

VITA PENSATA

La filosofia come vita pensata



6

**Philosophiae quidem praecepta
noscenda, vivendum autem esse civiliter**
(Cicerone, *Epistulae ad Marcum filium*, fr. 2)

Direttore responsabile

Augusto Cavadi

Direttori scientifici

Alberto Giovanni Biuso

Giuseppina Randazzo

Rivista mensile on line

Registrata presso il

Tribunale di Milano

N° 378 del 23/06/2010

ISSN 2038-4386

INDICE



Anno I n.6 -Dicembre 2010
Mensile di filosofia
ISSN 2038-4386

Sito Internet

www.vitapensata.eu

In copertina

Sum ergo somnio

fotografia di

Marisa Gelardi

EDITORIALE

AGB & GR UNIVERSITÀ 4

TEMI

Alberto Giovanni Biuso ALFABETA E ANALFABETI 5

Andrea Ferroni SULLA CONSULENZA FILOSOFICA (II PARTE) 10

Dario Generali FONTI, MODELLI E STRUMENTI DELLA STORIOGRAFIA DELLA SCIENZA 16

Giuseppe O.Longo SIMBIOSI, INFORMAZIONE, POSTUMANO (II PARTE) 18

Giusy Randazzo SUL MORIRE. INTERVISTA A INES TESTONI 21

AUTORI

Pasquale Indulgenza GIUSEPPE ABAMONTI, UN REPUBBLICANO TRA ONEGLIA, MILANO E NAPOLI 26

Simone De Andreis Gerini ANTONIA POZZI 35

VISIONI

AGB & GR SEBASTIANO RICCI, LE VERITÀ DEL MITO 38

Alberto Giovanni Biuso DELLA DISSIMULAZIONE NECESSARIA 40

Dario Carere PAVEL HAAS QUARTET A GENOVA 42

Marta Cristofanini NOI... CREDIAMO? 45

RECENSIONI

Alberto Giovanni Biuso MENTE, EVOLUZIONISMO E ALTRI DISORDINI 47

Diego Bruschi CHE FINE HA FATTO IL FUTURO? 52

Augusto Cavadi IL DIO DEI MAFIOSI 54

Giusy Randazzo LO SPAZIO DELLA PAROLA 61

NEES

Alessandro Generali SCUOLA PUBBLICA, COSCIENZA CRITICA E SOCIETÀ CIVILE 65

Filippo Pastorino I MIGLIORI ANNI DELLA NOSTRA VITA 66

SCRITTURA CREATIVA

Giusy Randazzo IL FILOSOFO ESORDIENTE 68

UNIVERSITÀ AGB & GR

L'Università nasce con uno scopo essenziale: riunire i diversi saperi in uno spazio privilegiato, che non sia privilegio di pochi. Quest'ultima aggiunta - di valore- alla definizione è il risultato di un processo di democratizzazione avviato da lotte sociali e rivolte, con il sacrificio spesso di giovani vite, per rincorrere il sogno dell'uguaglianza meritocratica. Sembra un ossimoro, ma non lo è. Il Romanticismo ci ha insegnato che mentre la razionalità, sensata o insensata che sia, fa uguali, il sentimento diversifica rendendo al mondo l'irriducibilità di ogni esserci. E il sentimento non è una semplice modalità di usare i propri sensi, ma l'individuale capacità di usare la propria ragione. In questo senza dubbio ci diversifichiamo. Comunemente si ritiene che si tratti di doni naturali, che fanno del genio un essere speciale. Al di là della naturale predisposizione, però, che non necessariamente rende geniali, in realtà le capacità di cui qui si sta trattando sono assai spesso il frutto di un durissimo lavoro -che il più delle volte "i molti" considerano inutile-fatto di "studio matto e disperatissimo", per dirla con Leopardi. L'uguaglianza dunque è la giusta intenzione di dare a tutti coloro che veramente meritano le stesse opportunità. Il problema dell'Università -almeno in Italia- non è individuare chi merita, ma chi decide in ambito meritocratico. Purtroppo, il sistema universitario attuale ha fagocitato, dentro un meccanismo perverso che tutti gli addetti ai lavori conoscono, gli obiettivi democratici perseguiti negli ultimi due secoli, inibendo nella meta anche le azioni volte al cambiamento. Il senso di frustrazione che molti studiosi di altissimo livello finiscono col provare non viene superato certo dalla consapevolezza dei tanti

nomi che pur sono rimasti nella storia a dispetto delle continue bocciature subite. Giorgio Colli docet, fermato al grado di "professore associato" poiché l'accademia gli ha sempre preferito altri come "professore ordinario". La vita vissuta non è quella che immaginicamente ci attende dopo la morte, ma è questa. Il riscatto non può dunque arrivare se non nella vita che si vive e non nell'eternità muta che ci attende. Per non parlare del fatto che non tutti siamo Giorgio Colli. Dare l'opportunità di poter concorrere in modo giusto e onesto è in Italia una chimera, almeno in ambito universitario. La gravità dei fatti è ancora una volta italiana: la mafiosità di questo meccanismo è del tutto scoperta. Per riprendere una battuta, è come tentare per anni di arrestare un latitante con tanto di esercito in azione affannandosi nell'estenuante ricerca del pulsante da pigiare sul citofono del palazzo in cui comodamente vive. Fior fior di accademici, disgustati dal meccanismo che primariamente li vede coinvolti, hanno pubblicamente denunciato lo stato di cose. In Italia pare però che basti salvare la forma perché la sostanza sia adeguata alla giustizia. Nel momento in cui un Parlamento morente sta varando una riforma dell'Università voluta a tutti i costi da Confindustria e dalla CRUI (la Conferenza dei Rettori, "baroni" per eccellenza) e che non risolve quasi nessuno dei problemi e anzi li aggrava sottraendo risorse e chiudendo il futuro, abbiamo voluto dedicare un'ampia parte di questo numero alla questione che ci tocca tutti come studenti, docenti, genitori, cittadini: la possibilità di apprendere i saperi in modo rigoroso e fornire a essi il contributo del nostro talento.

ALFABETA E ANALFABETI

di Alberto Giovanni Biuso

Una delle caratteristiche meno percepite del baratro nel quale l'Italia va precipitando è l'uso delle parole non per comunicare ma per nascondere. Un caso evidente è quello dell'Università, per la quale da anni si parla di *autonomia* e dove invece il governo centrale -il ministero attualmente retto da Gelmini ma soprattutto il Tesoro di Tremonti- decreta, stabilisce, condiziona e soffoca. Il primo strumento di questa strategia è ovviamente il danaro, l'erogarlo, il rifiutarlo. Nell'autunno del 2009 un decreto ministeriale ha imposto agli Atenei una decurtazione pari al 30 per cento del Fondo ordinario di finanziamento. Il che ha comportato l'immediata riduzione dei servizi e l'incremento delle rette a partire dall'anno accademico in corso. Biblioteche e laboratori chiusi, vigilanza diminuita, lavoratori a tempo determinato licenziati con un preavviso di poche settimane. Ho accennato a questi dati di fatto perché nessuna valutazione delle riforme legislative in corso può trascurare l'intenzione del potere -e cioè dei concreti governi che si susseguono- di soffocare l'Università facendole mancare l'ossigeno finanziario.

Per quanto riguarda la didattica, la situazione è gravemente peggiorata da quando l'ordinamento degli studi è stato trasformato e stravolto da un corso unitario di 4, 5 o 6 anni al 3+2, e cioè a una laurea di primo livello che di fatto non serve a nulla e che fa soltanto perdere tempo ed energie agli studenti. Si è trattato di una americanizzazione fortemente voluta dal ministro Luigi Berlinguer alla fine degli anni

Novanta -realizzata da Zecchino e confermata poi da tutti i suoi successori- e il cui risultato è stato il precipitare della qualità dell'insegnamento e dell'apprendimento. Alcuni Atenei e Facoltà sono tornati o stanno cercando di tornare a un ordinamento più razionale e unitario ma non si profila all'orizzonte nessuna norma generale a questo proposito.

Alla condizione dell'Università e della ricerca in Italia è dedicato un ampio dossier apparso sul numero 3 (ottobre 2010) di *Alfabeta*2. Cercherò di riassumere le analisi che individuano la complessità della questione e chiariscono le complicità di tanti settori politici e culturali in questo disastro.

Umberto Eco delinea con efficacia la vicenda dell'accademia italiana dal 1968 a oggi, difende le ragioni del 3+2, «che potrebbe funzionare se fosse realizzato con criteri più rigorosi» (p. 29), ammette che «l'università è piena di imbecilli messi in cattedra dai propri maestri timorosi degli allievi più intelligenti e la leggenda vuole che il ciclo si chiuda solo quando, di maestro in allievo, si arrivi a un maestro così cretino da mettere in cattedra per sbaglio l'allievo



Foto di Mario Miccancio

più capace» (p. 27), difende la proposta della "lista aperta nazionale" per il reclutamento perché -e questo è vero- «nella lista aperta è estremamente difficile fare fuori i bravi», senza però dare sufficiente peso al fatto che lasciando poi la chiamata dei vincitori all'arbitrio dei singoli Atenei si ripresenterebbe puntuale il cancro del barone locale che chiama il suo fidato cretino, al quale ha ovviamente fatto ottenere l'abilitazione nazionale.

Sullo spinoso tema della valutazione dei docenti già in cattedra, Eco scrive:

Qual è il modo migliore in cui si capisce quanto gli studenti stimano un certo professore? Dalla frequenza. Gli studenti sono infallibili, come gli animali: se un professore è bravo lo capiscono subito, e lo rispettano, anche se magari dicono che è una carogna; se invece dicono che è un cretino è davvero un cretino. Quindi se da quel docente non ci vanno o lo ritengono uno che poi i voti li regala o pensano che dica delle sciocchezze. Se lo stimano ci vanno anche se poi non devono dare l'esame. Ecco una forma di valutazione di mercato, infallibile. Naturalmente, tutto va fatto *con juicio*. (p. 29).

Eco formula una difesa del tutto condivisibile dell'Università quando essa «rimane, coi suoi corsi migliori, l'unico luogo in cui si può ancora elaborare un sapere che si opponga al livellamento verso il basso prodotto dai mass media. I mass media possono essere informativi per quanto riguarda i fatti ma non per quanto riguarda i concetti e le interpretazioni dei fatti» (*Ibidem*). La conclusione di questo lungo articolo enuncia il paradosso che io e Dario Generali abbiamo più volte e in varie sedi segnalato¹: una università dequalificata, nei docenti e negli studenti, viene meno alla sua funzione anche di promozione e di mobilità sociale. Infatti, «si deve riconoscere che questa nostra università di massa -che dovrebbe portare una parte consistente della

popolazione giovanile al livello di quello che gli americani chiamano con orgoglio *higher education*- è di fatto un'università di élite, forse molto più di quanto fosse quella dei miei tempi» (*Ibidem*).

Anche Mario Domenichelli riconosce «il fatto paradossale, lampante, che l'università di un tempo, così selettiva, in modo ingiusto, comunque classista e sessista, ma internazionalmente rilevante, è stata un fattore importante di promozione sociale» (p. 33) mentre l'odierna riduzione degli



Foto di Clorinda Valle

Atenei a una sorta di "cepu" che tutti promuove anche per ragioni di bilancio -meno laureati, infatti, vuol dire meno finanziamenti- lascia intatte le gerarchie sociali di partenza: i figli dei potenti fanno carriera, gli altri fanno la fame, ma tutti sono ugualmente e rigorosamente laureati. Una discriminazione che risulta palese anche nel reclutamento del personale docente. Con Generali scrivevamo che

su questo argomento ci sono stati innumerevoli interventi di denuncia, molti dibattiti anche interni al mondo accademico, persino sentenze di condanna della magistratura, senza che poi nulla sia cambiato, se non nel senso di una progressiva accettazione dello stato di fatto. In realtà le condizioni di arbitrio e di

larga illegalità nelle quali si tengono i concorsi per questi ambiti del pubblico impiego rappresentano uno degli elementi di maggior degrado della nostra vita civile, quantunque spesso non riconosciuto come tale. [...] Un degrado per il danno che produce alla società civile, a cui viene sottratta la certezza che le risorse, tratte dalla contribuzione fiscale a cui partecipa, siano utilizzate per reclutare i soggetti maggiormente idonei e capaci in settori tanto rilevanti come lo sono quelli della ricerca e dell'insegnamento universitario. [...] Un degrado che assume l'aspetto di un'intollerabile prevaricazione per i singoli che risultano vittime di meccanismi concorsuali che ne disconoscono meriti evidenti, a vantaggio di candidati locali scientificamente assai più deboli ma sostenuti in vari modi².

Molti dei contributi di *Alfabeta2* affrontano proprio questo tema. In modo assai vivace lo fa Andrea Inglese, raccontando anche di sé e della «natura anfibia dell'università italiana, [...] intenzionalmente democratica quanto alla formazione, e feudale quanto al reclutamento» e concludendo con un divertente e amaro aneddoto sull'eterno precario "Gianfranco R.", il quale dopo l'ictus subito dall'anziano maestro che aveva amorevolmente accudito e servito «perse di colpo il dono della visibilità: si aggirava come un'ombra smarrita, ormai completamente orfano, completamente fottuto. Ha avuto in seguito un'irrimediabile caduta della *libido cognoscendi*: non solo non può più leggere saggi accademici di genere anche divulgativo, ma è tormentato da un incubo ricorrente. Per un crimine turpe che ha commesso, viene condannato all'ergastolo. Quando si rende conto di essere rinchiuso in una cella doppia in compagnia di un professore universitario progressista, ergastolano come lui, si sveglia lanciando un grido di terrore» (p. 37).

Sulla stessa tonalità, lieve ma dolorosa, si pone il dialogo tra Matteo Di Gesù e Renato Lombardo (a p. 36) a proposito del criterio col quale valutare le pubblicazioni dei

docenti e quindi la loro carriera, che da esse dovrebbe dipendere. L'istituzione dell'Anvur - Agenzia nazionale per la valutazione del sistema universitario e della ricerca - sembra in realtà l'ennesimo marchingegno che può aprire alle scorrettezze, alle cordate, ai nepotismi. Ad esempio, molti sostengono la validità del criterio della "peer review". Ora, i "pari revisori" che dovrebbero esaminare i testi dei colleghi, in realtà per niente "pari" «essendo quello accademico uno degli ambiti lavorativi più rigidamente gerarchizzati [...] davvero valuteranno solo i contenuti del lavoro scientifico e non altri fattori (prestigio della sede editoriale della pubblicazione, provenienza, appartenenza, incardinamento o padrinati vari dell'autore)?». E questo non favorirà un vero e proprio mercato di scambio delle pubblicazioni sulle riviste più ambite e fra gli editori più noti, attraverso «una blindatura degli accessi a questi luoghi o, peggio, una discriminatoria selezione degli ingressi autorizzati»? Anche gli altri criteri - l'*Impact factor* o l'*H index* - (e cioè, semplificando, il numero di citazioni che un articolo o un libro riceve, poi calcolato con dei veri e propri algoritmi) «vengono sovente impiegati come scatole nere da cui tirare fuori un numero, purché sia e qualsiasi esso sia, senza la minima consapevolezza del suo significato». Ma il rischio più grave di tali criteri bibliometrici è di favorire il conformismo nella ricerca, in vista della carriera, dato che una tesi assodata e già accettata dalla comunità scientifica è molto più citata di una tesi innovativa.

Anche Francesco Sylos Labini (a p. 34) critica il "fattore d'impatto", rilevando che esso «fornisce un'idea non della vera e propria qualità scientifica, quanto piuttosto dell'impatto, o meglio della popolarità, che

una pubblicazione ha avuto». In generale, «troppa attenzione a questi indici bibliometrici può spingere il ricercatore a impostare la sua ricerca con lo scopo di massimizzare il proprio indice H, non mirando alla qualità e all'originalità dei propri risultati scientifici, ma piuttosto appiattendosi alla ricerca dominante nel proprio campo (il cosiddetto mainstream) [...] Questa tendenza è guidata dalla pressione della *peer review*, in quanto è più facile pubblicare ed essere citati quando si lavora su idee condivise». La conclusione, del tutto plausibile, è che «un meccanismo di selezione automatico basato esclusivamente su indici quantitativi è un miraggio. [...] Per

essere seria, una valutazione non si deve mai fermare a questi parametri, e non può esimersi dall'entrare nel merito della ricerca». In sintesi: «sede di pubblicazione e *citation index* non sempre consentono di valutare la serietà di un libro» (Pierluigi Pellini, p. 31).

Sarebbe in ogni caso fondamentale separare -concettualmente e giuridicamente- il reclutamento rispetto all'avanzamento della carriera. Si dovrebbe, insomma, prevedere un unico ruolo docente degli universitari -al quale accedere con modalità quanto più oggettive possibili-, assicurando poi la progressione di carriera a coloro che davvero fanno ricerca di qualità. E tutto sulla base di criteri diversi per le differenti aree disciplinari che non sono omologabili in alcun modo -visto che, ad esempio, un chimico usa soprattutto i laboratori, un umanista lavora nelle biblioteche- ma trasparenti per tutte.

