'idea di Dio come *una* unica persona è problematica, perché abbiamo comunque cominciato a pensare la "personalità" soltanto in rapporto col dogma trinitario. Inoltre, non siamo in grado di pensare l'idea di un'unica persona. Il nostro concetto di persona implica essenzialmente il rapporto con altre persone. Se Dio fosse un'unica persona, allora dovrebbe creare un mondo con altre persone per sfuggire alla sua solitudine e costituirsi così come persona. Naturalmente Dio, nella sua essenza, non potrebbe essere amore finché non avesse un'altra istanza personale di fronte. Inoltre, il dogma trinitario non è un'attenuazione della fede nell'unità e nell'unicità di Dio, ma piuttosto la conferma definitiva di essa. Perché il dogma trinitario non intende l'unità come lo *status* passivo di una sostanza, ma come unità vivente, come il processo continuo dell'auto-costituzione e dell'auto-mediazione. Così come gli uomini sono un'unità in un senso più elevato delle pietre»²⁶.

Quest'ultimo brano consente di ribadire alcuni punti della riflessione spaemanniana sul senso. La originarietà ontologica del senso equivale alla originarietà ontologica della relazione comunicativa. La dottrina teologica della Trinità conferma questa tesi, e cioè che l'essere nella sua origine debba essere pensato non come oggetto ma come soggettività che si comunica simbolicamente, vale a dire "persona". La riflessione di Spaemann sul senso permette

²⁶ R. Spaemann, *Benedetto XVI e la luce della ragione*, in AA.VV., *Dio salvi la ragione*, tr. it. di L. Cappelletti-S. Kritzenberger, Cantagalli, Siena 2007, pp. 156-157.

innanzitutto di cogliere la netta antitesi tra la concezione spaemanniana dell'essere, pensato in origine come soggettività vivente e relazione comunicativa, e l'ontologia oggettivistica moderna, che invece riduce l'essere allo *status* passivo di un oggetto, di una sostanza inerte. In secondo luogo, questa riflessione ci mette dinanzi a una costellazione di concetti – senso, verità, Dio, persona – contro la quale si indirizzerà l'attacco di Nietzsche, un attacco nel quale si esprime in forma estrema il nominalismo della coscienza filosofica moderna.

2. Nietzsche: il compimento del nominalismo moderno

Con la sua riflessione sulla dimensione del senso Spaemann non poteva non imbattersi in Nietzsche. È stato proprio Nietzsche, per primo e forse più di ogni altro filosofo contemporaneo, a conferire al concetto di senso la fisionomia di una nuova categoria filosofica. Per questo aspetto, e per la radicalità della posizione assunta, Nietzsche rappresenta davvero uno spartiacque. Agli occhi di Spaemann, Nietzsche rappresenta l'espressione estrema della corrente nominalistica della modernità: «In Nietzsche viene a compimento e a compiuta coscienza di sé la *via moderna* – cioè il nominalismo»²⁷. Se Hume ha sentenziato che «*We never really advance a step beyond ourselves*», «Non avizzeremo d'un passo di là di noi stessi»²⁸, ebbene, tutta l'opera di Nietzsche può essere considerata come una parafrasi a questa sentenza humeana. Il nostro pensiero, le nostre parole, non hanno per Nietzsche alcuna presa sulla realtà. Il mondo non ha per noi un volto leggibile che possa essere decifrato. La dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale è una illustrazione di questa totale mancanza di senso. Ma la messa in questione della intelligibilità del reale appare in Nietzsche ancora più radicale non tanto perché egli ha negato la capacità di verità della ragione, quanto perché egli ha respinto in generale l'idea della verità, il pensiero che possa esistere qualcosa come la verità. Non vi sono che illusioni e errori, i quali possono risultare utili o dannosi. In ogni caso, è ingenuo credere che si possa venire fuori dal mare dell'illusione.

La singolarità della figura di Nietzsche si può apprezzare anche per un altro elemento. Nietzsche, per primo, ha colto e messo in evidenza il nesso che intercorre tra il concetto di verità e quello di Dio. La fede nella verità, anche nell'età degli atei e dei senza Dio, è per Nietzsche ancora la stessa fede dei cristiani e di Platone, per la quale «Dio è la verità» e «la verità è divina»²⁹. Dovremmo imparare, invece, a vivere senza verità. Do-

²⁷ R. Spaemann, *Le prove dell'esistenza di Dio secondo Nietzsche*, in *DI*, p. 35 (si tratta del saggio *Gottesbeweise nach Nietzsche*, apparso per la prima volta in M. Stamm (Hrsg.), *Philosophie in synthetischer Absicht/Synthesis in mind*, Klett-Cotta, Stuttgart 1997, pp. 527-538).

²⁸ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, tr. it. di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 1987, vol. 1, p. 80.

²⁹ Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, tr. it. di G. Colli -M. Montinari, Milano, Adelphi 1977², par. 344, p. 255.

vremmo portare a termine l'Illuminismo, e quando l'Illuminismo avrà abolito se stesso, il risultato sarà il nichilismo. Il nichilismo di cui parla Nietzsche non ha nulla a che vedere con quello volgare della società del divertimento. Piuttosto, esso consiste nella «esatta e disperata coscienza di che cosa significhi che Dio non esiste»³⁰. A giudizio di Spaemann, è proprio questo ciò che rimane di Nietzsche, insieme alla «cognizione del nesso profondo e inscindibile della fede nell'esistenza di Dio con il pensiero della verità e della capacità di verità dell'uomo»³¹. L'idea della verità ha per Nietzsche un fondamento teologico, e cioè la presupposizione che Dio esiste. Se Dio esiste, le cose esistono così come Dio le vede. Ma se Dio non esiste, allora non esiste un senso, non esiste alcuna verità al di là delle nostre prospettive soggettive. La persona, cessando di essere capace di verità, diventa "maschera". Verità, senso, Dio, persona in quanto soggetto capace di verità: la critica di Nietzsche alla metafisica e alla religione colpisce esattamente questa configurazione di concetti. Ed è proprio questa sfida che Spaemann ha voluto raccogliere nel formulare un "ultimo argomento" sull'esistenza di Dio.

3. L'ultimo argomento sull'esistenza di Dio

L' "ultimo argomento" di Spaemann può essere accostato al celebre *pari pascaliano*, o al postulato kantiano della ragion pratica. Tuttavia, si differenzia da questi argomenti in quanto esso «fonda la fede nell'esistenza di Dio non su un interesse morale o eudemonistico, ma sul fatto che, se Dio non esiste, allora non esiste qualcosa come la verità e neanche alcun argomento che possa provare mai una cosa qualsiasi»³². Se Dio non esistesse, noi non potremmo pensare nulla, non saremmo esseri capaci di verità, cioè persone. La verità presuppone Dio. Questa tesi viene sviluppata da Spaemann mediante un argomento che attinge alla grammatica, più esattamente al *futurum exactum*, al futuro anteriore. Riporto l'argomento nella formulazione più ampia offertaci da Spaemann³³.

³⁰ R. Spaemann, *Die Vernunftigkeit des Glaubens an Gott*, in *LG*, p. 28.

³¹ *Ibidem*.

³² R. Spaemann, *Vorwort a LG*, p. 7.

³³ La formulazione dell'argomento è stata offerta da Spaemann in *Rationalität und Gottesglaube*, un contributo presentato a Monaco il 6 dicembre 2004, pubblicato poi in «Internationale katholische Zeitschrift-Communio», 34 (2005), pp. 481-496. Questo contributo è quindi apparso in una stesura ampliata e con il titolo *Die Vernunftigkeit des Glaubens an Gott* in *LG*, pp. 9-32. In forma modificata, l'argomento è presente anche in R. Spaemann, *Benedetto XVI e la luce della ragione*, in AA.VV., *Dio salvi la ragione*, cit., pp. 161-162, e in R. Spaemann, *Le prove dell'esistenza di Dio secondo Nietzsche*, in *DI*, pp. 47-8. L'argomento è stato presentato da Spaemann anche come contributo sul tema "Fede e razionalità" davanti all'Accademia Cattolica bavarese a Monaco il 12 ottobre 2006. Più di recente, è stato presentato da Spaemann in occasione del convegno internazionale sul tema "Dio oggi. Con Lui o senza di Lui cambia tutto", promosso dal Comitato per il Progetto Culturale della CEI, Roma, 10 dicembre 2009 (*La ragionevolezza della fede in Dio*, tr. it. di L. Allodi. In questa versione, il saggio è disponibile sul sito della CEI. Ultimo accesso 28 dicembre 2009).

«Il *futurum exactum*, il futuro anteriore, è per noi connesso in modo necessario con il presente. Dire di qualcosa che è adesso, equivale a dire nel futuro che quella cosa è stata. In questo senso ogni verità è eterna. Che la sera del 12 ottobre 2006 numerose persone erano convenute alla Accademia Cattolica di Monaco per una conferenza sulla razionalità e la fede in Dio, questo non è vero soltanto per quella sera, questo è vero sempre. Se oggi noi siamo qui, domani noi saremo stati qui. Come passato del presente futuro, il presente rimane sempre reale. Ma di quale genere è questa realtà? Si potrebbe dire: nelle tracce che essa lascia attraverso la sua azione causale. Ma queste tracce diventano sempre più deboli. E sono tracce soltanto finché ciò che è stato lasciato viene ricordato come tale. Finché il passato viene ricordato, non è difficile rispondere alla domanda circa il suo modo di essere. Esso ha la sua realtà appunto nell'essere ricordato. Ma il ricordo ad un certo momento cessa. E ad un certo momento non esisterà più alcun uomo sulla terra. In fin dei conti la terra stessa scomparirà. Dal momento che al passato appartiene sempre un presente, di cui il passato è passato, noi dovremmo anche dire: con il presente noto – e il presente è da comprendere sempre come noto – scompare anche il passato, e il *futurum exactum* perde il suo senso. Ma proprio questo noi non possiamo pensare. La frase: “Nel lontano futuro non sarà più vero che noi questa sera siamo stati qui insieme” è senza senso. Essa non si lascia pensare. Se noi non saremo stati più qui, allora effettivamente non siamo qui realmente neanche adesso, come il buddismo sostiene peraltro in modo conseguente. Se la realtà presente una volta non sarà più stata, allora essa non è affatto reale. Chi elimina il *futurum exactum* elimina il presente. Ma, ancora una volta: di quale genere è questa realtà del passato, l'eterno esser vero di ogni verità? L'unica risposta può suonare così: noi dobbiamo pensare una coscienza nella quale tutto ciò che accade è custodito, una coscienza assoluta. Nessuna parola pronunciata sarà un giorno non detta, nessun dolore non sofferto, nessuna gioia non vissuta. Ciò che è accaduto può dileguarsi, ma non si può renderlo non accaduto. Se esiste la realtà, allora il *futurum exactum* è inevitabile, e con esso il postulato del Dio reale. «Temo», così ha scritto Nietzsche, «che non ci libereremo di Dio fintantoché crederemo alla grammatica». Ma noi non possiamo fare a meno di credere nella grammatica. Anche Nietzsche ha potuto scrivere ciò che ha scritto soltanto perché ha affidato alla grammatica ciò che voleva dire»³⁴.

³⁴ R. Spaemann, *Die Vernunftigkeit des Glaubens an Gott*, in *LG*, pp. 31-32. La citazione di Nietzsche è da *Crepuscolo degli idoli*, tr. it. di G. Colli-M. Montinari, Adelphi, Milano 1970, p. 44. Rolf Schönberger, cui si deve un commentario all'argomento di Spaemann, ne ha così scandito sinteticamente i passaggi logici:

«I. Tutte le verità fattuali sono verità eterne.

II. Ogni presente è il passato di un presente futuro.

III. Lo status ontologico di queste verità eterne non consiste né in una riproduzione né nell'essere ricordate, ma nell'essere presenti a una coscienza. Esso è presente dunque a una coscienza assoluta, cioè a Dio» (R. Schönberger, *Gott denken*, in *LG*, p. 117).

L'argomento sembra essere una variante di un argomento molto più antico, presente in particolar modo nella tradizione platonico-agostiniana (Agostino, Anselmo di Canterbury, Bonaventura), e cioè quello che muove dalle verità eterne³⁵. Se esistono verità eterne, come ad esempio quelle dei principi logici fondamentali o quelle della matematica, deve essere riconosciuto per così dire un luogo di queste verità, una coscienza che le pensa e dalla quale queste verità derivino la loro validità eterna. Tale può essere solo una coscienza assoluta, divina. Le verità eterne esistono *in mente Dei*. La particolare variazione introdotta da Spaemann in questo schema argomentativo è data dal fatto che egli parla di un «eterno esser vero di ogni verità», anche delle verità cosiddette fattuali, contingenti, delle verità più fugaci e banali. Se esse sono state reali una volta, sarà vero in eterno che esse così sono state: «Se adesso sento dei dolori, sarà vero in eterno che ho sentito dei dolori. E se stasera passo una piacevole serata con degli amici davanti a un buon bicchiere di vino, sarà vero in eterno che questo è accaduto»³⁶. Pensare che il passato possa in futuro non essere stato, comporta che anche il presente che stiamo vivendo, il mio scrivere qui e adesso, sia non reale, un sogno o un'illusione. «Se dovessimo pensare che il passato, una volta sparite tutte le sue tracce e cancellato ogni ricordo umano, non sia mai stato, ciò significherebbe che anche il reale non è reale neanche adesso, come infatti insegna il Buddismo»³⁷. Il *futurum exactum*, il futuro anteriore, implica il presente. Se, pertanto, qualcosa nel *futurum exactum* scompare o non è vera, vuol dire che non è vera, non è reale neanche adesso. Il che è inaccettabile. Verità del futuro anteriore e verità del presente: o sono vere entrambe, o non lo è nessuna delle due. Dunque, se non si è disposti ad ammettere l'irrealtà del presente, occorre pensare a un fondamento adeguato allo *status* ontologico delle verità eterne. Ma né la natura né la coscienza umana possono essere, in quanto finite, il "luogo" di queste verità. Si deve *postulare* per esse la realtà di una coscienza eterna, assoluta. Si deve postulare la realtà di Dio.

Occorre mettere in evidenza come l'argomento si concluda non con una deduzione, ma con il ricorso a un *postulato*, il postulato della realtà di Dio. Si tratta di una presupposizione, una presupposizione necessaria, se vogliamo riconoscere l'essere reale del presente: se esiste la realtà, allora il *futurum exactum* è inevitabile, e con esso il postulato che Dio è reale. La presupposizione muove dall'ipotesi che si voglia riconoscere la realtà del reale, la sua intelligibilità, la capacità di verità della ragione umana. La prova di Spaemann non si configura pertanto come una dimostrazione in senso stretto. Essa assume la veste appunto di un postulato, di una presupposizione. D'altra parte, essa ha a che fare con la sorgente della possibilità di ogni affermare, di ogni pensare, di ogni dire, di-

³⁵ Cfr. R. Schönberger, *Gott denken*, in *LG*, pp. 119-120.

³⁶ R. Spaemann, *Benedetto XVI e la luce della ragione*, in *AA.VV.*, *Dio salvi la ragione*, cit., p. 161.

³⁷ *Ibidem*.

mostrare e comunicare. Essa ha a che fare con la radice del senso. E del senso non vi è dimostrazione, perché ogni dimostrazione inevitabilmente lo presuppone:

«L'originario dischiudersi del senso ha luogo [...] non mediante l'argomentazione, ma attraverso i modi fondamentali della comunicazione. Ha luogo, alla fine, attraverso l'amore. Per questo il concetto di dimostrazione dell'esistenza di Dio è così fuorviante. La conoscenza di Dio è una faccenda di attenzione disinteressata. Ma i suoi contrari, stanchezza e distrazione, non sono eliminati mediante delle dimostrazioni»³⁸.

Queste considerazioni consentono di comprendere come Spaemann riesca a volgere in positivo l'accusa lanciata da Nietzsche contro tutte le prove dell'esistenza di Dio. Per Nietzsche, tutte le dimostrazioni dell'esistenza di Dio sono *argumenta ad hominem*. Certamente. Ma occorre aggiungere che, alla fine, tutte le prove lo sono. Ci ricorda Spaemann che già Leibniz, il quale di dimostrazioni se ne intendeva, aveva riconosciuto che non esiste una prova "assoluta", ma che ogni prova è un *argumentum ad hominem*³⁹. Ogni prova presuppone sempre un determinato uomo e determinate presupposizioni date per certe. L'accettazione delle premesse di un argomento è qualcosa che alla fine si consegna non a un dimostrare ma a un vedere. E qui la premessa è quella della intelligibilità del reale, o, più precisamente, della realtà del nostro dire e comunicare, del nostro essere persona, cioè esseri liberi capaci di conoscere. Per Nietzsche, la verità non esisterebbe, ma esisterebbero soltanto i nostri errori, utili o dannosi. I nostri concetti andrebbero intesi come meri prodotti naturali più o meno utili all'adattamento. Eppure, una tesi simile conduce al suo autosuperamento. Se, infatti, nulla si mostra per ciò che è, si deve pur sempre rendere visibile il criterio di ciò che viene criticato; se qualcosa è falso, si deve pur sempre mostrare il criterio o la causa del falso. L'affermazione del carattere illusorio di tutta la realtà non supera la contrapposizione tra verità ed errore. Anzi, la lascia intatta e la ribadisce⁴⁰. Le considerazioni di Nietzsche sullo *status* illusorio delle nostre verità, sul carattere prospettico di ogni dimostrazione, hanno una pretesa di verità e, in quanto comunicate, pre-

³⁸ R. Spaemann, *Die Frage nach der Bedeutung des Wortes «Gott»*, in *ECR*, p. 29.

³⁹ V. R. Spaemann, *Le prove dell'esistenza di Dio secondo Nietzsche*, in *DI*, p. 45, e *Die Vernunftigkeit des Glaubens an Gott*, in *LG*, p. 21. Il riferimento a Leibniz è a *Opuscules et fragments inédits*, éd. L. Couturat, Paris, 1903, p. 103.

⁴⁰ «Fräntendimenti, errori, illusioni, menzogne, tutto questo esiste soltanto laddove esiste la dimensione di una verità possibile, cioè il mostrarsi di ciò che è» (R. Spaemann, *Ist der Mensch ein Anthropomorphismus?*, in R. Spaemann-W. Welsch -W.Ch. Zimmerli (Hrsgg.), *Zweckmäßigkeit und menschliches Glück. Bamberger Hegel Wochen 1993*, Verlag Fränkischer Tag, Bamberg 1994, p. 53). Così R. Schönberger: «Se tutto fosse assurdo, allora questo non potrebbe essere affermato. Giacché soltanto una ragione che è sì minacciata dall'assurdità, ma non è già da sempre consegnata ad essa, può dire e affermare qualcosa di qualcosa. Così l'affermazione dell'assurdità della ragione è essa stessa assurda» (*Gott denken*, in *LG*, pp. 117).

suppongono la dimensione del senso. In realtà, «noi ci muoviamo nel linguaggio, e questa è la forma più ovvia e nota di senso. [...] Esiste “qualcosa” da cui non possiamo assolutamente fare astrazione. Il senso sembra essere una dimensione nella quale noi, come esseri coscienti, da sempre già ci muoviamo e siamo»⁴¹. Questo senso è già presupposto in ogni nostro dire che voglia comunicare. Appunto per questo noi non possiamo fare a meno di credere nella grammatica: «non possiamo accantonare la grammatica senza cancellare noi stessi»⁴². E lo stesso Nietzsche non avrebbe potuto scrivere ciò che ha scritto senza una fede nella grammatica. Alla fine, il linguaggio, da solo, costituisce la risposta alla tesi della pura fatticità del reale. Il linguaggio, nella sua natura simbolico-rappresentativa per cui qualcosa sta per qualcos'altro in vista di qualcuno, mostra da sé il fenomeno della comprensione e, in esso, l'originarietà del senso.

Un'ultima considerazione va riservata alla premessa dell'argomento di Spaemann: che esista una qualche verità, e che, quindi, l'uomo sia un essere capace di verità. Alla fine il suo argomento si fonda su questo: sul fatto che ci riconosciamo come esseri capaci di verità. Ecco perché Spaemann afferma che, in fondo, «la traccia di Dio nel mondo, dalla quale oggi dobbiamo partire, è l'uomo, siamo noi stessi»⁴³. Noi come esseri finiti, e tuttavia liberi e capaci di verità. Nella persona, nella sua pretesa di verità, vi è qualcosa che oltrepassa le sue proprie forze, la sua temporalità e la sua finitezza. Nel modo in cui essa conosce, nel modo in cui essa esprime le sue conoscenze, nel suo linguaggio e nella sua grammatica, si compie il passaggio a una dimensione atemporale: «Il *futurum exactum* è la forma del rendere eterno»⁴⁴. In questa forma grammaticale Spaemann vede attuarsi per la persona il passaggio dal piano della mera rilevanza vitale alla dimensione atemporale del senso. La questione di Dio, della sua esistenza, passa pertanto attraverso la questione di chi noi siamo, di come ci comprendiamo o scegliamo di comprenderci. A questo punto è evidente la configurazione che tiene insieme concetti come verità, senso, Dio, persona in quanto essere capace di verità. Questa capacità di verità è oggi messa in questione da biologi, teorici dell'evoluzione e delle neuroscienze. Se noi, vittime dello scientismo, ci siamo convinti di essere soltanto macchine per la diffusione dei nostri geni, se riteniamo che la nostra ragione sia soltanto un prodotto dell'adattamento, se crediamo di avere con la realtà un rapporto esclusivamente causale e reattivo, ma non simbolico-rappresentativo, se l'autocontraddittorietà di queste posizioni neanche ci spaventa, allora non ci attenderemo neanche che qualcosa possa convincerci dell'esistenza di Dio, poiché «questa traccia di Dio che noi stessi siamo, non esiste senza che lo vogliamo, anche se – grazie a

⁴¹ R. Schönberger, *Gott denken*, in *LG*, pp. 110-111.

⁴² R. Spaemann, *Le prove dell'esistenza di Dio secondo Nietzsche*, in *DI*, p. 47.

⁴³ R. Spaemann, *Die Vernunftigkeit des Glaubens an Gott*, in *LG*, p. 2941.

⁴⁴ R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra «qualcosa» e «qualcuno»*, a cura di L. Allodi, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 117 (ed. orig. 1996).

Dio – Dio esiste del tutto indipendentemente dal fatto che noi lo conosciamo, sappiamo di lui o lo ringraziamo. Siamo soltanto noi stessi che possiamo cancellare»⁴⁵. Ecco perché oggi, secondo Spaemann, il concetto della somiglianza dell'uomo a Dio acquista un significato inaspettato. Non è solo una metafora edificante. Questa somiglianza si dà sostanzialmente nella libertà e nella capacità di verità. Come intendere allora la conoscenza umana? Essa è il risultato contingente di un processo adattivo? Le scienze naturali pretendono di spiegare tutto questo ricorrendo al caso. Ma vi è anche un'altra possibilità di comprensione, che non annulla la pretesa di verità della persona. In effetti, «Dio agisce ugualmente sia attraverso il caso come attraverso leggi di natura. Se i biologi parlano di “folgorazioni” ed “emergenze”, allo scopo di esorcizzare l'inspiegabile attraverso le parole, credere in Dio significa avere un nome per questa apparizione del nuovo, un nome che non si limita a ricondurre in sostanza il nuovo al vecchio, vale a dire il nome di “creazione”. La capacità di verità si lascia comprendere soltanto come creazione»⁴⁶. Se esista un assoluto, se possiamo pensare questo assoluto come Dio, se esista una verità che è indipendentemente da noi, se noi stessi possiamo riconoscerci come esseri liberi e capaci di verità, cioè persone: sono tutte questioni che si decidono *uno actu*, a partire dal modo in cui vogliamo comprenderci. La risposta a queste questioni dipende da quanto seriamente prendiamo in considerazione noi stessi.

⁴⁵ R. Spaemann, *Die Vernunftigkeit des Glaubens an Gott*, in *LG*, p. 29.

⁴⁶ *Ivi*, p. 31.

Provvedimenti normativi sull'insegnamento della filosofia: una rassegna storica

Roberto Grigoletto

Ripercorrendo l'itinerario storico dell'insegnamento della filosofia, dall'Unità d'Italia agli anni Ottanta del '900 attraverso i principali provvedimenti legislativi, è possibile assistere, nel farsi del processo storico, alla progressiva determinazione dello statuto della disciplina filosofica. Tutto questo, però, non potrebbe essere pienamente colto se si tacessero i termini, ancorché generali, del dibattito sviluppatosi non solamente in ambito accademico e scolastico ma pure sociale e politico sulla valenza e sulla specificità proprie dell'insegnamento filosofico nella scuola italiana. Nella ricostruzione che propongo quindi, i riferimenti normativi si intrecciano nella trama più ampia del dibattito culturale e socio-politico.

Il percorso inizia necessariamente agli albori dell'unificazione del nostro Paese, considerato che la disciplina filosofica viene indicata quale materia di insegnamento ancora nel 1859, anno in cui vengono emanati i programmi della Legge Casati. In essi, per la prima volta, risulta l'indicazione di una "cultura letteraria e filosofica" da perseguire nel Liceo-ginnasio nella prospettiva dei successivi studi universitari. L'insegnamento della filosofia, che secondo la legge doveva essere condotto con metodo "naturale" e "socratico", veniva riservato agli ultimi due anni del liceo, ricoprendo, per così dire, un posto d'onore: ad essa, infatti, insieme al latino e al greco, spettava il compito prestigioso di contribuire alla formazione di quella classe dirigente dalla quale si faceva dipendere la gloria, la grandezza, la prosperità, l'avvenire della nazione.

Ma saranno i "Programmi Coppino", introdotti nel 1867, a contenere istruzioni più dettagliate proprio in ordine all'insegnamento della filosofia, distinta in *filosofia elementare* – quella insegnata nei licei – e *filosofia superiore* – impartita nelle università. «Lo scopo di tale insegnamento è quello di educare a ragionamenti rigorosi, per abituare il giovane alla ricerca del vero e a trovare in sé la verità entro se stesso; il metodo indicato è quello dell'analisi interiore del soggetto»¹.

¹ G. Dall'Asta, *L'insegnamento della filosofia nei Licei in Italia*, «Nuova rivista pedagogica» 4-6 (1971), pp. 15-27.

I nuovi programmi forniscono una configurazione ideologica e didattica della filosofia; nei licei la filosofia è pensata come una sorta di propedeutica filosofica, che deve adattarsi alle capacità di “menti novizie”, attribuendo senso a quei naturali quesiti che sorgono nella coscienza “dell’uomo interiore”.

Tre punti delle “Istruzioni per l’insegnamento della filosofia nei licei” meritano particolare attenzione:

- il riferimento ai “precetti di verità, di bellezza e di bene” implica una loro condivisibilità, funzionale alla costruzione di un sistema di valori, appropriato per le classi elitarie che costituivano l’utenza naturale del liceo;
- la scelta esclusiva del metodo sistematico, pur con una attenzione all’esperienza interiore dei giovani, si traduce nella rinuncia al dubbio, all’ipotesi e alla riflessione critica, riconoscendo solo ciò che è assolutamente certo;
- l’accreditamento, sul piano culturale, di una visione della filosofia come sapere disinteressato; mentre sul piano didattico, la evidenziazione della sua incompetenza a fornire abilità utili al di fuori di una formazione generale e umanistica; infine, sul piano sociale, la destinazione della filosofia a pochi eletti.

Vega Scalerà² mette in evidenza come dalle *Istruzioni del 1867* emergano alcuni pregiudizi ideologico-culturali che, anche dopo la rivoluzione dei programmi operata dalla riforma Gentile e, per certi aspetti, anche grazie ad essa, hanno a lungo pesato sulla tradizione didattica di questa disciplina, ostacolandone il rinnovamento.

Il successivo passaggio legislativo è datato 1888, quando vengono emanati i “Programmi Boselli”. Essi articolano in tre indirizzi l’insegnamento della disciplina filosofica: psicologia, logica, etica e riflettono l’ispirazione positivista propria dell’epoca, finalizzati come sono alla «ricerca dei fatti, sull’osservazione, sull’esperimento e sul contatto vivo con la realtà sociale e naturale»³.

I Positivisti hanno condizionato l’insegnamento della scuola in generale e specialmente quello della filosofia nel liceo, credendo nella *religione del fatto* e nell’illimitato progresso della scienza nell’interesse umano. In questo modo essi «hanno provocato entusiastica adesione ed esasperata opposizione, e così hanno dato nuovi impulsi anche all’insegnamento della filosofia»⁴.

Sarà Giovanni Gentile, nel saggio *L’insegnamento della filosofia nei licei*, pubblicato nel 1900, a mettere per primo in discussione l’impostazione positivista impressa all’insegnamento della disciplina filosofica, criticando innanzitutto la concezione di una

² V. Scalerà, *L’insegnamento della filosofia dall’Unità alla riforma Gentile*, La Nuova Italia, Firenze 1990, p. 23.

³ D. Bertoni-Jovine, *La scuola italiana dal 1870 ai giorni nostri*, Editori Riuniti, Roma 1958, p. 38.

⁴ E. Fey, *Cenni di storia dell’insegnamento della filosofia nelle scuole secondarie italiane*, «I licei e i loro problemi» 2-3 (1967), pp. 118-119.

scuola neutra e con funzioni di semplice informazione, priva di respiro ideale e tensione speculativa. Sempre il Gentile, nel 1916, delinea i criteri metodologico-didattici di questa disciplina: «La filosofia, quella che è una realtà umana e non un fantasma, la filosofia dei filosofi e dell'uomo, e non quella depositata nei sistemi, vive ed è sempre in via di farsi nella mente umana (...) Essa è piena attuazione dello spirito e non una notizia, una cognizione da imparare e da ricordare»⁵.

Di qui l'impegno profuso da Gentile per un insegnamento della filosofia fondato sulla lettura dei classici affinché con i loro propri occhi, gli scolari assistano alla scoperta della verità, come in una lezione di fisica vi assistono e vi partecipano con gli esperimenti di gabinetto.

E sarà lo stesso Giovanni Gentile, con la Legge 14 ottobre 1923, n° 2345, a riformare, con la scuola nel suo complesso, l'insegnamento della filosofia.

Nelle "Avvertenze generali" si precisano i caratteri dell'insegnamento della filosofia, il cui programma di esame è distinto in quattro serie di opere, due riguardanti il problema metafisico e gnoseologico e due concernenti questioni etico-politiche. Ogni gruppo di autori è preceduto da un'introduzione in cui si stabilisce che il candidato esponga un'opera inquadrando storicamente la dottrina esposta.

Con la riforma gentiliana acquista maggiore importanza l'insegnamento filosofico-pedagogico negli Istituti Magistrale (II, III, IV classe) che sostituiscono le vecchie Scuole Normali di impostazione positivista. Dal 1923 in poi i Licei Classici dispongono di 9 ore di filosofia (3 per classe), i Licei scientifici, invece, di 8 ore. Da notare, per inciso, come il quadro orario previsto da Gentile per l'insegnamento della disciplina filosofica sia rimasto a tutt'oggi invariato, legge sull'autonomia a parte.

La riforma Gentile del 1923 – ricordano Stelli e Lanari⁶ – introdusse due novità fondamentali nell'insegnamento della filosofia: l'abolizione del metodo teoretico-sistematico in favore del metodo storico, con l'inserimento dell'insegnamento della storia della filosofia in tutti gli anni del corso di studi, e l'abbinamento delle cattedre di Filosofia e di Storia, coerentemente con l'impostazione filosofica gentiliana. In essa – come spiega Luca Illetterati – «non solo il rapporto tra filosofia e storia della filosofia è un rapporto di *circolarità* in cui la filosofia è storia della filosofia (è il suo sviluppo) e la storia della filosofia è filosofia (nel senso che non si può dare autentica storia della filosofia se non come sviluppo della filosofia), ma esiste anche una sorta di circolarità, e quindi di implicazione reciproca, fra filosofia e storia»⁷.

⁵ G. Dall'Asta, *L'insegnamento secondario della filosofia in Italia. Dall'inizio del secolo alla seconda guerra mondiale*, «La scuola e l'uomo» 1 (1977), pp. 17-18.

⁶ G. Stelli-D. Lanari, *Modelli di insegnamento della filosofia. Modello teoretico, modello storico, filosofia al computer*, Roma 2001, p. 55.

⁷ L. Illetterati, *Cosa insegna chi insegna filosofia?*, «Verifiche», 30 (2001), p. 341.

Detto altrimenti: la storia è storia dello spirito e quindi, nella concezione gentiliana, storia della filosofia. Rileva Vega Scalerà⁸ come quella nuova filosofia, in quanto forma assoluta dello Spirito con la quale Gentile intese combattere la sua battaglia antipositivistica, abbia avuto pesanti conseguenze per la prassi educativa della scuola italiana; conseguenze che sopravvissero a lungo, ben oltre il declino dell'attualismo e del modello di scuola per cui quei principi erano stati pensati. Conseguenze, infine, che intrappolarono la scuola in una visione astratta e retorica del rapporto insegnamento – apprendimento e che nell'istruzione secondaria furono, e per molti aspetti ancora sono, più evidenti proprio nella didattica della disciplina filosofica. La filosofia viene a svolgere dunque una funzione ideologica essenziale nella visione socialmente e culturalmente discriminante della scuola, sostenuta da Gentile.

Nell'impostazione gentiliana l'insegnamento di taglio filosofico invece che storicistico veniva assicurato dalla rinuncia all'impiego di manuali e dall'assenza di programmi definiti storicamente. Fondamentale per Gentile era – come ripeto – l'analisi diretta dei testi classici, scelti in un vasto elenco di autori appartenenti alle diverse epoche e ai differenti indirizzi, sui quali verteva l'esame di stato alla fine del percorso liceale. Secondo Eugenio Garin⁹ la forza dei programmi Gentile era tutta nell'aver bandito i compendi di qualsivoglia indirizzo ideologico (tomisti, giobertiani, positivisti) riportando ai classici, di cui si proponeva una scelta molto ampia e libera. In conseguenza di ciò si diffuse in Italia una notevole conoscenza dei classici che venivano letti innanzitutto dagli insegnanti ma che nel contempo contribuivano ad alimentare il più generale dibattito filosofico-culturale.

Il difficile rapporto tra filosofia e storia della filosofia entra in crisi già nel 1925, con la reintroduzione di quel manuale che Gentile aveva, due anni prima, voluto accantonare.

Dal 1923 al 1936, per ben quattro volte, i programmi di filosofia vengono rivisitati e ridotti ma le modifiche vanno tutte nella direzione di una accentuazione dell'aspetto storico, penalizzando la lettura dei classici e ridando spazio al manuale di tipo storico. Ma è la stessa impostazione neo-idealistica della riforma Gentile, e segnatamente nella parte riguardante l'insegnamento della disciplina filosofica, a suscitare un coro di critiche: a sinistra, i socialisti di Filippo Turati reputano detta riforma contraria alle esigenze più vive della cultura *democratica e popolare*; ma sono soprattutto i cattolici, che si esprimono dalla colonne de “*La Civiltà Cattolica*” a lamentare la declinazione razionalistica e storicistica dei nuovi programmi di filosofia e un metodo storico inopportuno e diseducativo i cui errori possono a fatica essere corretti da docenti veramente capaci di ispirarsi alla *philosophia perennis* e di confutare i pensatori immanentisti dell'età moderna.

⁸ V. Scalerà, *L'insegnamento della filosofia dall'Unità alla riforma Gentile* cit., p. 47-48.

⁹ V. Scalerà, *L'insegnamento della filosofia dalla riforma Gentile agli anni '80*, La Nuova Italia, Firenze 1990, p. 120.

Qualche anno più tardi, questa diversità di vedute sfocia in un contrasto che vedrà opporsi, frontalmente, neo-idealismi e neo-scolastici, con questi ultimi decisi assertori dell'incompatibilità tra idealismo e Cristianesimo.

In prima linea padre Agostino Gemelli, fondatore dell'Università Cattolica, che dichiara: «Nulla vi è di più dissolvitore dell'anima cristiana dell'idealismo, perché nessun sistema è tanto negatore del fondamento cristiano della vita quanto l'idealismo, anche se esso usa le nostre stesse parole... Noi non mettiamo d'accordo Kant con S. Tommaso»¹⁰. Nella polemica che abbiamo preso in considerazione si prefigurano tre modelli di filosofia liceale cui corrispondono tre diverse forme di impostazione metodologica: metodo storico, metodo sistematico, metodo sistematico-scolastico.

Da questi tre differenti approcci discende l'attuale disputa sul metodo – che oggi si configura come alternativa tra *metodo storico* e *metodo per problemi* – e su cui si incentra il dibattito sul rinnovamento della didattica della filosofia.

Un aspetto di quella polemica, però, merita di essere ripreso e sottolineato: «Si tratta dell'origine, o meglio della natura della giustificazione di quei tre metodi, una giustificazione fondata su criteri estrinseci all'orizzonte propriamente didattico, dedotta da presupposti attinenti alla filosofia dell'educazione o più semplicemente alla filosofia (il modello dell'educazione cristiana, la formazione dello spirito, l'ideale dell'istruzione etica), che, soprattutto nel caso dei cattolici e degli idealisti, acquistano anche una valenza più specificatamente ideologica»¹¹.

Ulteriore aggiornamento, in senso marcatamente storico, dell'insegnamento filosofico si riscontra nella legge 5 novembre 1930, n° 1790; nelle “Avvertenze” relative alle prove d'esame il discorso sulla didattica della filosofia ruotava attorno al fulcro dell'insegnamento storico. Le notizie riguardanti gli autori avrebbero dovuto servire alla collocazione storica di ciascuno di essi nello svolgimento della filosofia, che vive tutta nella sua storia.

Sei anni dopo, con il R.D. 7 maggio 1936, n° 262, il ministro dell'Educazione Nazionale, Cesare Maria De Vecchi, emana i nuovi “Orari e programmi d'insegnamento” che pongono in primo piano lo studio storico del pensiero, a scapito dei classici, letti in un numero di uno all'anno; mentre l'insegnamento della Filosofia e della Pedagogia – si dichiarava nelle “Avvertenze generali” – doveva consistere in un'esposizione storica, impostata per problemi, mettendo sempre in relazione il pensiero filosofico con l'evoluzione politica e sociale del proprio tempo. De Vecchi intendeva quello della filosofia come un insegnamento di storia. Compagno – scrivono Stelli e Lanari¹² – i programmi storici indicati con minuzia e divisi per le tre classi del triennio; le letture dei classici vengono limitate ad una sola opera per anno da proporre anche in estratti; ma soprattutto l'asse si

¹⁰ E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, Laterza, Roma-Bari 1959, pp. 420-491.

¹¹ V. Scalera, *L'insegnamento della filosofia dalla riforma Gentile agli anni '80*, cit., p. 52.

¹² G. Stelli-D. Lanari, *Modelli di insegnamento della filosofia*, cit., p. 61.

sposta dalla lettura dei testi alla esposizione storica. E negli anni successivi, fino almeno al 1944, l'insegnamento della filosofia si ispira al principio del "sempre *più storia* e sempre *meno filosofia*".

Da ricordare però che negli ultimi anni del ventennio fascista numerosi sono stati i contributi in ambito scolastico. È del 1939 la "Carta della scuola" voluta dal ministro Bottai che regolava l'accesso agli studi sulla base del merito; ma più importanti, ai fini del nostro discorso, accennare al dibattito che, proprio in quegli anni, si sviluppa sul piano metodologico-didattico grazie ai contributi pubblicati da alcune delle più autorevoli riviste specialistiche del tempo, tra le quali il *Giornale critico della filosofia italiana* di Giovanni Gentile e la *Rivista di filosofia neo-scolastica*, organo dell'Università Sacro Cuore di Milano. Si sviluppano polemiche e si avanzano anche proposte che riguardano l'insegnamento della disciplina filosofica. Un contributo significativo ad una nuova impostazione metodologica dell'insegnamento liceale della filosofia è offerto da uno studioso gentiliano con propensioni spiritualistico-religiose, Armando Carlini, che esamina criticamente i programmi di Filosofia nei Licei e osserva che lo studio della filosofia sui testi, inseriti nel quadro generale della storia della filosofia, non va abbandonato, ma semmai ulteriormente disciplinato, riducendo, con un rigoroso criterio storico-teoretico, gli elenchi di autori e di opere allora in vigore.

Il dibattito riprende dopo la conclusione del secondo conflitto mondiale, quando la storia della filosofia (anzi della storia semplicemente) torna ad avere la meglio sulla filosofia. «In particolare, un'interpretazione dell'idealismo crociano che ne individua l'aspetto decisivo nella riduzione della filosofia a metodologia della storia e l'influenza della rilettura critica del marxismo operata da Gramsci concorrono in maniera decisiva a creare un clima culturale in cui appare sempre più predominante uno storicismo che, al di là delle sue diverse formulazioni, guarda con crescente sospetto alla specificità e all'autonomia del discorso filosofico e riduce sempre più la ricerca filosofica a ricerca storica, a storia delle idee»¹³.

Cominciano a diffondersi allora alcuni storici manuali di filosofia: De Ruggiero, Aliotta, Lamanna; mentre, anche a livello di curriculum scolastico, la Riforma Gentile – anche nello specifico settore dell'insegnamento della filosofia – presenta limiti palesi e insormontabili difficoltà di carattere culturale e politico. Da una parte la riforma del 1923 diviene la riforma neoidealistica della scuola per eccellenza, creando una sorta di egemonia filosofica del suo artefice ed ispiratore, a danno del pluralismo delle idee; dall'altra, l'*anima* liberale e umanistica della riforma gentiliana è sacrificata alle esigenze politiche di un regime antidemocratico ed autoritario come il fascismo. Di qui l'involuzione nel campo scolastico e culturale avvenuta nel decennio 1930-1940, allorché il dibattito di carattere filosofico e speculativo viene soffocato dalla "irregimentazione" dell'insegnamento e della cultura.

¹³ *Ibidem*.

Bisognerà attendere gli inizi degli anni Cinquanta per assistere ad un nuovo dibattito sulla didattica della filosofia che assume ben presto la configurazione di uno scontro tra l'area laica-marxista e quella cattolica; la prima schierata a difesa intransigente del modello storico di insegnamento della filosofia, ereditato dal neoidealismo; la seconda impegnata a riproporre il modello teoretico nella forma aggiornata di un insegnamento per problemi.

Le argomentazioni dei filosofi cattolici, d'altra parte, non erano prive di consistenza, soprattutto perché denunciavano il rischio di un dissolvimento della filosofia nella storia delle idee, che diventava sempre più reale con la crisi dell'idealismo e la conseguente dissoluzione dei presupposti forti che ne erano alla base.

L'abbandono del modello gentiliano in favore di un insegnamento per problemi era quindi motivato dall'intento di restituire alla filosofia la sua dimensione specifica e la sua autonomia. Di fronte al rischio del dogmatismo dei teoreti si preferì l'opzione storicistica quale migliore garanzia del pluralismo critico nell'insegnamento della filosofia.

Ma è facile capire oggi come la rivalutazione della dimensione teoretica della filosofia collimasse con la rivalutazione della metafisica, in particolare con quella di ordine religioso, difficilmente accettabile sul piano ideologico, prima ancora che su quello filosofico.

Per quanto attiene agli anni recenti, il dibattito è proseguito sotto i profili culturale, pedagogico e politico: non sono mancate proposte di riforma dell'insegnamento della filosofia che però non si sono tradotte in precise e concrete norme legislative. Agli inizi degli anni '50 la disputa assunse toni da vera e propria crociata, quando, da parte di pedagogisti e insegnanti cattolici venne promossa un'intensa campagna volta se non all'abolizione della filosofia dai licei, alla sostituzione della storia della filosofia con lo studio di *problemi* filosofici affrontati in chiave tomista. Dura e immediata fu la reazione di Croce, di Garin, di Visalberghi, di intellettuali cattolici come Jemolo, contro un sopruso che fu definito *intollerabile*, contro un tentativo di rendere la filosofia *falsa e servile*.

«Si trattava soprattutto di un contrasto radicale fra la mentalità storico-filosofica e la mentalità teologico-confessionale»¹⁴. Il confronto tra teoreti e storici dei primi anni Cinquanta rimane, secondo Stelli e Lanari l'ultimo grande dibattito filosofico sull'insegnamento della filosofia.

Nel corso degli anni successivi il dibattito sulla didattica della filosofia conosce un graduale e profondo mutamento: le premesse filosofiche, che inevitabilmente stanno a fondamento delle scelte metodologiche e didattiche, vengono sempre più occultate da argomentazioni tecniche, apparentemente neutre, in nome della autonomia della didattica.

Dalla fine degli anni Sessanta il confronto sull'insegnamento della filosofia verte su questioni tecniche: vengono affrontati i temi della interdisciplinarietà e del curriculum: le que-

¹⁴ V. Scalera, *L'insegnamento della filosofia dalla riforma Gentile agli anni '80*, cit., p. 98.

zioni relative all'approccio metodologico in rapporto allo sviluppo cognitivo e alle aspettative dei discenti (l'area motivazionale); si discutono le tesi di Piaget, Bruner, Chomsky, Bloom, volendo dare una base scientifica alla metodologia, che diventa ormai predominante rispetto ai contenuti dell'insegnamento. Fu questo il segnale della crisi dell'insegnamento storico della filosofia: «Questa crisi di autolegittimazione della filosofia aveva il suo puntuale riflesso nella crisi del suo insegnamento (e della identità professionale dei docenti di filosofia) e nella apparente tecnicità e neutralità delle discussioni sulla didattica della disciplina»¹⁵.

Ridotta la filosofia a sapere storico, non tardò ad arrivare, nel 1970, la proposta di mutare la denominazione della cattedra di filosofia, sostituendo la classe di concorso.

Negli anni Settanta si afferma la posizione volta a far prevalere le scienze umane e sociali sulla filosofia con il rischio di pregiudicare la specificità dell'insegnamento filosofico. Di qui l'esigenza di un recupero della filosofia, avvertita negli anni Ottanta.

In questa fase – come ricorda Vega Scalera¹⁶ – la contesa tra storicisti e sistematici si è trasformata in un confronto più misurato, che si è arricchito di precisazioni (la distinzione tra “storicismo valido” e “storicismo apparente” di Giannantoni), di nuove ipotesi (l’“inversione di rotta”, proposta da Dal Pra, che suggerisce di partire dall'approfondimento del pensiero contemporaneo per risalire a momenti precedenti della storia della filosofia), di tentativi di convergenza tra approccio storico e approccio per problemi (Berti, Agazzi, Pieretti).

A metà degli anni '80, vengono redatti, da una apposita Commissione ministeriale, i programmi denominati Brocca (dal nome dell'allora sottosegretario alla Pubblica Istruzione.), ma mai entrati in vigore, i quali contengono due grosse novità: l'una, riguardante i piani di studio, cioè la collocazione della disciplina filosofica nel complesso delle materie di insegnamento e nell'orario scolastico; la seconda novità consistente nella proposta della lettura dei testi, cioè delle opere dei grandi filosofi, quale metodo per l'insegnamento della filosofia, come avviene per l'insegnamento delle letterature classiche e moderne. Un metodo che alla Commissione ministeriale è sembrato come il solo fondato dal punto di vista culturale ma anche didattico, perché la filosofia si incontra direttamente solo nelle opere dei filosofi; un metodo, più ancora, in grado di far raggiungere quella sintesi, a lungo cercata, tra l'approccio puramente storico, ancora oggi piuttosto diffuso, e quello cosiddetto problematico, o teorico, da molti auspicato.

Ed è proprio questo l'aspetto più rilevante per quanto riguarda la didattica della filosofia: quella che i Programmi Brocca propongono è una mediazione, in buona sostanza, tra metodo *storico* (la carrellata sull'intera storia della filosofia) e metodo *per problemi* (la trattazione di temi spesso avulsi dal contesto nel quale sono sorti).

¹⁵ G. Stelli-D. Lanari, *Modelli di insegnamento della filosofia*, cit., p. 66.

¹⁶ V. Scalera, *L'insegnamento della filosofia dalla riforma Gentile agli anni '80*, cit., p. 100.

Una mediazione *storico-tematica* perché – come spiega Enrico Berti – «consiste nella individuazione di alcuni grandi nodi, intorno ai quali si è storicamente sviluppata la filosofia, e nella ricostruzione, a partire da essi, di alcune possibili reti con cui catturare i più importanti temi e problemi filosofici»¹⁷.

Una “rivoluzione” che domanda una “conversione”, principalmente all’insegnante, in quanto chiamato a mettere da parte il programma tradizionale e a costruirne uno nuovo di anno in anno, curando una rigorosa conoscenza dei testi. I Programmi Brocca, infatti, non prescrivono niente di predeterminato, domandando soltanto all’insegnante creatività, aggiornamento personale e soprattutto ricerca di nuove competenze.

Tutto ciò responsabilizza fortemente gli insegnanti e rende il loro lavoro più simile a quello svolto dai docenti universitari, in quanto, come loro, anche gli insegnanti di filosofia dei licei sono invitati a proporre trattazioni di tipo monografico, sia pure in numero maggiore e a un livello di approfondimento consono al curriculum liceale.

Come sottolinea Giuseppe Dall’Asta¹⁸, le scelte metodologiche rispondono alla convinzione che l’insegnamento della filosofia nella secondaria superiore sia da intendersi come educazione alla ricerca, non trasmissione di un sapere compiuto ma acquisizione di un abito di riflessione e di una capacità di dialogare con gli autori.

L’insegnante, insomma, dovrà curare e motivare l’approccio degli studenti al pensiero e al linguaggio filosofico, tentando di realizzare una mediazione tra l’esperienza dei giovani e la tradizione culturale. La didattica, quindi, rende possibile questa mediazione tra i testi dei filosofi ed il mondo culturale giovanile, caratterizzato dalla forte presenza dei linguaggi non verbali. «Attraverso il testo va esplicitata la struttura della disciplina in termini sia semantici (linguaggio-concetti-teorie) sia sintattici (modalità di argomentazione e di controllo delle ipotesi) sia storico-critici (con riferimento al contesto), in modo tale da attivare nel contempo processi di apprendimento che pongono le strutture della disciplina in rapporto con la struttura cognitiva del discente, sviluppando apprendimenti di diverso livello»¹⁹.

Quanto alle finalità dell’insegnamento della filosofia, i Programmi Brocca parlano di:

- formazione culturale completa degli studenti del triennio, attraverso la presa di coscienza di problemi relativi allo studio, al lavoro e alla vita;
- maturazione, negli allievi, di autonomia e responsabilità verso se stessi, la natura e la società;

¹⁷ E. Berti, *I nuovi programmi di Filosofia*, «Il contributo», 1 (1995), p. 9.

¹⁸ G. Dall’Asta (a cura di), *Ricerche filosofiche e insegnamento*, in *30 Quaderni di “Innovazione scuola”*, Ancona 2000, p. 348.

¹⁹ *Ibidem*.

- capacità di esercitare la riflessione critica sulle diverse forme del sapere e sul loro senso;
- attitudine a problematizzare conoscenze, idee e credenze;
- impiego di strategie argomentative e procedure logistiche;
- capacità di pensare per modelli diversi anche in rapporto alla richiesta di flessibilità nel pensare.

Nel 1997 la “Commissione dei saggi” istituita dall’allora ministro della Pubblica Istruzione, Luigi Berlinguer, propone l’insegnamento della filosofia a tutti gli indirizzi della scuola secondaria di secondo grado.

La proposta, per quanto attiene i contenuti e alle modalità di trasmissione dei medesimi, è stata articolata, l’anno successivo, nel documento *I contenuti essenziali per la formazione di base*. In esso si legge che l’insegnamento della filosofia – positiva specificità della scuola italiana – non può venire esteso indiscriminatamente nella sua forma attuale di ricostruzione storica. La sua funzione consisterà piuttosto nel dotare tutti i giovani di strumenti concettuali adeguati alla ragionevole costruzione di una soggettività propositiva e critica.

Questa prospettiva include due aspetti. Da un lato le questioni di senso e di valore (obblighi, scopi, diritti e doveri, valutazione delle condotte, questioni di giustizia), insomma, in altre parole, la costruzione della capacità di sviluppare razionalmente i propri punti di vista, e di comprendere e di discutere quelli altrui, a partire dalle situazioni e dai problemi dell’esperienza concreta (questioni di etica e di bioetica, responsabilità, cittadinanza). Dall’altro, le questioni di verità (nozioni elementari di logica, teoria dell’argomentazione, epistemologia).

Che cosa cambierà adesso nell’insegnamento della filosofia con la riforma dei Licei del ministro Gelmini e in vigore dal primo settembre 2010?

È necessario dare uno sguardo alle *Indicazioni* nazionali degli obiettivi specifici di apprendimento, al profilo educativo, culturale e professionale dello studente liceale e alle competenze disciplinari specifiche.

Le *Indicazioni* parlano di un conoscere non come un processo meccanico, ma come scoperta implica la scoperta di qualcosa che entra nell’orizzonte di senso della persona che “vede”, si “accorge”, “prova”, “verifica”, per capire. «Non è (non è mai stata) la scuola del nozionismo a poter essere considerata una buona scuola».

Precisando poi il profilo in uscita dello studente liceale, per quanto riguarda l’area logico-argomentativa, vengono indicati i seguenti obiettivi: 1) Saper sostenere una propria tesi e saper ascoltare e valutare criticamente le argomentazioni altrui; 2) Acquisire l’abitudine a ragionare con rigore logico, ad identificare i problemi e a individuare possibili soluzioni; 3) Essere in grado di leggere e interpretare criticamente i contenuti delle diverse forme di comunicazione.

Traguardi che si dichiara di poter raggiungere attraverso lo studio delle discipline in una prospettiva sistematica, storica e critica e la pratica dell’argomentazione e del

confronto. Alla conclusione del percorso liceale lo studente sarà «consapevole del significato della riflessione filosofica come modalità specifica e fondamentale della ragione umana (...); avrà inoltre sviluppato «la riflessione personale, il giudizio critico, l'attitudine all'approfondimento e alla discussione razionale, la capacità di argomentare una tesi, anche in forma scritta, riconoscendo la diversità dei metodi con cui la ragione giunge a conoscere il reale. Lo studio dei diversi autori e la lettura diretta dei loro testi lo avranno messo in grado di orientarsi sui seguenti problemi fondamentali: l'ontologia, l'etica e la questione della felicità, il rapporto della filosofia con le tradizioni religiose, il problema della conoscenza, i problemi logici, il rapporto tra la filosofia e le altre forme del sapere, in particolare la scienza, il senso della bellezza, la libertà e il potere nel pensiero politico, nodo quest'ultimo che si collega allo sviluppo delle competenze relative a Cittadinanza e Costituzione»²⁰.

Finalità dell'insegnamento della filosofia da salutare con favore ma che, prevedibilmente, susciteranno una questione prioritaria: la formazione dei docenti, chiamati alla traduzione didattica degli obiettivi. Sfida non impossibile, anzi auspicabile da chi si riconosce e tiene fede al monito di Kant: «Non si può insegnare la filosofia; si può solo insegnare a filosofare»²¹.

²⁰ *Indicazioni nazionali riguardanti gli obiettivi specifici di apprendimento concernenti le attività e gli insegnamenti compresi nei piani degli studi previsti per i percorsi liceali di cui all'articolo 10, comma 3, del decreto del Presidente della Repubblica 15 marzo 2010, n. 89, in relazione all'articolo 2, commi 1 e 3, del medesimo regolamento*, pp. 35-36.

²¹ I. Kant, *Reflexionen zur Anthropologie*, XVI, 66 [I. Kant, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 2009].

Materia e memoria in Giordano Bruno

Un'esperienza di insegnamento-apprendimento

Giovanni Battista Rimentano

1. L'idea progettuale e la sua realizzazione

L'esperienza didattica – che si è svolta durante l'A.S. 2009-10, presso il Liceo Classico Statale “F. De Sanctis” di Salerno, nell'ambito del progetto nazionale *Attualità della tradizione attraverso il testo filosofico*, promosso dalla S.F.I., in collaborazione con l'Università degli Studi di Salerno¹ – si è strutturata a partire da un'idea progettuale volta ad esplorare il rapporto esistente tra concezione della materia e arte della memoria in Giordano Bruno².

Le attività di approfondimento seminariale, basate soprattutto su analisi testuali e discussioni guidate, si sono concentrate prevalentemente su due opere del nolano: il *De la causa, principio et uno* (1584) e il *Cantus circaeus* (1583).

Il lavoro ha coinvolto allievi di classi parallele (II Liceo classico), particolarmente interessati all'approfondimento extracurricolare della tematica filosofica scelta. L'esperienza si è quindi realizzata in un contesto eterogeneo, rispetto al gruppo classe di appartenenza, rendendo così più ricche e feconde le occasioni di scambio e di apprendimento. I momenti di lezione si sono estesi anche oltre i luoghi consueti della vita scolastica, come in occasione della *lectio magistralis* sull'arte della memoria, tenuta dal prof. M. Cambi, presso la Facoltà di Filosofia dell'Università di Salerno, che ha dato luogo ad un'interessante modalità di partecipazione per gli allievi e i docenti coinvolti nel progetto, i quali – insieme al Dirigente scolastico, che ha voluto essere presente – si sono sentiti accolti e considerati co-protagonisti, all'interno di un contesto diverso da quello di appartenenza³.

¹ Hanno reso possibile l'iniziativa i proff. Loredana Inghilleri e Giovanni Battista Rimentano, docenti di Filosofia e Storia, presso il Liceo Classico Statale “F. De Sanctis” di Salerno, curatori della parte didattica relativa alla pratica testuale e seminariale rivolta alle classi interessate (II A/F/G); il prof. Aniello De Bellis, docente di Filosofia e Storia, presso lo stesso Liceo, che ha coordinato i rapporti Liceo, S.F.I., Università, stampa; il prof. Maurizio Cambi, docente di Storia della Filosofia del Rinascimento, presso l'Università degli Studi di Salerno, responsabile scientifico dell'iniziativa, che ha tenuto una *lectio magistralis* sulle arti della memoria dall'antichità a Giordano Bruno, e ha partecipato ai lavori conclusivi; la prof.ssa Clementina Cantillo, docente presso l'Università degli Studi di Salerno, titolare di diversi insegnamenti (tra cui quello in Storia e didattica della Filosofia), delegato all'orientamento per l'area didattica di Filosofia e per la Facoltà di Lettere e Filosofia, nonché membro del Consiglio direttivo della S.F.I. nazionale; Carmine Mottola, Presidente della S.F.I., sezione salernitana. Un ringraziamento particolare va al nostro ex-Dirigente Scolastico, prof. Federico Cassese (ora in pensione), che ha favorito l'iniziativa.

² In realtà, l'idea iniziale prevedeva una scansione biennale del progetto: una prima annualità centrata su Bruno; una seconda su Bergson, pur con rinvii continui tra i due autori. Infatti il titolo originale del progetto era *Materia e memoria in Giordano Bruno e Henri Bergson*. Purtroppo non è stato possibile attuare la seconda annualità del progetto.

³ Ovvio la valenza dell'esperienza, nell'ottica di un contatto più stretto anche tra ordini di scuola diversi, tra Liceo e Università.

Una prima trattazione generale dei temi della filosofia bruniana, precedentemente svolta durante le ore di lezione curricolari, ha permesso di costituire un terreno comune di conoscenze dal quale partire per poi proseguire con le attività di approfondimento. La metodologia adottata ha fatto ricorso alle consuete modalità di lezione frontale, limitatamente a quelle situazioni in cui si è trattato di ricostruire in maniera sintetica ampi contesti⁴; oppure, ha avuto lo scopo illustrativo di guidare, attraverso esempi, gli alunni alla composizione di dissertazioni scritte, che hanno poi fornito la base per trarre un primo bilancio dei risultati di ricerca raggiunti.

Centrale è stata l'attività di laboratorio testuale, svolta in sottogruppi di lavoro, a partire da domande guida e piste di riflessione fornite dai docenti, anche se aperte ad ulteriori approfondimenti e spunti di riflessione provenienti dagli allievi stessi. Le dissertazioni, prodotte di volta in volta, sono state oggetto di discussione all'interno del gruppo. In tal senso, l'esperienza ha favorito, oltre all'acquisizione di conoscenze più specifiche, lo sviluppo di nuove competenze: saper leggere e riflettere sul testo filosofico; saper svolgere una ricerca individualmente ed in gruppo; saper relazionare e dissertare su un argomento filosofico, anche complesso.

Al termine dei lavori, gli allievi hanno avuto l'opportunità di mostrare le conoscenze e le competenze maturate⁵, organizzando, in qualità di relatori-protagonisti⁶, una vera e propria conferenza di studi aperta al pubblico⁷. In tal modo, l'intenzione di dar luogo ad un'esperienza di insegnamento-apprendimento ha trovato una coerente forma di realizzazione nella rotazione dei ruoli tra chi apprende e chi insegna.

Inoltre, nell'ottica di una didattica capace di *veicolare la cognizione attingendo anche alle risorse dell'emozione e dell'immaginazione*, si è attinto, in momenti diversi, alle *risorse multimediali* (brevi presentazioni video ed animazioni), *allo scopo di introdurre e rendere più perspicue, quasi vivificate, le tematiche proposte, immergendo (letteralmente) i partecipanti in un più vasto ambiente di apprendimento (visivo e sonoro)*. Un modo del tutto coerente, nella forma e nel contenuto, con quanto trattato; un modo, se vogliamo, per parlare di mnemotecnica, applicando alcuni principi elementari della mnemotecnica stessa. Una proiezione audiovisiva⁸ è stata proposta al pubblico, anche al-

⁴ Un'ampia disamina del contesto filosofico-culturale e delle tematiche generali trattate nelle due opere bruniane di riferimento, è stata fornita, all'inizio del corso, dalla prof.ssa Loredana Inghilleri.

⁵ Per gli allievi del corso che intendano proseguire gli studi filosofici, verrà riconosciuto anche un credito scolastico spendibile presso l'Università di Salerno.

⁶ L'organizzazione dell'evento conclusivo trae motivo di ispirazione anche da altre esperienze precedentemente descritte nella sezione didattica del Bollettino ufficiale della S.F.I. Solo per fare un esempio, cfr. Stefano Sassaroli, *Per ripensare la valutazione: un'esperienza*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» 197 (2009), pp. 39-58.

⁷ Erano presenti in sala: i docenti del progetto, alcuni docenti d'aula, il prof. Maurizio Cambi dell'Università di Salerno ed un eterogeneo pubblico di alunni e docenti dell'Istituto, che hanno successivamente preso parte al dibattito.

⁸ Ho personalmente realizzato il video, servendomi anche di altre esperienze maturate insieme agli alunni in diversi contesti didattici. Mi riferisco soprattutto ai risultati conseguiti nell'a.s. 2008-09 con il progetto, finanziato con i fondi PON, *Consapevolezza filosofica ed espressione multimediale. Vedere la physis: Empedocle e la filosofia visionaria degli elementi*. È possibile scaricare il prodotto multimediale, sintesi dell'esperienza formativa, all'indirizzo: varie.liceoclassicodesanctis.it/vedere%20la%20physis.htm.

l'inizio e alla fine della conferenza tenuta dagli allievi: parole, immagini, musica son servite ad introdurre ed interiorizzare i contenuti del nostro percorso didattico e i loro nessi. Un vero e proprio esperimento, non solo di comunicazione multimediale, ma anche di formulazione del *sapere filosofico nei termini di una conoscenza capace di trasformarsi in una forma di consapevolezza da esperire simultaneamente sul piano cognitivo-immaginario-emozionale*.

Al momento, stiamo lavorando all'ipotesi di una pubblicazione, che dovrebbe raccogliere i diversi contributi di tutti i soggetti coinvolti nell'esperienza formativa e una più ampia trattazione delle analisi interpretative sviluppate dagli allievi insieme ai loro docenti. È inoltre in corso di lavorazione un montaggio video, da me curato, dell'evento conclusivo dei lavori, presto disponibile anche sul sito web del nostro Istituto.

2. In che senso materia e memoria?⁹

Un approccio multidimensionale alla cosmologia infinitaria di Giordano Bruno

Cos'è la materia? E che rapporto intrattengono tra loro corporeità e psichicità, psiche e cosmo? Come, nell'uomo, mente corpo pensiero immaginazione memoria ed emozioni interagiscono tra loro? La questione resta tutt'ora aperta, poiché i modelli di soluzione che si sono ispirati all'approccio cartesiano hanno dato origine, nel corso della modernità, a tutta una serie di dualismi (materia/spirito, mente/corpo, psiche/cosmo) e di oscillazioni perenni attorno ai due corni di un vero e proprio dilemma.