La questione forse più importante rimane quella della *politica universitaria*, del progetto che le istituzioni, i poteri, i ministeri hanno (o non hanno) sul presente e sul futuro del sapere in Italia. E su questo sembra notte fonda. «Dal 1989 a oggi, la continuità delle politiche universitarie -indipendenti dal colore delle maggioranze- è evidente» (P Pellini, p. 30) e va in un senso ben preciso: politici, ministri e decisori, mentre «si riempiono la bocca di termini come "eccellenza" e "meritocrazia" hanno in mente ben altro: riduzione, ridimensionamento, opzione strategica per un paese che affida ormai la sua unica chance di competere alla riduzione del costo e della "rigidità" della forza lavoro» (Daniele Giglioli, p. 30). Dietro slogan strumentali e vuoti quali "autonomia", "legame con gli enti locali", "privatizzazione" "efficienza ed



Foto di Maurizio Logiacco

efficacia", è in atto in realtà una vera e propria «strategia di dismissione del sistema formativo e della ricerca» (Gigi Roggero, p. 35). Fondamentale ed emblematico è il progetto di sottoporre gli organi collegiali delle università all'onnipotenza dei rettori e di consigli di amministrazione nei quali entreranno in modo massiccio e decisivo degli "esterni", vale a dire portaborse di politici locali, imprenditori miranti solo al profitto, clienti vari del sottogoverno e degli "enti locali". Le Università trasformate in Asl, insomma, cioè la fine. In generale, «chi ostenta propositi riformatori senza metter mano al portafoglio è in malafede [...] Ma in Italia i tagli non inducono (se non in casi rarissimi) razionalizzazione della spesa, chiusura di corsi di laurea bislacchi, decurtazione agli stipendi dei nullafacenti. Il peso dei tagli ricade sui più deboli: borsisti ormai senza borsa; gruppi di ricerca non legati alle cordate vincenti; giovani professori a contratto costretti a fare sessanta ore di lezione per trecento euro, o gratis. Se la torta è più piccola, se la spartiranno in pochi: non i migliori» (P. Pellini, p. 31). Smentendo le tante menzogne che vengono propagate da ministri analfabeti o palesemente bugiardi, i numeri sono questi: «in Italia la spesa per l'intera carriera di uno studente nel 2005 era di 40.212 euro; in Francia di 44.202, in Gran Bretagna di 58.654; in Germania di 66.758, in Olanda di 72.746; anche la Spagna spende più di noi: 47.015 euro»; ancora più grave e significativo il dato del PIL, la cui percentuale per il finanziamento dell'Università oscilla in Italia fra lo 0,7-0,8 %, contro una media Ocse dell'1,1%, 2,3% negli Stati Uniti, 7% in Svezia (M. Domenichelli, p. 33). E sì che ci vorrebbe poco, se la classe dirigente italiana fosse all'altezza della storia culturale di questa nazione invece che ripetere in sedicesimo la

sua grottesca vicenda militare, «basterebbero i denari spesi per un solo aereo da guerra ad aggiustare il finanziamento alla ricerca e all'università» (*Ibidem*).

In questo articolo mi sono limitato a rendere conto del dibattito apparso su una delle Riviste più serie e informate che si pubblicano in Italia. A tutto questo c'è poco da aggiungere. Una vera autonomia -da sempre respiro e senso delle Università- non può essere scissa dalla disponibilità di risorse pubbliche e non soltanto di quei finanziamenti privati che potranno favorire ambiti tecnici -ingegneria o farmacia ad esempio- ma che sono improponibili per settori nei quali i risultati non si vedono a breve termine -come accade con i brevetti, le invenzioni, le innovazioni tecnologiche- ma sul tempo lungo della formazione di coscienze civili nutrite di saperi apparentemente "inutili" ma fondamentali. Come recitava lo slogan di una manifestazione di studenti dell'Ateneo di Catania, «la filosofia non serve, la filosofia non ha padroni».

NOTE

¹ A.G. Biuso - D. Generali, *Considerazioni a margine del Progetto di riordino del reclutamento dei docenti universitari*, «Il Protagora», anno XXXII, n.3, gennaio-giugno 2004, pp. 59-65; Id., *Le projet qualité et la destruction de l'école*, «Utopie Critique» n.30 - III trimestre - luglio 2004, pp. 63-67; A.G. Biuso, *Sul valore legale dei titoli di studio*, «Nuova Secondaria», anno XIX, n.5, gennaio 2002, pp. 23-25. Si veda anche M. Badiale, *Breve dialogo sull'Università e sull'Italia*, «Vita pensata», n.3, settembre 2010, pp. 8-10.

² A.G. Biuso - D. Generali, *Considerazioni a margine del Progetto di riordino del reclutamento dei docenti universitari*, cit., pp. 59-60.

SULLA CONSULENZA FILOSOFICA

di Andrea Ferroni

II Parte

PARS COSTRUENS
(in cui è implicita una *pars destruens*)

Definizioni tra possibili definizioni

La consulenza filosofica è un dialogo che avviene tra un filosofo e un'altra persona, che, di norma, chiede di essere aiutata a risolvere una situazione problematica della sua vita.

Il filosofo è, orientativamente, colui che ha una posizione di ricerca consapevole, aperta e continua su di sé e sul mondo, avendo alle spalle, come bagaglio, lo studio e la pratica della filosofia.

Il filosofo che offre una consulenza si impegna in un dialogo con il consultante senza impiegare una tecnica o un metodo prestabiliti, né avendo risposte da dare in

base a conoscenze certe o universali.

Quindi, diciamo subito che il consulente filosofico non può propriamente aiutare nessuno¹ e tantomeno offrire terapie in senso farmacologico o psicoterapeutico. Ma se è vero che non può offrire quelle forme di terapia è altrettanto vero che è comunque, costituzionalmente, orientato alla cura di sé e, quindi, in questo senso anche alla cura degli altri².

In questo cammino, che a volte condivide con chi glielo chiede, il filosofo ha dalla sua 2500 anni di pratiche e pensiero filosofici e, naturalmente, la sua personale esperienza di vita.

A che scopo? E per chi?

Si va dunque a consulto da un filosofo e si comincia un dialogo che si fonda esclusivamente sul dialogo stesso: uno scambio di parole appassionato, autentico, attento, critico, problematizzante, profondo e rispettoso che crea spesso una scintilla euristica e virtuosa. Per usare una metafora ricorrente in Platone, si potrebbe parlare di un fuoco (il fuoco del logos) che riscalda i due³ dialoganti, ravvivandoli intimamente.

Che in consulenza ci si ravvivi è mia esperienza diretta, ma non so individuare i motivi: forse perché ognuno, grazie all'altro, si porta più vicino alla sua verità o a una ulteriore e più completa verità o forse perché ragionare appassiona e diverte. O forse perché, come dice Poma, «porre e dibattere i problemi in modo radicale, ampio e articolato, esplicitando e mettendo a frutto tutte le potenzialità del problema stesso» (pag.44) è già un modo di relativizzare la questione del consultante⁴ o di trasformare un problema in una risorsa.

Foto di Angelo Coli

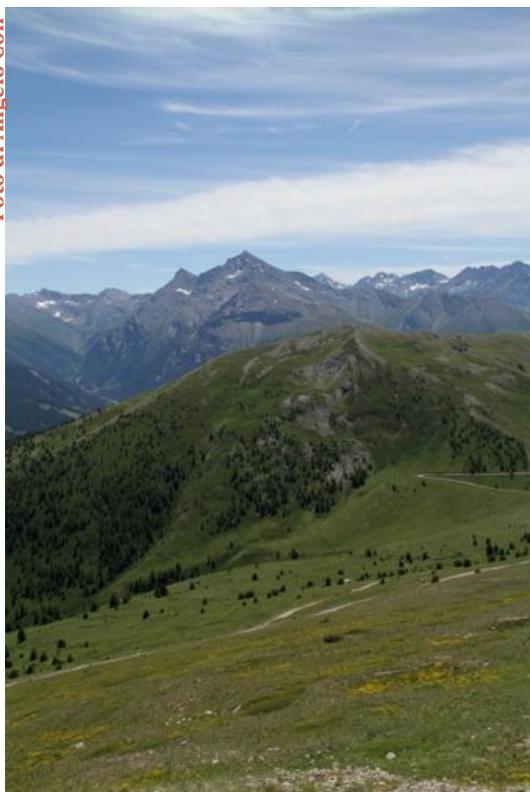




Foto di Angelo Coli

In ogni caso, quale che sia il punto d'arrivo, l'argomento di partenza del dialogo è sempre la problematica concreta del consultante.

Il dialogo con un filosofo dovrebbe dunque allargare gli orizzonti, ampliare le prospettive, far scoprire e capire qualcosa di nuovo e inaspettato, rendere possibile l'apertura a una ricerca consapevole di sé, chiarificare e rivelare le idee che guidano l'esistenza quotidiana.

Può accadere, per tutti i motivi addotti, che le problematiche iniziali del consultante, trovandosi in una dimensione diversa dal contesto consueto, si risolvano, come per una sorta di effetto collaterale: un'eventualità magari auspicabile ma non una finalità della consulenza filosofica che, da questo punto di vista, si configura dunque come un "fare filosofia insieme"

(incidentalmente euristico e risolutivo) anziché come una relazione specificamente d'aiuto.

Aggiungo due considerazioni che ho potuto trarre grazie a Marc Sautet e Shlomit Schuster. Sautet ha posto l'accento sul fatto che l'assenza della riflessione filosofica per un essere umano può essere disastrosa: si tratterebbe di una grave rimozione perchè l'intelletto umano ha sete dell'intero e non solo di aspetti settoriali (come quelli, ad esempio, indagati dalle psicoterapie). La Schuster parla invece dell'importanza della filosofia per conoscersi: dal momento che la nostra civiltà è strutturata storicamente sulla filosofia, la tendenza contemporanea ad escluderla dalla vita comporti un rischio di alienazione dalla comprensione della vita stessa e della storia⁵.

Per chi è la consulenza filosofica? Questione semplice: per tutti. O meglio: per chiunque sia capace di dialogare articolando discorsi e ragionamenti all'interno di nessi logici sensati e generalmente condivisi, che rispettino il principio di identità e non contraddizione. Nel caso di psicopatologie o follie primarie è ugualmente possibile ricevere dei consultanti purché questi ultimi, rispettando la condizione precedente, effettuino anche un percorso psicoterapeutico o psichiatrico.

La filosofia non è scienza e lo sa. La psicologia non è scienza e non lo sa. La scienza è filosofia.

Si pone ora la questione della differenza tra la consulenza filosofica e quella psicologica. Si apre cioè un capitolo che andrebbe trattato in modi e tempi diversi rispetto al sunto che qui ne faccio. Preciso poi che tale differenza si riferisce esclusivamente al mio modo di intendere la consulenza filosofica, che dipende in larga misura dalla mia personale



Foto di Laurence Chellali

visione del mondo. Va poi detto che la distinzione più ovvia è che la consulenza psicologica si occupa della psicopatologia mentre la consulenza filosofica della normalità⁶.

Cito inoltre Umberto Galimberti perché, pur non riferendosi a tutte le pratiche psicoterapeutiche, ritengo molto chiara e utile la sua distinzione tra la Psicoanalisi che, nel mondo contemporaneo dominato dalla tecnica, resta utile soltanto per la comprensione delle dinamiche emotivo-relazionali e per i processi di simbolizzazione, ma non per l'insensatezza tout court: essa -dice Galimberti- «conosce il non-senso di una vita tormentata dalla sofferenza, ma non la sofferenza determinata dall'irreperibilità di un senso»⁷. Occorre allora la pratica filosofica. Infatti «fin dal suo sorgere la filosofia si è applicata alla ricerca

di senso» e «non ha mai esitato a mettere in questione il mondo»⁸.

Venendo al punto che mi interessa, direi, in estrema sintesi, che la psicoterapia⁹ da qualche tempo si sta ponendo sempre più in discussione circa i suoi possibili obiettivi scientifici e sulla possibilità stessa di terapia. È già una prima vicinanza con la consulenza filosofica, dunque, che, come già detto, si pone completamente al di fuori dell'obiettivo terapeutico. Si potrebbe dire allora che, avvicinandosi gli scopi, la filosofia si differenzia per consapevolezza. Il filosofo sa che il mondo in sé non esiste o che è quantomeno problematico esserne certi, sa che una verità oggettiva cui appigliarsi non esiste, il filosofo sa che esiste solo un universo di significati possibili da dare al mondo.

Nietzsche, per citare un fondamento del mondo contemporaneo, aveva già chiaramente espresso il concetto che i fatti (e quindi anche i fatti della psicologia, anche i fatti di ogni scienza) non esistono, ma esistono solo le interpretazioni.

La consulenza psicologica e la psicoterapia che non fossero avvedute di questo diventerebbero automaticamente un'imposizione al cliente, un plagio più o



Foto di Marisa Gelardi

meno consapevole.

Se il mondo di ognuno dipende dai significati che ognuno decide di dargli, la psicologia, in quasi tutte le sue forme¹⁰, è solamente una prospettiva, una tra le possibili prospettive, la scelta di un significato tra i possibili significati da scegliere. Ogni psicologia è quindi, a rigore, una prospettiva arbitraria.

Arbitraria, d'altra parte, lo è la scienza stessa (che pure ancora oggi è da molti vista come luogo e garanzia di verità assoluta) in quanto anch'essa è il risultato di una scelta di uno dei possibili significati mediante cui interpretare la realtà¹¹.

La verità non è una e non è di proprietà di qualcuno. La verità è, casomai, l'ambito originario e sempre sfuggente entro cui le singole e molteplici verità si rivelano. Il compito di reperire la verità diventa dunque un compito ermeneutico. Il mondo pullula di risposte e di significati, che amano nascondersi. Sta a noi scoprirli ma, a mio avviso, ci sono almeno due condizioni che ora mi vengono in mente:

- Tentare di abbandonare la presunzione di sapere già e il narcisismo individualista occidentale;
- cercare di riscoprire la meraviglia e l'assurdità di stare al mondo.

Il primo punto credo sia necessario poiché presunzione e narcisismo, collegando idealmente Socrate e Freud, si pongono come ostacoli a qualsiasi ricerca aperta al dialogo, alla possibilità di ascolto e di cambiamento. Il secondo punto, collegando le origini della filosofia e il Novecento esistenzialista, potrebbe essere la *condicio sine qua non* del filosofare.

Ermeneutica, metodi e conclusioni

Se il mondo pullula di significati che amano nascondersi e sta a noi scoprirli, il

compito che ci attende, come uomini e come consulenti filosofici, è un compito ermeneutico. L'ermeneutica dei significati (e il collegato tentativo di rendere consapevoli le proprie e le altrui precomprensioni) tende al disvelamento di orizzonti sempre più ampi.

L'ermeneutica, da questo punto di vista, è la prospettiva filosofica contemporanea che affonda le sue radici nella maieutica socratica. La filosofia che sa di non sapere, quasi spontaneamente, interroga e si pone in



Foto di Maurizio Loggiacco

ascolto. E poi dialoga, finché, tolti gli ostacoli del pregiudizio, si apre la via verso un orizzonte di verità ulteriore e condivisa¹².

Avviandomi alla conclusione, torno alla questione dei fondamenti e dei metodi della consulenza filosofica, riaffermando che non c'è e non ci può essere, a mio avviso, una base teorica o metodologica tale per cui la consulenza filosofica possa considerarsi una scienza o una dottrina, applicabile secondo uno standard (e quindi insegnabile¹³).

È la debolezza ma anche la forza della consulenza filosofica. Debolezza perché sarà

Foto di Laurence Chellali



sempre epistemologicamente attaccabile; forza perché sarà sempre fenomenologicamente attenta a comprendere l'esistenza senza avere la pretesa di spiegarla¹⁴.

Il punto è che la consulenza filosofica è filosofia e come tale si manifesta solo facendola, la si impara solo praticandola.

La consulenza filosofica è un accadimento non un metodo. Il consulente ha solo un compito (che è anche una competenza): lasciare che la filosofia accada. Non deve quindi pensare prima a cosa dire o a come applicare un determinato contenuto filosofico alla situazione in quel momento presente nel suo studio. Altrimenti non farà filosofia ma, bene che vada, relazione d'aiuto o counselling a indirizzo filosofico.

Tuttavia il discorso non è così semplice dal momento che ogni persona ha dei presupposti entro i quali conduce la sua vita,

pensa, giudica e comunica e lo studio della filosofia lascia certamente delle tracce attraverso cui il filosofo pensa, giudica e comunica¹⁵.

Mi sembra comunque più opportuno, per concludere, ritornare al punto precedente: siamo in un universo di significati. L'uomo non ha una natura istintuale che abbia provveduto a fornirgli un percorso di vita più o meno stabilito. Egli non ha nemmeno il compito di trovare questo percorso, come se da qualche parte ci fosse la retta via da seguire. L'uomo deve invece inventarsi un percorso dal nulla: all'interno della foresta degli infiniti significati possibili della realtà deve reperire almeno un senso che, di volta in volta, vada bene per lui. E molte volte questo reperimento passa per l'ascolto. Spesso per il dialogo.

Il filosofo che fa consulenza filosofica ha la competenza di facilitare il percorso di reperimento ragionato di un senso che vada bene per la vita del consultante, senza peraltro la certezza di trovarlo, ma con la consapevolezza che vale sempre la pena immergersi nell'orizzonte (sempre troppo ampio) di questa ricerca.

Vale la pena anche perché può capitare che la vita cambi e prenda direzioni migliori, più consapevoli, più comunitarie, più vicine alla saggezza.

E alla felicità! L'ho detto: felicità!

NOTE

¹ Intanto, a rigore, chi aiuta deve avere delle conoscenze salde e certe cui aggrapparsi, mentre il filosofo sa soltanto di non sapere. In ogni caso, nel senso psicologico del termine, la consulenza filosofica non è una relazione d'aiuto.

² Il concetto di cura e di cura di sé ricorre innumerevoli volte nella storia della filosofia, dalle origini ai giorni nostri, da Socrate a

Heidegger, dalle filosofie dell'Ellenismo a Foucault. A questo proposito mi sembra chiaro Romano Madera quando afferma che la filosofia si prende cura della «vita nella sua normalità e, quindi, nella precarietà del suo senso e nell'inconsapevolezza di questa precarietà», in R.Madera-L.V.Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, cit., p. 42.