Quali vantaggi potrebbe offrirci, invece, la riformulazione della questione nei termini della filosofia bruniana? A prima vista, la prospettiva filosofica di Bruno si direbbe inattuale, per via del suo carattere prescientifico che tenderebbe a collocarla al di qua della modernità, quasi fosse solo un retaggio superstite di mentalità magica. Se ciò fosse, riflettere su Bruno per provare a risolvere il problema di Cartesio, potrebbe sembrare un

⁹ Ci limitiamo a ricordare, in questa sede, che *Materia e memoria* è anche il titolo di un saggio di Bergson del 1896. Confrontandosi con gli studi in campo medico-scientifico — che, all'epoca in cui Bergson scriveva il suo saggio, andavano sviluppandosi, fino a giungere alla scoperta della specializzazione funzionale delle diverse aree cerebrali — Bergson afferma di voler «*cogliere più chiaramente la distinzione del corpo e dello spirito e di penetrare più intimamente nel meccanismo della loro unione*». Per cui, si direbbe che il filosofo francese intenda evitare la soluzione monistica di coloro che riducono lo spirito a materia o che considerano gli stati mentali e quelli cerebrali come due diversi modi di riferirsi allo stesso processo. Bergson riteneva, piuttosto, che il cervello non spiegasse del tutto lo spirito, in quanto «*in una coscienza umana c'è infinitamente di più che nel cervello corrispondente*». In altre parole, Bergson accetta in linea di principio il dualismo cartesiano, ma non nella sua forma classica. Si parte da Cartesio per andare oltre Cartesio. Tuttavia, l'analisi dettagliata dei tentativi di soluzione proposti da Bergson esula dagli scopi di questo articolo. Ci basti qui sottolineare il nostro interesse per una possibile formulazione precartesiana (Bruno) e postcartesiana (Bergson) dell'intera questione.

tentativo di cercare una soluzione per difetto, un modo per sproblematicizzare l'intera questione, non essendo stato ancora formulato con Bruno il dualismo *res cogitans/res extensa*. Tuttavia, per altri versi, la prospettiva bruniana potrebbe anche aprirsi a soluzioni ecedenti, rispetto all'approccio cartesiano, mostrandosi più attuale di quel che sembra, permettendoci addirittura di riconsiderare in maniera diversa il concetto stesso di scienza, aprendoci agli scenari possibili di un'altra modernità, che forse ancora ci attende.

Consideriamo la concezione della materia-vita-di-infinite-forme, delineata da Bruno nel *De la causa principio et uno* (1584). Appare evidente come, per il filosofo, la materia non sia ricettacolo passivo, ma attuale potenzialità infinita di forma intelligenza vita («*materia per essere attualmente tutto quel che può essere, ha tutte le misure, ha tutte le specie di figure e di dimensioni*»).

Quindi, la forma, ovvero il principio informatore che permette alla materia di organizzarsi, viene da dentro. Il fatto che un corpo materiale possa assumere forme diverse, in tempi e luoghi diversi, viene interpretato da Bruno come una proiezione esterna di una serie infinita di informazioni già tutte memorizzate all'interno della materia stessa. Per cui, potremmo dire, che *la materia stessa è memoria delle infinite forme che è in grado di assumere nel tempo e nello spazio*. In altre parole: materia è forma, forma è materia. La materia stessa è costituita di informazioni, è memoria vivente di informazioni, informazioni di una materia-in-formazione continua.

Con l'avanzare delle nuove scoperte della biologia e dell'ingegneria genetica, l'idea che l'insieme totale delle informazioni di un intero organismo vivente possa essere contenuto all'interno di ogni sua parte, nel nucleo delle singole cellule, è palesemente sotto i nostri occhi. Sicché, l'immagine della materia-memoria-vivente, potentemente intuita da Bruno, si direbbe trovare oggi la sua immagine più perspicua (quasi la sua moderna icona) nella doppia elica del DNA. Anche la fisica contemporanea giunge a «considerare il mondo fisico come costituito da informazione, mentre la materia e l'energia sarebbero componenti secondarie»¹⁰. Più in generale, l'ologramma¹¹ diventa il principio ispiratore di una nuova epistemologia della complessità del reale.

¹⁰ Cfr. J.D. Bekenstein, *L'informazione in un universo olografico*, «Le Scienze» 421 (2003), pp. 47-53.

¹¹ Un ologramma è un tipo speciale di fotografia, che genera un'immagine pienamente tridimensionale, quando viene illuminata in modo appropriato. La caratteristica peculiare di un ologramma è quella per cui ogni parte di esso contiene l'intera informazione: tagliando in due parti un ologramma entrambe mostreranno sempre l'oggetto per intero. Anche l'epistemologia della complessità di E. Morin ricorre all'immagine dell'ologramma, per significare un principio generale di organizzazione della complessità di un sistema (per un'ampia panoramica del dibattito sull'epistemologia della complessità, cfr. G. Bocchi-M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano 1985). Il principio ologrammatico afferma che nei sistemi complessi *la parte è nel tutto e il tutto è nella parte*. Per esempio, ogni cellula è una parte di un tutto, ma il tutto è presente dentro la parte, in quanto la totalità del patrimonio genetico è presente in ogni cellula individuale.

Accedere alle informazioni contenute nella materia, accedervi con la mente nella mente, muovendosi senza soluzione di continuità tra dimensione fisica e dimensione psichica, è quindi la posta in gioco *dell'arte della memoria di Giordano Bruno*. Ed è la posta in gioco anche delle scienze attuali, sebbene, all'inizio dell'età moderna, esse sembravano aver rinunciato a questo obiettivo, allontanandosi dall'immagine vivente della materia, proposta da Bruno. Oggi vi si farebbe ritorno, mettendo semmai in discussione i presupposti di un metodo scientifico che inizialmente aveva eccessivamente divaricato i termini del rapporto soggetto/oggetto, realtà psichica interna/realtà fisica esterna.

Materia-memoria: l'accostamento si direbbe quindi prospettare la possibilità di tenere insieme tra loro psiche e cosmo, senza dover ricorrere ad un termine medio, per via di un *continuum* immaginale di forme *in-formazione* (ma anche *in-form-azione*), informazioni memorizzate nella nostra psiche e nella materia stessa.

È attualmente in corso una certa tendenza, che porterebbe a pensare che il binomio *materia-informazione* equivalga ad una sorta di smaterializzazione della materia stessa¹². Eppure, proprio la concezione bruniana della materia potrebbe fornirci una chiave di interpretazione diversa, aiutandoci a comprenderne il vero senso, ribadendo piuttosto il carattere *fisico* dell'informazione stessa, quale sinolo di *materia-in-formazione*.

Ma per meglio comprendere ciò, è opportuno porsi una domanda: in che senso la materia "contiene" in sé (infinite) forme? Non ci aiuta, certo, ragionare in termini meramente fisicisti. Tantomeno dovremmo considerare l'immagine della materia come contenuto-contenitore, solo come un modo di dire, una semplice metafora¹³. Ma allora come recuperare il senso *fisico* di questa idea della materia, capace di comprendere già in sé (infinite) forme? Parte da qui, l'esigenza bruniana di andare oltre la fisica aristotelica. Procediamo per gradi.

Bruno scioglie il vincolo che lega materia e corporeità, rompendo l'assioma che tendeva ad identificarle tra loro completamente. Con ciò, egli non intende negare che la mate-

¹² Provo a mettere in conto una serie di possibili obiezioni — magari formulabili nei termini di una sociologia della conoscenza — che si potrebbero rivolgere alla metafora del computer, sempre più ricorrente in ambito scientifico, per significare la mente umana o il cosmo intero, fino alla sua versione fantascientifica, come quella presente in un film come *Matrix*. Si tratta di una fuga speculativa nell'astratto, quale sintomo patologico dei nostri tempi? Penso, per esempio, a quanto anche Husserl denunciava, nella *Crisi delle scienze europee*, sostenendo che la crisi e la perdita di senso dell'intera civiltà occidentale inizia nel momento in cui essa perde di vista il «mondo della vita» (*Lebenswelt*), sostituendone il senso e la sostanza con i vuoti formalismi delle astrazioni matematiche e le oggettivanti descrizioni della realtà attraverso le procedure e gli schemi concettuali del metodo scientifico.

¹³ «Quanta informazione è necessaria per descrivere un intero universo? E può questa informazione essere contenuta nella memoria di un computer? Potremmo un giorno, come ebbe a dire William Blake, «vedere il mondo in un grano di sabbia», o quest'idea non sarà mai molto di più che una licenza poetica?» (J.D. Bekenstein, *L'informazione in un universo olografico*, cit.).

ria possa manifestarsi attraverso la corporeità; ma, accanto alla “materia corporea”, Bruno giunge a concepire anche un’altra forma di materialità, una materialità di natura incorporea che sfugge alla percezione pentasensoriale e pur tuttavia rappresenta uno stato ancora più originario della materia stessa, che lui chiama *materia universalis*. Ed è proprio la *materia universalis* a mostrarsi capace di contenere, simultaneamente, nello stesso tempo e nello stesso luogo, quelle diverse forme che la materia corporea può manifestare solo in successione e/o in luoghi diversi. Come se, per l’appunto, la materia corporea che mostra una sola forma per volta, fosse soltanto una sorta di proiezione cinematografica di ciò che la *materia universalis* comprende già al suo interno, come in una specie di bobina cosmica.

Quindi, la rottura del rapporto di identità assoluta tra materia e corporeità porta Bruno a concepire in modo nuovo la presenza dell’invisibile, coniugando diversamente invisibilità e materialità. In tal modo, l’invisibile cessa di cadere nel campo astratto della metafisica, per rientrare in quello concreto della fisica. Ma di quale fisica si tratta? In che modo andranno intesi lo spazio e il tempo, alla luce dell’infinita potenzialità attiva e attuale della *materia universalis* di Bruno? Che cosa, invece, perde di vista la scienza aristotelica, ai tempi di Bruno, allorquando pensa la materia come un *prope nihil*? E perché la *materia universalis* risulta incorporea, ossia tende a sfuggire alla percezione pentasensoriale? La nostra ipotesi è che tutta una serie di equivoci si risolverebbe cessando di pensare alla dimensione fisica solo in termini tridimensionali, continuando quindi a concepire la materia solo in termini di corporeità. Ed è proprio questo il limite che Bruno rileva all’interno della fisica aristotelica: la sua incapacità di *vedere*, andando oltre una fisica della tridimensionalità. Il che fa tutt’uno con la rimozione, che avrebbe compiuto l’aristolismo, nei confronti di ogni forma di pensiero che tenti di cimentarsi con l’infinito.

Prendere, piuttosto, in considerazione – così come sta avvenendo nel campo della fisica teorica più avanzata (penso alla “teoria delle supercorde”)¹⁴ – un universo fisico che presenta più di tre dimensioni nascoste, infinitamente capiente in senso multidimensionale, potrebbe aprire nuove prospettive circa il modo di intendere in che senso la *materia è informazione*¹⁵. Ciò getterebbe luce anche sui rapporti tra realtà psichica interna e realtà fisica esterna¹⁶, come ha ben evidenziato anche I. Matte Blanco, le cui ricerche in ambito psi-

¹⁴ Un ottimo testo divulgativo sulla teoria delle supercorde è B. Greene, *L’universo elegante. Superstringhe, dimensioni nascoste e la ricerca della teoria ultima*, Einaudi, Torino 2000.

¹⁵ Cfr. J.D. Bekenstein, *L’informazione in un universo olografico*, cit.: «[...] sembra che il nostro universo, che percepiamo come dotato di tre dimensioni spaziali, possa invece essere «scritto» su una superficie bidimensionale, come un ologramma. La nostra percezione tridimensionale del mondo sarebbe allora o una tenacissima illusione oppure semplicemente una di due maniere alternative di vedere la realtà». Quindi, l’assunto per il quale la *materia è informazione* si direbbe rinviare ad una teoria che pone la questione del numero effettivo delle dimensioni del cosmo fisico, mettendo in dubbio il carattere indiscusso della sua tridimensionalità.

¹⁶ Cfr. I. Matte Blanco, *L’inconscio come insieme infiniti. Saggio sulla bi-logica*, tr. it. a cura di P. Bria, Einaudi, Torino 1975; I. Matte Blanco, *Il sogno: struttura bi-logica e multidimensionale*, in V. Branca-C. Ossola-S. Resnik (a cura di), *I linguaggi del sogno*, Sansoni Editore, Firenze 1984, pp. 267-291.

coanalitico hanno mostrato come la psiche, a livelli più profondi (l'inconscio), sia piuttosto simile ad uno spazio multidimensionale, che viene tuttavia percepito in maniera tridimensionale (o tridimensionalizzante). Per cui, le distorsioni logico-spazio-temporali, che accadono nel corso delle irruzioni dell'inconscio alla superficie delle ordinarie strutture del pensiero cosciente, troverebbero spiegazione nelle trasformazioni topologiche che avvengono passando attraverso le diverse dimensioni in cui si articola l'(iper)spazio mentale.

Da qui, il vantaggio di focalizzare la nostra attenzione sul binomio materia-memoria, anziché sulla dicotomia cartesiana *res cogitans/res extensa*, per far riemergere – alla superficie di una inedita storia della modernità, di cui siamo appena agli inizi – quanto la scienza e l'uomo moderno hanno rischiato di occultare per lungo tempo, separando eccessivamente la dimensione fisica della materia dalla dimensione psichica dell'uomo.

L'ipotesi che la cosmologia bruniana intenda l'universo infinitamente esteso, non solo in senso tridimensionale, ma infinito anche nel numero delle sue dimensioni, è dunque l'ipotesi di lavoro, che ha sorretto l'intero percorso di ricerca e che è stata proposta all'attenzione degli alunni, sin dall'inizio. La fecondità di tale approccio è quanto intendiamo mostrare in sintesi con questo articolo. Esso aumenta il nostro livello di comprensione di paradossi altrimenti di non facile soluzione, presenti nei testi filosofici di Bruno, e rende ancora più perspicua la comprensione del rapporto esistente tra materia e memoria.

Una sintesi della conferenza conclusiva a cura degli allievi

Giunti a questo punto, per verificare insieme al lettore la tenuta complessiva di un discorso individuale e collettivo, in cui si è articolato l'intero percorso didattico di questa esperienza, ritengo opportuno riportare una sintesi degli interventi degli alunni nel corso della conferenza conclusiva, rispettando l'ordine col quale si sono svolti, come in una sorta di staffetta discorsiva, secondo un perfetto sincronismo di squadra.

Breve introduzione al concetto bruniano di materia

Noemi Miranda

A chi porre la domanda: cos'è la materia? Al filosofo? Al matematico? Allo scienziato? Forse Bruno ci consente di comprendere insieme questi diversi approcci alla questione. Per cui, abbiamo provato ad interrogarlo, prendendo in considerazione quanto da lui sostenuto nel *De la causa, principio et uno* (in particolare i dialoghi III e IV). In un passaggio del testo, Bruno, dopo aver fatto riferimento alla concezione aristotelica della materia, fa un paragone con il legno e con l'arte. Ma allora la materia è come il legno per il falegname? A prima vista si direbbe di sì, visto che essa può assumere diverse forme. Tuttavia, Bruno parla di una materia originaria che non è alcunché di sensibile e non pos-

siede forma alcuna. Il legno, invece, è una materia che ha già ricevuto forma. L'artista opera dunque con una materia formata, conferendole una forma ulteriore. Invece, la natura, come artefice, opera dal centro. E il centro della materia è qualcosa di informe.

Cosa intende Bruno per materia informe?

Antonia De Santis

Nel IV dialogo del *De la causa*, leggiamo: «Quella materia per esser attualmente tutto quello che può essere, ha tutte le misure, ha tutte le specie di figure e di dimensioni; e perché le ave tutte, non ne ha nessuna, perché quello che è tante cose diverse, bisogna che non sia alcuna di quelle particolari. Conviene a quello che è tutto, che escluda ogni essere particolare».

Materia è dunque mater, madre di infinite forme, in quanto non possiede solo una o alcune forme in particolare, ma le presenta tutte. Ciò richiama il concetto di potenza/atto di Aristotele. Tuttavia, per Bruno, tutte le infinite potenzialità sono contemporaneamente attuali nella materia, una materia universale che pertanto non si può identificare con nessun corpo tridimensionale in particolare. È evidente che Bruno pensa ad una forma di materia incorporea, ricca di infinite forme e nella quale vale il principio della *coincidentia oppositorum* di cui aveva parlato già Cusano. Scrive Bruno: «Perché la medesima materia (voglio dir più chiaro) il medesimo che può esser fatto o pur può essere, o è fatto, è per mezzo de le dimensioni ed extensioni del soggetto, e quelle qualità che hanno l'essere nel quanto; e questo si chiama sustanza corporale e suppone materia corporale; o è fatto (se pur ha l'essere di novo) ed è senza quelle dimensioni, extensione e qualità; e questo si dice sustanza incorporea, e suppone similmente detta materia».

Giunti a questo punto, potrebbe forse migliorare la nostra comprensione ipotizzare un cosmo che presenti un numero infinito di dimensioni. Si avanza quindi l'ipotesi di una cosmologia bruniana in chiave multidimensionale. Se la nostra ipotesi è corretta allora dovremmo distinguere due accezioni bruniane di materia distinte come segue: materia corporea (tridimensionale) e materia incorporea (multidimensionale).

Cosa consegue dall'ipotesi di un universo di infinite dimensioni?

Vincenzo Giliberti

L'ipotesi di lavoro, che sorregge la nostra lettura dei testi di Bruno, consiste nell'interpretare la sua concezione della materia nei termini di una cosmologia multidimensionale, per la quale l'universo di Bruno risulterebbe infinitamente esteso non solo in termini tridimensionali, ma infinito sarebbe anche il numero delle sue dimensioni.

Alla luce di questa ipotesi, diventa possibile anche una nuova interpretazione della *coincidentia oppositorum* di Cusano.

Per spiegarci meglio, potremmo servirci di un'analogia geometrica. Cosa succede se proviamo a distendere un triangolo (2-dimensioni) lungo una retta (1-dimensione)? Da 2 a 1 dimensione, un unico vertice si divide in due punti; da 1 a 2 dimensioni, due punti distanti tra loro vengono a coincidere in un unico vertice di partenza.

Più in generale, possiamo concludere dicendo: discendendo (da n a $n-1$ dimensioni), l'Uno appare Molti; ascendendo (da n a $n+1$ dimensioni), i Molti appaiono Uno.

Da Cusano a Bruno

Un'interpretazione multidimensionale di quattro modi diversi di darsi dell'infinito

Rossana Tomeo

Anche le quattro accezioni diverse di infinito (*esplicatio*, *complicatio*, *implicatio*, *contratio*), presenti in Bruno, riprendendo una terminologia che ritroviamo già in Cusano, potrebbero essere interpretate in una chiave nuova ricorrendo al passaggio da un numero inferiore ad un numero maggiore di dimensioni (*complicatio*) o viceversa (*esplicatio*). In termini multidimensionali, possiamo rileggere altresì il tema dell'ombra, ovvero il manifestarsi della materia infinita come effetto tempo e spazio.

L'“effetto tempo” come passaggio della materia attraverso luoghi di diverse dimensioni

Vincenzo Giliberti

Come ci apparirebbe un oggetto di quattro dimensioni nel nostro mondo tridimensionale? Possiamo immaginarlo, se, per analogia, consideriamo cosa succede quando un cerchio bidimensionale attraversa una retta unidimensionale. Vedremmo improvvisamente un punto che si espande fino a raggiungere la lunghezza del diametro del cerchio, per poi diminuire fino a scomparire. Ma ciò che in un mondo con un numero inferiore di dimensioni appare variabile nel tempo, in un mondo di dimensioni superiori è rimasto simultaneo e costante.

Ritornando a Bruno, potremmo quindi pensare che la “materia corporea” è la materia così come appare nella tridimensionalità, mentre la “materia incorporea” equivale alla stessa materia percepita in un mondo di dimensioni superiori. La materia corporea sarebbe quindi una proiezione seriale della materia incorporea, che risulta invisibile nella nostra dimensione tridimensionale. Sicché, l'“effetto tempo” potrebbe essere interpretato come il passaggio della materia attraverso luoghi di diverse dimensioni.

La concezione della materia tra Bruno e Cartesio

Dario D'Aloia

Quale rapporto vi è tra la concezione della materia di Bruno e quella di Cartesio? In mezzo passa lo spartiacque segnato dall'avvento del metodo scientifico. Vale per Bruno, a proposito della materia, la distinzione tra *corporeo* e *incorporeo*; mentre Cartesio distingue tra *res cogitans* e *res extensa*. La *res extensa* indica la spazialità (tridimensionale), qualcosa di esterno a noi, una realtà inconsapevole anche se geometricamente determinabile, matematicamente misurabile, percepibile con i cinque sensi. Allo stesso modo per la *materia corporea*, di cui parla Bruno. Ma in Bruno ritroviamo anche l'idea di materia incorporea.

A prima vista, l'incorporeità si direbbe affine in qualche modo alla *res cogitans* di Cartesio, in quanto in ambo i casi stiamo parlando di qualcosa di inesteso, che sfugge alla tridimensionalità. Tuttavia, la *res cogitans* è confinata nello spazio interno della nostra psiche e coincide con la nostra stessa consapevolezza. La materia incorporea, di cui parla Bruno, è invece qualcosa di inconsapevole, in quanto la sua presenza invisibile sfugge alla percezione dei cinque sensi. Si pone, poi, per Cartesio il problema dell'uomo come coesistenza problematica delle sue sostanze, di psiche e corpo, problema che egli prova a risolvere chiamando in causa una sorta di "cabina di comando della nave", la ghiandola pineale.

Si gioca qui la differenza tra il sapere magico di Bruno e la nuova scienza di Cartesio. La dicotomia materia/spirito non esiste in Bruno, per il quale risulta possibile, in linea di principio, una fusione di soggetto-oggetto nelle forme di una conoscenza che potremmo anche definire "immedesimazione". Cartesio e la nuova scienza diffidano invece di ogni forma di confusione tra soggetto e oggetto, applicando la conoscenza scientifica solo al corporeo, a ciò che è percepibile (tridimensionalmente) con i sensi, affidandosi solo a ciò che è matematicamente misurabile in termini finiti e rigettando l'infinito.

Giordano Bruno e la fisica contemporanea

Fabrizio Serrao

Se da un lato, per visione generale e metodi di ricerca, la scienza moderna si è allontanata dalla concezione della materia di Bruno, dall'altro la fisica contemporanea sembra riavvicinarsi ad essa. La scoperta dell'elettrone e il passaggio dal concetto di orbita al concetto di orbitale, per descriverne la posizione, mostra l'impossibilità di determinarne la traiettoria esatta: possiamo stabilire solo posizioni probabili, dette orbitali; la particella appare quindi come dislocata tra un insieme infinito di possibilità. Siffatta indeterminazione, che informa di sé ogni fenomeno relativo alla materia elementare, diventa poi anche equivalenza tra potenza e atto, energia e materia, nella relatività einsteiniana.

Quanto alle infinite dimensioni o alle dimensioni ulteriori, basti pensare allo spazio di Minkowski, che utilizza per ogni evento tre coordinate spaziali ed una temporale, che assume al ruolo di quarta dimensione; o si pensi alla teoria del multiverso di Everett, per cui un individuo, trovandosi di fronte ad un bivio, intraprende contemporaneamente (in due universi separati) entrambe le strade.

Intermezzo. Rapporti tra arte della memoria e materia?

Anastasia Foglia

Quali rapporti esistono tra arte della memoria e concezione della materia in Bruno? Alcune chiavi di lettura ci sono state offerte dal saggio *Umbratilità e approccio multidimensionale alla cosmologia bruniana* del prof. G.B. Rimentano. L'arte della memoria, così come ci ha ricordato nella sua *lectio magistralis* il prof. M. Cambi, annovera nella sua lunga tradizione, figure come quelle di Simonide di Ceo, Cicerone (si consideri per esempio il *De Oratore*), Quintiliano, Galileo, Leibniz. Tra le diverse opere di mnemotecnica di Bruno, la nostra scelta è ricaduta sul *Cantus circaeus*, in quanto ritroviamo in essa la descrizione dei meccanismi e delle facoltà mentali connesse alla memoria, nonché la possibilità di indagare sul rapporto tra esse e la concezione della materia, fin qui esplorata in chiave multidimensionale.

L'arte della memoria e le stanze della mente

Valeria De Filippo

L'arte della memoria di Bruno ci rende consapevoli delle infinite possibilità di sviluppo della mente umana. Diverse sono le facoltà mentali che concorrono ai processi della memoria, per illustrare le quali Bruno ricorre alla descrizione di una vera e propria architettura della mente, articolata al suo interno in una serie di celle o stanze, poste l'una dentro l'altra, per cui non è possibile accedere alla successiva senza essere passati per quella precedente. Seguendo un ordine processuale abbiamo: il senso comune, la facoltà fantastica, la facoltà cogitativa e, infine, la memoria – che in qualche modo le presuppone e le contiene tutte insieme.

Se il senso comune ha il compito di raccogliere, in una sorta di montaggio sine-stetico, le diverse tracce fornite dai cinque sensi, spetta invece alla facoltà immaginativa quello di plasmare luoghi e immagini da associare ad ogni contenuto mentale. La facoltà immaginativa è importante affinché la facoltà naturale della memoria si trasformi in una vera e propria arte, capace di organizzare e richiamare alla presenza le immagini mentali, non nel modo casuale con cui si depositano in noi, ma in modo ordinato e deliberato. Centrale risulta anche il ruolo della facoltà cogitativa, vera e propria chiave di volta per accedere alle stanze più segrete della memoria.

Memoria ed emozione.

Il ruolo della facoltà cogitativa nell'arte della memoria di Bruno

Chiara Di Ruocco

Scrive Bruno nel *De umbris idearum*: «ecciteranno allora la memoria quelle cose che facendosi compagne del discorso, del pensiero e della vivace fantasia possono stimolare il sentimento». La naturale tendenza nell'uomo a ricordare per immagini, ed in particolare, per immagini cariche di emozioni, viene abilmente utilizzata nelle pratiche mnemotecniche, compresa l'arte della memoria di Bruno. Lo stretto rapporto esistente tra le capacità plastico-immaginative della mente e le emozioni rinvia a ciò che una psicologia di ascendenza aristotelica – da Tommaso d'Aquino ad Alberto Magno, fino a Bruno — indica come *facoltà cogitativa*.

Il termine “facoltà cogitativa” potrebbe far pensare al *cogito* cartesiano, ma in realtà se ne differenzia. Infatti, mentre quest'ultimo aspira a distaccarsi dalla corporeità e dalle emozioni, la facoltà cogitativa si costituisce, invece, proprio come possibile luogo di contatto tra la realtà psichica interna e la realtà fisica esterna, muovendosi, senza soluzione di continuità, tra mente e spazio, tra senso e intelletto, a differenza di quanto sosterranno, successivamente, Cartesio e Kant.

Certo, la gnoseologia kantiana, nel momento stesso in cui distingue tra senso e intelletto, cerca anch'essa di superare la radicale separazione tra i due attraverso la dottrina dello schematismo trascendentale. Ma, così facendo, Kant si limita a riconoscere il ruolo delle immagini per la conoscenza, mentre la facoltà cogitativa di Bruno associa alle immagini anche le sensazioni, e il sentire riflessivo di queste sensazioni: le emozioni. Sono proprio quest'ultime a svolgere un ruolo fondamentale nella capacità di memorizzare i contenuti che ci vengono dall'esperienza.

Introduzione all'arte della memoria come forma di scrittura o pittura interiore

Ida Virtuoso

Immagini sensibili e affezioni in grado di sollecitare la facoltà cogitativa sono dunque i presupposti fondamentali per una corretta ed efficace memorizzazione. Perché si possa parlare di arte della memoria occorre tuttavia aggiungere anche la capacità di ricordare ordinatamente, richiamando le cose alla memoria quando lo desideriamo.

A tal uopo, possiamo paragonare l'arte della memoria ad una sorta di scrittura o pittura interiore. Per cui si pone la questione delle forme, delle figure, dei caratteri, quindi delle immagini di siffatta scrittura-pittura mentale, e della materia, ossia del sostrato sul quale tutto ciò possa fissarsi. Occorrerà pertanto disporre della capacità di plasmare immagini, caratteri e di un sostrato in cui inscriverele.

La natura dei sostrati.

L'arte della memoria come scrittura-pittura mentale

Valentina Pescatore

Sostrati ed *adiecta*, più che alla coppia aristotelica sostanza/accidenti, fanno pensare al modo col quale la fantasia plasma, in un unico spazio visivo, immagini mnemoniche (forme o *adiecta*) e *loci* (luoghi o sostrati) atte ad accoglierle. Come si è già detto, è proprio della capacità fantastica plasmare i sostrati e gli *adiecta*, mentre spetta invece alla facoltà cogitativa il compito di legare tra loro le informazioni che pervengono e permangono in noi grazie a forti vincoli emozionali¹⁷.

Nella creazione dei sostrati, la mente umana, secondo Bruno, può ricorrere a tre tipi fondamentali: naturale, misto e artificiale. I sostrati naturali ricreano in noi luoghi realmente esistenti; quelli misti sono una fusione tra luoghi esistenti e luoghi fittizi; infine, quelli artificiali sono interamente modellati dalla mente umana.

Quanto alle caratteristiche che i sostrati devono presentare, al fine di risultare efficaci nel processo di scrittura-pittura interiore della memoria, esse sono: la visibilità, la giusta misura, il numero, la luminosità, la varietà, l'ordine.

In queste indicazioni generali ritroviamo quel connubio di luce-ombra, che va senz'altro posto a fondamento ontologico della concezione bruniana della materia. Solo per fare qualche esempio: i sostrati non devono essere troppo luminosi altrimenti rischierebbero di disturbare la facoltà visiva con il loro forte splendore; ma, allo stesso tempo, non devono essere troppo scuri perché altrimenti potrebbero essere debolmente percepiti dalla vista stessa. Analoghe considerazioni portano alla ricerca di giusti equilibri tra pieni e vuoti, grande e piccolo. Le continue corrispondenze tra i fenomeni della visione del mondo esterno e quelli della visione fantastica interna evidenziano quindi lo stretto nesso esistente tra la natura dei sostrati e la concezione bruniana della materia.

La memorizzazione ordinata secondo il numero e i sostrati semimatematici

Pasquale Puca

I numeri, di per sé, non si prestano immediatamente ad essere utilizzati nell'arte della memoria, poiché la matematica, ricorrendo all'astrazione, tende a sfuggire al pensiero

¹⁷ Nel *Cantus Cicaeus*, Bruno parla di "logica fantastica", ossia di un *pensiero per immagini ed emozioni*, che opera in virtù dell'azione congiunta dell'*immaginazione* (o *fantasia*) («[...] la forma è dunque qualcosa di pensato ovvero di pensabile ad opera della fantasia e della facoltà cogitativa, ed è qualcosa che viene apposto ai luoghi mnemonici ovvero ai sostrati») e della *facoltà cogitativa* («il sostrato delle forme plasmato dalla fantasia, forme che sopraggiungono e si allontanano, vagano e si spostano secondo il volere della fantasia operante e della facoltà cogitativa»).

per immagini, e quindi ai meccanismi che facilitano la memorizzazione stessa («i numeri di per se stessi non sono capaci di rappresentare l'ordine, ma solo di farlo intendere»).

Tuttavia, esclusa la possibilità di sostrati matematici allo stato puro, resta fondamentale il ricorso alle risorse intrinseche del numero per ordinare i nostri contenuti mentali, tenuto conto dell'importanza dell'ordinamento con cui si struttura l'universo di un discorso. Solo in tal modo la memoria non fluttua in maniera scomposta e involontaria, sfuggendo al nostro controllo.

Da qui, la proposta di Bruno di utilizzare i numeri non come simboli astratti, ma come immagini associabili ad oggetti naturali, sicché il numero venga ad assumere anche una forma e un colore. Nascono così i *sostrati semimatematici*. Essi consistono nella visualizzazione di insiemi di oggetti, presi a dieci a dieci, che possono essere di uso comune (tessuti di lino, manufatti in legno, utensili di ferro ecc.), oppure essere tratti dal mondo del lavoro (gli strumenti per cucinare, dell'arte medica, del barbiere ecc.). L'immagine-numero, così concepita, rinvia quindi a serie ordinate composte da dieci elementi, dove ciascun elemento è individuabile per la posizione relativa che occupa all'interno della serie, per il colore, per la forma, per il materiale di cui è fatto ecc. Si possono così differenziare decadi di vari ordini (prima decade, seconda decade ecc.), decadi in cui la potenza ordinatrice del numero non è più qualcosa di astratto, ma si anima e prende corpo, essendo i sostrati semimatematici maggiormente capaci di colpire sia l'emozione che l'immaginazione.

La plasticità della memoria e i sostrati attributivi

Emanuela Gorga

Le tipologie di sostrato che Bruno analizza nel *Cantus circaeus* sono, per lo più, tipi di sostrato già precedentemente utilizzati dai pensatori che si dedicarono all'arte della memoria, sostrati che Bruno definisce sostrati sostantivi (o luoghi mnemonici). La vera innovazione apportata dal Nolano consiste invece nell'introduzione di *sostrati attributivi*. In altre parole, Bruno fa sì che un *adiectum* – ovvero quello che viene posto sopra al sostrato, ciò che nella pittura potremmo anche chiamare colore – possa diventare, a sua volta, un sostrato sul quale potremmo apporre un nuovo *adiectum*. Sicché, un sostrato attributivo mostra di possedere in sé la duplice natura di sostrato e di *adiectum*.

Per meglio comprendere come ciò possa avvenire, Bruno ci riporta un esempio molto chiaro, quello del berretto.

Un berretto viene posto in una stanza, ad esempio sopra una finestra, e funge da testimone durante lo svolgimento di un determinato avvenimento. Successivamente, lo stesso berretto può essere preso e spostato all'interno di un altro luogo, ossia in un altro sostrato sostantivo, e in quest'altro luogo diventare uno strumento per compiere o subire un'altra azione o essere testimone di un altro avvenimento. Di conseguenza, associando al berretto

queste molteplici informazioni, potremmo ricordarle tutte, ed è evidente come il berretto stesso possa fungere, in tal caso, sia come sostrato sia come *adiectum*, assumendo diversi significati e modificando la qualità dei diversi luoghi mnemonici in cui viene a trovarsi.

Era in fondo naturale che Bruno ricercasse questa stretta interazione tra sostrato ed *adiectum*, perché, come possiamo desumere anche dalla sua concezione della materia, egli non fa una netta distinzione tra ciò che sta sotto, il materiale, e le forme generate che procedono dal suo interno verso l'esterno.

Il sostrato stesso, su cui si basano le operazioni della memoria, si anima e modella proprio come la materia viva, sempre in movimento, grembo sempre gravido di infinite forme. Un po' come avviene con gli *origami* (se possiamo osare fare un paragone con questa forma d'arte giapponese), dove un foglio, che di base è un sostrato, opportunamente piegato e modificato, si modella fino a dare luogo ad una forma, quale attributo del sostrato stesso, modo di essere del suo stesso darsi.

Possiamo quindi notare come materia e memoria siano per Bruno non dei contenitori inerti, ma contenuti-contenitori viventi¹⁸.

Materia mentale, materia sensibile.

La natura fantastica degli *adiecta*

Gioconda Bacco

Dopo aver parlato del modo col quale la fantasia plasma i sostrati, Bruno passa ad esaminare gli *adiecta*, ovvero le forme, le immagini che sono apposte ai sostrati, in modo tale che questi ultimi ne vengano modificati, plasmati a loro volta, *vivificati*. Gli *adiecta* sono da intendersi come “*forme fantastiche*”, poiché create dalla fantasia, che manipola e plasma le immagini in modo tale da costituire con i sostrati un tutt'uno.

Anche per gli *adiecta* valgono le considerazioni generali fatte finora per l'arte della memoria: le immagini devono risultare vivide sia sul piano visivo che emotivo (devono saper toccare sia la fantasia sia la facoltà cogitativa); gli *adiecta*, come le lettere in un testo scritto, non devono essere né troppo vicini né troppo distanti, né troppo simili tra loro o uniformi, perché ciò potrebbe generare confusione, né eccessivamente diversi, né troppo piccoli né troppo grandi, né troppo luminosi né troppo scuri, in modo tale da risultare sempre visibili.

¹⁸ In un passo del *De la causa principio et uno* (dialogo V), Bruno scrive: «*tutti i numerabili modi della materia, non sono in quello tanto come in un luogo continente e come in un intervallo o spacio, quanto in un comprensore, conservatore, motore ed efficiente*». I suddetti termini chiariscono perfettamente la concezione bruniana della materia e, allo stesso tempo, della memoria, in virtù del loro profondo legame: lo spazio è “comprensore”, come il sostrato si fa “comprensore” delle informazioni; è conservatore perché le mantiene in sé; è motore perché mette in moto le informazioni (l'azione viene messa in moto dal berretto, ossia dall'interrogare questo oggetto); è efficiente in quanto dà inizio a tutto il processo, in cui la memoria collega il berretto alle informazioni da esso veicolate.

Le forme sono tratte fuori dalla fantasia a partire dalle immagini sensibili. Ma la materia mentale, costituita di tali immagini (forme, sostrati), appare ancor più fluida e plasmabile. Allo stesso modo, la materia sensibile è costantemente gravida e pronta a tirar fuori ciò che porta in grembo, rappresentando tutto quel che è e che può essere (secondo l'idea bruniana di coincidenza di potenza e atto).

Si può perciò affermare che come la materia manipola se stessa e si plasma infinitamente per far emergere al di fuori ciò che conserva al suo interno (seppure in ombra, ossia in modi non del tutto visibili e simultanei per l'occhio esterno); allo stesso modo, nell'arte della memoria, l'immaginazione plasma continuamente immagini, riportandole alla mente in tempi determinati, seguendo un ordine preciso, ossia secondo la nostra volontà, non in modo casuale ed involontario, come di solito accade negli automatismi della memoria naturale. La fantasia ci permette quindi di raffigurare i luoghi, le stanze, ovvero i sostrati in cui collocare, come in una sorta di scenografia, le cose da ricordare sotto forma di immagini. In tale processo un ruolo fondamentale è svolto dal senso della vista.

Memoria naturale e memoria artificiale.

L'arte della memoria come visione interiore e manipolazione

Francesco Cimino

Vi è infatti uno stretto legame tra il senso della vista e la mnemotecnica. Rispetto agli altri sensi, la vista è quella capace di arrivare più lontano. Possiamo fare un paragone tra l'arte della memoria e l'arte figurativa, visibile all'occhio esterno. Tuttavia per l'arte della memoria è importante attivare la capacità visiva di una sorta di occhio interno. Da qui la caratteristica dei sostrati, dei luoghi mnemonici, che devono essere scelti in modo tale da risultare ben visibili. Si deve inoltre distinguere tra memoria naturale e memoria artificiale. La memoria naturale ci rende capaci, alla vista di un oggetto, di ricordare di averlo già visto; la memoria artificiale è qualcosa di più: è la capacità di richiamare alla mente qualcosa, tutte le volte che lo desideriamo. Così come Bruno esalta nell'intelligenza dell'uomo la mano, ossia la capacità dell'uomo di manipolare, allo stesso modo dobbiamo allora pensare all'arte della memoria come ad una sorta di manipolazione attiva della realtà.

Arte della memoria e *spiritus phantasticus*

Mario Passaro

Appare paradossale, rispetto al nostro comune modo di vedere, quanto Bruno sostiene nel IV dialogo del *De la causa*, allorquando scrive, che la materia si mostra capace di possedere innumerevoli forme, nello stesso tempo e nello stesso luogo. Tutto ciò ten-

de a sfuggire alle leggi fisiche del nostro mondo tridimensionale e alla capacità percettiva dei nostri cinque sensi, ma può essere colto proprio grazie ad una particolare attitudine visiva, che Bruno chiama *spiritus phantasticus*. In virtù dello *spiritus phantasticus*, ogni oggetto è come se si aprisse mostrando al proprio interno cavità nascoste, capaci di contenere «un mondo o un golfo mai saturabile di forme e di immagini» (Giordano Bruno, *De imaginum compositione* I, XIII).

Quindi, lo *spiritus phantasticus* trae fuori dal proprio grembo innumerevoli immagini, che agiscono come la potenza attiva che opera in seno alla materia stessa. Ma se la materia trae le forme fuori di sé è perché le ha già insite in sé. Quindi, lo *spiritus phantasticus* è, in fondo, la materia stessa che sogna, che produce immagini, associate e combinate tra loro in diversi modi, intrecciando tra loro le infinite forme del possibile e dell'impossibile.

L'immaginazione, per via della sua capacità di attingere all'infinito repertorio delle potenzialità del reale, si rivela «indispensabile per ogni forma di conoscenza» – come ha ben evidenziato anche lo scrittore e saggista italiano, Italo Calvino, il quale, riflettendo sui rapporti tra immaginazione e letteratura come forma di conoscenza, nelle sue *Lezioni Americane*, si richiama proprio a Bruno.

Vale infine considerare, ancora una volta, come la chiave d'approccio multidimensionale renda più perspicua la comprensione del rapporto esistente, nella filosofia di Bruno, tra spazio fisico e spazio mentale, «abbracciando in un'unica prospettiva psicocosmica sia il cosmo che l'uomo» (Giovanni Battista Rimentano, *Umbratilità e approccio multidimensionale*)¹⁹.

Concludendo, arte della memoria e immaginazione sono un modo per far riemergere dall'oblio tutte le infinite forme che si celano ogni qualvolta ci sembra di vedere un corpo legato soltanto alla sua materialità tridimensionale.

L'arte della memoria come arte della mano.

Memoria e multidimensionalità

Paola Ruffo

Alla luce di quanto affermato in precedenza, la novità introdotta da Bruno nella sua trattazione sull'arte della memoria consiste in una maggior libertà di manipolazione dei sostrati, che risultano così vivificati dalla possibilità di creare infinite immagini, e quindi

¹⁹ Il sito web Calaméo ospita in proposito tre interessanti contributi di Giovanni Battista Rimentano: 1) *Umbratilità e approccio multidimensionale alla cosmologia bruniana* (www.calameo.com/books/00022184247e535372870); 2) *Giordano Bruno e l'arte della memoria* (www.calameo.com/books/000221842e44ae05ad19b); 3) *Giordano Bruno. La mano, il linguaggio e l'intelligenza trasmutante dell'umano* (www.calameo.com/books/0002218422febffc6145f).

infiniti luoghi, dove poter custodire infinite informazioni da memorizzare. Posto ciò, l'*arte della memoria* si configura allora come una sorta di *arte della mano*, grazie alla quale trarre fuori, dall'*oblio* dell'*ombra*, le infinite forme di cui la materia dispone, riplasmandole nello spazio e nel tempo.

Si tratta, in fondo, di trarre le conseguenze della nostra ipotesi di lavoro, per cui ci siamo chiesti se Giordano Bruno intendesse l'universo infinito, oltre che nella sua estensione e nelle sue qualità, anche nelle sue dimensioni.

Ora, esaminando vari esempi di passaggi da una dimensione ad un'altra, è stato possibile verificare che: 1) il passaggio da una dimensione superiore ad una inferiore comporta un'*esplicatio* (l'unità si frammenta); 2) il passaggio da una dimensione inferiore ad una superiore comporta una *complicatio* (dai frammenti all'unità).

Quindi, se applichiamo quanto appena esposto, oltre che allo spazio fisico anche a quello mentale, possiamo osservare come le operazioni della memoria risultino piuttosto affini alle trasformazioni che avvengono nel passaggio da una dimensione inferiore ad una superiore. Nello specifico, si ha un salto dalla terza alla quarta dimensione, che è come se "ripiegasse" la materia, permettendoci di vedere il tutto e i singoli aspetti simultaneamente.

Pertanto, servendoci dell'arte della memoria di Bruno, *riteniamo di poter identificare la memoria stessa con la quarta dimensione*, per la sua capacità di ricollocare simultaneamente, a nostro piacimento, le infinite forme disperse nello spazio e nel tempo.

È lo *spiritus phantasticus* a consentirci questa elaborazione di immagini che non sono affatto oggetto di esperienza, ma che tuttavia trovano il loro fondamento nella natura sensibile, agendo su una sorta di materia mentale, capace di sprigionare dal suo interno immagini qualitativamente affini alle dimensioni dell'arte e del sogno, modalità percettive in cui entra in gioco la multidimensionalità, per cui varrebbe citare anche lo psichiatra e psicoanalista Ignacio Matte Blanco quando scrive: «Il sognatore (e l'inconscio) si comporta come un geometra che adopera un numero di variabili superiore a tre e che è costretto ad usare nella sua rappresentazione uno spazio di dimensioni non superiori a tre» (I. Matte Blanco, *L'inconscio come insiemi infiniti*, pp. 470-471); e ancora: «Essendo un iper-spazio del pensiero, il sogno è più ricco sia del pensiero che della realtà esterna percettiva» (I. Matte Blanco, *Il sogno: struttura bi-logica e multidimensionale*, p. 291).

Passaggi dimensionali e poteri dell'immaginazione

Pietro Clemente

In fase laboratoriale, sotto la guida dei nostri docenti, abbiamo potuto sperimentare in prima persona gli effetti dell'approccio multidimensionale. Penso agli esperimenti in cui abbiamo preso in considerazione ciò che accade nei passaggi interdimensionali, per

esempio, nel caso della sfera tridimensionale che attraversa il piano bidimensionale. Come vede questo evento, dal suo punto di vista, il quadrato bidimensionale? Il quadrato avrà solo una visione parziale di ciò che accade. La sfera è tridimensionale, il quadrato è bidimensionale (come il mondo piano sul quale giace); ma, in modo ancora più ridotto, la visuale del quadrato sarà unidimensionale.

Possiamo pensare ad un ulteriore sviluppo del nostro esperimento, provando ad immaginare cosa accadrebbe nella tridimensionalità di un uomo cui capitasse di vedere un essere della quarta dimensione. Astraendo e ricorrendo alla facoltà immaginativa, possiamo quindi spingerci mentalmente oltre i nostri limiti. Questo è possibile perché l'immaginazione è una capacità di manipolazione, ma è anche una capacità di manipolare manipolando l'immaginazione stessa, mutando all'infinito non solo la realtà, ma anche il nostro punto di vista su di essa.

Quindi, è evidente come sia la facoltà immaginativa stessa a permetterci di cambiare il nostro modo di vedere, proiettandoci in infiniti mondi, di cui possiamo essere partecipi solo in questo modo.

L'arte della memoria e il potere materiale dell'immaginazione

Paola Ruffo

In conclusione, la memoria manifesta, all'interno di un'esperienza fisica e mentale di materia e luoghi *vivi*, la possibile coesistenza degli opposti, permettendo di risolvere in una chiave topologica multidimensionale ciò che, in chiave tridimensionale, risulta essere soltanto un insieme di inspiegabili paradossi.

Ed è sbalorditivo rendersi conto di come la memoria sia qualcosa di cui tutti noi disponiamo e di come Bruno non abbia fatto altro che indicarci una via per accedere a questo strumento e potenziarlo, per intravedere, alla luce di infinite dimensioni, ciò che è velato agli occhi.

Bruno, ci ha permesso, insomma, di disporre del *potere materiale dell'immaginazione*.

Conclusioni

Molte le immagini di supporto, le animazioni, le schematizzazioni scritte proiettate nel corso dell'esposizione, che per ragioni di spazio non sono state integralmente riportate nel testo. Chiediamo venia al lettore, se uno sforzo aggiuntivo di immaginazione è richiesto, soprattutto laddove risulta indispensabile una certa dimestichezza per operare mentalmente con spazi multidimensionali, che presentano anche più di tre dimensioni. Per una comprensione viva ed incarnata – nello stile cognitivo dell'arte della memoria di Bru-

no – varrebbero senz'altro strumenti e modalità di visualizzazione, capaci di colpire anche l'emozione e l'immaginazione²⁰.

Siamo consapevoli di essere soltanto all'inizio di un percorso di ricerca inedito — come ha sostenuto, purtuttavia incoraggiandoci, anche il prof. M. Cambi, nel corso del dibattito finale, osservando come la letteratura bruniana ormai consolidata non accenna esplicitamente ad un possibile approccio multidimensionale alla cosmologia bruniana, nel senso da noi qui esposto, sebbene non manchino, tra gli studiosi del nolano, tentativi di abbracciare, senza soluzione di continuità, psiche e cosmo, concezione della materia e arte della memoria.

Personalmente, penso, insieme a tutti coloro che mi hanno accompagnato in questa esperienza di studio condivisa, di aver colto l'occasione di vivere un'esperienza di apprendimento-insegnamento, che può nascere soltanto dalla capacità di farci l'un l'altro condiscipoli nello stesso cammino di ricerca.

²⁰ Nel corso della lezione terza, in cui ho introdotto l'ipotesi interpretativa degli spazi multidimensionali, oltre che di una serie di riferimenti bibliografici, mi sono servito di una serie di animazioni, componendo anche una sorta di fiction multimediale, per simulare un viaggio virtuale attraverso spazi di diverse dimensioni, ispirandomi al modello offerto dal celebre romanzo *Flatland* di E.A. Abbott.

CONVEGNI E INFORMAZIONI

Francesco De Sanctis e la “Storia della Letteratura italiana” di Fulvio Tessitore

«Un classico è un libro che non ha mai finito di dire quello che deve dire», ha scritto una volta Italo Calvino, segnalando, con questa affermazione, il valore intellettuale e storico delle grandi opere del pensiero, il cui significato e la cui influenza non sono destinati a conoscere soluzioni di continuità. A questa regola non si sottrae uno dei “classici” della cultura dell’Ottocento, la *Storia della Letteratura italiana* di Francesco De Sanctis, oggetto della rigorosa analisi di Fulvio Tessitore, dell’Università Federico II di Napoli, nel corso di un incontro pubblico – tenutosi nell’Aula Magna della Facoltà di Lettere di Messina lo scorso 16 marzo –, promosso da Francesca Rizzo, presidente della locale sezione della Società Filosofica Italiana, in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia dell’Ateneo peloritano e con il Centro studi di Filosofia italiana.

Introdotta e presentata da Francesca Rizzo, Tessitore ha messo in luce la centralità delle ricerche desanctisiane intorno alla letteratura nazionale e, ancora più specificamente, il ruolo determinante dell’opera del 1870 nel dibattito intellettuale italiano ed europeo del tempo; ruolo dovuto, anzitutto, al fatto che l’interesse per la storia della letteratura italiana costituiva, in realtà, il “caso particolare” di una sempre maggiore attenzione alla storia d’Italia, che non poco risentiva, nell’ispirazione e nella motivazione, delle sollecitazioni provenienti dallo scacchiere filosofico e politico coevo, pur rappresentando la cifra specifica della vicenda di pensiero di De Sanctis e dei suoi allievi. Ancora più precisamente, anzi, tra storia della letteratura italiana e storia d’Italia c’era un rapporto di pressoché completa “medesimezza”, evidente già a partire dalla prima scuola napoletana del decennio pre-quarantottesco, ed espressa anche dalla vicenda di pensiero di uno degli allievi più cari a De Sanctis, Luigi La Vista, il quale, nel 1847, manifestava l’esigenza di una storia della letteratura italiana che avesse il tono e il carattere di una storia d’Italia.

Tessitore, a questo proposito, ha ricostruito l’ambiente intellettuale in cui è giunto a maturazione il contributo teorico di De Sanctis e di tutta la schiera di intellettuali, suoi allievi, che hanno animato e determinato il corso della cultura italiana negli anni immediatamente precedenti l’Unità e nei decenni successivi, primi fra tutti, Pasquale Villari e La Vista, che hanno frequentato i corsi napoletani del critico irpino nella fase precedente i fatti del Quarantotto.

In una stagione della nostra cultura in cui si rivelava più che mai necessario impostare le discipline umanistiche a partire da una forte istanza politica e civile, il cui più evidente e significativo esito era rappresentato da una inedita configurazione della storiografia e, di conseguenza, del mestiere dello storico, De Sanctis e, con lui, la generazione dei suoi allievi, avviava un percorso di ricostruzione critica del passato, articolato prescindendo da limitazioni tematico-disciplinari e, al contrario, strutturato intorno a un’idea complessiva e totalizzante della storia della civiltà e dei suoi percorsi. In questo contesto, in particolare, si rivelava in maniera sempre più marcata l’esigenza di configurare il profilo di una storia d’Italia, pressoché assente nel nostro panorama intellettuale, il cui significato civile e culturale, via via, prendeva corpo durante le non semplici fasi della definizione politica della Nazione.

Gli sforzi compiuti in questa direzione da Villari, da La Vista, dallo stesso De Sanctis, contribuivano cospicuamente a sostanziare un percorso di restituzione alla storiografia del suo legittimo ruolo: quello di fondare eticamente, culturalmente e politicamente un corpo sociale, che aveva già da tempo una forte dignità nazionale, ma priva di una coerenza politica in grado di legittimare pienamente una definizione statale. Uno degli esempi migliori di questa attitudine intellettuale era costituito da uno dei primi tentativi di definizione di una storia d'Italia: l'Introduzione alla storia d'Italia. Dal cominciamento delle repubbliche del Medioevo, fino alla riforma del Savonarola, composta nel 1849 da un giovanissimo Villari, che molto risentiva della lezione desanctisiana e, in maniera particolare, della necessità di articolare un connubio tra lotta politica e ricerca scientifica.

Tessitore ha messo in luce la profonda coerenza esistente tra le riflessioni degli anni Quaranta di Villari e di La Vista e la salda direzione teorica assunta dal pensiero di De Sanctis proprio in quegli anni: sia il maestro che gli allievi, infatti, restituivano alla storiografia la propria curvatura morale, il compito di definire la tessitura etica e politica della Nazione, ma anche il ruolo di disciplina autonoma, rigorosa, "scientifica" e, dunque, saldamente ancorata, come ogni scienza, al dominio del proprio specifico oggetto di indagine. Essa, in tal modo, accompagnandosi all'itinerario della filosofia, ridefiniva l'assetto culturale nazionale, contribuendo, nel breve volgere di pochi anni, alla nuova configurazione degli studi umanistici e conducendo, così, il nostro dibattito filosofico verso una nuova direzione.

Date queste premesse, non è azzardato affermare – e nel discorso di Tessitore questo elemento è emerso costantemente – che la lezione di De Sanctis permeava fortemente l'atmosfera culturale pre e post-unitaria, determinando le esperienze di vita e di ricerca dei suoi giovani allievi, tutti artefici e protagonisti, tra l'altro, delle difficili vicende politiche del loro tempo. Inoltre, quella lezione permeava fortemente l'atmosfera italiana perché individuava e precisava un *habitus* intellettuale inedito, che nella *Storia della Letteratura italiana* aveva il suo esito più significativo, e che è possibile rappresentare mediante il concetto del valore universale della cultura, sostanziato, però, da una costante attenzione ai fatti, alla storia, agli eventi del presente. La storia della letteratura italiana, dunque, era storia nazionale, storia politica, sociale, etica, che riuniva e concretizzava il valore di un itinerario culturale durato secoli e che, altresì, rappresentava il fervore di un'attitudine civile che non poteva più essere taciuta.

Il segreto di questa salda determinazione intellettuale era costituito da tutta una tradizione di studi che andava da Vico a Cuoco, alla cultura romantica tedesca (con in testa i fratelli Schlegel e Schiller), fino a Hegel, costante termine di paragone del critico irpino e di tutta la schiera dei suoi giovani allievi napoletani. Non è un caso, a tal proposito, come Tessitore non ha mancato di far notare, che lo Hegel di De Sanctis fosse lo Hegel della Storia e dell'Estetica (non quello della Logica), confermando con ciò l'itinerario critico seguito dalla cultura italiana del tempo, anzitutto a partire proprio dall'insegnamento desanctisiano.

In questa particolare attitudine del pensiero di De Sanctis risiedeva, inoltre, il punto nevralgico della sua proposta teorica, origine del suo realismo, in altri termini, della sua lettura critica dell'hegelismo, che pervadeva anche la *Storia della Letteratura italiana*, e che occupava, in gran parte, la produ-

zione dell'ultimo ventennio delle sue ricerche. Tessitore, a questo proposito, ha notato come sia possibile, leggendo l'opera in questione, identificare tre nuclei portanti: un primo nucleo, legato alla lettura di Dante; un secondo nucleo, legato al pensiero di Machiavelli e un terzo nucleo, infine, che fa capo all'analisi della "nuova Scienza" e della "nuova letteratura". In questi tre nuclei – che sintetizzano il profilo dei suoi interessi: l'ambito della letteratura, quello della riflessione politica e, infine, quello della articolazione storica della cultura – risiede, a ben guardare, la sostanza del realismo di De Sanctis e, di conseguenza, il carattere stesso della sua revisione dell'hegelismo, nonché il significato della svolta teorica da lui impressa alla cultura italiana dell'Ottocento. Questo inedito significato prendeva corpo mediante la duplice azione di un hegelismo rinnovato e di un positivismo ridimensionato nelle pretese; un hegelismo, in sostanza, che aveva cancellato quelle sacche di illibertà che si erano tradotte nell'apriorismo e nella metafisica astratta, e un positivismo che aveva abbandonato lo scientismo fine a se stesso.

In questa nuova direzione del pensiero italiano si infiltrava, così, una rinnovata attenzione alle cose e alla loro forza, un supporto speculativo di quella attitudine verso la storia e i fatti nel loro divenire, che rappresentava la cifra di questo nuovo intendimento della storia d'Italia e, più in generale, della storia della civiltà italiana, motore di un più ampio impegno per la fondazione sociale, politica ed etica della Nazione.

Emilia Scarcella

Le sfide del presente e la filosofia

La filosofia contemporanea nasce, secondo la comune storiografia filosofica, nel periodo in cui i grandi ideali e sistemi di pensiero ottocenteschi declinano di fronte alle tragedie e alle disillusioni tipiche del Novecento. In essa tuttavia permane un'esigenza critica e razionale che trova la sua radice nella modernità e – per fare un nome – in Immanuel Kant che ha proposto un nuovo stile di pensiero, in contrasto con il vecchio modo metafisico di fare filosofia. L'importanza del pensiero di Kant non è quindi limitata alla storia della filosofia, ma consiste nell'aver creato nuovi criteri analitici e nuovi modelli del pensare che riguardano l'insieme delle facoltà umane: la dimensione della conoscenza, quella dell'azione, quella del sentimento.

Se – come ha scritto Thomas Nagel – «il nucleo della filosofia sta in certe questioni che lo spirito riflessivo umano trova naturalmente sconcertanti, e il modo migliore per cominciare lo studio della filosofia è pensarci sopra direttamente», Kant offre ancora occasioni per porre questioni "sconcertanti" e aderenti all'esperienza presente. In tale prospettiva può anche essere risolto lo scontro tra dogmatici e scettici, grazie al primato della ragione nella sua attitudine critica. E la filosofia, oggi, dentro e fuori dalla scuola, non può prescindere dall'esercizio critico razionale e non può prescindere dal porsi le questioni di fondo che riguardano le legittime pretese e i limiti della conoscenza del mondo, la consistenza della libertà nell'esercizio dell'azione, le condizioni di possibilità e i fini dei nostri sentimenti, da quello espresso nel gusto per il bello a quello che conduce all'esperienza religiosa.

A partire da questo orizzonte la Società Filosofica Italiana ha promosso, con la collaborazione della Biblioteca Filosofica – sezione fiorentina della S.F.I., delle sezioni S.F.I. di Lucca e di Arezzo e dei Dipartimenti di Filosofia delle Università di Firenze, di Pisa e di Siena-Arezzo e con il sostegno dell’Ufficio Scolastico Regionale per la Toscana, un progetto – *Le sfide del presente e la filosofia* – reso possibile grazie al sostegno della Regione Toscana e che si è proposto come un ampio ripensamento sull’attività filosofica quale si svolge istituzionalmente nelle scuole secondarie superiori e quale si esprime nell’esigenza diffusa di filosofia tra la cittadinanza. Sono state poste al centro quattro grandi tematiche filosofiche della modernità che scaturiscono dal pensiero di Kant, anche in relazione alle giornate dell’XI Congresso Internazionale Kantiano, *Kant e la filosofia in senso cosmopolitico*, che si è tenuto a Pisa il 22-26 maggio 2010. Esse hanno avuto per oggetto: la filosofia e la conoscenza scientifica e comune; la filosofia e la dimensione della morale e dell’azione umana; la filosofia e il sentimento del bello; la filosofia e la sfera della politica e della storia.

Attraverso seminari di discussione che hanno visto protagonisti dodici Licei toscani (i Licei Classici “Michelangelo”, “Machiavelli” e “Galileo” di Firenze, l’Istituto di Istruzione Superiore “Aldi” di Grosseto, il Liceo Scientifico “Dini” di Pisa, il Liceo Scientifico “Vallisneri” di Lucca, il Liceo Classico “Piccolomini” di Siena, il Liceo Scientifico “Galilei” di Poppi, il Liceo Scientifico “Redi” di Arezzo, il Liceo Classico e Sociopsicopedagogico “Cicognini-Rodari” di Prato, il Liceo Scientifico “Amedeo di Savoia Duca d’Aosta” di Pistoia e il Liceo Classico “Repetti” di Carrara), le attività svolte per gli studenti delle ultime classi hanno visto la partecipazione di studiosi di tematiche kantiane e contemporanee: Stefano Berni, Massimo Bontempelli, Rita Bruschi, Howard Caygill, Betrice Centi, Carla De Pascale, Fabrizio Desideri, Luca Fannesu, Alfonso Iacono, Mariella Immacolato, Manlio Iofrida, Anna Loretoni, Mario Micheletti, Sandro Nannini, Andrea Orsucci, Giovanni Paoletti, Alberto Peruzzi, Stefano Poggi. L’intera attività, svoltasi tra febbraio e maggio 2010, è confluita anche in una “Settimana filosofica” condensata in quattro eventi pubblici realizzati a Siena, Arezzo, Lucca e Firenze, che hanno visto la partecipazione di studiosi kantiani di rilievo internazionale: a Siena la *Giornata di studi su Kant e l’odierna filosofia della mente* con i Proff. John Searle (University of California), Hans Jörg Sandkühler (Universität Bremen), Roberta Lanfredini (Univ. di Firenze), Sandro Nannini (Univ. di Siena); ad Arezzo la Conferenza-dibattito su *Perché l’estetica di Kant non parla di arte* con i Proff. Maurizio Ferraris (Univ. di Torino), Domenico Massaro (Univ. di Arezzo) e Stefano Poggi (Univ. di Firenze); a Lucca la Conferenza-dibattito su *Osservazioni supplementari allo scritto di Kant sulla Pace perpetua* con il Prof. Reinhard Brandt (Philipps-Universität di Marburg); a Firenze la Conferenza-dibattito su *L’Io e la coscienza dinanzi all’azione morale* con il Prof. Wolfgang Carl (Universität Göttingen).

Sono stati trattati problemi connessi alla conoscenza scientifica, alla libertà umana, alla coscienza e alla dimensione morale, al sentimento del bello e all’estetica, alla dimensione dell’agire politico, con particolare riguardo ai problemi del cosmopolitismo e della pace. In definitiva si è posta in discussione l’attualità di una nuova prospettiva illuministica, nel mondo complesso e incerto del nostro presente. I docenti e gli studenti toscani hanno risposto con grande interesse e partecipazione all’iniziativa, mostrando ancora una volta che la passione “filosofica” può ben convivere con

la qualità dei progetti e che le motivazioni emergono facilmente se vi sono opportune e qualificate iniziative didattiche.

Nell'impossibilità di render conto dell'insieme delle attività svolte, mi limito a richiamare tre frammenti della documentazione raccolta dalle singole scuole, che sarà riversata integralmente sul sito della S.F.I.

Il gruppo di Poppi e Arezzo, guidato da Domenico Massaro e da Maria Antonietta Falco, ha affrontato soprattutto problemi etici ed estetici, soffermandosi sui temi dell'azione libera e del gusto, a partire dalle conferenze di Micheletti (*L'uomo come 'fine in sé' e la prospettiva del cosmopolitismo*) e di Caygill (*Sul concetto kantiano di gusto estetico*). In particolare la ricerca intorno alla riflessione moderna sul gusto ha portato a seguire le vicende della diffusione dell'estetica "empiristica", che – con Joseph Addison – ha indicato il nuovo orizzonte di una riflessione sul gusto svincolata da considerazioni ideali e ha introdotto il concetto di "immaginazione", e la varietà di piaceri dell'immaginazione, dal bello al sublime al pittoresco, aprendo così la strada all'indagine di Kant. Oltrepassando l'estetica "empiristica", Kant mostra come il gusto non possa fondarsi né sui sensi né sulla ragione, e cerca di conciliare l'individualità del gusto con la pretesa di universalità dell'estetica mediante l'uso di un linguaggio nuovo, espresso tra l'altro nei concetti di "giudizio riflettente" e di "trascendentale".