³ Le mie riflessioni riguardano solo la consulenza uno-a-uno, non avendo avuto esperienze di consulenza di gruppo o di consulenze aziendali.

⁴ Nel contesto di una consulenza, relativizzare non significa ovviamente sminuire o bonariamente ridimensionare, ma aumentare le prospettive, osservare da punti di vista diversi, più ampi e completi.

⁵ Mi riferisco a spunti da Marc Sautet, *Socrate al caffè*, TEA, Milano 2007 e da Shlomit Schuster, *La pratica filosofica*, Apogeo, Milano 2006.

⁶ La distinzione normale / anormale apre scenari pressoché infiniti da affrontare.

⁷ Umberto Galimberti, *La casa di Psiche. Dalla Psicoanalisi alla pratica filosofica*, Universale Economica Feltrinelli, Milano 2008, p. 9.

⁸ *Ivi*, p. 10.

⁹ Non esiste ovviamente una sola psicoterapia ma un numero altissimo, e con enormi differenze reciproche, di psicoterapie. Sto forzatamente semplificando poiché lo scopo qui non è certo di dare conto in modo completo delle varie psicoterapie ma evidenziare la specificità della consulenza filosofica.

¹⁰ Un'eccezione è l'Analisi esistenziale di L.Binswanger, che, pur impiegando in maniera metodologica gli esistenziali di Heidegger, mi sembra più attento di altri alla dimensione fenomenologica (che non quella astrattamente epistemologica).

¹¹ Particolarmente incisivo a mio avviso è H. Husserl in *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*: «La scienza è pur sempre un'ideazione che l'umanità ha prodotto nel corso della sua storia, sarebbe perciò assurdo se l'uomo decidesse di lasciarsi giudicare da una sola delle sue ideazioni», *Il Saggiatore*, Milano 1972, p. 147.

¹² La filosofia corre anche il rischio di chiudersi

in una presuntuosa torre eburnea. Ma io parlo di cosa significhi per me la filosofia (ivi compresa la grande influenza heideggeriana che riconosco), delle mie scelte ermeneutiche nella vita e, quindi, in consulenza.

¹³ È, in fondo, l'antica questione del cosa sia la virtù e se essa sia insegnabile.

¹⁴ Mi ricollego qui idealmente alla questione diltheyana della differenza tra scienze della natura e scienze dello spirito e della connessa differenza tra spiegazione e comprensione, tant'è che successivamente Jaspers in *Psicopatologia generale* si può esprimere affermando che: «È possibile spiegare qualcosa senza comprenderlo», *Il Pensiero Scientifico*, Roma 2000, p. 30.

¹⁵ Le tracce che riconosco indelebili in me sono molte: impossibile non citare Socrate, Nietzsche e Heidegger, punti di riferimento quasi obbligati (almeno il primo) di un consulente filosofico. Hanno avuto e hanno su di me un grande peso anche Parmenide, Spinoza, Jung, Jaspers e chissà quanti altri che non cito o che nemmeno so riconoscere.



Foto di Laurence Chellali

FONTI, MODELLI E STRUMENTI DELLA STORIOGRAFIA DELLA SCIENZA

di Dario Generali

Il fenomeno scientifico è caratterizzato dalla complessità e dalla molteplicità degli elementi che intervengono e lo determinano. Cercare di comprenderlo e di ricostruirne la storia implica necessariamente uno sforzo di padroneggiamento dell'articolazione e, nello stesso tempo, dell'unitarietà di tali eventi. Il progetto di una ricerca, il suo avvio e la sua implementazione, i dati che in essa vengono raccolti e la loro interpretazione, la sintesi finale e la sua eventuale generalizzazione teorica si collocano in particolari contesti culturali e pratici e dipendono da un numero assai elevato di elementi, che vanno

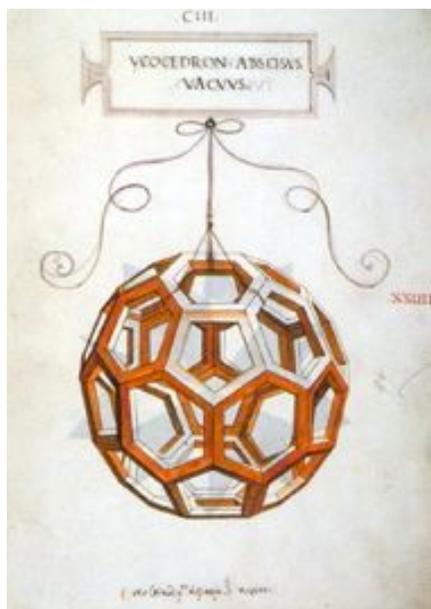


dall'influenza di teorie scientifiche e filosofiche alle procedure utilizzate, dalla circolazione libraria alla disponibilità o meno della strumentazione necessaria, a tanti altri aspetti ancora.

Si tratta, quindi, per un verso, non solo di valutare e comprendere appieno le opere a stampa degli uomini di scienza, ma anche di seguirli nell'elaborazione e nella genesi delle loro teorie sui protocolli manoscritti di

laboratorio, valutando pazientemente le loro pratiche sperimentali e le loro interpretazioni teoriche di tali dati, spesso poi sistemati e proposti, nelle opere finali, in modi diversi da come sono originariamente emersi, deformati e resi funzionali alle esigenze logiche e retoriche degli autori, che si pongono il problema di rendere le loro teorie il più possibile convincenti e inattaccabili. È inoltre necessario indagare a fondo nei carteggi, al fine di comprendere gli influssi e i dibattiti che accompagnarono studi e ricerche, ma anche le ragioni pratiche e i condizionamenti che spinsero gli scienziati a occuparsi di un argomento piuttosto che di un altro e, perfino, ad autocensurarsi nelle opere pubblicate. Si devono analizzare con cura e sensibilità filologica scritti a stampa e manoscritti, per restituirli alle loro lezioni originarie, che ci si deve inoltre porre nelle condizioni di leggere, con gli strumenti fornitici dalla storia della lingua, correttamente, evitando fraintendimenti e incomprensioni, diversamente tanto facilmente prodotti dalla differenza dei linguaggi di epoche così distanti nel tempo. Non si può poi evitare di contestualizzare adeguatamente teorie e riflessioni, ricostruendole in relazione ai significati e alle relazioni che avevano con gli ambienti e la cultura del tempo, che, di conseguenza, devono essere sufficientemente noti e padroneggiati.

D'altro canto, una storiografia della scienza che non ponga attenzione alla sola storia delle idee scientifiche e filosofiche e alla loro pur fondamentale interdipendenza, non si sottrae al compito di comprendere il fatto scientifico anche nei suoi aspetti tecnici e procedurali, seguendo gli scienziati passo a



passo nelle loro osservazioni e sperimentazioni, spesso, quando tali documenti si sono fortunatamente conservati, testimoniati nelle migliaia di carte dei loro quaderni di laboratorio. In esse, per esempio, i naturalisti settecenteschi, soprattutto dediti allo studio delle scienze della vita, hanno registrato i dati, le annotazioni e i risultati delle loro ricerche, dove emergono elementi determinanti per comprendere la genesi delle loro teorie, gli itinerari percorsi dal momento sperimentale sino alla definitiva sistematizzazione nelle opere a stampa, ma anche e soprattutto il peso straordinario rivestito nei loro studi dall'aspetto procedurale e dalle modalità della loro prassi quotidiana di laboratorio.

L'evoluzione o l'arretratezza tecnica di una procedura sperimentale, la capacità di vedere o non vedere un dettaglio hanno influito nel processo di formazione di teorie e idee scientifiche non meno che la conoscenza di autori e correnti, di libri e interpretazioni. In tale prospettiva il possesso di strumenti adeguati e le capacità

di usarli nel modo migliore appaiono elementi fondamentali per determinare qualità, efficacia e risultati di una ricerca. Riuscire a individuare tipologie e caratteristiche degli strumenti utilizzati dagli scienziati significa fare passi determinanti nella comprensione del loro lavoro, collocandolo nel contesto tecnico in cui si mosse e comprendendone i limiti e le potenzialità connesse.

Le fonti librarie, le comunicazioni scientifiche ricevute attraverso i carteggi, la qualità dei microscopi che uno scienziato era riuscito a procurarsi o aveva avuto l'abilità di costruirsi intervenivano tutte nel determinare itinerari e risultati delle sue ricerche ed erano fisicamente presenti nel suo laboratorio, non poche volte ampiamente testimoniate nei suoi appunti e nei suoi protocolli. Senza una conoscenza approfondita di questi aspetti si perderebbero completamente la motivazione, la genesi e gli sviluppi dell'attività scientifica di un autore, le condizioni che l'hanno resa possibile o l'hanno ostacolata, rimanendo inevitabilmente all'oscuro di dati fondamentali per una chiarificazione storica del suo operato.

La possibilità di ricostruire il pensiero e la pratica scientifica di un autore, gli itinerari della sua ricerca, gli spunti, i ripensamenti e le vie percorse per elaborare le sue teorie e le sue opere dipendono perciò in larga misura dalla documentazione conservatasi. In particolare, la presenza dei quaderni di laboratorio, dei carteggi e delle carte preparatorie delle opere rappresentano strumenti straordinari nelle mani degli storici per giungere a delle ricostruzioni assai articolate, in grado di dar conto di tutti quegli aspetti indicati in modo credibile e non superficiale.

SIMBIOSI, INFORMAZIONE, POSTUMANO

di Giuseppe O. Longo

II Parte

TEMI

La mappatura del genoma ci pone in una situazione in cui oggetto e soggetto si confondono. Anzi, se l'oggettivazione fosse, come si vorrebbe, completa, il soggetto rischierebbe di sparire del tutto, con conseguenze bizzarre e forse crudeli. Il soggetto, del tutto appiattito sull'oggetto, anzi divenuto puro oggetto, somiglierebbe a colui che in piena consapevolezza si vede precipitare in un burrone senza poter far nulla per impedirlo: per esempio potrebbe sapere in anticipo che sta per cadere preda di una malattia grave, senza poter fare nulla per evitarla. Come negli incubi dove non si riesce né a fuggire né a gridare aiuto. D'altra parte non sarebbe necessario evitare la malattia, visto che non ci sarebbe il corpo, cioè il luogo dove la malattia si potrebbe manifestare... E più sottilmente: divenuto soggetto oggettivato, potrei ricavare un quadro completo delle mie capacità fisiche e intellettuali, gettando in qualche misura un'occhiata al mio futuro; ma come emergerei ai miei occhi? Come ne sarebbe modificata la mia esperienza del Sé? Come ne sarebbe condizionato l'antico problema del libero arbitrio? Esisterebbe ancora il tempo, sede degli eventi (la malattia, il pensiero, la contemplazione, la corsa)? Quest'ultima domanda fa intravedere il legame inscindibile tra corpo e tempo. Certo, conoscendo il mio genoma potrei modificare in meglio le mie caratteristiche, ma qui si apre un altro problema: se l'oggettivazione del Sé è completa, chi è l' "io" che interviene sul "proprio" codice genetico per modificarlo? L'intervento non fa già parte dell'oggettivazione totale del soggetto, in un

vertiginoso circolo autoreferenziale? Insomma, si ha la sensazione che la presenza del corpo consenta quel minimo di distacco tra oggetto e soggetto che sperimentiamo al di là di ogni dubbio e che, in quanto soggetti, ci rende titolari di numerosi possessi. Questi possessi si esprimono in locuzioni del tipo: "il mio corpo", "il mio dolore", "la mia mente" e "il mio genoma". Se tutto fosse oggettivato, se tutto fosse squadernato davanti ai "nostri" occhi, si ripresenterebbe l'antico paradosso del sistema che sa tutto di sé. Questa conoscenza dev'essere contenuta in un organo particolare, che fa parte del sistema e di cui quindi il sistema deve saper tutto. Ciò richiede un ulteriore organo della conoscenza, e così via, all'infinito.

Comunque non facciamoci intimidire dalla natura congetturale di tutto ciò, e riprendiamo il problema del Sé in questa particolare prospettiva post-umana. Se tutto il Sé può essere codificato e passare da un supporto all'altro, se un essere umano può identificarsi col suo *software* o codice senza nessun collegamento necessario con il suo *hardware* di partenza, non c'è più identificazione tra il Sé e un corpo particolare. Il cordone ombelicale sarà tagliato e ciascuno potrà assumere liberamente uno o più corpi, nei quali replicare esattamente il codice che gli corrisponde. Si apre qui un problema vertiginoso: se l'informazione che costituisce il mio Sé viene trasferita su un supporto diverso, dove sto "io"? Non mi identifico con il supporto materiale d'origine e neppure con quello d'arrivo, che sono entrambi del tutto occasionali, ma non mi identifico neppure con il codice, che può

essere riprodotto in un numero arbitrario di copie (ciascuna col suo supporto) con tutta la precisione che voglio. Non esistendo il codice in astratto, ma solo le sue varie possibili incarnazioni, si dissolve l'idea di "originale": ogni originale è una copia e viceversa. (Vengono in mente le considerazioni di Walter Benjamin sul concetto di opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica.)

Allora, in questa prospettiva di corpopmente codificato e incarnabile a piacere, dove si colloca il Sé? Dove sta la mia coscienza, alla quale in fondo sono affezionato? Se poi suppongo di riprodurre il codice in molti supporti, ciascuno di questi "cloni" si evolverà per conto proprio, in modo più o meno diverso dagli altri: il mio Sé si moltiplicherebbe come si moltiplica ad ogni istante l'universo in quelle versioni della meccanica quantistica che sono dette dei molti mondi... Ancora una volta: dove sta il mio Sé?

Per evitare i problemi di autoreferenzialità e di regresso all'infinito, potrei delegare a un terzo l'osservazione del mio corpo decodificato e ridotto a puro codice. Ora, se la decodifica fosse completa, non solo metterebbe in corrispondenza biunivoca l'attività neuronale con l'esperienza soggettiva, ma consentirebbe di trascurare del tutto quest'ultima: lo sperimentatore fornirebbe un impulso al mio cervello e saprebbe che cosa stessi provando senza neppure domandarmelo. Anche le mie decisioni sarebbero prese in un regime di libertà vigilata: osservando l'attività biochimica del mio encefalo, lo sperimentatore saprebbe con un piccolo anticipo che sto per decidere o pensare la tal cosa. La mia coscienza (ma avrebbe ancora senso parlare di coscienza?) arriverebbe sempre un po' in ritardo e registrerebbe

come libera scelta uno stato "oggettivo" anteriore.

E che ne sarebbe della mia storia personale? Delle mie esperienze passate? Se, come pare, esse sono rappresentate nei miei neuroni, sarebbero comprese nella codifica: ma come si configurerebbe l'atto di richiamare un'esperienza o un ricordo? Non sarebbe necessaria una dinamica della codifica? O una codifica gerarchica? E in questa gerarchia potrebbe esserci lo spazio per una distinzione tra oggetto e soggetto? Domande formidabili, che, bizzarramente, nascono da una semplice congettura, da un esperimento concettuale che forse non ha nulla a che fare con qualsiasi realtà e che forse è frutto di pura visionarietà.

Eppure...

I problemi sollevati dalla mappatura genomica non finiscono qui: da una parte, fornendoci il codice della vita, la mappatura pretende di dirci chi è *davvero* ciascuno di noi secondo una visione deterministica molto discutibile improntata a un perentorio riduzionismo informazionale che si arroga l'esclusiva della *verità*; dall'altra la possibilità di modificare il *software*, cioè di riprogrammare il genoma, con tecniche finalistiche (anche queste molto discutibili perché acontestuali e basate su una supposta linearità causale tra geni e tessuti e tra geni e caratteri) prelude a un profondo mutamento

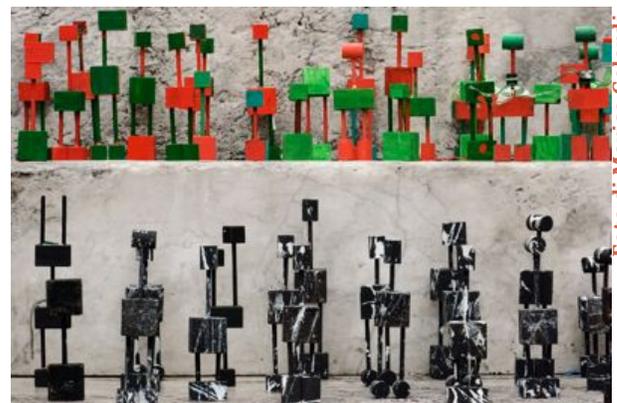


Foto di Marisa Gelardi

etico e cognitivo.

Osservo che la pretesa di fornire la *vera* descrizione di un individuo, qualunque sia il procedimento adottato, è alquanto velleitaria: intanto perché un individuo si trova all'incrocio o alla confluenza di molte (infinite) descrizioni possibili, a seconda del livello di osservazione adottato e a seconda delle priorità stabilite dall'osservatore e dei suoi interessi. Nessuna di queste descrizioni è esauriente (questa ineludibile pluralità descrittiva si esprime anche dicendo che l'individuo è un sistema *complesso*) ed è solo il loro insieme (aperto) che porta asintoticamente *verso* la descrizione dell'individuo. In secondo luogo, e ancora più importante, ogni individuo è un *processo*, cioè è mutevole nel tempo, quindi le descrizioni debbono avere carattere dinamico. Questa *storicità* dell'individuo s'intreccia con la sua immersione in un *contesto* o ambiente con il quale si trova in continua interazione coevolutiva: da qui, in ogni istante, un brulicare di alterità dinamiche potenziali che mette in questione il concetto di identità e la possibilità stessa della descrizione. Questo per ciò che riguarda l'osservatore-descrittore. Sul versante dell'individuo osservato, la storia e il contesto, interagendo con le potenzialità contenute nel patrimonio ereditario, attuano alcune possibilità (contingenze) e non altre a priori altrettanto probabili. (Ecco perché due gemelli omozigoti non sono mai del tutto isomorfi: le loro differenze scaturiscono dalle differenze, per quanto minime, tra le loro esperienze individuali.) Entra in crisi la nozione di (auto)biografia oggettiva: ciò che resta sono le storie, cioè le narrazioni situate, fatte da un punto di vista parziale, per esempio quello del soggetto. La prospettiva di una descrizione genomica completa segnerebbe comunque la fine del

creazionismo teleologico, che assegna all'uomo un posto privilegiato tra gli animali; la fine della riproduzione sessuale e quindi di una fonte importante di diversità genetica (la clonazione informazionale renderebbe superfluo l'accoppiamento, con disappunto di molti); segnerebbe la fine di molte dispute filosofiche e psicologiche (sul libero arbitrio, sulla coscienza, sull'inconscio), fors'anche per l'estinzione dei filosofi e degli psicologi dopo un lungo periodo di cassintegrazione. Potrebbe segnare la fine del corpo: una volta trovato il genoma perfetto, che cosa ci guadagneremmo a incarnarlo in un corpo corruttibile? Anzi che cosa ci guadagnerebbe lui, il GGG (il Grande Genoma Generale) a incarnarsi? Che cosa ci guadagna il bibliomane dalla lettura *effettiva* dei suoi libri? Che cosa ci guadagnano i libri dalla lettura, o addirittura dalla scrittura, che ne possiamo fare? Tutto sembra regredire verso il regno dell'informazione-sempre-più-rarefatta, dove il GGG veglia su sé stesso nei secoli dei secoli. Andiamo davvero verso il postumano? E ci piace?

BIBLIOGRAFIA

- Biuso A. G., *La mente temporale. Corpo mondo artificioso*, Carocci, Roma, 2009.
- Fukuyama F., *L'uomo oltre l'uomo*, Mondadori, Milano, 2002.
- Longo G. O., *Il nuovo golem: come il computer cambia la nostra cultura*, Laterza, Roma-Bari, 1998.
- Longo G. O., *Homo technologicus*, Meltemi, Roma, 2001 (2^a ediz. 2005).
- Longo G. O., *Il simbiote: prove di umanità futura*, Meltemi, Roma, 2003.
- Marchesini R., *Post-human*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.
- Negroponte N., *Essere digitali*, Sperling & Kupfer, Milano, 1995.
- Waldrop M. M., *Complessità*, Instar Libri, Torino, 1995.

Sul morire. Intervista a Ines Testoni

di Giusy Randazzo

Giusy Randazzo: Il nuovo secolo sembra stia riscoprendo la centralità della morte nella vita delle persone e nella cultura. Sicuramente il *Master Death Studies & the End of Life*, da lei diretto e promosso dalle Facoltà di Scienze della formazione, Psicologia, e Medicina dell'Università di Padova, si iscrive a pieno titolo in questa *renaissance*. Il fenomeno è collegato al fatto che finalmente anche in Italia è stata approvata la legge 38 del 2010 che riconosce l'importanza del benessere anche nella terminalità e per questo sono stati attivati molti master in palliazione. Come si colloca questo percorso nel nuovo panorama aperto dalla legge?

Ines Testoni: Il *Master Death Studies* è stato pensato per formare persone che non solo affrontano il complesso tema della palliazione, ma che sono chiamate a pensare alla morte nella sua integralità. Il corso in tal senso colma una grossa lacuna del sistema formativo italiano, da due punti di vista. Il primo riguarda il fatto che se per un verso la medicina dimostra di sforzarsi nell'intento di venire incontro alle esigenze di un malato che non può più guarire messo dinanzi a una vita a tempo determinato, dall'altro abbiamo soltanto il mondo religioso (non solo cattolico) che si fa carico del resto. La legge 38, pubblicata sulla Gazzetta Ufficiale il 15 marzo 2010, è stata infatti fortemente voluta in ambito medico. Dinanzi al compito di modificare i propri modelli per dare riscontro alle esigenze di cura legate all'inevitabilità della morte, la medicina affronta il problema del morire senza più considerarlo come una sconfitta (si fa

riferimento alle discussioni sui problemi della gestione della cura di fronte alla morte, tra qualità della vita, desistenza terapeutica, principi di autodeterminazione, relazioni con i familiari e dinamiche di comunicazione nei processi decisionali, resilienza, lutto traumatico, burnout...). La psicologia, il sistema formativo e i servizi sociali invece sono ancora completamente avulsi dal tema della morte e sono fortemente centrati sull'attivazione delle strategie di *coping* attraverso l'attivazione di un pensiero positivo centrato sulla scelta di vita. Questo paradigma non funziona più quando invece con la vita bisogna fare i conti in chiusura. Per questo motivo psicologi, assistenti sociali, educatori professionali lasciano che sia il mondo del volontariato religioso a farsi carico della sofferenza dell'essere dinanzi



Foto di Gianpaolo Coppola

alla fine. Ma questa scelta sociale è adottata per incompetenza, non per lucida programmazione condivisa. E il culmine dei paradossi consiste nel fatto che coloro che fanno autentica assistenza anche psicologica sono gli infermieri -i quali sono dotati di grande forza soggettiva ma non possono far ricorso altro che a questo- perché giammai è stato messo loro a disposizione alcun sapere inerente alla psicotanatologia.

In sintesi, il Master *Death Studies* risponde a una carenza non solo relativa al confronto intorno agli aspetti bioetici tra laicità e volontà cattoliche, ma anche a quelli relativi agli aspetti filosofici, antropologici, culturali, psicologici e sociali che riguardino il tema della morte. Il Master restituisce la parola alla filosofia, alla psicologia e alle scienze antropologico-sociali, chiamate, insieme alle competenze mediche, ad assumere un ruolo centrale rispetto all'intervento centrato sulle questioni che la morte muove.

G.R. In effetti Il Master *Death Studies* rimane un corso inedito nel panorama formativo italiano, perché si differenzia dai master attivati in palliazione oltrepassando i temi relativi al dolore e alle strategie per lenirlo quando il corpo è ormai in una condizione di fine vita. Dalle indicazioni che ho trovato mi pare che lei ritenga necessario un intervento più radicale; quello che a livello internazionale viene chiamato *Death education* e di cui in Italia non si parla affatto, ovvero di quel percorso educativo che consiste nell'insegnare a concepire e ad affrontare la morte. Perché ha fatto questa scelta formativa e perché ritiene che sia importante imparare a pensare alla morte precocemente?

I.T. In effetti il Novecento non ha cancellato la morte, ne ha spettacolarizzato l'accadere,

descrivendola come un evento terribile che riguarda gli altri e non noi in prima persona. La sua rappresentazione filmica e fumettistica per un verso ne ha amplificato la personificazione, già appartenente alle culture del passato, affinandone però in modo estremo la raffigurazione che la lega al male assoluto. Le figure dunque del morire come esito dell'incontro con l'entità negativa per eccellenza sono state concretizzate nelle immagini di vampiri, zombie, demoni deformi e alieni straordinariamente terrificanti. Se per un verso i perimetri dell'horror e del fantastico hanno raccontato che si muore per eventi sovranaturali legati alla mostruosità del male, dall'altro verso la realtà che dovrebbe essere descritta dal giornalismo usa da sempre la morte in termini sensazionalistici e scandalistici, offrendo dunque ancora una volta la veste dell'eccezionalità all'unica certezza che ci riguarda: il dover morire. Ciò che in effetti nel Novecento è stato nascosto è la concretezza del morire, interamente affidata alle cure mediche e dunque racchiusa nei



Foto di Laurence Chellali

segreti dei reparti ospedalieri. Gli ospedali sono perciò divenuti il luogo in cui si celebrano la sfida della scienza contro ciò che è inevitabile (il dover finire) e il nascondimento delle sue sconfitte. Non a caso -è in questo secolo che Gorer parla di "pornografia della morte"- ciò che in precedenza era attribuito al sesso, nel ventesimo secolo riguarda invece la dimensione della dipartita e i suoi corollari. In questo modo in Occidente si è diffusa una latente percezione di invulnerabilità rispetto a noi stessi, cui si è accompagnato di conseguenza un vissuto inconscio di diritto all'immortalità. È così che quando arriva la "bad news" che annuncia l'imminenza della propria fine o di coloro cui siamo legati ci si sente vittime di un raggio cosmico.

La *Death Education* è un lavoro educativo molto serio in cui viene permesso a bambini, adolescenti e adulti che non abbiano un lutto troppo vicino da elaborare di cominciare a capire che cosa significa vivere e dover morire. Si offre dunque l'opportunità di decodificare i messaggi mediativi e riappropriarsi così di un'idea realistica di morte. Questo percorso assume un valore importante anche rispetto alla rappresentazione della fragilità della vita a quindi della necessità di rispettarla".

G.R. Per arrivare a poter mettere in atto un percorso di formazione di *Death Education* il Master offre dunque una formazione specifica in ambito tanatologico? Inoltre all'estero esiste una figura professionale che è presente già da tempo e dotata addirittura di qualcosa di simile a ciò che in Italia corrisponde all'Albo professionale. Il Master apre anche questa opportunità?

I.T. Il Master prepara medici, psicologi, insegnanti, formatori, educatori e assistenti

sociali, offrendo loro la possibilità di pensare secondo una logica di intervento di rete. Formiamo esperti che siano competenti nell'ambito della tanatologia e in grado di progettare e attuare interventi sia nel campo dell'educazione alla morte per la vita, sia in quello dell'accompagnamento e del lutto, che oggi è più considerato. Si tratta dunque di una formazione interdisciplinare, con competenze in campo medico, psicologico, filosofico e sociale.

G.R. Ma queste figure non potrebbero essere interessate a partecipare per risolvere i loro problemi personali con la morte?

I.T. La programmazione del Master parte proprio da questa idea: non si iscrivono coloro che vogliono avere una competenza in terza persona riguardo alla morte, ma coloro che vogliono affrontarla in prima persona, partendo dunque dal proprio vissuto al riguardo. Se non si comincia da lì e non si comincia dalla risoluzione dei propri contenziosi con la finitudine e con l'esperienza della perdita, non è possibile operare seriamente in questo campo. Se non si è raggiunto almeno un minimo livello di autocoscienza rispetto alla propria angoscia di morte e alle modalità che inconsciamente vengono adottate per arginarne il dilagare, sono inevitabili sia il fanatismo sia il meccanismo difensivo della proiezione sul sofferente del proprio bisogno di trovare risposte rassicuranti (dare aiuto perché se ne ha bisogno). Per questo motivo, per un verso il Master garantisce che vengano conosciute le rappresentazioni individuali o sociali, attuali o storiche, della morte -naturale o traumatica- affinché queste competenze in terza persona permettano di lavorare in team all'interno di progetti che prevedano l'intervento di aiuto rivolto a chi è coinvolto



Foto di Marisa Gelardi

nel passaggio estremo, proprio o altrui; per l'altro verso però attribuiamo grande importanza all'elaborazione personale del problema della morte, lavorando in gruppo e imparando a gestire la relazione centrata su questi temi, senza affidare alle lacrime il compito di essere l'unico medium tra il dolore interiore e il mondo.

G.R. Chi può partecipare al master?

I.T. Laureati triennali, specialistici o vecchio ordinamento in Filosofia, Medicina, Psicologia, Scienze sociali e titoli affini ma anche educatori sanitari, infermieri e assistenti sociali.

G.R. Vorrei però ora fare una domanda più filosofica. Il 28 settembre scorso ho letto un suo interessante articolo sul *Sole 24 Ore* dedicato ai Master, ripreso poi sulla rivista tanatologica *Oltre Magazine*. Riguardava il rapporto tra morte e futuro. Mi è sembrato molto interessante questo nesso. Dal suo punto di vista la morte non toglie il futuro ma lo rende reale?

I.T. Sì, negli articoli che lei riprende discuto

a partire dalla convinzione più comune secondo cui morire significhi distruggere il futuro. Ho fatto riferimento alla moda di riprendere erroneamente Epicuro e Seneca nella loro recente declinazione di Cioran e Derrida, secondo i quali chi incontra la morte non ha più un domani. Io sono allieva di Emanuele Severino e ho potuto apprendere attraverso un percorso dialettico rigoroso in che senso questa sia una convinzione sostanzialmente errata. Alla risoluzione di questo problema dal punto di vista psicologico dedico i miei studi da anni. Il tutto parte dal ritorno a Parmenide del Maestro, il quale afferma l'impossibilità di non essere da parte di ciò che è. Da qui potremmo cominciare una discussione molto difficile e lunga e sarò lieta di farlo con lei in una futura intervista. Per ora mi limito a dire che da qui comincia il difficile compito di capire perché la morte sia così terrorizzante.

Se torniamo a pensare al Novecento, riconoscendo che è stato il secolo in cui forse per la prima volta, nella storia dell'umanità, l'uomo ha creduto di poter ignorare di essere mortale, dobbiamo capire che cosa questo ha comportato. L'incapacità di pensare la morte è un rischio terribile per il futuro dell'umanità. Uno dei motivi per cui ci si sta rendendo conto di quanto sia importante la *Death Education* riguarda il fatto che se un adolescente non ha consapevolezza della propria fragilità sfida la morte come si trattasse di un gioco, perché l'immagine che i media offrono è appunto quella della spettacolarità eccezionale del morire. Ecco dunque che ci troviamo a doverci interrogare sul perché gli adolescenti assumano così spesso comportamenti che mettono a repentaglio la vita. Accade qualcosa del genere anche all'umanità. L'elusione del pensiero della morte nel Novecento ha prodotto conseguenze terribili. Infatti, raggiunte alcune tra le mete

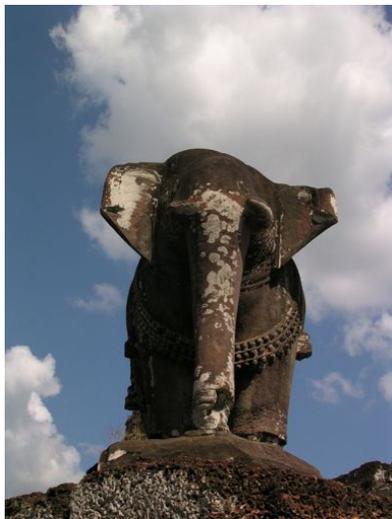


Foto di Paola Filadelfi

più ambite grazie alle scoperte mediche, ai ritrovati delle scienze alimentari, alle conquiste del pacifismo, il tempo si è fermato nel presente, cancellando il rimando a qualsiasi avvenire. L'allontanamento della minaccia di morte (per fame, per malattia, per guerra...) ha fatto emergere una forte volontà di nascondere la necessità di dover morire. Parallela alla cancellazione della morte è l'eliminazione del concetto di progresso e così pure quello di ricchezza da tramandare ai posteri, da cui deriva la negazione della responsabilità rispetto al futuro. Eliminare questa prospettiva significa non assumersi le responsabilità necessarie rispetto alle condizioni in cui si troveranno i nostri figli e non aver niente della nostra storia da insegnare loro.

Per affrontare il senso della morte è necessario restituire al linguaggio contemporaneo il senso del morire, interessando il discorso scientifico e quello culturale nel coinvolgimento della dimensione psicologica e sociale di ognuno rispetto al proprio progetto di vita a tempo determinato. Innanzitutto è fondamentale guarire dall'afasia culturale che accerchia la fine della vita, ma nel contempo occorre restituire profondità temporale alla visione

del mondo. Il Master *"Death Studies & the End of Life: Studi sulla morte e il morire"* all'Università di Padova è nato per dare supporto e forse risposte. Questo percorso, che dura un anno impegnando uno o due week-end per una decina di mesi, offre una preparazione che permette di analizzare i diversi aspetti del morire: i dilemmi della bioetica, la sofferenza della malattia terminale, il problema di come educare alla consapevolezza di dover morire in tutte le età, le tecniche per gestire la relazione di aiuto ai morenti e ai luttuanti... In tal senso il progetto formativo intende offrire competenze a persone che vogliano affrontare il rapporto con la morte a diversi livelli, dalla dimensione personale (è previsto un percorso psicologico di elaborazione delle rappresentazioni soggettive della morte) a quella professionale (sono numerose le discipline professionalizzanti), lasciando sempre in primo piano il valore della ricerca tra cultura e dialogo interiore.



Foto di Gianpaolo Coppola

Giuseppe Abamonti, un repubblicano tra Oneglia, Milano e Napoli

di Pasquale Indulgenza

“Il filosofo deve volere la rivoluzione per tutti,
e non solamente per sostituire una classe all'altra,
e sopra tutto deve prevenire
che i privilegi ridicoli della nascita
non siano rimpiazzati
dalla distinzione più odiosa della ricchezza.”

Nel terzo numero di *Vita pensata* avevamo rievocato la figura di Michele De Tommaso, segnalandone l'opera. In quell'articolo, si ricordava, tra i patrioti fuggiti da Napoli e venuti a Oneglia, dove avrebbero collaborato con Filippo Buonarroti tra il 1794 e il 1795, Giuseppe Abamonti, noto anche come Giuseppe Abbamonte o Giuseppe Abbamonti.

Di questo altro importante esponente del giacobinismo meridionale, cui va riconosciuto un ruolo significativo nella riflessione prerisorgimentale e risorgimentale, si parlerà in un convegno che la Scuola di Alta Formazione “Michele De Tommaso” si propone di tenere a Imperia nella prossima primavera, nell'ambito delle iniziative per i 150 anni dell'Unità d'Italia.