Il gruppo di Lucca, sotto la direzione di Claudio Della Lena, si è orientato sul rapporto tra etica ed evoluzione, producendo un testo "teatrale" nel quale il Narratore fa interagire riflessioni di Kant, Darwin, Hume, De Waal, Singer, Hauser e Gould. L'ipotesi di partenza è espressa dal Narratore con un noto *exemplum* proposto dallo psicologo Joshua Green. Immaginate di essere su un carrello ferroviario lanciato su un binario incontro a cinque persone, che resteranno sicuramente uccise se esso continuerà il suo percorso. Per evitare che questo accada è possibile tirare una leva, che devierà il carrello su un binario laterale dove c'è un'altra persona, una sola. Davanti alla domanda su cosa fare quasi tutti risponderrebbero che sarebbe giusto deviare il carrello in modo da risparmiare il maggior numero di vite umane. Immaginate ora di assistere alla scena dall'alto, ma questa volta c'è un binario unico. L'unica soluzione che vi viene in mente per salvare queste cinque persone è quella di ostruire il passaggio del carrello. Vi guardate intorno e non trovate oggetti della giusta misura. Usereste il vostro stesso corpo, ma non sarebbe sufficiente. Notate allora alla vostra destra un uomo corpulento. La logica dei numeri ci suggerirebbe di lanciare l'uomo per salvare le cinque vite. Ma chi di noi lo riterrebbe giusto? A quest'ultima versione del test la maggioranza degli interpellati ha risposto negativamente, contrariamente al caso precedente. Durante questo esperimento gli studiosi, sottoponendo i volontari a tecniche di neuro-immagine, hanno notato come nei due casi si siano attivate diverse aree cerebrali. Nel primo caso, in una situazione "impersonale", le aree che presiedono alle decisioni razionali sono molto più attive di quelle che presiedono alle risposte emotive, mentre nel secondo, in una situazione di coinvolgimento "personale", la situazione si rovescia. Si può arrivare a una conclusione, provvisoria, che fa notare come il giudizio morale metta in gioco più l'emozione che il ragionamento; e altre ricerche hanno confermato che nel giudizio morale il processo cognitivo e quello emotivo giocano entrambi un ruolo cruciale, entrando talvolta in

competizione, in quanto nel cervello si creerebbe una tensione tra sottoinsiemi differenti. La questione posta dal Narratore ad avvio di dibattito consiste quindi nel chiedere se nella morale agisca l'intelletto o il sentimento, la ragione o la passione.

Infine, a Grosseto Paolo Carmignani ha animato una ricerca ancora orientata sui temi della morale kantiana, fruendo delle conferenze di Fonnesu e Iofrida. Fonnesu ha proposto un'immagine del Kant morale diversa da quella tradizionale. La presentazione di Kant come assertore di una morale rigorosa, fondata sul "dovere per il dovere", è smentita dalle riflessioni prodotte nella *Metafisica dei costumi* e nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, dove Kant parla del "fanatico morale", come di un uomo per il quale qualunque azione deve avere un significato morale. Se così fosse si potrebbe parlare di "tirannia della morale", mentre in Kant c'è uno spazio in cui gli individui agiscono, in un senso perfettamente legittimo, per conseguire la propria felicità. Quando nella *Critica della ragion pratica* Kant sostiene che bisogna agire seguendo il "dovere per il dovere" egli intende riconoscere razionalmente che "quello che faccio" è "quello che devo fare", che bisogna agire consapevolmente in virtù di un principio. L'azione morale non deve essere condizionata da una situazione contingente, dettata dall'umore personale, relativa al mio stato d'animo, ma deve essere fondata su una convinzione razionale che mi permetterà non tanto di agire sempre moralmente ma, quantomeno, di essere sempre nella condizione consapevole che quell'azione assunta da me come principio sarà l'azione morale. D'altra parte, Kant ritiene che la "ricerca della felicità" sia assolutamente legittima. Pensare che gli uomini non cerchino di realizzare la propria felicità sarebbe qualcosa di assolutamente contro natura. In Kant il problema del rapporto fra naturalità e moralità è stato risolto pensando che l'uomo sia libero. Egli è in grado di agire moralmente perché è autonomo, perché agisce conformemente a principi. Dalla conferenza di Iofrida gli studenti di Grosseto hanno invece ricavato una riflessione sull'antinomia libertà/necessità, sviluppando un'argomentazione della *Critica della facoltà del giudizio*. Vi è nell'uomo una "libertà assoluta" del volere o soltanto una "libertà condizionata", visto che, nonostante tutto, egli rimane un essere naturale e dunque soggetto al determinismo causale? Il problema dell'antinomia fra determinismo e libertà viene affrontato da Kant muovendo da una riflessione sull'organismo. L'organismo si dispone a metà strada fra il determinismo e la libertà: l'essere vivente non può essere pensato come assolutamente libero, ma esso ha dei vincoli che non possono essere pensati in modo deterministico perché lasciano delle possibilità. C'è nell'organismo, quindi, un certo grado di libertà, cioè di autonomia, di circolarità, in quanto l'organismo si auto-conserva. Non c'è allora contraddizione assoluta fra i due mondi della materialità e della spiritualità; nell'organismo le due sostanze sono in qualche modo "mescolate". Gli studenti di Grosseto hanno trovato a questo punto motivo per un confronto con l'idea attuale di libertà vincolata, facendo tesoro degli studi di Oliver Sacks (si pensi a *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*), che nella sua "narrazione" descrive pazienti con problemi cerebrali neurologici facendo valere il giudizio estetico e trovando in ogni paziente un "caso a sé", non riconducibile a parametri universalmente necessari. Anche se i suoi racconti non sono riconducibili esclusivamente all'ambito empirico, c'è in Sacks una diversa articolazione nel rapporto fra l'esperienza e la legge, secondo l'idea di fondo per la quale il corpo individuale è la sede di una libertà vincolata, di una libertà incarnata.

Le tre esemplificazioni qui riportate possono dare un'idea della qualità dell'impegno e del coinvolgimento degli studenti e costituiscono il migliore auspicio a che il successo del progetto possa favorirne, nonostante i venti di crisi che stiamo attraversando, la sua riproposizione ed estensione in contesti e con tematiche diverse.

Gaspare Polizzi

Primo Certamen di greco “Mathetai kai Philosophia”

Il 4 aprile 2011 su è svolto presso la sede del Liceo Classico di Segni (Roma) la prima edizione del Certamen “Mathetai kai Philosophia (Studenti e filosofia). In memoria di Tommaso Marciano”. Si tratta di una gara interliceale di traduzione dal greco in italiano di un brano di un filosofo antico. L'iniziativa è stata organizzata con il patrocinio della Società Filosofica Italiana, Sezione romana, in collaborazione con il Museo Archeologico, l'Assessorato alla Cultura del Comune di Segni e con il professor Riccardo Chiaradonna dell'Università degli Studi Roma Tre. Responsabili del progetto sono i professori: Maria Letizia Chiaradonna ed Ennio Sanzi. La gara è rivolta agli studenti delle classi II e III liceo classico.

La prima edizione ha visto la partecipazione dei Licei classici di Segni, “Dante Alighieri” di Anagni, “Leoniano” di Anagni, “Eliano” di Palestrina, “Mancinelli” di Velletri, “Anco Marzio” di Ostia, “Aristofane” di Roma, “Dante Alighieri” di Roma, “Torquato Tasso” di Roma. I candidati si sono cimentati nella traduzione e nel commento di un passo del *Menone* di Platone. Al termine della valutazione, la commissione, composta dai professori Feliciano Bo, Riccardo Chiaradonna, Ernestina Monaco, Ennio Sanzi, Carlo Vessella, ha premiato i candidati Tommaso Autorino (Liceo “Tasso” di Roma, I classificato), Matteo Cardinali (Liceo “Dante Alighieri” di Anagni, II classificato), Michela Musetti (Liceo “Anco Marzio” di Ostia, III classificato).

Nel corso della giornata, il Museo Archeologico di Segni ha organizzato per i partecipanti un'escursione guidata a Segni.

Lo scopo dell'iniziativa è sensibilizzare i ragazzi alla conoscenza del mondo antico e del suo significato per la nostra civiltà, con un particolare accento sulla filosofia, che è certamente tra i lasciti principali dell'antichità alle epoche successive.

Per maggiori informazioni: <http://www.liceomarconicolleferro.it/classico/certamen.htm>

Riccardo Chiaradonna

LE SEZIONI

ATTIVITÀ SEZIONI SFI 2010

(raccolta ed elaborazione informazioni a cura di F. Gambetti)

ANCONA

- 1) **Rassegna “LE PAROLE DELLA FILOSOFIA”** XIV edizione - febbraio-maggio 2010
in collaborazione con il Comune di Ancona, a cura di Giancarlo Galeazzi
 - a) **Incontri con i filosofi** al Teatro Sperimentale di Ancona alle ore 21 dedicati nel 2010 al tema “*Essere soggetti in un mondo che cambia*”:
 - Identità, Giacomo Marramao,
 - Dignità, Salvatore Natoli,
 - Doveri, Antonio Pieretti
 - Autenticità, Vito Mancuso.
 - b) **A scuola di filosofia** con Giancarlo Galeazzi alla Sala Audiovisivi alle ore 17,30 sul tema “*Quale dialogo in un mondo che cambia*”: Persone, Istituzioni, Culture, Religioni.
- 2) **Rassegna “LE RAGIONI DELLA PAROLA”** - V edizione in collaborazione con il Comune di Ancona, a cura di Giancarlo Galeazzi - luglio-agosto 2010 - Corte della Mole Vanvitelliana
 - a) **Amo la mole**
 - *Etica della responsabilità* con Massimo Cacciari
 - *L'uomo, la natura, la tecnica* con Paolo Rossi
 - b) **E le stelle stanno a guardare** (approcci all'universo)
 - *Raccontare l'Universo* con Margherita Hach
 - *Interrogare l'universo* con Gianni Vattimoin collaborazione con Università Politecnica delle Marche e il Comune di Ancona a cura di Giancarlo Galeazzi - novembre-dicembre 2010 - Aula magna d'Ateneo
- 3) **Rassegna “L'ORA FELICE”**
 - a) **NEL GIARDINO DEL PENSIERO** - III edizione - Estate 2010 - *Giardino pensile del Castello di Falconara Alta* in collaborazione con il Comune di Falconara marittima con SFI
Filosofi in dialogo con Giancarlo Galeazzi
 - *Quale bellezza?* Con Sergio Givone
 - *Quale successo?* Con Francesco Bellino
 - b) **CONVERSAZIONI TRA LETTERATURA E FILOSOFIA** - I edizione - Autunno 2010 *Centro Culturale Pergoli di Falconara Marittima* in collaborazione con il Comune di Falconara Marittima a cura di Giancarlo Galeazzi
 - *Sentimenti nel tempo*: Stefano Zecchi presenta il suo romanzo: “Quando ci batteva forte il cuore”
 - *Valori per il nuovo millennio*. Giancarlo Galeazzi rilegge le “Lezioni americane” di Italo Calvino
- 4) **GIORNATE MONDIALI**
 - a) **GIORNATA MONDIALE DEL LIBRO** V edizione - aprile 2010 - Sede dell'Istituto superiore di scienze religiose di Ancona
 - *SCONTRO DI CIVILTÀ O DIALOGO TRA LE CULTURE?* RELAZIONE DI GIANCARLO GALEAZZI
 - b) **GIORNATA MONDIALE DELLA FILOSOFIA** - VII edizione - novembre 2010 - in vari luoghi della città in collaborazione con ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE, - 1ª CIRCOSCRIZIONE DI ANCONA
“*LA FILOSOFIA NELLA CITTÀ*” *sul tema* PENSARE E AGIRE LA LIBERTÀ
 - *Liberi di credere?* Giancarlo Galeazzi
 - *Liberi di scegliere?* Michele Della Puppa,
 - *Uguualmente liberi nella diversità?* Paola Mancinelli,

- *Liberi di dialogare?* Giulio Moraca,
- *Che cosa ci impedisce di essere liberi? Caffè filosofico* con Gianni Talamonti

5) Rassegna “A CONFRONTO SU...”

“La edizione - agosto 2010 - Corte del Castello del Cassero di Camerata Picena in collaborazione con il Comune di Camerata Picena

Il cielo - Approcci filosofici, religiosi e scientifici al cielo, conversazione di Giancarlo Galeazzi

6) Partecipazione a CONVEGNI

a) **Convegno** nazionale su “Timidezza d’amore e ansia sessuale” - novembre 2010 - Sala consiliare del Comune di Ancona in collaborazione con l’Associazione Italiana di Ricerca sulla Timidezza e le fobie sociali

La sessualità fra antropologia ed etica, relazione di Giancarlo Galeazzi

b) **Convegno** su “Amore e desiderio” - novembre 2010 - Sala consiliare del Comune di Ancona in collaborazione con la Scuola Lacaniana di Psicoanalisi di Ancona

Uomo/donna: amore e godimento, relazione di Giancarlo Galeazzi

7) PROGETTI SCOLASTICI

“**INNOVAZIONE NELLA TRADIZIONE. ATTUALITÀ DEL TESTO FILOSOFICO**” Progetto nazionale coordinamento di Bianca Maria Ventura

“**ESERCITIAMO IL PENSIERO**”. *L’ESPERIENZA FILOSOFICA NELLA SCUOLA DELL’OBBLIGO* a.s 2009 / 2010 , Ottava edizione,

Ideazione del progetto e coordinamento della ricerca: Bianca Maria Ventura, ANSAS (ex IRRE) Marche. L’esperienza filosofica, condotta durante l’intero anno scolastico dalle scuole della rete è stata supportata dalle attività di formazione *in itinere*,

8) XVII OLIMPIADE DI FILOSOFIA Aprile 2009 - sede della SFI di Ancona

Collegamenti con le scuole a cura di Orietta Galuppo Coordinamento di Roberta Pergolini

9) INCONTRI DEI SOCI

a) **INCONTRO DI PRIMAVERA** con i soci - marzo 2010 - sede della SFI di Ancona

- *POSSIAMO CAPIRE L’UNIVERSO? Discorsi sulla cosmologia moderna* con Riccardo Righi

b) **MAGGIO FILOSOFICO** - V edizione - maggio - giugno 2010 - Sede della SFI di Ancona

Tre incontri in collaborazione con la 1° Circostrizione di Ancona sul tema: *L’io conteso tra scienza e filosofia*: Giulio Moraca su *Il pensiero ermeneutica*; Michele Della Puppa su *Il pensiero analitico*; Vittorio Mencucci su *Un’etica per il futuro*

10) ALTRI INCONTRI

Incontri periodici dei soci per la programmazione *in itinere*, a cura di Roberta Pergolini

Partecipazione di Michele Della Puppa al **Seminario filosofico di Firenze**

Partecipazione, su invito dell’Assessorato alla Cultura e Istruzione del Comune di Ancona, alla **Consulta delle Associazioni Culturali del Comune di Ancona**: rappresentante Roberta Pergolini

AVELLINO

Dialogo tra Scienza e Filosofia - incontro a Sant’Andrea di Conza, “Dal mito della caverna alla realtà interattiva”. In collaborazione con l’Associazione “**Scienza Viva**”. Interventi del Prof.re Giovanni Sasso, presidente della SFI, sez.Avellino, del Prof.re Cerreta, fisico e matematico, e del Prof.re Toglia, ingegnere.

Scuole estive ad Avellino

- In collaborazione con l’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli e l’Istituto Statale d’Arte-Liceo d’Arte “Paolo Anania De Luca” 18-19 ottobre 2010 ore 10.15.

Tema: **ARCHITETTURA E AMBIENTE**. Relatore BIAGIO CILLO (Seconda Università degli Studi di Napoli): Città e ambiente Architettura per l’ambiente e per il paesaggio. Coordinamento e segreteria: Preside Giovanni Sasso.

- In collaborazione con l’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, la Scuola Secondaria di I grado “Leonardo da Vinci” e il Comune di Avellino.

9 Novembre, pomeriggio - 10 Novembre, intera giornata - 11 Novembre, mattina 2010 Tema: **MUSICA E FILOSOFIA**. Relatori: MASSIMO DONA' (Università degli Studi "Vita-Salute" San Raffaele, Milano), VINCENZO VI-TIELLO (Università degli Studi di Salerno), FAUSTO RUSSO (Neuropsichiatra), MIRELLA NAPODANO (Dirigente Scolastico), M. OSCAR BELLOMO (Compositore)

- Coordinamento e segreteria: Dirigente Scolastico Mirella Napodano, Scuola Secondaria di I grado "Leonardo da Vinci", **"IL BORGO DEI FILOSOFI"** - coord. prof. Angelo Antonio Di Gregorio
SOTTO L'ALTO PATRONATO DEL PRESIDENTE DELLA REPUBBLICA V° EDIZIONE -
Tematica: **"Comunità e/o società?"** IRPINIA 22/11- 3/12/2010 Con il patrocinio dell'Assessorato alla Cultura del Comune di Avellino e dei Comuni di: Montemiletto-Pietradefusi-Vulturara-Luogosano-Sant'Angelo all'Esca. Progetto Paedagogus. www.paedagogus.it

BARI

- 1) **Pomeriggio di studio: "Quale futuro per la filosofia?"**: 14 gennaio 2010: Aula Aldo Moro, Università degli Studi di Bari. Intervengono: S. Poggi, A. Sgheri, M. De Pasquale, T. Catania, E. Tulli; modera F. De Natale.
- 2) **'Forum' di filosofia (per tutte le Scuole del Centro-Sud Italia)**: il 14 aprile 2010:
 - Mattina: presentazione dei lavori delle classi presso il Liceo Scientifico "Scacchi", Bari (17 classi da tutto il Centro e Sud Italia)
 - Pomeriggio: pubblica discussione dei gruppi, presso l'Aula Aldo Moro, Università degli Studi di Bari, alla presenza del Direttivo SFI e del giornalista della "Gazzetta del Mezzogiorno" Dott. Bepi Martellotta. Modera il Prof. G. Magistrale, Dirigente scolastico del Liceo Scientifico "A. Scacchi" di Bari.
- 3) **Presentazione di testi**: 3 marzo 2010: A. Massarenti, *Il lancio del nano* e altri libri, presso il Liceo Scientifico "Salvemini" (Bari); alla presenza dell'Autore e del Dirigente scolastico del Liceo.
- 4) **Progetto: Lezioni presso le Scuole**: Conferenze/discussioni del Presidente della SFI Barese (F. De Natale) col le scolaresche:
 - 29 gennaio, Liceo classico "Cagnazzi" di Altamura, su "Fede e scienza"- con S.E. Mons. Sanchez Sorondo;
 - 26 aprile, Liceo Scientifico "Salvemini" di Bari, su "L'esistenzialismo";
 - 7 maggio, Liceo Scientifico "Tarantini", di Gravina, su "Gadamer, filosofo del dialogo".
- 5) **Progetto: Un pensiero in gioco**: in collaborazione con la Cattedra di *Ermeneutica filosofica*, Università degli Studi di Bari: sperimentazioni di didattica ludica presso il Liceo "Margherita" e il Liceo "Salvemini" di Bari. Sono in corso le pubblicazioni dei risultati delle sperimentazioni.

Publicazioni

A. Caputo, *Philosophia ludens. Per giocare in classe con la storia della filosofia* ed. La Meridiana, Molfetta, Ba.
F. De Natale, A. Caputo - A. Mercante - R. Baldassarra, *Un pensiero in gioco. Storie, teorie ed esperienze di didattica ludica in filosofia*. ed. La Meridiana, Molfetta, Ba.

CATANIA

I seminari organizzati hanno affrontato il nodo cruciale che l'Unione Europea - a partire dall'Agenda di Lisbona 2000 - pone come prioritario per la costruzione di una società della conoscenza, fortemente orientata allo sviluppo economico e sociale. Trasversalmente, tutti gli incontri hanno messo in luce come, a partire da questa assunzione "europeista", anche la storia delle idee contemporanee ne abbia risentito fortemente sul piano della "crisi" e degli "interrogativi" (ad esempio di carattere etico o di carattere tecnologico). E' emerso, in generale, come questi ultimi sorgano, in maniera spontanea o indotta, in tutte quelle società che manifestano un'opinione pubblica bene informata, poiché queste ultime - secondo i parametri della sociologia e della filosofia politica contemporanee - si configurano nel ruolo di "stakeholders", ovvero di portatori di interessi sociali, legittimati dalla dialettica democratica.

Tutti gli incontri sono stati ospitati nelle strutture dell'Università di Catania:

- Gennaio 2010 *Impresa scientifica ed impresa sociale: quale ruolo per la filosofia?*

relatore: Cinzia Rizza

- Marzo 2010 *Scienze umane e Scienza. Oltre la contemporaneità.*
relatore: Francesco Coniglione
- Maggio 2010 *Società del rischio, competitività ed epistemologie di frontiera.*
relatore: Enrico Viola
- Giugno 2010 *Filosofia e cultura. Una prospettiva di base per la società della conoscenza.*
relatore: Salvatore Vasta
- Settembre 2010 *Valori della scienza e valori della filosofia. Quali convergenze?*
relatore: Giacomo Borbone.

FIRENZE

Ciclo di Conferenze Pensare il presente nella storia. Filosofi e storici a confronto

Incontri tenuti dal 4 marzo al 20 maggio 2010, nella Sala Ferri di Palazzo Strozzi alle ore 17,30.

- 4 marzo, **Dominio**: Giacomo Marramao (Univ. Roma tre), Federico Romero (Univ. Firenze), coordina Gaspare Polizzi
- 18 marzo, **Reazione**: Stefano Poggi (Univ. Firenze), Michele Battini (Univ. Pisa), coordina Gaspare Polizzi
- 15 aprile, **Matrioska**: Daniela Steila (Univ. Torino), Andrea Graziosi (Univ. Napoli "Federico II"), coordina Matteo Mazzoni
- 20 aprile, **Passione**: Elena Pulcini (Univ. Firenze), Alberto M. Banti (Univ. Pisa), coordina Marta Baiardi
- 13 maggio, **Tradizione**, Sergio Givone (Univ. Firenze), Pietro Laureano (Direttore di IPOGEA), coordina Maurizio Bossi
- 20 maggio, **Tavola rotonda Pensare la storia tra oggettività ed evento**: Mario Caciagli (Univ. Firenze), Tommaso Detti (Univ. Di Siena), Paolo Parrini (Univ. Firenze), coordina Gaspare Polizzi.

FRANCAVILLA A MARE

Incontri di filosofia 2010

- "*Scaffale*", **7 gennaio** - ore 16,30 Francavilla al Mare Museo Michetti, *Conversazione* con Maria Moneti Codignola (Univ. di Firenze) a proposito del suo libro *L'enigma della maternità. Etica e ontologia della riproduzione* (Carocci 2009)
- "*Scaffale*", **22 gennaio** - ore 16,30 Francavilla al Mare Museo Michetti, *Conversazione* con Arnaldo Benini (Univ. di Zurigo) e Stefano Poggi (Univ. di Firenze) a proposito del libro di Arnaldo Benini *Che cosa sono io. Il cervello alla ricerca di se stesso* (Garzanti 2009)
- *Progetto SFI: Innovazione nella tradizione. Attualità del testo filosofico*", Palazzo Sirena Francavilla al Mare, **12 febbraio** - ore 16,30, *Le domande della libertà, Conversazione* con Maria Laura Lanzillo (Univ. di Bologna)
- "*Progetto SFI: Innovazione nella tradizione. Attualità del testo filosofico*", Palazzo Sirena Francavilla al Mare, **26 febbraio** - ore 16,30, *Identità e riconoscimento, Conversazione* con Elena Pulcini (Univ. di Firenze)
- "*Progetto SFI: Innovazione nella tradizione. Attualità del testo filosofico*", Palazzo Sirena Francavilla al Mare, **9 marzo** - ore 16,30, *Filosofia e democrazia nell'era globale, Conversazione* con Giacomo Marramao (Univ. di Roma Tre)
- "*Scaffale*", **23 aprile**, Palazzo Sirena Francavilla al Mare, *Conversazione* con Giuliano Campioni (Univ. di Pisa) a proposito del suo libro *Nietzsche. La morale dell'eroe* (Ets 2009)
- *Conversazioni sull'anima*, **30 giugno** - ore 18,30, Museo Michetti Francavilla al Mare, *Senza confini è l'anima, Conversazione* con Sergio Givone (Univ. di Firenze): Presentazione di "Francavilla Filosofia al Mare 2010".

"Francavilla Filosofia al Mare 2010", *Conversazioni sull'anima*:

- Venerdì 16 luglio
- 18.30 Saluti delle autorità e apertura** piazza Sirena
- 19.00 Conversazione** piazza sirena **Un'anima sperimentale?** Stefano Poggi e Armando Massarenti modera Luigi Cataldi Madonna
- 20.15 Intermezzo Musicale** Palazzo sirena/sala ovale "**Anima mia**", Romanze Tostiane
Nada Torto - Dong Hee Han: soprano Marcello Carbonetti: pianoforte

21.00 Conversazione piazza sirena **Anima e cervello** Michele Di Francesco e Luca Vanzago modera Pierluigi Graziani

22.30 Lettura scenica Palazzo sirena/sala ovale a cura di Emanuela De Amicis e Marzia Di Carlo

• Sabato 17 luglio:

18.00 in libreria piazza sirena/Lato Nord **Verso un sapere dell'anima** Dibattito animato da Annalisa Marcantonio e Giuseppe Berardi

Mercatino filosofico

19.00 Conversazione Palazzo sirena/sala congressi **L'Uno per l'Altro. L'anima e le sue relazioni** Bruno Forte e Vincenzo Vitiello modera Carlo Tatasciore

20.15 Intermezzo Musicale Palazzo sirena/sala ovale "**Anima mia**", Romanze Tostiane
Nada Torto - Dong Hee Han: soprano Marcello Carbonetti: pianoforte

21.00 Conversazione piazza sirena **Le corde dell'anima** Francesca Rigotti e Umberto Curi
modera Maria Pia Falcone

22.30 Cinema e filosofia Palazzo sirena/sala ovale **Il crepuscolo nell'anima. "L'ora del lupo" di Ingmar Bergman** Giovanni Invitto

• Domenica 18 luglio:

18.00 in libreria piazza sirena/Lato Nord **Persona e anima** Dibattito animato da Renato Guarino e Bartolo Iossa

Mercatino filosofico

19.00 Conversazione piazza sirena **Cosa resta dell'anima** Pietro Perconti e Orlando Franceschelli modera Giulio Lucchetta

20.15 Intermezzo Musicale Palazzo sirena/sala ovale "**Anima mia**", Romanze Tostiane
Nada Torto - Dong Hee Han: soprano Marcello Carbonetti: pianoforte

21.00 Conversazione Palazzo sirena/sala congressi

L'anima delle cose un letto, un tavolo, una sedia, una porta, una finestra, un pendolo a cucù, un asse da stiro, un ferro da stiro, una pattumiera, un cestino per la carta, alcune lampade, un ombrello, una sveglia, un armadietto, un fornello, una pentola, un sacchetto di lenticchie, una ragnatela e un sapone di e con Francesca Rigotti e Aldo Lanzini

22.30 conclusione Dibattito e chiusura di "Francavilla Filosofia al Mare"

- *Romanticismo: Musica e filosofia*, **4 agosto** - ore 21,00, Chiostro del Museo Michetti - Francavilla al Mare: *Robert Schumann - Genio e follia*, Prolusione di Elio Matassi (Univ. RomaTre)

- "*Lampi d'agosto*". *Cinema e Filosofia*, **24-25-26 agosto** - ore 21,15, Chiostro del Museo Michetti - Francavilla al Mare, *Conversazioni* con Umberto Curi (Univ. di Padova) su tre film di Clint Eastwood: "Changeling", "Gran Torino", "Invictus".

- Ciclo di lezioni per studenti liceali: *Modi della responsabilità*, Palazzo Sirena Francavilla al Mare: **12 novembre** - ore 16,30 - *Deontologia e responsabilità del medico*, Mario Ricciardi (Univ. di Milano), Maddalena Rabitti (Univ. Napoli Parthenope);

24 novembre - ore 16,30, *Virtù e responsabilità*, Piergiorgio Donatelli e Emidio Spinelli (Univ. Roma1);

3 dicembre - ore 16,30, *Le sfide della responsabilità*, Bruna Giacomini (Univ. di Padova), Giacomo Marramao e Elio Matassi (Univ. RomaTre).

FRIULI VENEZIA GIULIA

- **27 Gennaio**. Serata di letture e immagini dedicata alla **Giornata della memoria**, organizzata con il Comune di Codroipo sotto la direzione di **Stefano Rizzardi** e con introduzione di **Beatrice Bonato**, vicepresidente della Sezione Fvg.

- **2 febbraio.** *Che cos'è il post-colonialismo?* Incontro a cura di **Eliana Villalta**, all'interno di un progetto di lavoro rivolto agli studenti, realizzato in collaborazione con il Liceo Scientifico Statale "Niccolò Copernico" di Udine.
- **12 marzo.** *Ai confini dell'umano.* Seminario aperto al pubblico, ai soci e agli studenti, a cura di **Claudio Tondo**, della Sezione Fvg.
- **30 aprile.** *Desiderio, sofferenza, spettacolo. A partire da L'invenzione dell'isteria di Georges Didi-Huberman.* Riflessioni, letture e immagini a cura di **Beatrice Bonato** della Sez. Fvg, con la partecipazione degli attori **Stefano Rizzardi** e **Cristina Benedetti**. L'incontro si è svolto a Sacile, con l'associazione filosofica *Spaziopensiero*.
- **7 maggio.** *Come la vita si mette al lavoro. Forme del dominio nella società neo-liberale.* Convegno organizzato dalla sezione Fvg nell'ambito della manifestazione "Identità e differenze nel tempo dei conflitti" a cura dell'associazione culturale *vicinollontano*. Interventi di **Giovanni Leghissa**, **Federico Chicchi**, **Marco Focchi**. Introduzione di **Beatrice Bonato**.
- **30 giugno.** *Diritto, diritti, responsabilità.* Presentazione della seconda parte di "Edizione 2009", pubblicazione annuale della Sezione. Interventi di **Claudia Furlanetto** e **Claudio Freschi**, soci della Sezione Fvg.
- **18 settembre.** Ripensare Derrida. Incontro con **Maurizio Ferraris** e **Silvano Petrosino**, al festival del libro Pordenonelegge. Presentazione di **Eliana Villalta**, vicepresidente della Sez. Fvg.
- **19 settembre.** *Pensare con le immagini. Cinema e filosofia.* Presentazione della prima parte di "Edizione 2009". Interventi di **Luciano De Giusti**, **Damiano Cantone**, **Massimiliano Roveretto**, **Claudio Tondo**, **Eliana Villalta**. In collaborazione con Cinemazero, nell'ambito della manifestazione Pordenonelegge.
- **Ottobre-Gennaio.** *A partire da "La bestia e il sovrano" di Jacques Derrida.* Seminario interno in quattro sedute.
 - 26 ottobre *Non sans droit*, a cura di **Claudia Furlanetto**.
 - 23 novembre *Vestire la vita? Potere e nuda vita in Derrida e Agamben*, a cura di **Eliana Villalta**.
 - 21 dicembre *Il potere della traduzione*, a cura di **Graziella Berto**.
 - 25 gennaio *La stupidità... degli altri?*, a cura di **Beatrice Bonato**.)

Publicazione di "Edizione 2010". *Come la vita si mette al lavoro Forme di dominio nell'età neoliberale* - con la casa editrice Mimesis. Il numero monografico, a cura di Beatrice Bonato, raccoglie le rielaborazioni degli interventi tenuti all'omonimo convegno di maggio dagli ospiti Giovanni Leghissa, Federico Chicchi, Marco Focchi, più quattro saggi di Massimiliano Roveretto, Massimiliano Nicoli, Beatrice Bonato e Graziella Berto.