Il presente contributo vuole essere un ricordo dell'uomo e una sintetica anticipazione di quanto si proporrà in quell'occasione.

Abamonti, nato nel 1759 a Caggiano, nel salernitano, dedito sin dalla prima giovinezza agli studi di legge, si laureò in giurisprudenza a Napoli e fu capace di conquistarsi precocemente notevole reputazione nel campo. Tra i primi

sostenitori della rivoluzione francese nel Regno, in contatto con il gruppo di A.Giordano, ebbe rapporti con i Francesi, specie in occasione della permanenza in Napoli della squadra di Latouche-Tréville. Animatore nella natia Caggiano, con Vincenzo Lupo, di un *club della Libertà*, impegnato nelle discussioni di ambiente massonico e negli incontri per la costituzione della *Società Patriottica*, che avrebbe dovuto giungere alla fusione delle realtà massoniche e di quelle giacobine (con Michele De Tommaso, risulta tra coloro che parteciparono alla famosa “cena di Posillipo” del 1793 che segnò, sulla base della celebre, omonima *costituzione*, l'inizio dell'attività organizzata dei giacobini napoletani), risultò coinvolto nella congiura del 1794 organizzata da Vitaliani, venendo arrestato con Pagano, Ciaia e con altri ventotto compagni. Scarcerato dopo alcuni mesi di prigionia per insufficienza di prove, con la nuova ondata di persecuzioni della polizia, dopo che la Giunta di Stato ebbe proscritti circa duecentocinquanta altri patrioti, si unì a Russo, Pagano, Cestari, e noleggiata una barca, riparò a Genova. Giunse così in luglio a Oneglia, occupata nell'aprile dall'esercito francese, dove fu accolto da Filippo Buonarroti, a capo dell'amministrazione civile dei territori occupati da Mentone a Loano, che aveva già ospitato e stava attivamente impegnando altri patrioti meridionali giunti nella

cittadina dell'Estremo Ponente Ligure. In gennaio, accompagnato da una lettera di Buonarroti che informava il Commissario della guerra che avrebbe trovato in lui "i lumi e la saggezza di un buon repubblicano"¹ fu incaricato di una missione a Ormea come agente provvisorio per riparare i mali della guerra sofferti dagli abitanti. Dedito, come la più parte dei patrioti napoletani, all'opera di propaganda, Abamonti fu nominato da Buonarroti, a seguito di concorso, "maestro di 2^a classe" insieme a Ascanio Orsi, Michele De Tommaso, e fu incaricato dell'insegnamento di materie storico/giuridiche a Loano².

Su questa generosa e innovativa esperienza politico/pedagogica, sull'importanza dei contributi offerti 'sul campo' dai singoli protagonisti, c'è sicuramente da condurre, nei luoghi dove essa maturò e si svolse, ulteriori ricerche. Lo aveva suggerito dodici anni fa Alessandro Natta³ in uno dei suoi ultimi scritti, sottolineando il fatto che



Buonarroti era vissuto, oltre che a Oneglia, a Sarola e a Loano, e che De Tommaso era rimasto a lungo a Porto Maurizio, dove, tornato dopo un periodo di esilio, sarebbe morto.

Abamonti si trovava ancora nel territorio occupato quando Buonarroti fu rimosso dal suo incarico dai Francesi. Nell'agosto 1796 raggiunse Milano, dove prese a svolgere da subito una intensa attività, risultando, tra l'altro, uno dei testimoni che sottoscrissero, il 14-15 ottobre, "l'atto notarile della libertà lombarda". Nel corso di quella decisiva permanenza, in un contesto fortemente stimolante, sviluppò il proprio impegno pubblico e collaborò al *Termometro politico della Lombardia*, giornale che costituiva un importante punto di riferimento per chi sosteneva il modello repubblicano-unitario, al quale, dal 25 giugno 1796 al 5 dicembre 1798, sotto la direzione di C.Salvador, fecero capo altri patrioti napoletani, quali F. S. Salfi, M. Galdi, C. Lauberg. Nel 1797 presentò alla Società di pubblica istruzione, cui era stato ammesso, il *Saggio sulle leggi fondamentali dell'Italia libera*, la sua opera più importante. Il testo, il cui sottotitolo era "*Dedicato al popolo italiano*", fu edito dallo stampatore Luigi Veladini. Ottenuta, insieme a Galdi e Celentano, la naturalizzazione e la cittadinanza lombarda, e successivamente anche quella bresciana, si impegnò nella riflessione filosofico/giuridica sulle emergenti esigenze costituzionali, fu tra i fondatori del *Giornale dei Patrioti italiani*, che diresse inizialmente, e prese a collaborare attivamente con il *Monitore italiano*. Alla proclamazione della Repubblica Cisalpina

(29 giugno 1797), Abamonti fu nominato membro della Commissione esecutiva generale e, nel 1798, ebbe la carica di segretario generale del ministro di polizia e di giustizia, ma venne successivamente arrestato, insieme col Galdi, per aver protestato contro le violenze del commissario francese Rivaud, nell'ambito dei contrasti politici tra i generali "democratici" G. Brune e B. Joubert e il Direttorio francese.

Nel considerare l'intensità e il valore di un simile impegno, occorre tenere presente il quadro complessivo della ricchezza della discussione e della riflessione politica che andava maturando in quegli anni, al Sud come al Nord, tra i giacobini italiani⁴. Ricchezza che proveniva sia dal vivissimo confronto tra le diverse posizioni, che dalla forza dell'esperienza dell'emigrazione politica, drammatica ma decisiva. Sulla scorta degli importanti studi di Anna Maria Rao⁵, rileviamo che il periodo apertosi con la rivoluzione del 1789 aveva dato luogo a un fuoruscitismo politico di tipo ormai decisamente moderno, profondamente diverso, nelle motivazioni e negli atteggiamenti, dai precedenti conosciuti nei paesi europei. La storia ha ben mostrato come l'emigrazione politica ebbe un ruolo non secondario nella circolazione delle idee e dei movimenti rivoluzionari in Europa, e nella stessa evoluzione della Rivoluzione francese, evidenziando il fatto che l'esperienza dell'esilio, nuova forma della vicenda politica, trovò in Italia uno dei contesti più significativi anche prima che gli eventi del «triennio giacobino» ne



provocassero un forte incremento. Le ricerche della studiosa chiariscono i rapporti che, in un gioco fittissimo di reciproche azioni e reazioni, l'emigrazione politica rivoluzionaria italiana, più di quella di altri paesi, ebbe con la storia della rivoluzione francese. Un intreccio cui va riconosciuto un ruolo di primo piano, in particolare, nelle vicende del Direttorio, nella sua caduta, nella ripresa giacobina del 1799, tale da lasciare un segno profondo nella vita politica italiana negli anni del Consolato e dell'Impero, ma anche nei futuri sviluppi risorgimentali, relativamente al maturare sia dell'idea unitaria che di quella democratica.

Liberato nel gennaio 1799, Abamonti si recò, a seguito delle truppe del generale J.-E. Championnet, cui aveva scritto una lettera di solidarietà, a Napoli, dove fu chiamato a fare parte del governo provvisorio della Repubblica. I venticinque membri prescelti furono divisi in sei comitati (Comitato Centrale, Comitato dell'interno, Comitato

della Guerra, Comitato delle finanze, Comitato della Giustizia e della Polizia, e Comitato della legislazione). Con l'arrivo del commissario Abrial, Abamonti fu nominato presidente del Comitato Centrale e poi membro della Commissione esecutiva. Con Francesco Mario Pagano, ebbe anche l'incarico della organizzazione del tribunale di giustizia, poi affiancò questi, insieme a Giuseppe Logoteta e Giuseppe Cestari, nella compilazione del progetto della nuova costituzione. Il *Progetto di costituzione per la repubblica napoletana* (1799), stampato originariamente in un numero di copie assai limitato, delle quali sono sopravvissute soltanto quattro, e riedito saltuariamente nel corso dell'Ottocento e del Novecento, ha conosciuto un'edizione commentata soltanto nel 1994, grazie alla cura di Mario Battaglini, che ne ha riproposto la ristampa anastatica del testo originale in appendice⁶. La storiografia dell'ultimo ventennio ha costantemente riaffermato la centralità di questo documento per la cultura democratica settecentesca e la sua importanza per la storia italiana ed europea, aggiungendo importanti contributi di analisi e di ricerca rispetto ai risultati offerti dall'edizione Battaglini. Il *Progetto*, come è noto, non ebbe neanche il tempo di essere approvato, ma fu decisivo per la maturazione del costituzionalismo e avrebbe ispirato i movimenti democratici e liberali dell'800. Nella sua elaborazione si ritrovavano, problematicamente, l'eredità dell'intera stagione illuministica e riformatrice napoletana, l'impronta di quella "filosofia in soccorso de' governi" imperniata

sul magistero di Antonio Genovesi e di Gaetano Filangieri e di cui espressione più significativa era il pensiero di Francesco Mario Pagano, il patriota che con onestissimo travaglio aveva riconsiderato i propri convincimenti in relazione alle esigenze rivoluzionarie, ma anche il dibattito presente all'interno dei giacobini napoletani tra un'ala radicale e un'ala più moderata e gradualista, come testimoniato dalla forte polemica tra Pagano e Vincenzo Russo, altro importante esponente del movimento democratico che nei suoi *Pensieri politici*, pubblicati nell'estate del 1798 a Roma, aveva sviluppato teorie filosofico/politiche che il primo aveva giudicato viziate di utopismo e prive di adeguato realismo⁷. Quel Progetto fu anche ritenuto da alcuni contemporanei, tra cui Vincenzo Cuoco, troppo schiacciato sul modello costituzionale francese. Primo storico della Repubblica napoletana del 1799, autore di una riflessione culminante nell'elaborazione della nota categoria storiografica della "rivoluzione passiva"⁸,



Cuoco muoveva al testo napoletano una critica riferita in realtà al costituzionalismo rivoluzionario italiano nel suo complesso, i cui artefici, a suo avviso, senza tenere in debito conto le esigenze concrete delle popolazioni interessate, avevano inteso introdurre ordinamenti identici a quelli sperimentati in Francia commettendo l'errore di vedere nelle costituzioni null'altro che una sovrastruttura da imporre al popolo a proprio arbitrio, anziché concepirle come prodotto naturale e spontaneo della sua coscienza storica. In virtù di tale concezione rigorosamente storicista, pur non negando che il progetto costituzionale del Pagano fosse "migliore al certo delle costituzioni ligure, romana, cisalpina", il Cuoco lo giudicava, in definitiva, "troppo francese e troppo poco napoletano".

Oggi, ferma la considerazione delle ingenuità e degli errori commessi dai repubblicani nella loro breve esperienza di governo, gli approfondimenti sviluppati dagli storici nel corso degli ultimi ventiseicque anni sull'impianto del *Progetto*, sulle discussioni e i confronti riportati dal *Monitore Napoletano* diretto da Eleonora De Fonseca Pimentel, sulle stesse testimonianze dei contemporanei, consentono di ricavare la centralità che in quel drammatico contesto ebbe, per i suoi protagonisti, il nesso tra eguaglianza e giustizia sociale, la necessità di una politica egualitaria (su cui peraltro concordavano gli stessi Pagano e Russo, i quali dissentivano vicendevolmente su come sulla produzione e la circolazione della ricchezza) e la grande consapevolezza della necessità di intervenire strutturalmente sul

terreno economico e, nel contempo, a favore di istituzioni democratiche. Questo approdo avanzato è riconoscibile proprio nell'evoluzione ideologica di Pagano, che lo porta, superando la prospettiva filangeriana di riforme guidate virtuosamente dall'alto, a coltivare e far sua "l'idea giacobina delle masse come oggetto e soggetto primario dell'azione rivoluzionaria e del governo democratico"⁹.

Al di là della pur importante distinzione tra "moderati" e "radicali", nella storiografia più recente si è lavorato per far emergere la genesi e il principio ispiratore dei progetti



perseguiti, comprendendo meglio che l'egualitarismo giacobino ha sì suggestioni e spunti che si richiamano alla tradizione letteraria e filosofica dell'utopismo, allo spirito umanitario dei lumi, a una sollecitudine per le misere condizioni di vita del popolo, ma soprattutto una natura squisitamente politica, che lo spinge a voler creare le condizioni indispensabili per lo

stabilimento e il consolidamento del regime democratico, nella convinzione che esso poteva reggersi solo in una società caratterizzata da un elevato grado di eguaglianza nella distribuzione della ricchezza.

Nel Direttorio creato con l'arrivo di Abrial, venuto a sostituire Championnet, Abamonti che, secondo la testimonianza di Pietro Colletta¹⁰, era già stato l'oratore prescelto all'interno di una delegazione di cinque membri del Governo per parlamentare con il generale allorché la tassazione necessitata dalle vessatorie e inique condizioni imposte dai Francesi faceva salire il malcontento popolare, si impegnò ulteriormente per riparare gli errori passati e migliorare l'amministrazione, per fronteggiare la miseria delle moltitudini, ma non ottenne quei risultati che si riprometteva dai suoi sacrifici. Più tardi, quando la reazione si avanzava trionfante fino alle porte della Capitale, tenne il suo ruolo e fino agli ultimi giorni firmò i provvedimenti legislativi di competenza, sia civili che militari. Entrate in Napoli le truppe sanfediste, si ritirò in Castel S. Elmo e oppose cogli altri repubblicani lunga e valida resistenza fino a che, venuti a patti, ebbero tutti promessa di aver salvo la vita e le sostanze e s'imbarcarono su un legno inglese per la Francia. Non approvata la capitolazione da Nelson, Abamonti, con altri patrioti, fu chiuso nella 'Fossa del Coccodrillo', dove si vuole che occupasse il tempo di quella prigionia in discussioni filosofiche e giuridiche, argomentando su questioni quali la pena di morte e l'immortalità dell'anima. La notte del 27



Giuseppe Boschetto *La Pimental condotta al patibolo*

agosto 1799, fu condotto dinanzi alla Giunta di Stato: rispose alle accuse che gli erano mosse e che gli procurarono la condanna a morte sulla forca e la confisca dei beni. Per la notizia della calata in Italia di Joubert ebbe sospesa la sentenza e poi commutata dal Re, per consiglio di Acton e del cardinal Ruffo, nel carcere perpetuo, come risulta dal Rapporto al ministro Carnot di Lomonaco. Trasportato il 6 ottobre da Napoli in Sicilia fu chiuso nei *forncusi* di Castellamare di Stabia, poi nell'ergastolo di Favignana, dove rimase ventidue mesi, sino alla pace di Firenze (1801). Recuperata la libertà dopo la battaglia di Marengo, tornò al paese natio, ove poté ristorare la salute precaria. Successivamente, si recò a Milano, per rientrare a Napoli nel 1806 rientrò a Napoli, dove, un anno dopo, fu immesso nella magistratura da Giuseppe Bonaparte, divenuto re, a far parte di una Giunta per la



Gioacchino Murat

scelta dei magistrati, presieduta da Vincenzo Cuoco; più tardi, nel 1809, fu nominato da Gioacchino Murat membro di un Consiglio di stato modellato sul sistema francese. La carriera in magistratura di Abamonti proseguì anche successivamente: alla restaurazione dei Borboni, acquistata fama di onesto amministratore, dopo ripetuti inviti, entrò nell'alta magistratura e tenne con onore, pur parecchi anni, l'ufficio di consigliere della Corte suprema di giustizia in Napoli, poi anche quello di consigliere di giustizia nel S. R. Consiglio. Con decreto del 27 giugno 1817, da Napoli fu mandato a Trani come presidente della Gran Corte civile, e coprì tale ufficio fino alla metà dell'anno successivo, quando, ammalatosi di febbri palustri, dovette far ritorno a Napoli. Peggiorate le sue condizioni di salute a metà del 1818, abbandonò ogni cura pubblica e si ritirò a vita privata, spegnendosi alcuni mesi dopo e venendo sepolto nella chiesa di S. Giuseppe dei Nudi.

Per la lucidità con cui pone il problema dell'eguaglianza sociale, vista come

condizione imprescindibile per la sopravvivenza delle istituzioni democratiche, per la consapevolezza del nesso tra questione sociale e questione nazionale (anche questa sollecitata in maniera significativa durante il pur breve periodo onegliese), Abamonti, esponente di spicco del pensiero giuridico e costituzionale che matura tra '700 e '800, è stato considerato da alcuni storici¹¹ come l'anticipatore del programma della rivoluzione napoletana, i cui quadri si erano formati nelle esperienze maturate in giro per l'Italia a seguito della fallita congiura del 1794. Programma che il



Oneglia

patriota ed esule di origine salernitana aveva enunciato nella Milano del 1797 con chiare parole di respiro nazionale e grande lucidità: "Chi rifletterà alle circostanze attuali dell'Italia, dovrà convenire che è necessario interessare immediatamente la massa della nazione nel suo cambiamento politico, altrimenti la nostra repubblica sarà un aborto senza vita"¹².

La considerazione dell'importanza del progetto filosofico, giuridico e politico cui lavora Abamonti con i suoi *Saggi*, prodotti

tra Oneglia e Milano, dell'intensissima attività pubblicistica e di progettazione costituzionale svolta in Lombardia, del contributo di elaborazione e di organizzazione che successivamente assicura nell'ambito del governo della Repubblica napoletana, aiutano a restituire una prospettiva che consente finalmente di inquadrare la rivoluzione del 1799 "come un momento altamente significativo nell'elaborazione democratica del Risorgimento, e insieme come un punto di riferimento essenziale per chiunque abbia a cuore ancor oggi la rinascita civile del Mezzogiorno"¹³.

È oggi acquisito che dopo il 1945, via via superandosi il giudizio di Croce e degli storici liberali e riconoscendosi più attentamente le aspirazioni radicali e democratiche dei fondatori della Repubblica napoletana e dei patrioti italiani che si erano formati nell'età della rivoluzione francese, si è teso a vedere nel "triennio giacobino" un periodo in cui era stato gettato non solo il germe dell'Unità d'Italia, ma anche quello della futura storia dell'Italia repubblicana¹⁴.

Come ha ben sostenuto Anna Maria Rao, con la Repubblica napoletana, ultima delle repubbliche del 'triennio', sembrava potersi realizzare quel progetto di unificazione preconizzato fin dal 1794-1795 tra gli esuli raccolti ad Oneglia intorno a Filippo Buonarroti e sul quale particolarmente i patrioti meridionali avevano continuato a insistere sui giornali pubblicati a Milano, attraverso gli interventi scritti sul *Termometro Politico* e sul *Giornale dei Patrioti* da uomini come Matteo Galdi, Francesco Salfi, Giuseppe Abamonti¹⁵. La consapevolezza, in colui che fu chiamato nel 1799 a presiedere il Comitato Centrale della Repubblica, di favorire e agire una rivoluzione che non producesse solo la sostituzione di una classe

con un'altra, del carattere universale e profondo della trasformazione da promuovere, è posta naturalmente in termini arcaici, tuttavia in essa è chiara la questione di fondo: far sì che la democrazia sia una conquista reale per tutti, e non solo per quei pochi che, grazie al potere o alla ricchezza, sono in grado di far valere i propri diritti. E leggendo il *Saggio sulle leggi fondamentali dell'Italia libera*, probabilmente scritto a Oneglia¹⁶, si conferma ancora l'importanza dell'esperienza maturata in quello straordinario laboratorio di idee e pratiche politiche, "seminario" di giacobinismo, per dirla con Galasso, che fu la repubblica diretta da Buonarroti, prova concreta di governo per i patrioti ed esperienza da cui venne lo stimolo a una ripresa del robespierrismo in una interpretazione nettamente egualitaria. Come pure, prendendo in esame il prospetto del *Giornale dei Patrioti* che Abamonti aveva cofondato a Milano, si può rilevare la forte consonanza dei concetti ivi affermati con i principi sostenuti da Buonarroti, di religione teistica purgata dai "pregiudizi" e da interessi mondani, di eguaglianza civile e di sovranità popolare, della necessità ribadita con insistenza dell'istruzione popolare garantita da scuole aperte a tutti e di pubbliche assemblee per l'educazione civica; di indipendenza e di unità, infine, per l'Italia. In questo quadro, si mossero i patrioti che sarebbero stati perseguitati come "unitari". Ma di queste intuizioni e di queste idee, e del loro riversarsi nel dibattito risorgimentale e post/unitario, si parlerà nel corso del convegno che si terrà a Imperia nella prossima primavera.

NOTE

¹ Cfr. Pia Onnis Rosa, *Filippo Buonarroti e i patrioti italiani*, in *Filippo Buonarroti e altri studi*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1971, p. 24

² Ivi, p. 103

³ Natta afferma testualmente: "Forse non abbiamo cercato abbastanza". A. Natta, in *Io in Arcadia, Filippo Buonarroti, commissario ad Oneglia*, in *Anch'io in Arcadia*, Centro editoriale imperiese, Imperia 1998, p. 24

⁴ Si veda, al riguardo, quanto mette in luce Vittorio Criscuolo in *L'esperienza della repubblica napoletana nel quadro del triennio 1796-1799*, in *Napoli 1799 fra storia e storiografia*, a cura di A.M. Rao, Vivarium, Napoli 1999

⁵ Cfr. Anna Maria Rao, *Esuli. L'emigrazione politica italiana in Francia. 1792-1802*, Guida, Napoli 1991

⁶ Cfr. Mario Battaglini, *Mario Pagano e il Progetto di Costituzione della Repubblica Napoletana*, Archivio Guido Izzi, Roma 1994. Di considerevole importanza, per gli studi più recenti, l'edizione del *Progetto* curata da Federica Morelli e Antonio Trampus, con l'introduzione di A. M. Rao, Edizioni della Laguna, Venezia-Mariano del Friuli, 2008

⁷ Si veda, al riguardo, la ricostruzione che ne fa Vittorio Criscuolo in *L'esperienza della repubblica napoletana nel quadro del triennio 1796-1799*, cit., pp. 292-293

⁸ Cfr. Vincenzo Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, a cura di Pasquale Villani, Laterza, Bari 1980. Sull'opera di Cuoco, si vedano anche gli importantissimi studi di Antonino De Francesco, tra cui l'edizione critica del *Saggio*, Piero Lacaita, Manduria-Bari-Roma 1988

⁹ G. Galasso, *I giacobini meridionali*, (1984), in "Rivista storica italiana", XLVI, p. 97

¹⁰ Pietro Colletta, *Storia del Reame di Napoli*, a

cura di Anna Bravo, UTET, Torino 1975, p. 132

¹¹ Si veda V. Criscuolo, *L'esperienza della repubblica napoletana nel quadro del triennio 1796-1799*, cit., pp. 269-294

¹² Giuseppe Abamonti, *Saggio sulle leggi fondamentali dell'Italia libera*, in A. Saitta, *Alle origini del Risorgimento: i testi di un "celebre" concorso*, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1964, vol. III, p. 287.

¹³ Vincenzo Criscuolo, *L'esperienza della repubblica napoletana nel quadro del triennio 1796-1799*, cit., p. 294.

¹⁴ Cfr. Pasquale Villani, *Il 1799 nella storia d'Italia*, in *Napoli 1799 fra storia e storiografia*, Vivarium, Napoli 1999

¹⁵ Cfr. A. M. Rao, *Mito e Storia della Repubblica Napoletana*, in *La Repubblica napoletana del Novantanove. Memoria e mito*, Archivio di Stato di Napoli, a cura di Marina Azzinnari, Gaetano Macchiaroli editore, Napoli 1999

¹⁶ Cfr. Pia Onnis Rosa, *Filippo Buonarroti e i patrioti italiani*, cit., p.23

ERRATA CORRIGE

Nell'articolo di settembre (*Vita pensata*, n° 3), *Michele De Tommaso, filosofo, scienziato e architetto*, di Pasquale Indulgenza sono presenti nel formato pdf alcuni refusi e imprecisioni nelle note. Il lettore potrà leggere la versione corretta dell'articolo nella sezione *Autori* del sito di *Vita pensata* al seguente indirizzo:

<http://www.vitapensata.eu/2010/09/01/michele-de-tommaso-filosofo-scientziato-architetto/>

ANTONIA POZZI

di Simone De Andreis Gerini



È passato quasi un anno da quando ho “conosciuto” Antonia Pozzi e ascoltato questi suoi versi:

Ti do me stessa,/ le mie notti insonni,/ i lunghi sorsi/ di cielo e stelle - bevuti/ sulle

montagne,/ la brezza dei mari percorsi/ verso albe remote./ Ti do me stessa,/ il sole vergine dei miei mattini/ su favolose rive/ tra superstiti colonne/ e ulivi e spighe/ [...] E tu accogli la mia meraviglia/ di creatura,/ il mio tremito di stelo/ [...] piegato al vento/ limpido - della bellezza/

La poetessa nasce a Milano il 13 febbraio 1912 in una famiglia dell'alta borghesia meneghina e cresce in un ambiente colto, raffinato e ricco di stimoli culturali. Nel 1927 Eros fa visita ad Antonia assumendo le sembianze del suo professore di latino e greco Antonio Maria Cervi più grande di tredici anni; inizia così una passione che avrà un'influenza notevole sull'esistenza e sull'arte della giovane. È uno scandalo, la famiglia è contraria e ostacola i due amanti.

Nel 1930 Antonia si iscrive all'università Statale di Milano, Facoltà di lettere e filosofia. Nell'Accademia la giovane conosce e diventa amica di alcuni nomi della futura intelligenza quali Vittorio Sereni, Remo Cantoni, Dino Formaggio e si laurea con Antonio Banfi, suo professore di Estetica, discutendo una tesi sulla formazione letteraria di Flaubert. Ma Eros tiene ancora legati a sé Antonia e Antonio; la poetessa viaggia e visita l'Inghilterra e l'Austria, si imbarca alla volta della Sicilia, dell'Africa mediterranea e della Grecia ritrovando così le terre di elezione del suo Amore.

Scrive liriche sublimi, si dedica alla fotografia e all'insegnamento fino al tragico epilogo. Il tre dicembre 1938 Antonia Pozzi, braccata dal dolore e dalla mancanza di senso, sceglie, in un atto estremo di libertà, di abbracciare la via della morte togliendosi la vita.

E proprio questo sentimento nichilistico emerge nella lirica *Grido*

Non avere un Dio/ non avere una tomba/ non avere nulla di fermo/ ma solo cose vive che sfuggono - /essere senza ieri/ essere senza domani/ ed accecarsi nel nulla -/ - aiuto -/ per la miseria/che non ha fine -/ (10 febbraio 1932)

Poetessa misconosciuta ma grandissima, già Eugenio Montale ne aveva pubblicato la raccolta *Parole* nella collana mondadoriana *Lo Specchio*. È davvero opera difficile scegliere tra le innumerevoli poesie di Antonia, componimenti nei quali alla poetessa si fa dinnanzi l'esistere, la sua forza, il suo tormento e il suo mistero, nei più svariati luoghi e momenti della giornata. Tra le sue amate montagne, là dove l'aria si fa più rarefatta, i sensi si acuiscono e ad Antonia sono date visioni, immagini e sensazioni che a noi sono concesse solo attraverso le sue parole.

Abbandonati in braccio al buio/ monti/ m'insegnate l'attesa:/ all'alba -chiese/ diverranno i miei boschi./ Arderò - cero sui fiori d'autunno/ tramortita nel sole./ (senza titolo e non datata)

Credo che molto di Antonia Pozzi si possa intendere sotto il concetto di *Pedagogia della morte*; infatti negli scritti della poetessa vi sono non solo echi della morte, ma anche una sorta di formazione alla morte. Non parlo di filosofia della morte dunque, ma di



pedagogia della morte poiché in alcuni suoi versi c'è un'attenzione direi formativa e educativa al mistero forse più grande che l'Uomo ha di fronte a sé e dentro di sé.

La lettura dell'opera di Antonia Pozzi alla luce di una possibile pedagogia della morte, mi è stata suggerita dal testo di Friedrich Schelling *Clara ovvero sulla connessione della natura con il mondo degli spiriti* e in particolare da uno studio realizzato da Sara Nosari¹. In esso l'autrice rilegge le splendide pagine poeticamente filosofiche del pensatore tedesco e ne pone in evidenza le valenze formative, proprie di un'iniziazione alla vita. Hubert Beckers le paragona a una sorta di *Magico Canto*, in grado di placare ed esorcizzare socraticamente la paura di fronte alla *nera signora*². Paura che certamente anche la Pozzi aveva e che mitigava con le sue liriche proprio al pari di una *incantata sinfonia*.

La decisione di Antonia di porre fine alla sua esistenza ha dunque un alto senso formativo: non ne conosciamo i motivi, forse la poetessa amava al punto la vita da non sentirsi di vivere in un mondo che si avviava verso la catastrofe. Ricordiamo che muore nel 1938.

E poi - se accadrà ch'io me ne vada -/ resterà qualche

cosa/ di me/ nel mio mondo -/ resterà un'esile scia di silenzio/ in mezzo alle voci (tratta da *Novembre*, Milano 29 ottobre 1930)

Le leggi razziali, la guerra, i campi di concentramento, forse li ha sentiti nell'aria, un po' come una veggente, una Cassandra inascoltata. Ciò che la sua deliberata morte ci può insegnare è che una sensibilità oltremisura è un dono, ma può essere anche una condanna a un senso di inadeguatezza nei riguardi di un mondo che sensibile lo è molto poco.

ed io sosto/ pensandomi ferma stasera/ in riva alla vita/ come un cespo di giunchi/ che tremi/ presso un'acqua in cammino [...] (tratta da *In riva alla vita*, Milano 12 febbraio 1931)

Si può pensare a Sylvia Plath, altro mondo, altra esperienza, eppure anche lei pone fine alla sua vita, lei che si definiva "la ragazza che voleva essere dio". Lei che nei Diari (1950) scrive *Forse non sarò mai felice, ma questa sera sono contenta*³; ed era sicura di divenire la più grande poetessa americana, più grande, a suo dire, anche di Emily Dickinson. Esperienze diverse, vite diverse e soprattutto ego diversi, ma una comune sensibilità infranta dalla vita e un amore smisurato per le nove sorelle, figlie di Mnemosine e di Zeus.

Poesia, poesia che rimani/ il mio profondo rimorso,/ oh aiutami tu a ritrovare/ il mio alto paese abbandonato-/ Poesia che ti doni soltanto/ a chi con occhi di pianto/ si cerca -/ oh rifammi tu degna di te,/ poesia che mi guardi (tratta da *Pregghiera alla poesia*, Pasturo, 23 agosto 1934)

Nella poetica di Pozzi possiamo trovare anche echi di speranze, *desideri di cose leggere*,

Desiderio di cose leggere/ nel cuore che pesa/ come pietra/ dentro una barca - / Ma giungerà una sera/ a queste rive/ l'anima liberata: [...] salperà - [...] per

un'alta scogliera/ di stelle – (tratta da *Desiderio di cose leggere*, 1° febbraio 1934)

Il cuore è pesante dunque, ma Antonia sente che, una dolce sera, la sua anima liberata potrà trovare pace, attraverso una tensione trascendente e il ritorno all'Origine

Questo non è esser morti,/ questo è tornare/ al paese, alla culla:/ chiaro è il giorno / come il sorriso di una madre/ che aspettava [...] / questo tornare degli umani,/ per aerei ponti/ di cielo,/ per candide creste di monti/ sognati,/ all'altra riva, ai prati/ del sole. (tratta da *Funerale senza tristezza*, 3 dicembre 1934)

Nichilismo, ma con alcune schegge di speranza. La giovane è alla ricerca di una serenità che non riesce a cogliere in questo mondo. E la cerca nella morte. Antonia viene ritrovata in un canale. Morta per annegamento. Altra morte, altro specchio d'acqua, una comune *follia d'amore*: Ophelia. Certo il suicidio dell'eroina shakesperiana è dettato da un impeto emotivo, sicuramente sono altre le ragioni che hanno condotto la Pozzi tra le braccia di Ade. Un profondo e meditato nichilismo venato però, come accennato in precedenza, dai rivoli di una lieve speranza di trovare finalmente pace. Una *follia d'amore* condivisa con Ophelia dunque; amore folle per Antonio Maria Cervi o per la vita dalla quale però non riceve in cambio la stessa intensità e sensibilità con la quale la poetessa affronta le sue vicende umane. O più probabilmente per entrambi.

Possiamo immaginare Antonia Pozzi "addormentata" come l'Ophelia di Dante Gabriel Rossetti. Tre donne dunque, Antonia, Sylvia e Ophelia, sei occhi che si chiudono su di un mondo che poco le ha comprese, poco si è sforzato per comprenderle e forse poco si è lasciato comprendere da loro.

Desidero concludere prendendo in prestito le parole di Laertes, riferite alla sorella Ophelia, e donarle alla memoria di Antonia

Lay her i'th' earth,/ And from her fair and unpolluted flesh/ May violets spring⁴

NOTE

¹ Sara Nosari, *La favola di Clara. Paradigma schellinghiano e pedagogia della morte*, Mursia, Milano 1998.

² Cfr. H. Beckers, *Die Unsterblichkeitslehre Schelling's im ganzen Zusammenhange ihrer Entwicklung*, München, Verlag der k. Akademie, 1865, pp. 24-25.

³ Sylvia Plath, *I diari*, Adelphi, Milano 1994, p. 7.

⁴ *Hamlet*, atto V, 232-234.



BIBLIOGRAFIA

Le informazioni sulla vita di Antonia Pozzi, che riporto in questo mio breve ritratto sono tratte dal sito web <http://www.antoniapozzi.it/> al quale rimando per ogni approfondimento. Il sito è curato da un gruppo di studiosi interni ed esterni all'Università degli Studi di Milano.

Le poesie di Antonia Pozzi sono tratte da *Parole*, a cura di A. Cenni e O. Dino, II edizione ampliata, Garzanti, Milano 1998.

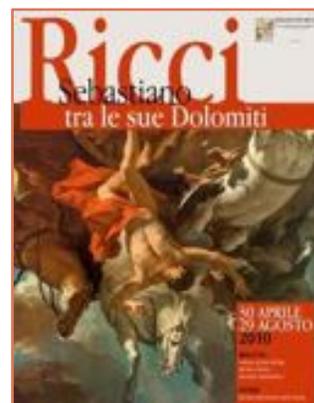


Sparse nel territorio che diede loro la sua luce, le tele di Sebastiano Ricci (1659-1734) segnano un percorso complesso e unitario tra i miti pagani, quelli cristiani e il significato educativo-iniziatico con il quale questi racconti sono stati spesso interpretati. Un percorso che intende celebrare i trecentocinquant'anni dalla nascita di Ricci.

Nel *Palazzo Crepadona*, è possibile ammirare il dipinto *Ercole al Bivio*, che pone al centro l'eroe combattuto tra la figura del Vizio -una donna languida, coperta di fiori, seminuda e adagiata tra satiri, danzatori e maschere- e la Virtù -una bella figura in piedi, affascinante e anch'essa colma di eros. Lo sguardo di Ercole è rivolto verso di lei ma il resto del corpo è attratto dal Vizio. Nel gioco di luci traspare la lotta tutta umana tra piacere e dovere che, però, sembra anticipare toni romantici, ancora lontani, nel tentativo di conciliazione che traspare nella rappresentazione di Ercole, quasi evocante la serenità dell'*anima bella* di Schiller.