LA SPEZIA

- **Rivista Annuale di Filosofia "Glaux"** Anni VII-X, 2006-2009, con presentazione alla Spezia a cura di Biagio de Giovanni, col quale si era svolta la conversazione sul tema "Verità-Storia/ Europa-Mondo: nodi segreti di una doppia diade"; La costellazione dei saggi è la seguente: Luca E. Cerretti, *La diade geofilosofica. Un'interpretazione*; Francesca Del Santo, *Contrattempi della verità in epoca di spazializzazione del concetto*; Luca Basile, *Critica del principio di identità e primato della mediazione. Osservazioni a partire dallo Hegel jenense*; Rossella Danieli, *Hegel al tempo dell'intercultura*; Antonino Postorino, *L'universo, il fiore, il seme. La lotta di Giacobbe con l'angelo*; Lucio Carassale, *Hegel e non Hegel*; Valerio Martone, *La storia fra libertà e provvidenza: il percorso dell'eguaglianza delle condizioni e la problematicità di una filosofia della storia in Alexis de Tocqueville*; Ivan Scancelli, *Due paradigmi dell'uso politico del concetto di civiltà nel XIX secolo: Guizot e Balbo*; Paolo De Lucia, *Quale verità per l'uomo nel Terzo Millennio? Pensiero antropologico e cultura scientifica*; Sara Denevi, *Multiculturalismo e diritti dei migranti*; Andrea Cavazzini, *Per una archeologia della storiografia*; Rossana Lista, *The Last Crusade: l'Alleanza fra fatti e verità*; Paolo Bestini, *L'altra faccia della luna: scrivere sugli uomini*. Nel settembre è stata inoltre condotta, con Vincenzo Vitello, la conversazione che farà da chiave monografica del prossimo numero di "Glaux", cioè il senso filosofico della figura teologica dell'incarnazione, e più in generale il significato della corporeità.
- **Collana di libri "Biblioteca di Glaux"** l'uscita del suo secondo volume, cioè: Francesca Del Santo, *Divagazioni bioetiche*. Il volume è stato presentato in gennaio presso la Sala della Provincia, con la presenza dell'autore della Prefazione, Gaspare Polizzi, e del curatore della collana, Antonino Postorino
- **Scuola di Filosofia** aperta alla Città La Scuola di Filosofia ha concluso l'Anno accademico 2009-2010 col programma di lavoro a suo tempo precisato, e ha avviato in Ottobre l'Anno 2010-2011. La Scuola continua a offri-

re e richiedere un impegno annuo di 90 ore, distribuite in 30 settimane parallele alla normale scansione di un anno scolastico. La sede della Scuola resta il Palazzo degli Studi "Principe Umberto", sede del Liceo Classico. La modalità di organizzazione del corso resta quella delle ore distribuite per metà al corso di formazione e per metà alle attività seminariali. Il corso di formazione sta concludendo quest'anno un ciclo di lezioni iniziato ma non portato a termine lo scorso anno sul pensiero contemporaneo, la cui scansione completa prevedeva letture guidate di testi di Marx, Kierkegaard, Comte, Schopenhauer, Nietzsche, Wittgenstein, Husserl, Heidegger, Gadamer, Gentile, Severino.

Le attività seminariali progettate e avviate sono le seguenti: 1) Giorgio Di Sacco Rolla, "L'epistemologia falsificazionista: Popper e altro"; 2) Francesca Del Santo, "Sul concetto della Verità: D. Marconi"; 3) Franco Bestini, "La costruzione dell'io nella filosofia moderna: Cartesio e oltre"; 4) Maria Cristina Mirabello, "L'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert: lettura di articoli"; 5) Lucio Carassale, "Heidegger, *Essere e tempo*"; 6) Pietro Lazagna, "Interazioni nella cultura mediterranea"; 7) Norbert Künkler, Lettorato filosofico in lingua tedesca: "intorno a Hegel".

Lettorato permanente per gli allievi del Liceo Classico "Lorenzo Costa". Il Lettorato si estende per l'intero Anno Scolastico, da Ottobre e Maggio, e per tutti i tre Corsi liceali, realizzando nelle ore pomeridiane la lettura guidata dei testi classici della letteratura filosofica in contrappunto con lo svolgimento dei programmi curricolari mattutini. Gli incontri durano due ore e hanno frequenza settimanale (per un totale di 6 ore, due per Corso), la frequenza è libera ma vengono registrate le presenze, essendo concordato col Liceo, nel caso di frequenza regolare e continua, il riconoscimento di credito formativo. La funzione docente è assicurata a costo zero dalla Sezione spezzina della Società Filosofica.

LIGURE

- 1) **Incontri-Dibattiti.** Tra Febbraio e Marzo, presso il Convitto Nazionale "Cristoforo Colombo" di Genova, si sono svolti "*I tè filosofici*". *Incontri conviviali di lettura e riflessione*, promossi dal socio Alessandro Cavanna. Particolarmente partecipato è risultato poi l'Incontro-Dibattito *Giorno della memoria. Se capire è impossibile, conoscere è necessario*, con interventi di Carlo Angelino, Roberto Celada Ballanti ed Emanuela Miconi (Biblioteca Universitaria di Genova, 25 Febbraio).
- 2) **Convegni.** Nei giorni 6-7 Maggio, presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova, si è tenuto il Convegno di studi *Culture e religioni: la pluralità e i suoi problemi*, promosso da Gerardo Cunico, con relazioni di D. Venturelli, G. Cacciatore, G. Cunico, S. Borutti, R. Celada Ballanti, F. Ghia, R. Garaventa, A. Pirmi. Il 21 Maggio, la Sezione Ligure e la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova hanno celebrato un docente a riposo - Antonio Mario Battegazzore - presentando due volumi in suo onore, intitolati *Gli antichi e noi*, nel corso di un Convegno dallo stesso titolo, che ha visto la partecipazione di F. Surdich, S. Pittaluga, M. Marsonet, L. Malusa, L. Mauro, E. Berti, A. Montano. Presso la stessa Facoltà, il 22 e 23 Novembre, Gerardo Cunico e Francesco Camera hanno promosso un Convegno sul tema *Pluralità e interpretazione*. Sono intervenuti G. Cunico, M. Eckert, D. Di Cesare, L. Samonà, F. Camera, P. Fiorato, F. M. Wimmer, C. Ciancio. Al XXXVII Congresso Nazionale di Filosofia (Sulmona, 24-28 Marzo 2010), hanno preso parte i soci Francesco Camera (relatore al Congresso), Paolo De Lucia (Segretario-Tesoriere), Ivana Gambaro (Vice Presidente), Anna Sgherri Costantini (membro della Commissione Didattica della SFI).
- 3) **Conferenze.** Il 10 Maggio, in ricordo di Alberto Caracciolo (1918-1990), il prof. Fulvio Tessitore, dell'Università "Federico II" di Napoli, ha tenuto, presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova, una Conferenza sul tema *Trascendentalismo, storicità e storicismo fra Genova e Napoli*. Il 21 Ottobre, il prof. Costantino Esposito, dell'Università di Bari, ha tenuto, presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Genova, una Conferenza sul tema *Dalla "metafisica" all'"ontologia"*. *Alle origini scolastiche del pensiero moderno*. Le altre Conferenze, in misura preponderante, sono state organizzate all'interno di Cicli.
- 4) **Ciclo di incontri.** Tra Marzo e Aprile, presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Genova, si è svolto un Ciclo di incontri su *Religion e cultura dell'umanità*. Sono intervenuti - con cadenza settimanale o quindicinale - R. Celada Ballanti, R. Garaventa, A. Pirmi, M. Calloni, I. Tonelli, G. Cunico, P. Fiorato, D. Venturelli, F. Camera. Tra Aprile e Maggio, presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova, si è svolto un Ciclo di incontri su *Desiderio, natura, legge*, con interventi di A. Campodonico, F. Cattaneo, M. Damonte, M. S. Vaccarezza, M. Zoppi, J. P. O' Callaghan, R. Fanciullacci.

5) Cicli di Letture Filosofiche Rilevante anche i Cicli di Letture Filosofiche sui grandi pensatori, promossi da Ivana Gambaro, e svoltisi presso il Liceo Scientifico “A. Pertini” (Genova), con interventi di Elisabetta Cattanei (*Platone*), Oscar Meo (*Hegel*), Mauro Letterio (*Tommaso d’Aquino*), e presso il Liceo Classico e Scientifico “M. L. King” (Genova), con interventi di Mauro Letterio (*Pascal*), Oscar Meo (*Freud*), Elisabetta Cattanei (*Platone*).

Grande interesse hanno poi suscitato le Conferenze di Dieter Rügge, giudice della Repubblica Federale Tedesca, su *La politica europea nei Balcani: il caso del Kosovo*, e dell’ambasciatore Luigi Vittorio Ferraris, su *Guerre giuste, legittime o legali?* (13 Aprile e 13 Maggio, Dipartimento di Filosofia dell’Università di Genova), organizzate in collaborazione con l’Associazione “S. Maria La Vite - Giuditta Podestà”.

Infine, il 5 Novembre, presso l’Aula Magna della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Genova, il Presidente della Sezione Ligure, prof. Luciano Malusa, Pier Paolo Ottonello e Francesco Camera, hanno presentato il nuovo libro di Paolo De Lucia: *La via verticale. Dalla dissoluzione dell’umanità al ritorno ai valori* (Aracne, Roma 2010), nel corso di un Incontro-Dibattito sul tema *Identità dell’uomo e nichilismo*.

LOMBARDA

Per gli ultimi mesi dell’anno 2010, la presidenza della SFI Lombardia si è impegnata a rivitalizzare l’attività di formazione della Società, promuovendo in particolare lavori seminariali congiunti tra la scuola superiore e l’università. Ha messo a punto a tal fine il progetto *I classici della filosofia a scuola*, con questi fini: indirizzare gli studenti liceali alla lettura attenta di un testo filosofico nella sua interezza; introdurla a un metodo di studio critico; avvicinarli alla ricerca universitaria. Questo progetto si è rivolto agli studenti del quarto anno di corso e ha previsto la presenza in classe, durante le ore curriculari, di un docente universitario o di un giovane ricercatore (in alcuni casi anche di giovani laureati), che approfondisse lo studio di un testo, già letto sotto la guida dell’insegnante di classe, e la partecipazione a seminari universitari, sullo stesso testo, in particolare presso l’Università degli Studi di Milano. Questa attività si è tenuta tra la fine del 2010 e l’inizio del 2011 presso il liceo “Celeri” di Lovere, il liceo “Frisi” di Monza e il liceo “Leonardo” di Milano, con un coinvolgimento di 21 classi con i rispettivi insegnanti, di tre docenti universitari, due dottorandi e 5 laureati del corso di studi triennale.

LUCANA

L’attività svolta nel 2010 è consistita in sei convegni di studio, su temi ritenuti di vivo interesse e di grande attualità.

- 12 gennaio 2010: *Attualità, problematiche etico-sociali nel pensiero classico greco*: l’incontro ha avuto come testo di riferimento il saggio di N. Campagna, *Dell’essere e della politica - Dialogo tra filosofi greci*, Rce Multimedia 2009, oltre all’autore sono intervenuti: R. Zagaria, L. Veglia, C. Fiorone, G. Caserta.
- 24 febbraio 2010: *Verità e religione nella vita di Giordano Bruno*, a cinquecento anni dalla scomparsa. Relazioni di C. Dinnella e M. Tuzio.
- 22 maggio 2010: *Gli ordini religiosi equestri nel medioevo*, in collaborazione con l’Ordine del S. Sepolcro di Gerusalemme.
- 15 ottobre 2010: *Aspetti etici delle cure mediche attuali*, relazioni della Prof.ssa R. De Franco (Università di Bari), Dott. R. Gentile (Odontoiatra), Prof. M. Manfredi (Università di Bari).
- 12 novembre 2010: *La coscienza nazionale dopo 150 anni dell’Unità d’Italia*, relazioni dei Proff. M. Martirano, M. Morano G. D’Andrea (Università della Basilicata).
- 10 dicembre 2010: *L’autorità paterna ieri e oggi*, a partire dal libro *Tutto su mio padre*, lettere di studenti e padri del Liceo “Duni” di Matera. Sono intervenuti i Proff. F. Fabrizio, C. Spada, M.C. Santoro.

LUCCHESE

- **31 marzo** alla Biblioteca Civica Agorà in Piazza dei Servi Presentazione del libro *La cena di Zurigo* di Stefano Poggi

- **15 maggio** alla Biblioteca Civica Agorà in piazza dei Servi Presentazione del libro *L'illusione e il sostituto* di M. Alfonso Iacono
 - **28 maggio** nella sala Mario Tobino di Palazzo Ducale Partecipazione al progetto della S.F.I *Le sfide del presente e la filosofia* con l'intervento della V° SL del Liceo scientifico Vallisneri ,guidata dal prof. Claudio Della Lena dal titolo *Etica ed evoluzione*
 - **16 luglio** in collaborazione con La commissione Pari opportunità della Provincia di Lucca e la Fondazione Marcucci all'Auditorium S. Micheletto celebrazione del centenario della nascita di Jeanne Hersch con l'incontro dal titolo *Tessere l'unità della vita. Temps Alternés.*
- Lecture di Tiziana Piercecchi. Commento di Roberta Guccinelli.
- Inizio della serie *Lecture di classici del pensiero*
- **13 ottobre** nella Sala Mario Tobino di Palazzo Ducale *Il Fedone* presentato da Bruno Centrone
 - **18 novembre** nella Sala Mario Tobino di Palazzo Ducale *Etica Nicomachea* presentata da Enrico Berti
 - **11 dicembre** nella Sala Staffieri di Palazzo Ducale, in occasione del centenario della morte di William James, conferenza dal titolo *La volontà, la coscienza, l'individuo: William e Henry James* Relatori M. Alfonso Iacono e Stefano Poggi.

MESSINA

Nell'anno 2010 l'attività della Sezione di Messina si è articolata nei seguenti seminari:

- Prof. Gianfranco Pavone, *Robert Spaemann e la riscoperta del pensiero teleologico*
- Dott.ssa Giusi Venuti, *Epistemologia dell'etica della cura*
- Dott.ssa Silvia Geraci, *Jacques Derrida e la rilettura della tradizione ebraica e cristiana*
- Prof. Sandro Gorgone, *Umanesimo e potenza in Heidegger*
- Prof.ssa Maria Arcidiacono, *Gregory Bateson: dal paradosso al pensiero del doppio vincolo*
- Prof.ssa Rosella Faraone, *Filosofia e religione in Gentile*
- Dott.ssa Giovanna Costanzo, *Il pensiero di Agnes Heller a partire dal concetto di giustizia*
- Prof.ssa Francesca Saffioti, *Jacques Derrida. Visioni allo spettro e artefactualità*
- Dott. ssa Maria Giulia Merlino, *Alexandre Kojève e la "aporie della fine"*
- Dott. Santi Di Bella, *Il relativismo come etica. Per un tipo "valente" di opinione*
- Prof.ssa Francesca Rizzo, *Interpretazioni italiane di Kant. Ottavio Colecchi*
- Patrocinio e co-organizzazione delle giornate di studio "*Incontri con Edgar Morin*" (Messina, Aula Magna dell'Università degli Studi, 2- 6 marzo 2010)
- Organizzazione del seminario di studio su "Raffaello Franchini a trent'anni dalla morte" (ottobre 2010)
- Prof.ssa Francesca Rizzo, "*Incontri di Storia della filosofia. Leggere i classici. Parmenide di Platone*" (30 novembre, 7 e 14 dicembre).

NAPOLETANA

- Convegno di studi **Filosofia e filosofia della storia. XVIII Olimpiade di Filosofia**
16 aprile 2010 Napoli Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
- Convegno di studi **Dialogo sulla tolleranza. Liberi di pensare**
30 novembre 2010 Napoli Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
- Convegno di studi **La filosofia come cura tra dolore e benessere**
1 dicembre 2010 Napoli Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

NOVARA

Corso annuale di approfondimento “Le filosofie dell’amore nel Novecento”

- Giovedì 11 febbraio 2010, ore 21-23 *Prof. Santo Arcoleo*
Le filosofie dell’amore nel XX secolo
L’amore nel pensiero di alcuni autori contemporanei
- Giovedì 18 febbraio 2010, ore 21-23 *Prof. Annamaria Tassone-Bernardi*
Teilhard de Chardin: Una metafisica dell’unione dominata dall’amore
- Giovedì 25 febbraio 2010, ore 21-23 *Dott. Sandro Borzoni*
Miguel de Unamuno: L’amore che salva dal fenomeno trascendentale
- Giovedì 4 marzo 2010, ore 21-23 *Dott. Florinda Cambria*
J.P. Sartre. La cosa umana. Le forme dell’amore
- Giovedì 11 marzo 2010, ore 21-23 *Prof. Eugenio Borgna*
Le forme dell’amore in psichiatria

Tutti gli incontri si sono svolti nell’Aula Magna del Conservatorio “Guido Cantelli” di Novara

Ciclo di incontri “Rileggiamo i capolavori filosofici del Novecento”

- 29 gennaio 2010 - Aula Magna dell’Istituto Magistrale “Bellini”, b.do La Marmora, 10
Il **prof. Stefano Gattei**, dell’Università di Pisa, specialista del pensiero di Popper, più volte Visiting professor all’Università di Cambridge (Mass.), ha presentato il volume di K. Popper **Congetture e Confutazioni**.
- 20 aprile 2010 - Aula Magna dell’Istituto Magistrale “Bellini”, b.do La Marmora, 10
Il dott. **Federico Leoni**, ricercatore all’università statale di Milano, ha presentato il pensiero di Jacques Derrida illustrando l’opera **La disseminazione**.
- 5 maggio 2010 - Aula Magna dell’Istituto Magistrale “Bellini”, b.do La Marmora, 10
Il prof. **Massimo Debernardi** ha presentato il volume, da lui curato per le edizioni Melchiades di Milano che introduce e traduce l’opera di S. Mach **Saggio intorno alla scienza**

Presentazione di opere

- Domenico Massaro “*Il calamaio dell’inquisitore*”, edito da Barbes, Milano, 2010
- Marcel Conche “*Nietzsche e il buddismo*” introduzione e traduzione a cura di S.Arcoleo, Quintessenza, Novara 2010
- Dominique Janicaud, “*Solo la conoscenza ci rende felici*”, introduzione e traduzione a cura di S. Arcoleo, Quintessenza, Novara 2010
- “*L’amore nelle filosofie del XX secolo*” testi coordinati e raccolti a cura di S. Arcoleo, Quintessenza, Novara 2010 (atti degli incontri del corso svoltosi nel periodo febbraio-marzo 2010)
- Marcel Conche “*Nietzsche e il buddismo*” introduzione e traduzione a cura di S. Arcoleo, Quintessenza, Novara 2010.

PALERMO

Ciclo di sette incontri sul tema “Interrogazioni filosofiche sul Cristianesimo”, Università degli Studi di Palermo

- attività integrative (3 crediti):
- Proff. L.Samonà, A. Le Moli - Cristianesimo e categorie greche.
- Proff. Buttitta, Fiandaca, Palumbo - Il simbolo del crocifisso e la ricerca di valori comuni.
- Proff. Mancini, Savagnone - Fede cristiana e filosofia: un rapporto necessario?
- Proff. Palumbo, Lo Piparo - Verbum cristiano e logos greco.
- Proff. Nicolaci, Mazzocchio - Cristianesimo e democrazia.
- Proff. Scordato, Roccaro - Pensare la trinità, ieri e oggi.
- Proff. Palumbo, Tagiavia - Cristianesimo e morale.

PERUGIA

• Olimpiadi della filosofia

Il 26 marzo 2010 la SFI-Perugia ha organizzato le selezioni regionali per l'Umbria delle Olimpiadi della Filosofia per l'Umbria, competizione rivolta agli studenti degli ultimi anni delle scuole superiori e quest'anno dedicata al tema "*Philosophy and Philosophy of History*". La commissione giudicatrice era composta da Marco Bastianelli, Francesco Federico Calemi e Andrea Tortoreto.

• Fantacity Festival 2010

Nell'ambito della seconda edizione della manifestazione Fantasio Festival, la Sezione ha organizzato le seguenti attività rivolte ai giovani delle scuole medie inferiori e superiori: "Povertà ed esclusione sociale"

- Giovedì 8 Aprile 2010

Il caffè filosofico: "Povertà e miseria" Ore: 9,30-11,00 Sala della Vaccara di Palazzo dei Priori Introduce: Dott. Marco Bastianelli

- Venerdì 9 Aprile 2010

Il caffè filosofico: "Povertà ed esclusione sociale" Ore: 11,30-13,00 Sala della Vaccara di Palazzo dei Priori Introduce: Dott. Massimiliano Marianelli

- Sabato 10 Aprile 2010

Il caffè filosofico: "Esclusione/integrazione" Ore: 9,30-11,00 Sala della Vaccara di Palazzo dei Priori. Introduce: Prof. Livio Rossetti

- Sabato 10 Aprile 2010

"Economia, povertà, felicità" Meeting con i Proff. Carlo Vinti, Paolo Montesperelli, Stefano Bartolini, Marcello Rinaldi. Sala della Vaccara di Palazzo dei Priori

• Incontri del Caffè Filosofico

- n. 100: 20 gennaio 2010. Aurelio Rizzacasa: "La città dei filosofi"

- n. 101: 3 febbraio 2010. Livio Rossetti: "Sono un fondamentalista, ma non so se vantarmene o vergognarmene"

- n. 102: 17 febbraio 2010 - Paola Bianchini: "Memoria e speranza"

- n. 103: 3 marzo 2010 - Gaetano Mollo: "Non mi capisco, non ti capisco, non ci capiamo"

- n. 104: 17 marzo 2010 - Francesco Milani: "MenteCorpo nella malattia"

- n. 105: 31 marzo 2010 - Simone Zacchini: "Armonia e conoscenza"

- n. 106: 14 aprile 2010 - Anna Maria Palma: "L'arte di generare valore"

- n. 107: 28 aprile 2010 - Dott. Andrea Tortoreto: "Animal minds"

- n. 108: 12 maggio 2010 - Fabio D'Andrea: "La religiosità inconsapevole. Au-toinganni, incantatori di serpenti e altre figure postmoderne"

- n. 109: 26 maggio 2010 - Prof.ssa Silvana Procacci: "Le sfide del postumano"

- n. 110: 13 ottobre 2010 - Dott. Luca Recchi: "Perdere il senso della realtà"

- n. 111: 27 ottobre 2010 - Dott. Andrea Fioravanti: "Filosofia e cinema: per un'ermeneutica del reale"

- n. 112: 10 novembre 2010 - Marco Bastianelli e Luciano Cancelloni: "Concettualità"

- n. 113: 24 novembre 2010 - Dott. Michele Paolini Paoletti: "Fiducia, fede, conoscenza"

- n. 114: 15 dicembre 2010 - Dott. Ivo Saccoccini: "Il funesto demiurgo"

• Iniziative congiunte SFI-Perugia - Corso di Laurea in Filosofia - Liceo Scientifico "Marconi" (Foligno, Perugia)

Ciclo di conferenze e seminari destinati a studenti delle classe quarte e quinte.

1. *Filosofia e arte*: Conferenza su *Il vortice globale: da Herder alla rete*: Prof. Flavio Cuniberto - 27 gennaio Seminario su *Momenti dell'estetica novecentesca* - 20 gennaio

2. *Filosofia e politica*: Conferenza su *Cittadinanza multiculturale e tolleranza*: Prof. Roberto Gatti - 16 febbraio

Seminario su *Le origini del concetto moderno di cittadinanza: un confronto fra Kant e Marx*. Dott.ssa Brenda Biagiotti - 10 febbraio

3. *Etica ed economia*: Conferenza su *Etica ed economia*: Prof. Antonio Pieretti - 16 marzo Seminario su *Crescita, sostenibilità, decrescita*. Dott. Marco Bastianelli - 15 marzo

4. *Filosofia e scienza*: Conferenza su *La dimensione filosofica della scienza: il paradigma evolutivo*: Prof. Lino Conti - 5 maggio

Seminario su *Letture galileiane e darwiniane*: Dott.ssa Pelliccia - 4 maggio

• **Caffè filosofico del mattino**

In collaborazione con il Liceo "Jacopone" e la Scuola media "Cocchi-Aosta" di Todi.

20 dicembre 2010, ore 16-19: *Che cos'è l'arte oggi?* - Moderatore: Dott. Marco Bastianelli

• **Attività patrocinate**

- Briciole di filosofia. Invito alla lettura di un bel libro - II ciclo

Venerdì 8 ottobre 2010 - ore 18 Sala Gramsci della Biblioteca Comunale di Marsciano

Prof. Ambrogio Santambrogio: MAX WEBER, *La politica come professione*

Venerdì 5 novembre 2010 - ore 18 Sala Gramsci della Biblioteca Comunale di Marsciano

Prof. Roberto Gatti: JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Origine della disuguaglianza*

Venerdì 17 dicembre 2010 - ore 18 Sala Gramsci della Biblioteca Comunale di Marsciano

Prof. Franco Crespi: FRANCO CRESPI, *Contro l'aldilà. Per una nuova cultura laica*

Gli incontri, che hanno visto anche la partecipazione dell'Assessore alla cultura Dott.ssa Valentina Bonomi, sono stati coordinati dalla Prof. Paola Chiatti, Presidente del Centro Studi Storico-Filosofici di Marsciano.

- Convegno su *Presenze filosofiche in Umbria tra il Medioevo e l'Età contemporanea*, organizzato dal Dipartimento di Filosofia, Linguistica e Letterature dell'Università degli Studi di Perugia, con il contributo della Fondazione Cassa di Risparmio di Perugia, svoltosi nei giorni 17-18 novembre 2010.

ROMANA

- Febbraio-marzo 2010: **serie di conferenze-lezioni** rivolte agli studenti che hanno partecipato alla VI edizione del progetto "Roma per vivere, Roma per pensare", dal titolo *Il cammino dell'uomo tra identità e comunicazione* portato avanti in collaborazione con l'Assessorato e il Dipartimento XI - Politiche educative e scolastiche del Comune di Roma.

-10 febbraio 2010 - Lectio Magistralis, Professor Emidio Spinelli, Università La Sapienza, Villa Mirafiori, *"Identità latina e tradizione filosofica greca: Cicerone scettico e i Presocratici"*;

-23 febbraio 2010 - Lectio Magistralis, Professore Giacomo Marramao, Università ROMATRE, *"Identità e comunicazione nella società globalizzata"*;

-26 febbraio 2010 - Conferenza del Professore Mario De Caro, Università ROMATRE, sul tema *"Chi siamo? L'Identità tra Filosofia e Comunicazione"* (discussione e dibattito sul tema, a partire dalla visione di alcuni stralci del film "Arancia Meccanica" di Stanley Kubrik);

-10 marzo 2010 - Professoressa Francesca Brezzi, *"Simone Weil: bellezza, sventura, attesa di Dio"*, presso il Teatro Palladium, spettacolo con dibattito: *Al modo di un melo in fiore*.

La manifestazione conclusiva del progetto si è svolta venerdì 14 maggio 2010 presso il NUOVO TEATRO GOLDEN, alla presenza di circa 300 studenti liceali, in rappresentanza delle decine di classi coinvolte, i cui molteplici elaborati finali (in DVD, opere grafico-pittoriche o dossier di ricerca) sono successivamente stati esposti in mostra negli stand de "La Scuola in Festa", iniziativa curata dal suddetto Assessorato, che si è tenuta dal 26 al 29 maggio 2010 in piazza Vittorio. Quest'anno il Progetto ha potuto usufruire della prestigiosa collaborazione con il Teatro Eliseo che ha previsto, per gli studenti dei Licei partecipanti, una particolare forma di abbonamento agevolato di 4 spettacoli connessi al tema oggetto di studio, e che ha permesso una serie di incontri/dibattito pomeridiani con alcuni tra i più importanti registi e protagonisti della scena italiana.

- **17 marzo 2010 Organizzazione prova regionale delle Olimpiadi di Filosofia**, che si è svolta presso l'Aula V. Verra, della Facoltà di Lettere dell'Università Roma Tre, e che ha visto la partecipazione di 18 studenti provenienti da tutta la regione.

- **10 e 11 maggio Invito agli Studi Filosofici. Le Parole di Sofia**. Rivolto agli studenti dell'ultimo anno della scuola secondaria superiore.

Le lezioni sono state tenute da: Prof.ssa M.Teresa Pansera *natura/cultura*; Prof. Paolo Virno *linguaggio/silenzio*; Prof. Roberto Finelli *soggetto/oggetto*; Prof.ssa Daniela Angelucci ha illustrato la coppia *reale/immaginario*

con la proiezione di alcune parti del film di R. Kelly *Donnie Darko* (USA 2001); Prof. Riccardo Chiaradonna *sostanza/ accidente*; Prof. Benedetto Ippolito *Fede/Ragione*; Prof.ssa Germana Ernst *magia/scienza* e Prof.ssa Claudia Dovolich *amico/nemico*.

PRESENTAZIONI DI LIBRI

Il 15 gennaio 2010, presso la libreria Feltrinelli di via del Babuino a Roma, è stato presentato il libro del Presidente della SFI Prof. Stefano Poggi, *La cena di Zurigo* (Le Lettere), con interventi dei Proff. E. Matassi, G. Marramao e M.T. Pansera.

Il 21 gennaio 2010 presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Roma Tre, i Proff. Rossella Bonito Oliva, Elio Matassi, Maria Teresa Pansera e Carmelo Vigna hanno presentato e discusso il libro del Prof. Giuseppe Cantillo *Con sé/oltre sé. Ricerche di etica* (Edizioni Guida).

SCUOLA ESTIVA DI FILOSOFIA “*Coscienza e responsabilità*”, 10-12 settembre 2010 località La Faggeta di Allumiere (Roma). Programma:

• 10 settembre 2010

- ore 16.00 **M. Teresa Pansera** (Presidente della Società Filosofica Romana), *Introduzione ai lavori*.
- ore 16.30 Tavola rotonda: *Coscienza e responsabilità* Intervengono: **Roberto Finelli** (Università Roma Tre), **Giacomo Marramao** (Università Roma Tre), **Paolo Nepi** (Università Roma Tre), **Anna Lisa Tota** (Università Roma Tre).

• 11 settembre 2010

- ore 10.00 **Elio Matassi** (Università Roma Tre), *Etica dell'intenzione/etica della responsabilità*.
- ore 11.00 **Eugenio Lecaldano** (Università Roma Sapienza), *Coscienza e responsabilità nella prospettiva del sentimentalismo naturalistico*.
- ore 12.00 **Gabriella Farina** (Università Roma Tre), *Sartre e la decostruzione della nozione classica di coscienza*

Pausa Pranzo

- ore 16.00 **Mario De Caro** (Università Roma Tre), *La coscienza: condizione necessaria della responsabilità?*
- ore 17.00 **Massimo Marraffa** (Università Roma Tre), *La filosofia sperimentale del libero arbitrio*.
- ore 18.00 **Mariannina Failla** (Università Roma Tre), *Kant interprete della Genesi*.