Sull'altare maggiore della chiesa, il dipinto de *La vergine con il Bambino e i santi Pietro e Giovanni Battista* rimanda, senza dubbio, all'altra splendida opera, esposta al Museo Diocesano di Arte Sacra a Feltre, *La Vergine col Bambino appare ai santi Bruno e Ugo*, non soltanto nel tema ma anche nella scelta stilistica e simbolica che rivela la venerabilità dei santi raffigurati grazie alla presenza della Vergine e del Bambino. Dalla posizione delle figure si evidenzia, sì, la santità di quelli, ma soprattutto la superiorità della Vergine e la centralità del Bambino, il cui indice segna la via da seguire. *La decollazione di San Giovanni Battista*, nella Chiesa di San Pietro, è opera di

SEBASTIANO RICCI, LE VERITÀ DEL MITO di AGB & GR



Sebastiano Ricci tra le sue Dolomiti

Mostra itinerante

Belluno-Feltre

30 aprile - 29 agosto 2010

straordinaria forza fisica. La testa del Battista è infatti ormai divisa dal resto del suo corpo, diventata parte organica morta e separata, mentre le braccia e il busto sono ancora pulsanti, in un estremo gesto volto a indicare con la mano una croce. Rimanda dunque a quella distinzione, ben nota ai Greci tra $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ e $\sigma\acute{o}\mu\alpha$ e viva nella lingua tedesca: il *Leib*, il corpo vissuto e intenzionato, che nel dipinto è ancora vivo, potente, e il *Körper*, l'organismo ridotto a cadavere, rappresentato dalla testa soltanto materica. Di fronte al dipinto della decollazione è stato possibile ammirare la *Vocazione dei figli di Zebedeo (La chiamata di*



Sebastiano Ricci *Ercole al bivio*

San Pietro), opera purtroppo notevolmente compromessa; «lo testimonia tuttora l'irreversibile penosa lacuna che ci ha privati dell'intera porzione sinistra dell'immagine, con la figura di Cristo»¹.

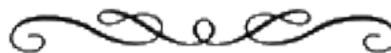
La grande tela che raffigura *La caduta di Fetonte*, nel museo civico di Belluno, è un magnifico vortice nel quale il figlio del Sole, i suoi cavalli e il carro sembrano sospesi in una danza eterna di forme, di colori, di angoscia e di potenza. Fu commissionato dalla famiglia *Fulcis* e posto nel soffitto della sala, forse come «monito al giovane *Fulcis*, a osare sì grandi imprese - e tale era stata quella di Fetonte che, come scriveva Ovidio nelle *Metamorfosi* (II, 326-327) "auriga del cocchio del padre non seppe guidarlo e cadde, ma fu impresa grandiosa"- facendo tuttavia ben attenzione a non sopravvalutare le proprie forze e a tenere a freno l'audacia e l'irruenza dell'età»².

A Feltre -splendido simbolo urbanistico della Serenissima- sono state esposte altre tele che testimoniano ancora una volta la forza geometrica di Ricci e la sua luce così vicina alla impalpabilità e alla gloria di un altro grande veneto: Tiepolo. Oltre alla già citata *Madonna col Bambino*, sempre a Feltre è stata esposta la pala *Battesimo di Cristo*, i cui colori si schiariscono verso l'alto divenendo

sempre più luminosi. L'immagine rimanda a un'atmosfera paradisiaca seppur terrestre, la cui cifra è senza dubbio il contrasto tra la divinità del Cristo, che in piedi ha gli occhi rivolti al cielo, e la santità terrestre di Giovanni Battista, che chinato rivolge gli occhi al fiume da cui con una ciotola raccoglie dell'acqua.

Nel percorso è stato possibile ammirare anche le opere di Andrea Brustolon definito da Honoré de Balzac il "Michelangelo del legno". In Palazzo Crepadona, la bellissima *Madonna Assunta* rivela la perfezione e la cura stilistica dell'artista e la forza evocatrice delle sue creazioni.

Una mostra questa che pur se di accento giudaico-cristiano manifesta come la forza rivelativa dell'arte sia debitrice al mito che possiede la capacità di disvelare mantenendo il nascosto, facendo dell'artista il creatore della nuova natura delle cose rappresentate. È così che il *designatum* dell'opera acquista una dignità ontologica superiore a quella della cosa rappresentata, dimostrando la sacralità dell'opera prima ancora che nelle figure sante in quelle profane e mondane.



NOTE

¹ M. Mazza, *La Cappella Fulcis nella chiesa di San Pietro*, in *Sebastiano Ricci tra le sue Dolomiti*, M. Mazza e G. Galasso (a cura di), Provincia di Belluno Editore, Belluno 2010, p. 42.

² Giovanna Galasso, *Le storie di Ercole e il "camerino" del Palazzo*, in *Sebastiano Ricci tra le sue Dolomiti*, cit., p. 29.

**DELLA
DISSIMULAZIONE
NECESSARIA**
di Alberto Giovanni Biuso

«Interesse, clientela, opportunismo». Anche di questo sono fatte le relazioni sociali. Alceste pensa però che esse siano costituite *soltanto* da questo. E, peggio, siano intessute di fatuità, ipocrisia, menzogna, vuoto, nulla. Una perfetta vocazione alla solitudine, quindi. No, invece. Perché ad Alceste capita ciò che agli umani è facile che accada: si innamora. E non di Eliante, discreta e a sua volta innamorata di lui, ma di Célimène, che è un poco civetta e soprattutto gode moltissimo nello stare con gli altri, nel farsi corteggiare, nel tenere salotto parlando male degli assenti e bene dei presenti. Questa donna è il paradigma, insomma, di ciò che Alceste più detesta. E poiché -come afferma uno dei personaggi- «l'amore sfavilla nel non aver pietà», la tensione tra i due cresce progressivamente sino alla rottura.

Sagge ma inutili le parole con le quali l'amico Filinto cerca di far comprendere ad Alceste che uno dei segreti dello stare al mondo è «l'elasticità», che non vuol dire per nulla fatuità, ipocrisia, menzogna ma è parte della necessaria misericordia che gli umani reciprocamente si debbono, pena lo scannarsi a ogni anche piccola occasione. I limiti di Alceste consistono nell'essere "tutto d'un pezzo", mentre la vita è molteplice; di voler sottoporre ogni moto interiore al

Il Misanthropo

(*Le Misanthrope ou l'Atrabilaire amoureux*, 1666)

di Molière

traduzione di Cesare Garboli

con Massimo Popolizio (Alceste), Graziano Piazza (Filinto), Federica Castellini (Célimène),

produzione Teatro di Roma

scene e costumi Maurizio Balò

regia di Massimo Castri

Piccolo Teatro Strehler - Milano
Sino al 12 dicembre 2010



“tribunale della ragione”, mentre la ragione è uno strumento della vita e non il suo fine; di pretendere una trasparenza assoluta - quasi già roussoviana-, mentre l'opacità è spesso la condizione per poter ancora sopportare la visione delle cose e degli eventi umani.

Un misantropo, soprattutto, ignora che ogni *Dasein*, l'esserci del singolo, ogni raggrumarsi della specie in un individuo separato, diventa una sterile astrazione se pretende di porsi al di fuori del *Mitsein*, del con-essere che ci costituisce, della miriade di relazioni le quali formano il tessuto vivente, doloroso ed esaltante dell'esistenza. La prestazione reciproca ci fornisce competenze

e prodotti che nessuno può in solitudine offrire a se stesso. Il baratto delle abilità, degli oggetti e della più preziosa mercanzia - il proprio tempo- costituisce il mercato universale nel quale ogni giorno gli umani conducono la pacifica guerra del valore. Meriti, qualità, abilità e talenti -uniti al fondamentale ingrediente che è la forza di imporli- creano giorno dopo giorno le gerarchie professionali, sentimentali, politiche. In ciascuno di questi ambiti l'obiettivo è sempre il *possesso*. Gli amici si hanno poiché chiamiamo così chi è subito pronto a venire incontro a qualche nostra esigenza, fosse soltanto quella di non stare soli. La soddisfazione dello stare insieme, utilizzandosi a vicenda, raggiunge il suo culmine nell'amore. La complessità di questo sentimento non può nascondere la sua scaturigine fondamentale: detenere il monopolio nell'uso di un essere umano. È certo possibile, come fa Descartes, distinguere fra amore di benevolenza e amore di concupiscenza ma la loro fonte comune è il desiderio, senza il quale nessun affetto, nessuna passione può nascere.

Un'integrale, sincera, totale comunicazione fra gli umani -come è quella pretesa da Alceste- è di fatto impossibile. Dagli altri umani traiamo la gioia di uno specchio che riflette l'immagine che più amiamo: noi stessi. Ben presto però tale sensazione si trasforma nel disgusto della caricatura che sempre gli altri rappresentano rispetto all'originale che ciascuno di noi crede d'essere. Uno degli elementi più profondi di questa messa in scena del *Misanthropo* è proprio lo specchio. Maurizio Balò ha infatti ideato un luogo semplicissimo ma geniale, riempiendo le tre pareti della scena di una miriade di specchi tutti uguali e ai quali non c'è scampo. Ciascuno dei personaggi è continuamente riflesso da questi specchi; da



essi viene moltiplicato, dissezionato, frammentato e coniugato a tutti gli altri e allo spazio stesso nel quale gli eventi accadono. Neppure Alceste, quindi, può rimanere l'integra persona che vorrebbe essere. È la vita stessa, nell'incoglibile trama delle sue sfumature, a renderci uno, nessuno e centomila.

A questa ricchezza del testo, Massimo Castri e i suoi attori offrono un profondo rispetto, restituendo dei personaggi non monocordi, che sanno coniugare frivolezza e drammaticità, desiderio e rassegnazione, orgoglio e sconfitta. Intensa e vibrante è la rabbia dell'Alceste di Massimo Popolizio, al quale fanno da necessario controcanto la misura, il disincanto e insieme la sincera passione di Filinto (un davvero ottimo Graziano Piazza).

Torquato Accetto (1590-1640), quasi contemporaneo di Molière (1622-1673), scrisse un breve trattato dal titolo *Della dissimulazione onesta*. In esso l'autore afferma che *simulazione* e *dissimulazione* sono due comportamenti ben diversi. Con la prima si fa apparire ciò che non c'è, con la seconda si nasconde ciò che c'è. Accetto sostiene che solo il simulare coincide con il mentire, mentre la dissimulazione è una delle condizioni stesse della relazionalità interumana. Se tutti dicessimo sempre e comunque che cosa davvero pensiamo degli altri, l'esistenza diverrebbe impossibile. La dissimulazione è necessaria.

PAVEL HAAS QUARTET

A GENOVA

di Dario Carere

Cambio di programma per il concerto organizzato dalla Giovine Orchestra Genovese per il teatro *Carlo Felice* di Genova. Il 29 novembre il quartetto Hagen, per via di un malore di uno dei componenti, non ha potuto deliziare il pubblico con i propri archi, dalla fama ormai internazionale. Il virtuoso quartetto salisburghese si sarebbe esibito con brani di Lutoslawski, Schumann e Beethoven.

A questo proposito è stato invitato a Genova il giovane quartetto Pavel Haas, residente a Praga e vincitore, tra l'altro, del prestigioso Concorso Borciani di Reggio Emilia nel 2005. Veronika Jaruskova, Eva Karova, Pavel Niki e Peter Jarusek, residenti a Praga e sinora distintisi in particolare per il repertorio ceco (all'interno del quale lo stesso Pavel Haas), nonché per l'esecuzione di grandi classici più datati come Beethoven o Prokof'ev, hanno deliziato lo (ahimè) sparuto pubblico genovese con lo *String Quartet* op. 7 n. 2 di Pavel Haas, seguito dal quartetto in fa maggiore op. 59 n.1 di Beethoven.

Già col loro CD di debutto del 2007, contenente opere dello stesso Haas e di Janacek, i quattro cechi si sono affermati come fulgida promessa nell'ambito musicale contemporaneo. Il perché del loro successo è stato reso noto al Carlo Felice con dei brani energici, vigorosi ed inquieti, che scrosciando su una platea sorpresa le hanno fatto conoscere la musica di Pavel Haas, artista ancora poco esplorato, ma che si è rivelato favoloso grazie a questo gruppo che ne ha adottato il nome.

Sarà stata la giovane età dei musicisti; sarà



Teatro Carlo Felice - Genova
29 novembre 2010
Quartetto Pavel Haas
Veronika Jaruskova e Eva Karova (violino), Pavel Nikl (viola) e Peter Jarusek, (violoncello)
Programma
Pavel Haas: Quartetto n.2 op. 7
Beethoven: Quartetto op. 59 n.1

stato il fatto che Pavel Haas è un nome poco o forse mai sentito sinora nel corso dei concerti della GOG, e che per tutta la stagione non comparirà più; sarà stata la notizia, letta e ascoltata brevemente dal microfono che ha annunciato il fuori programma, che questo Pavel Haas è morto giovane e per di più dopo la deportazione ad Auschwitz; di qualunque cosa si tratti, una tensione non così usuale ha pervaso la sala poco prima dell'esecuzione, e la platea si è presto fatta conchiglia per questa insolita marea di note disperate.

Se fare filosofia (o almeno provarci) significa riconoscere i limiti del linguaggio, bisogna anche ammettere che descrivere l'esperienza conoscitiva regalata da questo



quartetto non può non diventare, a tratti, poesia. Pure chi volesse ammettere la propria ignoranza in ambito musicale (ignoranza di cui è fin troppo facile essere affetti, data la mancanza nelle scuole di un'educazione in questo senso, ma data soprattutto la nostra pigrizia) non potrebbe restare impassibile dinnanzi all'esecuzione dello *String Quartet*, che attraverso un andare e venire di nervose rievocazioni stride sull'anima come un'unghia su un vetro. Il primo brano, *Landscape*, ha introdotto gli ascoltatori a un'energia inaspettata, sorprendente, di una modernità spiazzante, certo radicalmente diversa dalla fascinosa modernità di un Mozart, di un Dvorák. Sono le *contraddizioni* di questo brano a costituire la sua forza; e solo arrivando all'incerto pizzicare di corde di *Cart, Driver and Horse* si comprende che le esitazioni di questo compositore sono forse più importanti delle note stesse.

Non si tratta solo dell'inquietudine catartica di questi brani così nuovi e così diversi, ma di un riconoscersi nella sua incertezza, nel suo salire e scendere; che cosa motiva queste contraddizioni, questi salti improvvisi che spesso vogliono così tanto somigliare a una stonatura? Forse Haas pensava alla spaventosa ondata di violenza

che stava travolgendo l'Europa durante la guerra? Come non pensare ai colpi di cannone nel suo stridere violento o alle grida delle vittime dell'olocausto nella sua folle rincorsa? Sono domande legittime, ma la musica risponde solo a se stessa, e caso ed intenzione nell'arte sono la stessa cosa.

Il fremito del violino era inestinguibile, l'incertezza della corda sempre più schizofrenica. E c'era da pensare alla verità. Quando si ascolta qualcosa che rende inquieti, si pensa che sia vera, reale. Può sembrare strano, ma la verità spiazzante di ciò che non ci piace ci induce spesso a credere che l'arte debba distrarci da esso: è per via di questo istintivo spavento che andiamo in cerca di mostre tranquillizzanti (lungi da noi le installazioni contemporanee) e di melodie che non osano troppo nell'inconscio, come Mozart.

Così ho pensato a Otto Dix. Non difficilmente i suoi soggetti angoscianti, le sue atmosfere grottesche potrebbero ascrivere alle note del quartetto; questo Haas non fa forse parte di una Nuova Oggettività? Il bello della musica è che raramente tenta di essere rappresentativa (cioè possiamo non vedere nell'opera di Haas necessariamente una denuncia, una protesta) ma può essere solo descrittiva o solo evocativa. Certo, forse Haas si sarebbe sentito vicino a lui per altri motivi, ad esempio nei sentimenti verso la miseria (era di umili condizioni); possiamo anche pensare a quell'ipocrisia di cui Dix ci parlava ritraendo prostitute deformi, generali mostruosi, professori obesi. Ma Haas ha il privilegio degli archetipi e attraverso il pianto del violino tutti noi ci riconosciamo nello stesso pianto, e questo lo rende alla massa, io credo, più sopportabile rispetto a un Dix, che probabilmente ancora adesso farebbe storcere il naso agli amanti dell'armonia.

È questa la cosa che fa spavento: la musica ci conosce, ma non viceversa. È questa la sua particolarità rispetto alla pittura: un quadro si può esplorare, ma non possiamo allo stesso modo esplorare una vibrazione sonora, perché si fa meno "oggettivare", perché è più archetipica.

Anche l'atmosfera più dolce e soffusa di *The Moon and I* parla di un disastro da cui non c'è salvezza. Ma certamente non c'è affatto rischio di monotonia, data la straordinaria varietà che questo quartetto offre, al di là dei colori che accomunano i quattro brani. Infatti l'ultimo, *Wild Night*, raggiunge indescrivibili vertici di tensione, un'agonia sublime che lascia paralizzato il giudizio; e non ho dubbi nel dire che è il brano più bello dei quattro. Anche Schönberg sa ispirare questo effetto: niente solennità, niente retorica, nessuna celeste bellezza, come quella dell'*Adagio* di Barber (che gli enti televisivi amano fin troppo spesso scongelare per indurre a commozione), ma il truce splendore del ritratto psichico, la cruda nudità delle nostre ferite. È verità. Ed è questa la domanda più interessante: perché è così affascinante la verità se mostrata dall'opera di un artista? Una fotografia non è verità, perché non ne scava gli anfratti, non ne sviscera l'essenza; è gelida riproduzione. La pittura non si limita a imitare, ma dipinge insieme causa ed effetto, particolare e universale, oggettivo e soggettivo: i papi di Francis Bacon, le farneticazioni di James Ensor. Invece la musica, che può avvalersi della successione temporale, descrive il moto ondoso dell'inconscio e la nostra "disperata speranza" di averne controllo. Pavel Haas fa questo.