• 12 settembre 2010

- ore 10.00 **Emidio Spinelli** (Università Roma Sapienza), *Coscienza filosofica e responsabilità morale: il caso Epitteto*.
- ore 11.00 **Elena Gagliasso** (Università Roma Sapienza), *I percorsi spezzati della scienza responsabile*.
- ore 12.00 **Consegna attestati**

• **VII EDIZIONE DEL PROGETTO** “*Roma per vivere, Roma per pensare...*” **Ai confini della responsabilità: il crocevia di Roma**. Corso di formazione per i docenti Limonaia di Villa Torlonia - Sala del Consiglio dei bambini

• Lunedì 25 ottobre 2010

- ore 9.00 Registrazione dei partecipanti e consegna dei materiali
- ore 9.30 Saluto dell'Assessore Laura Marsilio - Politiche Educative Scolastiche della Famiglia e della Gioventù - Saluto del Prof. Elio Matassi - Direttore del Dipartimento di Filosofia-Università degli Studi **ROMATRE**
Saluto della Prof.ssa Maria Teresa Pansera - Presidente della *Società Filosofica Romana*
- ore 10.00 Tavola Rotonda : *I confini della responsabilità* Partecipano:
Francesca Brezzi (Università degli Studi **ROMATRE**) *La responsabilità nel pensiero femminile*, **Elio Matassi** (Università degli Studi **ROMATRE**) *La responsabilità nell'etica*
Giacomo Marramao (Università degli Studi **ROMATRE**) *La responsabilità nella politica*
Giampaolo Rossi (Presidente di **RAI NET**) *La responsabilità nella comunicazione massmediatica*
Moderata: **Maria Teresa Pansera** (Università degli Studi **ROMATRE**)
- ore 12.00 Dibattito

PAUSA PRANZO

presiede Claudia Dovolich -Università degli Studi ROMATRE

- ore 14.00 Mariangela Ariotti - Commissione didattica nazionale della *Società Filosofica Italiana Laboratorio di scrittura filosofica*

Coordina: **Anna Stoppa** - Docente di Filosofia e Storia - Liceo sperimentale "G. Peano"

- ore 16.00 Emidio Spinelli -Università *La Sapienza- Responsabilità e coscienza epistemica nello stoicismo antico: fra Atene e Roma*

- ore 17.00 Margarete Durst -Università di Roma *Tor Vergata- La responsabilità nella cultura e nella formazione: Giovanni Gentile e l'Enciclopedia Italiana*

- ore 17.00 Dibattito

• **Martedì 26 ottobre 2010**

- ore 9.00 Registrazione dei partecipanti

presiede Paolo Nepi -Università degli Studi ROMATRE

- ore 9,30 Mario De Caro -Università degli Studi ROMATRE- *La coscienza: condizione necessaria della responsabilità?*

- ore 10,30 Patrizia Cipolletta -Università degli Studi ROMATRE- *Responsabilità e consulenza filosofica - la situazione delle scuole romane.*

- ore 11,30 Elio Matassi - Università ROMATRE- *Presentazione del piano di attività concordate con il Teatro Eliseo* Partecipano: Massimo Monaci - Direttore artistico del Teatro - ed il regista Paolo Virzi

PAUSA PRANZO

presiede Maria Teresa Pansera - Università ROMATRE

- ore 14.00 Anna Lisa Tota -Università degli Studi ROMATRE - **Responsabilità e memoria**

- ore 15.00 Maria Teresa Pansera - *Responsabilità come capacità di giudizio: Hannah Arendt e il totalitarismo*

- ore 16.00 Roberto Finelli -Università degli Studi ROMATRE- *Riconoscimento, Responsabilità e coscienza tra filosofia e psicoanalisi*

- ore 17.30 Dibattito

- ore 16.00 Consegna degli Attestati di partecipazione e del piano di visite guidate predisposto dalle Operatrici culturali del *Dipartimento Servizi Educativi e Scolastici.*

SALENTINA

- Giovedì, 17 giugno 2010 Università degli Studi del Salento

Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola

Conferenza dal titolo *Schopenhauer e la musica assoluta*

relatore Prof. Marco Segala Università de L'Aquila Institut des Textes et Manuscrits Modernes (ITEM), CNRS-ENS, Paris

- Giovedì, 28 ottobre 2010 Università degli Studi del Salento Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua Conferenza dal titolo *Nietzsche*

Relatore Prof. Sossio Giametta

SASSARI

Nell'ambito del progetto "Pratiche filosofiche, il mestiere del filosofo", sono stati realizzati due circoli riflessivi:

- 29 giugno 2010 Ore 18:00 - 20:00, Via Giorgio Asproni, 26/B SASSARI

Insieme all'autore Hamid Barole Abdu <http://www.hamidbarole.too.it/> Un circolo riflessivo con i presenti, per introdurre il suo ultimo libro "Il volo di Mohammed". Coordina Rossella Mascolo, Presidente SFI di Sassari.

- 13 maggio 2010 Ore 18:00 - 20:00, Via Giorgio Asproni, 26/B SASSARI

Per volare alto, tenendoci per mano. Un circolo riflessivo con i presenti, per condividere la lettura di brani dal libro "Rondini e ronde", Mangrovie Edizioni 2010 Insieme a Daniele Barbieri, uno degli autori dei racconti. Coordina Rossella Mascolo, Presidente SFI di Sassari.

Lunedì 28 giugno 2010 - Ora: 21.00 - 23.00

Al Palazzo di Città, Corso Vittorio Emanuele, Sassari, con il patrocinio del Comune di Sassari, Assessorato alle Culture. Spettacolo teatrale su identità, razzismo e conoscenza, dal titolo: *Le scimmie verdi e altri filosofi*.

Scritto e interpretato da Daniele Barbieri e Hamid Barole Abdu.

Accompagnamento filosofico a cura di Rossella Mascolo.

Con la partecipazione di Maria Teresa Dattilo per le letture.

Accompagnamento musicale a cura di: Teo Ruzzettu, Marco Salaris, Luca Usai, Paolo Vodret e la partecipazione di Alice Porcheddu Mascolo.

TORINO-VERCELLI

1) CONFERENZE

Filosofia e letteratura Ciclo di conferenze pomeridiane presso il Circolo dei lettori, in Via Bogino, 9 a Torino:
2 febbraio 2010 - Carola BARBERO - "Chi ha paura di Mr. Hyde? Oggetti fittizi, emozioni reali".

2 marzo 2010 - Giuseppe RICONDA - "Manzoni: Rivoluzione e Risorgimento".

4 maggio 2010 - Roberto CAZZOLA - "Una perizia nel sottosuolo: panta rei e moderna teodicea nel romanzo di Hugo Loetscher *L'ispettore delle fogne*."

Filosofi incontrano filosofi Ciclo di conferenze serali presso il Circolo dei lettori, in Via Bogino, 9 a Torino

12 aprile 2010 - "Oltre il pensiero debole" Federico VERCELLONE incontra Gianni VATTIMO

10 maggio 2010 - "Dal logos guerriero ai pensieri della differenza" Simona FORTI incontra Adriana Cavarero

7 giugno 2010 - "Dal pensiero metafisico al pensiero simbolico" Graziano LINGUA incontra Virgilio Melchiorre

Filosofia della Musica. Filosofia nella Musica Ciclo di conferenze pomeridiane presso il Circolo dei lettori, in Via Bogino, 9 a Torino. Conferenze presiedute da Marco Ravera

9 dicembre 2009 - Relatore: Ezio Gamba - "Cratylus in musica. Una prospettiva sul rapporto natura-convenzione a partire dalla musica".

13 gennaio 2010 - Relatore: Marco Saveriano - "Note, numeri, dei. Teologia in musica in Bach".

10 febbraio 2010 - Relatore: Claudio Tarditi - "Fenomenologia, ermeneutica, musicologia".

3 marzo 2010 - Relatore: Leslie Cameron Curry - "La filosofia con la musica. La musica dei Pink Floyd ovvero dalle dissonanze della mancanza all'intonarsi con l'altro".

2) ATTIVITÀ PER LE SCUOLE: IL LIBRO IN TASCA

In occasione della ripresa, per l'anno scolastico 2009-2010, del Progetto Nazionale in partnership col Ministero dell'Istruzione "Attualità della tradizione: il testo filosofico". Invito alla lettura riguarda due opere di filosofi del passato e un'opera di un filosofo contemporaneo.

2 febbraio 2010 - Prof. Enrico Pasini - "Lettura dei *Saggi morali, politici e letterari; Saggi ritirati; L'immortalità dell'anima; Sul suicidio* di David Hume".

1° marzo 2010 - Prof. Enrico Guglielminetti - "Lettura de *Il riso: saggio sul significato del comico* di Henry Bergson".

4 maggio 2010 - Prof. Gianni Vattimo su *Credere di credere*.

3) SEMINARIO RESIDENZIALE

L'annuale seminario residenziale della Sezione Torino - Vercelli si è svolto il 20 e 21 marzo 2010 presso la Casa San Francesco a Varigotti. Il tema del seminario era:

Filosofia e Teatro.

Dialogo e teatro in Platone: come il filosofo legge l'esperienza del teatro Relatore: Prof. Giuseppe Cambiano.

Le possibilità di Amleto, la necessità di Macbeth Relatore: Prof. Gian Luigi Paltrinieri

Seria è la vita serena è l'arte: l'illuminismo radicale di Schiller Relatore: Prof. Ugo Perone

4) PRATICHE FILOSOFICHE

Incontri nel tardo pomeriggio presso il Circolo dei lettori, in Via Bogino, 9 a Torino

16 dicembre 2009 - Laboratorio guidato di costruzione del concetto condotto da Luciana Regina: "Intervista al concetto di... qualità".

20 gennaio 2010 - Incontro condotto da Daria Dibitonto: "Interpretare il desiderio. Laboratorio guidato a partire da brani poetici e filosofici che illustrano un tema filosofico".

17 febbraio 2010 - Conduttori dell'incontro Giovanni Piazza e Anna Monticelli: "La libertà e i suoi ostacoli". Cinephilo guidato a partire da stimoli cinematografici

17 marzo 2010 - Conduttori dell'incontro Leslie Cameron Curry e Renato Lavarini: "Il resto è silenzio? Le parole dei dubbi e delle certezze di Amleto."

Sala Musica del Circolo dei Lettori - Via Bogino 9 - Torino

5) COLLABORAZIONI E PARTECIPAZIONI

Partecipazione alle attività della Scuola di Alta Formazione Filosofica che nel corso del 2010 ha tenuto l'VIII ciclo seminariale cui ha partecipato il Prof. Bernhard Waldenfels. Il 25 novembre 2010 presso il Circolo dei lettori il Prof. Bernhard Waldenfels ha tenuto una Lezione Magistrale sul tema *Prestare attenzione all'estraneo*.

TREVIGIANA

STILI E SCRITTURE DELLA FILOSOFIA

CICLO DI CONVERSAZIONI PROMOSSE IN COLLABORAZIONE CON L'ASSOCIAZIONE CULTURALE "ESTRADA"

Le sette conversazioni - presentazioni di libri si sono svolte presso la libreria "LOVAT" di Villorba (Treviso)

- 20 febbraio ore 18,30 Presentazione del libro "Il dono del filosofo. Sul gesto originario della filosofia" di Andrea Tagliapietra. Conversazione con l'autore condotta da Enrico Cerasi

- 27 febbraio ore 18,30 Emanuela Magno presenterà il suo libro "Introduzione all'estetica indiana, arte e liberazione del sé"

- 6 marzo ore 18,30 Presentazione del libro "Doppio invio" di Igor Cannonieri. Conversazione con l'autore condotta da Adone Brandalise.

- 13 marzo ore 18,30 Marcello Ghilardi ha presentato il suo libro "Una logica del vedere. Estetica ed etica nel pensiero di Nishida Kitaro"

- 20 marzo ore 18,30 Presentazione del libro "La tentazione dell' aforisma perfetto" di Paolo Bordonali. Conversazione con l'autore condotta da Manlio Giubilato.

- 27 marzo ore 18,30 Presentazione del volume collettaneo "Filosofie in Africa". Con Diletta Mozzato, autrice del saggio *Kwasi Wiredu. Una prospettiva africana sulla comunicazione interculturale*, ne ha parlato Luigi Meneguzzi.

- 10 aprile ore 18,30 "Orientalismi occidentali" - Dialogo tra Amina Crisma e Giovanni Carlo Sonnino.

UNIVERSITARIA CALABRESE

- gennaio 2010 : Giornate di studio su "Le frontiere della scienza (Telesio, Galilei, Darwin)";

- marzo 2010 : in collaborazione con la Provincia di Cosenza, Giornate di studio su "Telesio e la cultura del suo tempo", con interventi di T. Gregory, R. Zirri, M. Zanatta e F. Crispini;

- maggio 2010 incontro con Domenico Massaro presso la Casa Editrice Pellegrini su "La ragione moderna": in questa occasione è stata presentata e discussa la nuova edizione del manuale in uso nei licei del Prof. Massaro "La comunicazione filosofica";

URBINO

- 17 marzo 2010, ore 16.00, Dipartimento di Filosofia, Palazzo Albani, Aula C4, via Timoteo Viti 10, Urbino. **Lezione di Raffaella Santi (Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo") sul tema *L'invenzione dell'Universale nelle filosofie pre-aristoteliche***. Presiede il prof. Venanzio Raspa (Corso di Filosofia Teoretica della Facoltà di Lettere e Filosofia) - nell'ambito dei Mercoledì a Palazzo Albani, IV ciclo - 8° incontro.

- 26 marzo 2010, presso Facoltà di Economia - Sala del Consiglio- Pal. Battiferri, Via Saffi, 15 Urbino. **Presentazione del Volume *Politicità della Filosofia. Atti delle Giornate di studio in memoria di Pasquale Salvucci*, a cura di Nicola De Sanctis e Nicola Panichi, con la collaborazione di Raffaella Santi e Marco Sgattori, Quattroventi, Urbino 2010.**

Relatori: Saluto di Stefano Pivato, Rettore Università degli studi di Urbino “Carlo Bo”; interventi di Gian Mario Cazzaniga, professore di Filosofia morale all’Università di Pisa; Aniello Montano, professore di Storia della filosofia all’Università di Salerno e Graziano Ripanti, Professore di Filosofia teoretica all’Università di Urbino; presiede Domenico Losurdo, Preside della Facoltà di Scienze della Formazione.

- 8 giugno 2010, Palazzo Albani, Aula C5, via Timoteo Viti 10, Urbino. **Seminario internazionale *Il dibattito sullo Scetticismo in Età moderna***. Organizzato in occasione della presentazione dei volumi di Gianni Paganini (Università del Piemonte Orientale, Vercelli): *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne - Le Vayer - Campanella - Hobbes - Descartes - Bayle*, Vrin, Paris 2008 (vincitore del Prix La Bruyère 2009 dell’Académie Française) e Thomas Hobbes, *Il moto, il luogo e il tempo*, UTET, Torino 2010. Saluti del Rettore Stefano Pivato; Relatori: Gianni Paganini (Università del Piemonte Orientale, Vercelli); Luc Foisneau (CNRS Paris) ; Denis Kambouchner (Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne) ; Martine Pécharman (CNRS Paris); Nicola Panichi (Università di Urbino).

- 25-26 ottobre 2010, Palazzo Albani, Aula C5, via Timoteo Viti 10, Urbino. **Relazione conclusiva di Nicola Panichi, “Guerra e pace” nelle filosofie del Rinascimento**. In occasione del Convegno italo-francese *Guerra e Violenza/Guerre et violence*, organizzato dal Dipartimento di Filosofia dell’Università degli studi di Urbino “Carlo Bo”.

VENETA

- 14 gennaio 2010: Presentazione (in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia) del libro postumo *Cura aeternitatis* di Alessio Salvato, un giovane neolaureato in Filosofia mancato improvvisamente.

- 30 marzo 2010: conferenza (in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia) del prof. Gaetano Matthew (Univ. della Pennsylvania) sul tema “Un nuovo settore di ricerca: la Scolastica barocca”.

- 8-10 settembre 2010: convegno (in collaborazione con la Fondazione Centro di studi filosofici di Gallarate) sul tema: “Per una rilettura dell’antropologia filosofica di Luigi Stefanini”.

- 22 ottobre 2010: tavola rotonda con il prof. Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (UNESP - Marília - Brasile) e il prof. Gregorio Piaia sul tema “L’insegnamento della filosofia in Brasile”.

- 18 novembre 2010: presentazione, da parte del prof. Roberto Esposito (Ist. Orientale di Napoli), della tesi di Dottorato in Filosofia risultata vincitrice del “Premio Chiereghin” (in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia).

VENEZIANA

- 19 gennaio 2010: Convegno “Complessità”. Venezia, Malcanton Marcorà. Presentazione di tre libri: *Il male può avere l’ultima parola?* (Fabris - Pastrello), *Filosofia e civiltà della complessità* (Di Cintio - Pastrello), *Guardare dal fondo* (Maso)

ref. Maria Pastrello (mariapastrello@alice.it).

- 9 marzo 2010: Venezia, Ca’ Foscari - Aula Baratto. Giornata internazionale di studio: “Filosofia politica e forme del diritto internazionale”. Interventi di G. Goisis, L. Zagato, M. Touriño, P. Basso, L. Picchio Forlati, S. Maso, V. Borraccetti, M. Cermel. Resp. scientifica S. Maso.

ref. Stefano Maso (maso@unive.it)

- 17 marzo 2010, Venezia, San Tomà (Scoleta dei Calegheri): ciclo “Filosofia per leggere il presente”: Schopenhauer. Ne discute Giorgio Brianese

ref. Alberto Madricardo (fantinam@libero.it)

- 31 maggio 2010: Venezia, Ca' Foscari, Dipartimento di Filosofia e tds: presentazione del libro di Simona Alberti: *Pratiche filosofiche a scuola*, Milano: IPOC.
Tavola rotonda con S. Alberti, L.V. Tarca, L. Perissinotto, S. Maso, A. Madricardo, L. Candiotta
ref. Stefano Maso (maso@unive.it)
- 21 settembre 2010: progetto "Oltre Prometeo", centro Candiani - Mestre: «Figure prometeiche ed antiprometeiche» prima giornata, A. Camerotto, A. Tacco
ref. Alberto Madricardo (fantinam@libero.it)
- 28 settembre 2010 progetto "Oltre Prometeo", centro Candiani - Mestre: «'Ritorno' a quale natura?» seconda giornata, A. Madricardo, G. Moriani
ref. Alberto Madricardo (fantinam@libero.it)
- 19 ottobre 2010 progetto "Oltre Prometeo", centro Candiani - Mestre: «Fenomenologia e logia del grande evento» terza giornata, M. Van der Borg, Broll, F. Macaluso, S. Maso
ref. Alberto Madricardo (fantinam@libero.it)
- 11 novembre 2010 "Tensione politica e dialogo filosofico" Tavola rotonda a partire dagli scritti di Alessandro Biral, G. Duso, G. Goisis, G. Brianese, F. Battistin, L. Morri, P. Del Soldà, S. Maso
ref. Stefano Maso (maso@unive.it)
- 15 novembre 2010 progetto "Oltre Prometeo", centro Candiani - Mestre: «Economia dello sviluppo e/o del riequilibrio» quarta giornata, L. Pennacchi, R. Zanin, A. Madricardo
ref. Alberto Madricardo (fantinam@libero.it)
- 23 novembre 2010 progetto "Oltre Prometeo", centro Candiani - Mestre: «Democrazia senza progetto?» quinta giornata, M. D'Avino, S. Maso
ref. Alberto Madricardo (fantinam@libero.it)
- 30 novembre progetto "Oltre Prometeo", centro Candiani - Mestre: «A che punto è il progetto della scienza?» sesta giornata, M. Li Calzi, R. Zanin, S. Maso
ref. Alberto Madricardo (fantinam@libero.it)
- 2 dicembre 2010 Presentazione libro e dibattito: S. Maso, *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Napoli : Bibliopolis Carlos Lévy (Paris IV - Sorbonne) - Stefano Maso (Ca' Foscari)
ref. Stefano Maso (maso@unive.it)
- 10 dicembre 2010 progetto "Oltre Prometeo", centro Candiani - Mestre: «To play God: la scienza molecolare e la genetica». Settima giornata, V. Sgaramella, S. Maso, A. Madricardo
ref. Alberto Madricardo (fantinam@libero.it)
- 14 dicembre 2010 progetto "Oltre Prometeo", centro Candiani - Mestre: «A che punto è il 'progetto' del passato?». Ottava giornata, S. Petrunaro, S. Maso, R. Zanin
ref. Alberto Madricardo (fantinam@libero.it)

PUBBLICAZIONI

Stefano Maso *L.Ph.G. Lingua philosophica Graeca* Dizionario di greco filosofico Milano-Udine: Mimesis 2010 ISBN 978-88-5750-256-4 pp. 261

Stefano Maso (a cura di) *Progetto e ricerca* in "Bollettino della Società Filosofica Italiana", 199 (2010), pp. 59-69 con contributi di R. Zanin, A. Madricardo, M. Maruzzi.

VERBANO CUSIO OSSOLA

INCONTRO CON L'AUTORE

- 27 marzo 2010 Incontro alla libreria Margaroli di Verbania sul libro di Luca Vanzago 'Breve storia dell'anima', con la partecipazione di Francesca Rigotti.
- 8 giugno 2010 Incontro alla libreria Margaroli di Verbania sul libro 'Le mani sporche' di Sartre con il traduttore e curatore Paolo Bignamini.
- Incontro alla libreria Ubik di Omegna sul libro 'I nuovi media e il web 2.0' con l'autore Paolo Ferri.

- 18 giugno 2010 Ripetizione dell'incontro con Paolo Bignamini al Comune di Ornavasso l'8 luglio
- Incontro alla libreria Margaroli di Verbania con il dott. Giovanni Zilioli, filosofo ed esploratore.

LETTURE FILOSOFICHE ALLA BIBLIOTECA COMUNALE DI BAVENO

- 4 maggio 2010 Incontro sul libro 'Simposio' di Platone
- 25 maggio 2010 Incontro sul libro 'Siddharta' di H. Hesse
- 22 giugno 2010 Incontro sul libro 'Il processo di Galileo' di B. Brecht
- 14 settembre 2010 Incontro sul libro 'Genealogia della morale' di F. Nietzsche
- 19 ottobre 2010 Incontro sul libro 'Lo straniero' di A. Camus
- 23 novembre 2010 Incontro sul libro 'L'Aleph' di J.L. Borges
- 21 dicembre 2010 Incontro sul libro 'Walden, vita nei boschi' di H.D. Thoreau.

VERONA

Convegno *LE FONTI DELLA 'KRITIK DER REINEN VERNUNFT'*

20 Ottobre 2010, Dipartimento di Filosofia, Università di Verona

Programma

- 9:00 Aula 1.4.

Mario Longo - *All'origine della nozione kantiana di "idea". Il confronto con Brucker*

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques - *Le metafore embriologiche nella prima Critica*

Margit Ruffing - *L'impossibilità del Mittelweg*

Giuseppe Motta - *Kant e Berkeley*

Coffee Break

Ferdinando L. Marcolungo - *Kant e l'essere necessario: un confronto con la tradizione wolffiana*

Gualtiero Lorini - *Baumgarten e i concetti kantiani di "praedicatum"- "Prädikat" e "determinatio" - "Bestimmung"*

Paola Rumore - *La presenza di Meier nella "Disciplina della ragion pura"*

- 15:00 Aula 1.4.

Wolfgang Ertl - *Kant's Version of Compatibilism: Traces of Molina?*

Serena Feloj - *Limiti ed esperienza: la Vernunftlehre di Reimarus come fonte di Kant*

Federica Basaglia - *La dimostrazione dell'immortalità dell'anima di David Fordyce nella Kritik der reinen Vernunft*

Tea Break

Piero Giordanetti - *Kant e Priestley*

Myriam Giargia - *Kant e Hobbes*

Eva Oggioni - *«Il saggio (dello stoico) è un ideale»: fonti e contesto dello "stoicismo" kantiano*

Massimo Marassi - *Dal "metodo della metafisica" alla "dottrina del metodo": Lambert e Kant*

Convegno

LA FILOSOFIA DEL DIRITTO IN GERMANIA FRA RIVOLUZIONE E RESTAURAZIONE

19 Ottobre 2010, Dipartimento di Filosofia, Università di Verona

Nell'ambito del progetto: Progetto Azioni Integrate Italia (UNIVR)-Spagna (UAM). *La formazione dello spirito europeo. Antichità classica e modernità*

Programma

- Aula 1.4. Ore 9:00

Massimo Mori - *La dottrina del diritto di Kant è analitica o sintetica?*

Alessandro Pinzani - *"Chi è il soggetto giuridico nella Dottrina del Diritto di Kant?"*

Filippo Gonnelli - *La deduzione dei concetti del Privatrecht nella Rechtslehre*

Roberto Morani - *Il dialogo con Kant nei "Lineamenti di filosofia del diritto" di Hegel*

• Aula 1.4. Ore 15:00

Gianluca Sadun Bordoni - *Kant, Hegel e la filosofia del diritto internazionale*

Paolo Giuspoli - *Hegel: l'ideale e l'etico*

Vincenzo Vitiello- *Storia e stato nell'interpretazione hegeliana del moderno*

Valerio Rocco Lozano - *Filosofia e diritto romano all'alba di un nuovo mondo*

Félix Duque - *Hegel, pensatore di un'epoca convulsa*

VICENTINA

5 marzo 2011 presso la libreria Ubik di Schio, presentazione del volume a cura del prof. Di Cintio, *Filosofia e civiltà della complessità*, Il Poligrafo, Padova 2009.

In collaborazione con il Comune di Schio e la libreria Ubik, ciclo di incontri sul tema "**F for Fake**" (**ovvero F come Falso**), articolato in tre settori tematici:

1 storico:

- 11 marzo 2010 prof. Di Cintio, *Storia dei Pellerossa nordamericani*

- 8 marzo 2010, *La tratta degli schiavi e il colonialismo*

- 25 marzo 2010 prof. Di Cintio, *Il brigantaggio nell'Italia meridionale*

- 8 aprile 2010 prof. Valerio Nuzzo, *Solo eugenetica nazista? L'eugenetica nelle democrazie occidentali.*

- 10 aprile 2010 presentazione del libro del giornalista e inviato della Rai, Ennio Remondino, *Niente di vero sul fronte occidentale. Da Omero a Bush, la verità sulle bugie di guerra*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

2 scientifico-epistemologico:

- 15 aprile 2010 prof. Lorenzo Meneghini, *Bugie sulla scienza: quando si vende la pelle dell'orso prima di averlo preso.*

- 22 aprile 2010 prof. Andrea Centomo, *La quadratura del cerchio: storia di un cammino verso il falso.*

- 29 aprile 2010 prof. Brian Vanzo, *Quando l'io mente a se stesso: un percorso con l'analisi esistenziale tra isteria e schizofrenia.*

3 filosofico:

- 7 ottobre 2010 prof. Di Cintio *Il ruolo della verità costruita in Occidente: logos, eidos, theos,*

- 14 ottobre 2010 prof.ssa Carla Poncina, *Da Platone a Nietzsche: la teoria della verità.*

- 21 ottobre 2010 prof. Valerio Nuzzo, *Il falsificazionismo di Karl Raimund Popper.*

- 28 ottobre 2010 prof. Michele Lucivero, *Mentire per amore dell'umanità: agire deontologico e agire responsabile (a partire da Kant).* Gli ultimi due incontri della rassegna vedono alternarsi il prof. Francesco Valerio su *La coscienza menzognera: una riflessione in compagnia di Vladimir Jankélévitch* e infine la prof.ssa Rita Mita su *Libertà/determinismo: un falso dilemma?* Tutte le relazioni sono corredate di indicazioni bibliografiche, testi messi a disposizione della libreria UBIK e sono gratuite con la possibilità di dibattito conclusivo.

Un ultimo cenno va fatto alle preziose iniziative organizzate dei soci juniores, parte attiva durante le assemblee. Fino a questo momento i soci juniores si sono impegnati, ad opera di Matteo Lorenzini, nella creazione e gestione di un forum utilizzato come luogo virtuale di discussione e incontro, accessibile a tutti previa registrazione (www.sfijunior.forumfree.it). Si sono svolte anche tre cene filosofiche dal titolo *Coscienza e conoscenza* a cura di Federico Zilio, *L'individuo liquido* a cura di Matteo Lorenzini e *Questioni di bioetica* a cura di Valentina Ruaro. Infine, sono attualmente impegnati in incontri volti alla preparazione di un laboratorio filosofico da tenersi presso il Liceo classico "G. Zanella" di Schio dal titolo *La bioetica. Questioni aperte: aborto, eutanasia e testamento biologico* a cura di Valentina Ruaro, Matteo Lorenzini e Federico Zilio.

RECENSIONI

S. De Angelis, *Anthropologien. Genese und Konfiguration einer Wissenschaft vom Menschen in der frühen Neuzeit*, De Gruyter, Berlin-New York 2010, pp. 479.

La questione nuova proposta da questa tesi di libera docenza riguarda nientemeno che la retrodatazione di due secoli e mezzo della “svolta antropologica”, che la letteratura corrente, a iniziare da Ernst Cassirer, riferiva alla metà del diciottesimo secolo. De Angelis mostra in modo del tutto convincente che i testi che fino a ieri venivano etichettati come “metafisico-teologici”, ovvero “razionalisti” in contrasto con l’approccio cosiddetto “empirico” degli psicologi settecenteschi, non solo non si lasciano ridurre a categorie che risalgono alle hegeliane *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ma contengono effettivamente la genesi e lo sviluppo dell’antropologia, di quella disciplina che nasce dalla congiunzione di medicina, fisiologia e psicologia e che ha come oggetto la questione squisitamente filosofica del rapporto tra corpo e anima ovvero spirito nell’uomo come pure in altri corpi viventi (p. 3).

De Angelis ne fissa la nascita ai primi decenni del sedicesimo secolo. La vede all’opera nelle spiegazioni naturalistiche date da Jean Luis Vives per i fenomeni delle visioni e dell’ansia. Se è vero che Vives si rifà alla dottrina galeniana dello *spiritus (psychikon pneuma)*, è anche vero che costruisce su di essa una complessa interazione dei sistemi di organi del corpo nelle funzioni del sangue, del cuore e del cervello (pp. 26 s.), che verrà verificata e rafforzata dalla scoperta della circolazione del sangue da parte di William Harvey.

Il merito d’esser stato il primo a dare all’antropologia una presentazione e configurazione sistematica va attribuito, secondo De Angelis, al *Liber de anima* di Melantone. Uscito nel 1553 come commento al *De placitis Hippocratis et Platonis* ma già a conoscenza dell’anatomia di Andrea Vesalio, il manuale di Melantone si propone di spiegare in che modo nell’*anima hominis* risiedono le immutabili leggi morali che danno forma all’ordine che troviamo dentro di noi e ci fa provare dolore e orrore davanti al delitto (p. 34). Se Melantone non ha dunque alcuna esitazione a connettere tra loro la psicologia, la scienza naturale, l’etica e l’anatomia, l’invenzione del termine *anthropologia* spetta a Otho Casmann, che lo inserisce nel titolo di un manuale apparso nel 1594, come parte del sintagma *Psychologia anthropologica*, secondo la pratica allora assai diffusa del nuovo conio latino travestito da prestito di un inesistente termine greco (pp. 198 ss.), alla quale nel 1603 seguirà la definitiva configurazione del termine nell’*Anthropologia* di Johannes Magirus (p. 54).

Ricche di sapere antropologico sono tuttavia anche molte ricerche condotte a partire dalla fine del quindicesimo secolo. De Angelis si ferma sulla ricristianizzazione della psicologia aristotelica del Cardinale Caetano e Crisostomo Javelli, e poi su Pietro Pomponazzi e Federico Pendasio, quest’ultimo propugnatore di una ricostruzione fisiologica del ruolo svolto dal *calor naturalis* per la *vis intellectiva* sulla base del commento di Averroè al passo 112, 11-18 del *De intellectu* di Alessandro di Afrodisia (p. 113). La discussione si infiamma dopo il 1570 a partire dalle prime dissezioni del nervo ottico.

De Angelis conclude le sue analisi trattando Goclenio, Scaligero e Casmann, arrivando a Cartesio e alla sua denuncia della discrepanza tra la lettura scolastica e naturalistica di Aristotele (p. 204). Nel caso specifico, l'operazione culturale fu di cessare di parlare di *spiritus* per parlare di sangue, come mostra De Angelis con delle accurate indagini lessicali (p. 245ss.). Con il *De statu hominum naturali* di Pufendorf e il *Leviathan* di Hobbes il discorso antropologico viene ad abbracciare il piano dell'*ethica civilis*, aprendo quel dibattito su medicina e diritto naturale che continua ai nostri giorni investendo argomenti inquietanti come la biologia della morale e la fisiologia dell'essere umano (pp. 349 ss.).

Con questo lavoro, esemplare per come si debbano e si possano oggi porre questioni nuove e risolverle con il rigore del caso, Simone De Angelis si conferma come uno dei più promettenti storici della scienza italiani.

Riccardo Pozzo

G.L. Paltrinieri, *Kant e il linguaggio. Autocritica e immaginazione*, Cafoscarina, Venezia 2009, pp. 363.

L'opera di Gian Luigi Paltrinieri è uno studio di ampio spettro sul problema del linguaggio in Immanuel Kant e nei suoi contemporanei. L'obiettivo dichiarato dell'autore è quello di con filosofare con Kant e non presentare una ricostruzione meramente storiografica del suo pensiero. Il risultato è quello di un vero libro di filosofia che fa riflettere sulla finitezza della condizione umana e la sua possibilità di espressione.

Sono due solitamente gli approcci storiografici che caratterizzano la ricostruzione del problema del linguaggio in Kant. Il primo, inaugurato da Hamann e da Herder sottolinea la grave omissione kantiana della linguisticità come rifiuto dell'ammissione di elementi empirici nell'analisi trascendentale. Il secondo, invece, enfatizza la dimensione trascendentale per le condizioni di possibilità di quello che Hobbes chiamerebbe "riflessione silenziosa" o "discorso mentale". Paltrinieri sembra più propendere per questa seconda posizione, sebbene non rinneghi le considerazioni della prima, nel sostenere la possibilità di analizzare «la funzionalità di quei fattori regolativi e semantico-concettuali che valgono come basi orientanti di ogni nostro parlare e giudicare» (p. 21). Il linguaggio è secondo Paltrinieri una delle idee di fondo del pensiero kantiano, secondo la quale ogni trama di nessi e rapporti, «senza i quali non emergerebbe alcuna sensatezza del mondo, rinvia sempre al lavoro connettivo compiuto dall'animo umano e dalle sue capacità rappresentative» (p. 32). Studiare il problema del linguaggio in Kant significa perciò studiare quei presupposti trascendentali della mente atti a dare un senso all'esperienza finita umana.

I mancati riferimenti kantiani al problema del linguaggio sono ricostruiti a partire dalla critica di Hamann, secondo il quale, il filosofo la cui rivoluzione critica consiste nel riconoscere il carattere condizionato di ogni esperienza, avrebbe sostenuto dogmaticamente l'incondizionatezza delle condizioni di possibilità, cioè avrebbe messo al riparo le condizioni trascendentali da ogni condizionamento empirico e storico. Paltrinieri giustifica quest'atteggiamento kantiano come una pre-

sa di posizione rispetto alle due grandi prospettive linguistiche diffuse all'epoca di Kant e da lui criticate, ovvero quella dell'empirismo inglese, con particolare riferimento a Hume, e quella del razionalismo tedesco e dall'*ars characteristic universalis* di Leibniz.

Paltrinieri rileva in Kant l'impossibilità di disgiungere il segno dal significato. Questo insistere sulla rilevanza del ruolo di segni e parole implica, secondo l'autore, «portare l'attenzione sul carattere non privato del significare, nonché sull'importanza della dimensione pragmatica, ovvero sulla marcata dipendenza dei significati dal momento applicativo-contestuale» (p. 65). Tale prospettiva sembra particolarmente giustificata alla luce delle dottrine espone nella *Critica del Giudizio*, dove Kant sembra elaborare proprio una teoria olistica della mente. Se nella *Critica della ragion pura* Kant sembra difendere l'impossibilità di un significare privato e riservare la sua attenzione alle condizioni trascendentali a priori, trascurando in parte la dimensione storico-applicativa e facendosi così fautore filosofico dell'universale, nella *Critica del Giudizio* la trascendentalità e la sinteticità a priori è concepita «come spazio razionale del condivisibile e dunque di quanto ha la necessaria possibilità di venire liberamente compreso, giudicato, fatto proprio e perciò comunicato» (p. 66). Tuttavia, già nella *Dottrina del metodo* della *Critica della ragion pura*, Kant si era appellato alla possibilità di un criterio estrinseco per la verità che nella terza *Critica* sarà quel senso comune inteso «come l'insieme dei giudizi condivisi, ovvero ciò che tutti o la maggior parte dice o tiene per vero» (p. 82). Si tratta per Kant perciò di costruire una «grammatica trascendentale del pensiero» che non sia ricavata dalle osservazioni empiriche dell'uso effettivo delle parole, ma che sia piuttosto un complesso di condizioni regolative senza le quali non sarebbe possibile l'esperienza umana.

Paltrinieri individua nell'immaginazione trascendentale la facoltà che soprasiede le pratiche della grammatica trascendentale del pensiero. Infatti l'immaginazione trascendentale non produce solo immagini, ma anche schemi che fungono da condizioni di possibilità dell'esperienza. Giustamente Paltrinieri si chiede «che cos'è uno schema conoscitivo se non l'unificazione su base analogica di una forma logica e di una forma estetico-sensibile, la trascrizione in termini di nesso temporale necessario di un nesso meramente logico, che poi vale come regola per ordinare in giudizi determinanti i fenomeni percepiti?» (p. 287). In effetti che lo schematismo sia la chiave per comprendere il problema del linguaggio in Kant è evidente già dalla prima *Critica* dove si afferma che: «gli schemi dei concetti puri dell'intelletto sono le vere e le uniche condizioni per procurare ai concetti un rapporto con gli oggetti, quindi un significato» (*CRP*, III, A 145-6/B 185).

L'idea fondamentale risulta essere quella per la quale «non c'è esperienza del vero senza la libera capacità di cogliere e istituire rapporti, nessi, rinvii, rimandi, trascrizioni e traduzioni», una capacità che l'intelletto formale non saprebbe esercitare separatamente dall'immaginazione. L'immaginazione trascendentale, basandosi su «intersezioni analogiche di tipo simbolico», è l'unica capacità libera di significare le cose del mondo. In questo senso è quando «è al lavoro la nostra immaginazione trascendentale, non quella semplicemente empirico-psicologica-associativa, che esercitiamo la nostra libertà di pensiero, da un lato senza subire passivamente una qualche trama meccanica dei rimandi, e dall'altro senza pretendere di scartare da questa attraverso brevi quanto sterili fughe della fantasia». Il linguaggio palesa così secondo Paltrinieri «l'insufficienza e la non autosufficienza della nostra intelligenza logica» (p. 290).

Lo studio di Paltrinieri dimostra definitivamente come la filosofia trascendentale kantiana non sia volta a trovare le condizioni a priori di ogni conoscenza possibile, ed in particolare quella filosofica, ma che essa descriva attraverso il linguaggio la possibilità stessa della soggettività umana di aprirsi al mondo, «ossia di cucire quella trama di nessi e rimandi per cui questo non le risulta ininterpretabile». In conclusione l'analisi del problema del linguaggio in Kant, condotta da Paltrinieri, dimostra come il filosofo di Königsberg abbia elaborato nella *Critica del Giudizio* una logica ermeneutica, una logica capace di significare le cose del mondo attraverso il linguaggio senza riferirsi in modo necessario a categorie ben definite.

Marco Sgarbi

C. Zamboni, *Pensare in presenza. Conversazioni, luoghi, improvvisazioni*, Liguori Editore, Napoli 2009, pp. 185.

Chiara Zamboni esplicita nell'introduzione l'intento di questa sua pubblicazione: «Ho scritto questo libro perché volevo sapere quali pratiche fossero all'opera nel ragionare con altri e nel pensare in presenza».

Il testo si presenta come un'articolata disamina dell'incontro intersoggettivo che genera *pensiero autorevole*, condizione che si verifica quando si mette in circolo energia riflessiva in grado di attivare contatti spirituali, di cogliere significati arricchenti. Il ritrovarsi insieme per discutere secondo tali modalità, origina scambio cognitivo, apertura veritativa, confronto creativo, piuttosto che dialettica sofisticata, potere della parola, scontro conflittuale.

L'autrice analizza le peculiarità di questa *pratica* positiva, cioè incarnata e vissuta, attraverso percorsi trasversali storico-filosofici a partire da incisivi contributi di diversi autori ed autrici sulla relazione dialogica come pratica filosofica. Viene chiarita anche la finalità del discorso ragionato *in presenza* che consiste nel "dare parola" alle interrogazioni ineludibili del pensare, non per la pretesa di risolvere le questioni ma perché «gli esseri umani, in quanto mancanti e imperfetti, hanno bisogno del discorso di altri esseri umani» (p. 28). La stessa Zamboni ha appreso tale pratica dagli "scambi tra donne in presenza" finalizzati a liberare la forza riflessiva delle donne desiderose di mettere in discussione il "simbolico dominante", esperienza inaugurata dalla rivoluzione femminista con lo scopo di reinterpretare il pensiero egemone, ed elevata a metodo di lavoro all'interno della comunità di filosofia femminile di Diotima della quale l'autrice fa parte.

Docente di Filosofia del linguaggio, Chiara Zamboni, nella prima parte del testo, *Le forme dello spazio vivo di pensiero*, individua nell'aderenza personale al linguaggio una peculiarità del genere femminile che fa del pensare in presenza una *performance*, un mettersi in gioco secondo una reciprocità carica di efficacia creativa del sé e significativa del reale. L'aderenza del linguaggio all'essere, la corrispondenza tra la realtà del vivere e la ricerca del senso della vita, la coerenza tra il desiderio di pensiero e il desiderio di verità senza pretesa di possesso, conferiscono *autorità* alla discussione filosofica che scaturisce dall'armonia tra l'io pensante e l'io biografico nel suo darsi agli

altri in modo reale, incarnato, sessuato. Il pensiero in presenza non teme l'andamento dialogico privo di premesse apodittiche; è aperto piuttosto al disvelarsi intuitivo della verità all'intelligenza la quale procede nella sofferta tensione dello stare in paziente attesa pur di fronte allo scacco della contraddizione, all'ambiguità degli abbozzi intuitivi, all'impossibilità di trarre dal confronto orale una sintesi definitoria. L'autrice avverte che il rischio di un tale scacco è in realtà ciò che dà valore alla discussione perché garantisce l'originalità e la creatività da "pratiche filosofiche positiviste" che sclerotizzano il pensiero in reiterazioni dogmatiche e lo irrigidiscono nella reificazione della realtà.

Il pensare in presenza è un "ruminare in silenzio" che apre alla verità implicita, mette in comunicazione spirituale i corpi, accende la possibilità di riconoscere le "parole vere dette da altri", fa dell'ascolto un passaggio comunicativo che sprigiona il "potenziale di verità" presente nelle parole ma anche in certi silenzi che penetrano tutto l'essere al di là delle intelligenze.

L'autrice analizza vari contesti del dialogo in presenza mettendo in luce il valore filosofico del linguaggio orale comune il quale, come il linguaggio di scrittura sebbene in forme diverse, è dotato di articolazione retorica; inoltre sfata l'assunto che fa corrispondere la complessità retorica del linguaggio alla comprensione della realtà. Lo scambio orale in presenza viene colto come reciprocità tra i soggetti in dialogo sui temi oggetto di riflessione, una "contrattazione implicita" che può fare a meno della mediazione esplicita del linguaggio. L'autrice passa in rassegna le varie figure retoriche del discorso in presenza, per esempio quella dell'*allusione* la cui forza evocativa travalica l'esigenza descrittiva o definitoria, poiché il vissuto concreto della realtà passa attraverso la parola che narra esperienze la cui realtà è comunicata prima che spiegata: la presenza stessa autorizza la narrazione allusiva, frammentaria, efficacemente evocativa.

Pensare in presenza secondo le regole dell'ascolto, dell'attenzione, della stima e della fiducia reciproche, crea uno scambio comunicativo che va al di là dell'esplicitazione del pensiero stesso. Il vissuto che comprova tale modalità di "incontro" è quello dell'empatia il cui concetto l'autrice estende oltre quello di «esperienza di un vissuto che è dell'altro», riferendolo «anche alla capacità di cogliere l'intenzione significativa che guida il discorso dell'altro» (p. 61).

Nei dialoghi platonici Chiara Zamboni indica il modello di *retorica della persuasione* che qualifica il discutere in presenza quale via filosofica orientata verso la verità, meta di un procedere dialettico dal percorso inesauribile. Lo stile del *persuadere* è quello maieutico che presuppone una tensione d'*eros* verso la verità, esercizio dell'arte di dialogare con altri che crea *comunità di pensiero*. La *persuasione* è *sorgiva* quando è aperta all'incontro fiducioso, quando è pura, libera da ogni ansia di convincimento, aperta al disvelamento a noi dell'altro e di noi stessi, diversamente dalla "falsa persuasione" a cui induce il tecnicismo dell'argomentare e la retorica formalizzata. A questo proposito la differenza di genere nel propendere verso l'una o l'altra forma di "persuasione" costituisce un interessante paradigma che Zamboni frequentemente ripropone per focalizzare la novità di un *fare filosofico* con cui vale la pena confrontarsi per illuminare una modalità che non è affatto nuova ma piuttosto affonda le radici nella filosofia antica e che tuttavia nel corso dei secoli ha finito per rimanere adombrata dall'istituzionalizzarsi di altre posture filosofiche. Il pensiero maschile, genericamente inteso ma non necessariamente attribuibile a tutti gli uomini, assume la coincidenza parmenidea tra pensare ed essere quale

esito dell'azione formale del pensiero che sola può garantire l'accesso alla verità. In modo collaterale piuttosto che contraddittorio, l'argomentare dialogico che tendenzialmente è proprio delle donne si pone al di là della comprensione intellettuale solipsistica della verità, scopre e gusta la rivelazione di una forza trasformatrice intrinseca al rapporto di fiducia che si stabilisce nella stessa relazione tra dialoganti, per il solo fatto di pensare in presenza accomunati dallo stesso desiderio di verità.

Nella seconda parte del volume l'autrice abbandona l'analisi trasversale storico-filosofica per scendere nelle profondità del "sentimento della presenza". La presenza umana possiede una tipicità ben distinta da quella cosale: è coinvolgimento corporeo che crea legami invisibili di natura affettivo-spirituale che s'intersecano in una complessità che né il linguaggio né la percezione possono portare ad evidenza. L'autrice, arricchendo ancora la sua analisi con citazioni autorevoli, focalizza tale complessità della relazionalità umana nell'intrecciarsi del misterioso gioco tra le molteplici componenti cosce e inconscie, psichiche e sensoriali, corporee e spirituali. Infinite connessioni non delimitabili di legami intersoggettivi attraversano gli spazi e i tempi della storia di ciascuno *io* e fondano i dinamismi di trasformazione che la relazione implica.

L'analisi dell'ontologia relazionale così condotta da Chiara Zamboni, include, oltre alla relazione io-tu, quella col divino la cui presenza trasformatrice si rivela nello stesso *logos* filosofico.

L'autrice passa infine a considerare altre forme di pratica relazionale come quelle psicanalitica e teatrale per ampliare ancora la prospettiva ai *luoghi* del discutere, mettendo in luce come lo spazio stabilisca la possibilità stessa della coesistenza relazionale. L'ordine delle relazioni che si pone tra le cose e le persone che abitano i luoghi del nostro stare, provoca una "risonanza d'anima": l'architettura della casa ne diventa una metafora.

Il percorso di Chiara Zamboni nell'universo della relazione intersoggettiva, al fine di comprendere lo specifico del pensare in presenza, si conclude con una sorprendente connessione di natura estetica: il godimento della presenza giova alla politica. La tesi non poteva che essere proposta da una donna filosofa impegnata a cercare la verità in un pensare *politico*, cioè carico di efficacia rappresentativa del bello e del buono, tale da costituire forza trasformatrice. La sintesi è tanto sorprendente quanto coerente e la stessa autrice ne attribuisce la matrice alla modalità rivoluzionaria con cui il femminismo ha riproposto il passaggio ontologico tra il pensare l'essere come oggetto e il mettere la soggettività di chi pensa al centro del pensare stesso. La relazione intersoggettiva implica la piacevole percezione dell'altro come trascendenza. Tale riconoscimento dell'irriducibilità dell'altro che non ammette esercizio alcuno di dominio, rivela un godimento d'essere, un piacere contemplativo verso cui è maggiormente sensibile il genere femminile, rispetto al "sapere simbolico fallico" che aspira a codificarsi in un linguaggio regolato e controllabile che soddisfa lo spirito di appropriazione.

La conclusione alla quale ci conduce l'autrice è che solo la relazione aperta all'alterità, come il caso dei legami singolari che le donne sanno creare, può costituire un «movimento metonimico di contatto e di compresenza» (p. 166) tale da proiettarci verso la pratica politica tesa a tradurre *la pensare in presenza in azione trasformatrice*.

Stefania Macaluso

G. Gembillo, *Le polilogiche della complessità. Metamorfosi della Ragione da Aristotele a Morin*, Le Lettere, Firenze 2008, pp. 499.

Basta scorgere l'indice del volume di Giuseppe Gembillo per comprendere la scommessa che la *complessità*, come approccio epistemologico, pone alla cultura contemporanea. L'indice, infatti, riporta un poderoso viaggio che si svolge tanto in linea diacronica quanto in linea sincronica; la diacronia – presente già nel titolo – ci guida dalla nascita della logica occidentale alla filosofia di Edgar Morin, attraverso i punti nevralgici della *ratio* occidentale: Aristotele, Anselmo d'Aosta, Galilei, Cartesio, Kant, Vico, Hegel, Croce, Whitehead, Dewey, Perelman. La sincronia ci rivela la feconda assonanza di un mutamento che nel XIX e, ancor di più, nel XX secolo ha permeato tutte le scienze: dalla biologia di Darwin e Eldredge alla geologia di Wegener; dall'astronomia di Hubble alla fisica di Mach, Bohr ed Heisenberg; dalla psicologia di Piaget, della *Gestalt* e di Watzlawick alla neurofisiologia di Maturana; dalla chimica di Prigogine alle geometrie non-euclidee, dal diritto di Luhman alla cibernetica. Tale percorso viene presentato così dall'Autore: «in questo lavoro ho inteso seguire il percorso che ha portato alla trasformazione della Logica, da formale e lineare, di derivazione aristotelica, a logica storica, complessa e circolare. Essa è stata elaborata da teorici provenienti dalle più diverse esperienze culturali ed è stata espressa durante un processo di pensiero che ha avuto inizio con la nascita della razionalità greca e si è dipanato, come un filo inizialmente unitario, che si è ingrossato progressivamente durante il cammino e che a un certo punto ha subito una sorta di “biforcazione a cascata”, diramandosi nelle più varie direzioni» (p. 11).

Questo percorso trova il proprio nucleo vitale nell'idea crociana che *la vita e la realtà siano storia e nient'altro che storia*, e nel convincimento che la Ragione che comprende questa realtà non possa che essere ugualmente storica e complessa. Il carattere peculiare ed innovativo della ricerca di Giuseppe Gembillo è che tale metodo non lo si fa emergere solo dalle cosiddette scienze dello spirito (scrivo “cosiddette” perché la dicotomia diltheyana, alla luce del discorso svolto ne *Le polilogiche della complessità*, è del tutto priva di fondamento) ma dalle scienze della Natura, che da Fourier in poi hanno dovuto fare i conti con l'irreversibilità del tempo.

Il volume si apre con alcune considerazioni preliminari, presentate inizialmente in maniera assiomatica, che illustrano in modo immediato i nodi epistemologici della complessità: il pensiero sistemico, il passaggio dal concetto di ordine a quello di organizzazione e quello di spazio in ambiente, la non scomponibilità del Tutto in parti, il riconoscimento della temporalità quale struttura ontologica del Reale. Le venti proposizioni ritornano nella conclusione, perdendo la loro assiomaticità in virtù del percorso svolto, in una circolarità che è la cifra stessa del pensiero complesso. Se la logica tradizionale aveva considerato il circolo come *vitiosus*, la complessità considera il circolo un qualcosa di *virtuoso*, non un ritorno del già detto, ma un passaggio dal *noto* al *conosciuto*, per citare Hegel.

Ciò che viene a cadere, lungo il percorso che il volume segue in modo articolato e documentato, è l'onto-logica, cioè la convinzione che il nostro strumento di concettualizzazione del reale sia perfettamente rispondente al reale, in una *adaequatio* che dogmaticamente mette a tacere qualsiasi altro schema interpretativo della Realtà.

Che tale corrispondenza non sia uno dei tratti del pensiero occidentale, ma *il* tratto costituente del medesimo, l’A. lo mette in evidenza nel primo capitolo, quando insieme a Popper rilegge la nascita della filosofia greca; quest’ultima nasce come pensiero critico-razionale, come apertura dialogica, ma pian piano il *dia-logos* diviene *Logos*, in uno scivolamento ontologico non ancora compiuto in Aristotele ed Euclide, ma che viene consacrato dall’onto-teologia di Anselmo d’Aosta, che fonde la fede e la Logica, dando a quest’ultima l’incontrovertibilità dell’autoevidenza. Non meno metafisica è stata la scienza classica, il cui fallimento ha significato non solo il fallimento di un metodo o di una prassi di ricerca, ma soprattutto la fine di una fede in un Cosmo ordinato, anzi preordinato, quindi determinato, chiaro, conoscibile, misurabile; in poche parole un Cosmo che non aveva segreti per una Ragione che, da Cartesio in poi, aveva definitivamente vinto ogni dubbio e il cui fine «diventava appunto la “scoperta” della coincidenza oggettiva tra *ordo rerum* e *ordo idearum*» (p. 63). Il passo compiuto da Kant non apre ad una nuova via, ma sancisce e funge da coronamento del percorso inaugurato nel ’600. La vera svolta, non a caso, è data dalla crisi delle tre scienze kantiane (cfr. III capitolo), che non solo ha sconfessato l’illusorio ottimismo di Kant sulla definitività di logica, matematica e fisica ma ha rimesso in discussione proprio quella corrispondenza tra *Logos* e Reale, su cui la filosofia occidentale aveva basato la propria metafisica. Il punto focale dell’opera, quello da cui si dipanano le successive svolte epistemologiche, è illustrato nel IV capitolo, intitolato *La storicizzazione del mondo fisico* (pp. 118-149). In modo convincente e coinvolgente, l’A. mostra come la dimensione storica si sia allargata “a macchia d’olio”, spostandosi dalla dimensione umana a quella di tutte le specie (Darwin), per divenire struttura anche della Terra (Wegener) e poi del sistema solare e della totalità dell’Universo (Hubble). Non più, quindi, luoghi in cui si svolge la Storia, ma luoghi *fatti* di Storia. Di conseguenza, viene a cadere l’estraneità dell’uomo, soggetto temporale, ad una Natura distante e ontologicamente differente da lui, per rinsaldare una *Nuova alleanza* (Prigogine) basata proprio sull’affinità di entrambi. Tale affinità diviene inseparabilità del soggetto e dell’oggetto nella relazione gnoseologica, attraverso il principio di indeterminazione di Heisenberg, che stabilisce «la fine del “realismo scientifico” e mette definitivamente in crisi il concetto di “oggettività” della scienza» (p. 131). Se l’idealismo aveva segnato in filosofia il tramonto del dualismo cartesiano, le posizioni di Heisenberg costituiscono per la fisica il risolutivo abbandono dello iato soggetto/oggetto e quindi il tramonto del mito dell’oggettività scientifica. Per gli scienziati fu quindi necessario rimettere in discussione il metodo delle proprie discipline e la logica sottostante le scoperte scientifiche. Il punto nodale della ricerca di una logica alternativa a quella identitaria di Aristotele è sicuramente segnato dalla logica complementare di Niels Bohr (cap. IV), la cui portata rivoluzionaria è paragonata dall’A. a quella della logica dialettica di Hegel. Dopo il fallimento dei faraonici impianti di logica formale elaborati nel XX secolo (Russell, Frege e il neopositivismo), la logica si è avviata a perdere la nitidezza della contrapposizione vero/falso per approdare ad una logica sfumata (*Fuzzy*), del chiaroscuro.

Sarebbe più semplice, a questo punto, abbandonare la logica, la razionalità per naufragare in un irrazionalismo mistico o nichilista? Questa è una prospettiva che l’A. contrasta con lucida passione, rigettando le posizioni di chi crede che si possa fare scienza solo all’interno del classico casuali-

simo o filosofia all'interno della logica tradizionale. Al contrario, le documentate 'incursioni' che l'A. fa nei campi della psicologia, della neurofisiologia e del diritto, mostrano quanto fecondo sia un approccio complesso ai fenomeni. L'opera ha, mi si passi il termine, una sorta di *teleologia*, due punti chiave a cui tendono teoreticamente i vari e differenti approcci presentati: Prigogine e Morin, non solo "anticipatori" ma padri consapevoli della complessità. Con Ilya Prigogine la rivoluzione verificata con la Termodinamica ha trovato consacrazione epistemologica e scientifica; ciò costituisce il punto imprescindibile su cui fondare una nuova ecologia – che poi avrà il suo più intenso protagonista in Lovelock con l'ipotesi *Gaia* (cfr. pp. 356-370) – intesa come "consaguineità" fra uomo e Natura. È una scienza che deve prendere su di sé il compito di tornare alla Realtà, «uscire dai laboratori» per guardare la Natura con occhi nuovi. Il ricorso alla visione sensibile e non più noetica della Natura è presente anche nella geometria di Benoît Mandelbrot (cfr. pp. 225-235), che con i frattali ha in modo rivoluzionario coniugato matematica ed empiria. La tappa conclusiva di questo itinerario è la logica articolante e integrante di Edgar Morin. L'A. riassume così il poderoso cammino compiuto: «Per metodo della conoscenza, da Aristotele fino a Kant, abbiamo inteso la logica grazie alla quale noi ragioniamo e quindi operiamo. In questo senso e per questi motivi, quando abbiamo cominciato a riflettere non più su ciò che conosciamo, ma *su come noi conosciamo*; cioè, dal momento in cui abbiamo riflettuto sulla conoscenza della conoscenza, abbiamo cominciato a fare *l'analisi dell'intelletto umano*, escludendo quindi, dall'ambito della conoscenza, tutto ciò che non riguardava l'intelletto e la ragione. Questa scelta ha portato alla sopravvalutazione della Ragione e dei suoi compiti; ha condotto a qualificare come "Dea" la Ragione e a elaborare in nome di essa "castelli in aria". Insomma, avendola esaltata eccessivamente, siamo caduti nel mito della Ragione, o come anche si è giustamente detto, nel delirio della Ragione. Così, nonostante la "critica della ragione" tentata da Kant, si è passati dal "sonno della ragione" che genera mostri (Francisco Goya), ai "sogni della ragione" che, anch'essi, generano mostri (Henry Poincaré)» (p. 371). Morin ha indagato a lungo il carattere *demoniaco* di una iper-razionalizzazione, tanto nella sfera teoretica (riduzionismo, schematismo, intellettualismo) quanto in quella politica (totalitarismo, dogmatismo, intolleranza) e rappresenta, proprio per questo, il *superamento* (se vogliamo proprio nel senso hegeliano di questo termine) del metodo cartesiano: alle poche pagine del *Discorso sul metodo*, Morin ha contrapposto sei volumi, nei quali ha testimoniato la necessaria enciclopedizzazione del sapere nel nostro tempo, una enciclopedizzazione intesa etimologicamente come un mettere in circolo le idee, le conoscenze, senza barriere disciplinari o tantomeno ideologiche.

La proposizione 20 che ritorna nelle *Conclusioni* è, infatti: *Il pluriverso, cioè il reale, è complesso. Ciò chiude il cerchio.*

Le polilogiche della complessità è un testo necessario per chi voglia accostarsi alla complessità, termine spesso usato con la leggerezza e l'inconsistenza di uno slogan, che qui invece trova dignità storiografica e densità teoretica.

Deborah Donato

Á. Heller, *Per un'antropologia della modernità*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2009, pp. 144.

Il volume *Per un'antropologia della modernità*, a cura di Ugo Perone, raccoglie le lezioni di Ágnes Heller, allieva di Lukács, esponente della Scuola di Budapest e, all'oggi, professoressa alla New School di New York, tenute al V ciclo seminariale della Scuola di Alta Formazione Filosofica nel novembre 2008 a Torino. Il volume rispecchia tale carattere seminariale: la struttura del testo, infatti, si articola riprendendo la scansione delle giornate di lavoro. Anche dal punto di vista contenutistico emerge quella che si può chiamare l'officina delle idee in cui maturano, attraverso il confronto con la tradizione filosofica, quelle istanze problematiche che caratterizzano il procedere filosofico.

Gli argomenti affrontati dalla filosofa ungherese, all'interno di questo quadro, sono molteplici e assumono la forma di questioni aperte. Queste ultime possono essere così enucleate: le grandi narrazioni e le teorie della storia, il problema della modernità, la questione etica, la condizione umana, la nozione di post-moderno e, infine, il problema della dualità dell'uomo. Il procedere filosofico è legato proprio a quelle domande, all'apparenza "infantili", che si interrogano sulla natura dell'uomo e sul suo essere nel mondo.

Heller parte, dunque, dal problema delle grandi narrazioni e delle teorie della storia. L'autrice fornisce una carrellata delle diverse posizioni assunte dai filosofi, da Kant fino a Foucault. Dopo una presentazione generale del problema, si passa all'analisi particolare della condizione reale, cercando una possibile definizione di modernità. Nella terza lezione, rintracciando un filo conduttore, Heller entra ancora più profondamente nel problema della modernità, facendolo incontrare con la dimensione etica: la ricerca dell'uomo buono. Anche in questo caso, sottolineando il carattere metodologico, l'autrice si muove all'interno delle grandi tradizioni, mettendone in evidenza le peculiarità. È alla luce di questa analisi che Heller indica un possibile percorso da seguire: "scegliere se stessi come esseri morali".

L'attenzione si sposta, a questo punto, verso la condizione umana: se bisogna scegliere se stessi come esseri morali, allora bisogna chiedersi quali sono le possibilità dell'uomo stesso per poter compiere tale passo. Qui, a mio avviso, si coglie la centralità della dimensione pratica. Come mette in evidenza Perone, «l'ampia trattazione dedicata alla condizione umana individua il percorso concreto attraverso cui sono possibili oggi una moralità e un'etica» (p. 11).

La chiave di volta per comprendere l'argomentazione helleriana è, infatti, la nozione di condizione umana. Così Heller la descrive: «la condizione umana non è una metafora, ma è qualcosa che si sviluppa a partire da una contingenza e da un accidente» (p. 72). È una condizione non metaforica, non è un concetto che, in realtà, rimanda a qualcosa d'altro. La condizione umana è caratterizzata dalle determinazioni, sociali e biologiche, e dalla contingenza. Tale nozione ha una assonanza con il concetto di vita quotidiana formulato da Heller nella prima parte della sua produzione filosofica. La vita quotidiana è, infatti, «l'insieme delle attività che caratterizzano la riproduzione degli uomini singoli, le quali creano a loro volta la possibilità della riproduzione sociale.» (Á. Heller, *A mindennapi élet*, Artisjus, Budapest 1970; tr. it. di A. Scarponi, *Sociologia della vita quotidiana*, Roma, Editori Riuniti 1975, p. 21).

Questa posizione assunta dall'autrice ha una rilevanza etica: il filosofo ha una responsabilità nel descrivere la realtà. Non si tratta di creare corrispondenze, ma di individuare connessioni di senso. Qui è il punto di continuità all'interno del pensiero helleriano: l'importanza dell'individuo che connette i diversi punti che gli si presentano della realtà. Il pensiero, volendo dipingerlo in un'immagine, è una proiezione che parte dalla condizione umana e che, nel momento in cui sembra allontanarsi, si curva e ritorna ad incontrare la condizione di partenza.

L'esito di questo percorso non è, tuttavia, scontato. Non è detto che si riesca ad essere persone buone. Viene, semmai, individuato un territorio ontologico; ma rimane, ciò nonostante, la dimensione problematica del soggetto stesso, quello che nell'ultimo capitolo viene presentato come la sua intima dualità. Si pongono, in altri termini, le premesse di un'indagine, più che la dimostrazione di un risultato. Il risultato sarebbe solamente una metafora di un percorso che deve essere preso, invece, nella sua totalità. La domanda rimane aperta e diviene un elemento essenziale nell'orientare le scelte degli individui.

Tutto ciò è interessante non solo nell'ottica ontologica, ma anche nella prospettiva di una dimensione esistenziale del soggetto. Per meglio dire, è fecondo l'incontro tra queste due esigenze filosofiche. Qui è presente un punto teoretico importante che, nell'ambito estetico, si traduce nella funzione dell'arte come un "dare un senso al nostro mondo". Un dare senso, ampliando il discorso, che coinvolge lo stesso pensiero filosofico, fino alle sue espressioni più astratte. Infatti, «i sistemi metafisici sono sorti a partire da esperienze di vita umana» (p. 130). Heller, quindi, nel concludere la sua riflessione, indica quella prospettiva che deve accogliere nella dimensione esistenziale del soggetto le domande di senso emerse all'interno del procedere filosofico.

Paolo Greco

Finito di stampare nel mese di luglio 2011
ad opera della tipografia IPRINT srl
Via Tiburtina Valeria km 18,300 - Guidonia (Roma)
per conto di Euroma - La Goliardica