E poi Beethoven; un Beethoven vivace, elegante, a tratti nostalgico. Probabilmente è voluta la sua grande distanza da Pavel Haas

(del resto la scena, bisogna ammetterlo, è stata tutta del ceco e non ne abbia a male il tedesco, data la sua immortale autorità); ma si riconosce, già a partire dall'*Allegro*, una certa somiglianza, e consiste proprio nel salire e scendere, nell'andare e venire, nel moto ondoso, che non è ancora introspezione ma più che altro un'eco di essa. Gli archi insistono, incidono, poi declinano sfiniti nell'*Adagio e molto mesto*, e si



resta come ipnotizzati da questa continuità tra i due, così lontani e così vicini. E si ha davanti agli occhi, di qua il dolore di un'anima e insieme il dolore di un'epoca, il grido di una generazione di artisti spazzata via in una spirale di violenza, di là il rinfrancarsi dalla verità, il cibo della mente che ci conforta dell'essere qui, ancora, senza risposte. E non si sa proprio dire chi dei due sia più moderno.

Fino a prova contraria, una serata filosofica, più che degna di leggersi qui.

E oggi, ci è rimasto qualcosa di moderno? Bella domanda.



Noi... crediamo?
di Marta Cristofanini

Chi è l'Italia. Chi sono gli italiani. È il/la politico/a la cui immagine spicca prepotentemente dalla prima pagina del quotidiano?

È l'insegnante universitario che dall'alto della sua prestigiosa cattedra trasmette luminoso sapere a giovani menti anelanti al sapere?

È il ragazzino marocchino del quinto piano che ride di un riso bellissimo e che prorompe in *belin* fragorosi quando gli riferiscono che il genoa ha perso?

O è il mio vicino sull'autobus, impegnato con me in un silenzioso gomito a gomito, occhi spietatamente inafferrabili?

Cosa vuol dire "noi"?

"Noi credevamo" è il titolo del film di Mario Martone da poco uscito nelle sale italiane con sole trenta copie di distribuzione. Si perché...si tratta di un film un po' scomodo. Sempre che scomodo sia usare la testa in maniera critica. Sempre che scomodo sia rigettare con interesse e criticità una luce sul nostro passato, con qualche coraggiosa sterzata sul presente. Ebbene, allora è un film scomodo: un film che parla di un'Italia che ancora Italia non era, dilaniata tra presente e futuro, drammaticamente divisa ma ossessionata dall'idea di unità. In questo percorso a ritroso nella memoria di un popolo non vi sono esaltazioni di gesta immortali e si evita accuratamente il fenomeno della "concentrazione eroica", per cui tutta l'attenzione si incentra su di un unico personaggio fondamentale a cui si



Mario Martone
Noi credevamo
Italia, 2010
Con Luigi Lo Cascio, Valerio Binasco, Francesca Inaudi, Andrea Bosca



attribuiscono i meriti dei grandi avvenimenti storici. Nel film di Martone il punto di vista narrativo è quello di un uomo (interpretato da Luigi Lo Cascio) del popolo, un uomo che la rivoluzione la fa, e sulla sua pelle. Garibaldi, a un certo punto del film, compare stagliandosi contro il cielo notturno: non è che un'ombra in cima a una rupe. Mazzini è lontano, a teorizzare il suo "Dio e popolo"-deciso l'accento posto dal regista sulla componente mistico-religiosa della Giovine Italia e del suo fondatore- e il ritratto del buon Crispi è tutt'altro che magnanimo.

Sono messe in luce le debolezze, le viltà, le inossidabili, gelose speranze di una nazione che fatica a nascere e di un popolo che deve imparare a conoscersi. E ad accettarsi.

Da una parte chi comprende che una



nazione non può nascere se non lo vuole e non ne ha coscienza lo stesso popolo (come sosteneva l'intrepida Cristina di Beljoioso, ennesima donna castigata dalla società poiché non aveva saputo rispettare il ruolo di brava massaia e infatti, nonostante il suo deciso intervento nella cosa pubblica e la sua presenza nel tessuto sociale dell'epoca, ai suoi funerali non partecipò alcun funzionario di stato) e chi sostiene che i tempi dell'attesa sono passati ed è il momento di agire, costi quel che costi.

In questo periodo di forte "sismicità" sociale e politica è straordinariamente rassicurante per il "potere" sapere che i cittadini sono privi di strumenti critici, talmente sfiduciati dai fatti del presente da desiderare di ripararsi nel disinteresse, cedendo al mezzo di mortificazione peggiore per l'intelligenza: il silenzio. Se in questa realtà storico-politica tale situazione è più evidente, come lo è il sintomo di un male che va via via peggiorando, da sempre la cultura è stata un'arma temuta dai potenti, dal momento che la cultura è riflessione critica, è capacità di mettere in dubbio, è scoperta e riscoperta. E può essere rivoluzione. Simone Weil nel suo saggio *"Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale"* afferma: *"Si dice spesso che la forza è impotente a soggiogare il pensiero; ma perché sia vero, è necessario che vi sia pensiero."* Non a caso

dunque questo film ha il pregio di dissepellire certi fantasmi del passato (che vanno sempre più rarefacendosi, smorzati dalle selvagge grida della Lega, e non solo) con tutte le sue parti oscure, facendo coraggiosamente rilucere i volti della storia più sconosciuti (quelli di una tragica coralità) e gettando invece ombre su altri, caratterizzati da una luminosità troppo spesso considerata inviccinabile e impeccabile (la tipica lucentezza patinata dei libri scolastici: e il mondo che rimane fuori?)

Insegna che saper ripensare al passato non significa imbalsamarlo: non intendo parlare di revisionismo, bensì di quella qualità primaria basata sulla continua riscoperta che porta alla riflessione e, conseguentemente, all'attualizzazione. Infatti il film, oltre a indagare le ragioni delle lotte di indipendenza dal punto di vista sociale e storico, non esita a tirare degli imprevisi pizzicotti allo spettatore. Ecco che, nel bel mezzo dell'Ottocento, si hanno dei veri e propri squarci sul presente ovvero inquadrature di particolari che possono appartenere solo alla nostra realtà moderna (una scala di emergenza in acciaio, un cancello elettrico, un casa incompiuta in cemento come silenziosa e sempre presente testimonianza della speculazione edilizia siciliana). Pirandello li avrebbe definiti come "strappi nel cielo di carta", esattamente come quello che ipotizza si verifichi nel finto teatrino di marionette de *"Il fu Mattia Pascal"*, dove uno strappo nel cielo falso della scenografia rivela la finzione della realtà. E qui anche, improvvisamente, brutalmente, passiamo da un piano temporale all'altro. Ma nulla, nonostante ciò, potrebbe risultare più naturale.

All'uscita del cinema si ha la sensazione non come di avere più certezze: ma con più voglia di averne.

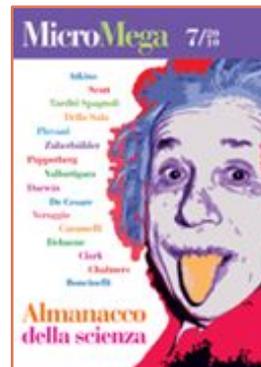
MENTE, EVOLUZIONISMO E ALTRI DISORDINI

di Alberto Giovanni Biuso

MicroMega è una Rivista militante tra le migliori che si pubblicano in Italia. Questa militanza, tuttavia, rischia di emergere anche in contesti che dovrebbero risultare invece più freddi, come quello delle scienze. È il caso di alcuni contributi e tesi presenti in questo numero, anche se per fortuna il tono complessivo rimane argomentato e critico.

Partiamo comunque dai limiti o dai veri e propri errori che vengono sostenuti sia sul tema della mente sia in generale sulla scienza. Emerge in diverse pagine, e soprattutto nel testo di Peter Atkins, uno scientismo addirittura di marca ottocentesca, convinto della -comunque ammessa da parte dello studioso- «indimostrata *credenza* che la scienza possa illuminare tutte le grandi questioni dell'essere», a partire dalla «sua onnipotenza e competenza universale» (p. 14). A simili affermazioni fa da contrappunto la consapevolezza da parte di Gianmarco Veruggio «del fatto che non tutto ciò che non è razionale è irrazionale e che la scienza odierna non è in grado di abbracciare tutti gli aspetti dell'essenza umana» (p. 126). Un'altra tesi discutibile è quella di Giorgio Tarditi Spagnoli sulla politica come «predatrice» della scienza, quando invece

moltissima scienza -e cioè in concreto gli istituti di ricerca- si pone spesso volontariamente al servizio civile e militare dei poteri politici. Eugenie C. Scott arriva poi a sostenere esplicitamente la necessità di limitare la libertà di insegnamento quando essa mette in discussione teorie come l'evoluzionismo. Nell'ambito più specifico delle scienze cognitive emergono qua e là paradossali tracce di dualismo e soprattutto una concezione computazionalista della mente, per fortuna poi criticata nella più



Aa. Vv.

**Almanacco della
scienza 7/2010**

Micromega, Roma,
ottobre 2010

Pagine 208

parte dei contributi al volume. Edoardo Boncinelli ad esempio conclude un testo comunque molto interessante e brillante con l'ipotesi chiaramente ormai insostenibile del trasferimento dell'io da un corpo a un altro mediante la compressione dell'io stesso «in un supporto materiale, come ad esempio un dischetto o una fialetta» (p. 205). Ipotesi smentita dallo stesso Boncinelli che illustra la natura incorporata della mente e la sua enorme complessità, irriducibile a qualunque riduzionismo computazionale o di altro genere.

Il cervello, infatti, è composto da circa 100

miliardi di neuroni, i quali si toccano tra di loro mediante 10.000 sinapsi per cellula, che fanno un totale di 1 milione di miliardi. Neuroni e sinapsi costituiscono il 2% del peso del corpo umano ma consumano il 20% dell'energia di cui esso ha bisogno. La mente è anche l'immenso e costante dialogo che intercorre tra i neuroni, ma essa è soprattutto la convergenza tra il patrimonio genetico, l'intera corporeità e l'ambiente esistenziale e sociale nel quale la mente stessa vive il tempo. Andy Clark e David Chalmers -in un importante saggio uscito per la prima volta nel 1998- propongono «un *esternalismo attivo*, basato su un ruolo attivo dell'ambiente nel guidare i processi cognitivi», i quali sono fatti anche degli strumenti che la nostra specie utilizza sin dal suo apparire, e cioè «dalle sue interazioni con gli artefatti materiali e simbolici» (p. 161). Se «le cellule in sé non significano nulla: il cervello e la mente sono fatti di dialogo, di un colloquio fitto fitto tra le cellule» (Boncinelli, p. 193), neppure questo dialogo in sé significa qualcosa se separato da ciò che Heidegger chiama *Mit-sein* e *In-der-Welt-sein* e che Clark e Chalmers così spiegano:

le convinzioni di una persona potrebbero essere incorporate nella sua segretaria, nel suo commercialista, oppure in un suo collaboratore. In ognuno di questi casi, il carico maggiore dell'associazione tra gli agenti grava sul linguaggio. Senza il linguaggio, avremmo a che fare con qualcosa di molto simile alla mente cartesiana "interna" e separata, in cui la cognizione superiore poggia in larga misura su risorse interne. L'avvento del linguaggio ci ha invece consentito di spargere questo peso nel mondo. Il linguaggio, così inteso, non è uno specchio dei nostri stati interiori ma un loro completamento. Ha la funzione di uno strumento il cui ruolo è estendere la cognizione in modi che la strumentazione di bordo non ha. Perciò, può essere che l'esplosione intellettuale avvenuta in recenti epoche evolutive sia dovuta tanto a questa estensione cognitiva permessa dal linguaggio, quanto a un qualsiasi sviluppo indipendente delle nostre risorse

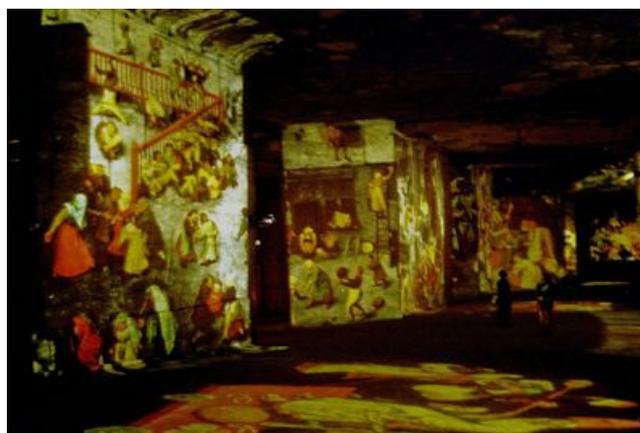


Foto di Marisa Gelardi

cognitive interne. (p. 174)

In ogni caso, una volta usurpata l'egemonia di pelle e cranio, potremmo essere in grado di vedere noi stessi con maggiore veridicità come creature del mondo. (p. 175)

Il linguaggio è un altro degli "esistenziali" di Heidegger, qualcosa cioè che costituisce l'esserci umano in modo determinante e le cui strutture sono innate, come sostiene Chomsky e ribadisce Boncinelli, il quale ricorda un esperimento davvero assai significativo: a dei neonati «sono stati fatti ascoltare dei rumori e delle parole: i rumori andavano in tutte le aree del cervello, le parole andavano dritte alle aree del linguaggio [...] Bene: una frase ripetuta al contrario non va all'area del linguaggio, perché non è linguaggio, ha tutte le caratteristiche del linguaggio ma non è linguaggio. E questo filtro siamo in grado di attivarlo appena nati» (p. 184). C'è di più, persino i grafemi e le lettere dei diversi alfabeti sembrano radicarsi in delle costanti biologiche: «senza negare la loro origine storica, le nostre lettere dovrebbero in parte la loro forma all'esistenza di configurazioni universali che la corteccia visiva di tutti i primati riconosce facilmente» (Stanislas

Dehaene, pp. 151-152). L'importanza del linguaggio e dei segni è confermata anche dall'«insospettabile profondità di impatto della lettura sull'organizzazione cerebrale [...]. Imparare a leggere aumenta le nostre facoltà, aggiungendo una rappresentazione ortografica alle rappresentazioni già esistenti del linguaggio parlato» (Id., pp. 156-158).

Genetica e cultura contribuiscono insieme e inseparabilmente a produrre i processi mentali dell'*Homo sapiens sapiens*. Non si dà neppure la dualità troppo spesso enfatizzata tra emisfero destro ed emisfero sinistro del cervello:

È certamente vero che i due emisferi cerebrali elaborano informazioni diverse. È vero che lesioni all'uno o all'altro emisfero producono effetti e danni diversi. Ma non c'è alcuna ragione di credere che diversi individui siano dominati dalle funzioni di un emisfero piuttosto che dell'altro, e che da questo sbilanciamento derivi il loro modo di comportarsi. Il nostro cervello lavora in concerto, per permetterci una vita ricca di immaginazione e creatività, lo capiamo usando la logica e la creatività di cui siamo dotati. [...] Dicotomizzare aiuta a semplificare, a classificare, ma raramente a capire, e certamente non riesce a descrivere la meravigliosa complessità della nostra mente e dei nostri comportamenti. (Sergio Della Sala, p. 44).

L'intera cultura umana è un fenomeno unitario e insieme molteplice, che ha le sue radici collettive in almeno quattro elementi: «la capacità di apprendere socialmente, quella di incorporare stabilmente un comportamento appreso da altri, la capacità di acquisire una certa quantità di comportamenti socialmente appresi e quella di migliorarli per accumulo di conoscenze» (Klaus Zuberbühler, p. 67).

Un tema affrontato in molti contributi è l'evoluzionismo. Possiamo infatti leggere la prima traduzione italiana di alcune delle lettere scambiate da Darwin con Alfred

Wallace e con altri interlocutori a proposito dell'estensione all'uomo dei risultati raggiunti ne *L'origine delle specie*. Viene poi analizzato il *Life Detector*, l'importantissimo meccanismo che permette agli animali di distinguere altri soggetti animati rispetto agli oggetti inanimati dell'ambiente circostante. Una capacità che ha a che fare con molte questioni, compreso il rapporto tra percezione e causalità, che smentisce le tesi associazionistiche di Hume, a favore invece di quelle di Albert Michotte, il quale sostiene che «l'impressione di causalità non è il risultato di un processo di apprendimento associativo (il fatto di vedere ripetutamente che un evento precede con regolarità un altro evento), ma è piuttosto un dato primitivo della mente, che viene colto spontaneamente nella nostra percezione [...]. L'impressione di causalità non dipende dall'esperienza o dall'apprendimento, ma dalle sole variabili spazio-temporali che governano la cinematica dell'evento» (Vallortigara, p. 97). Sono inoltre interessanti le argomentazioni contro il teleologismo, sia in Darwin -«non riesco a considerare l'Universo come il risultato del caso cieco, e d'altra parte, nei dettagli, non riesco nemmeno a trovare prova alcuna di un disegno benevolo; né in effetti, di un disegno



Foto di Maurizio Loggiacco

quale che esso sia» (lettera a J.D. Hooker del 12.7.1870, p. 114)- sia nei suoi successori: «la nostra esistenza non è il risultato di un progetto pianificato con cura, bensì una casualità cieca, canalizzata soltanto da funzioni selettive a corto raggio» (Dehaene, p. 154); «vi è qualcosa di grandioso nella visione secondo cui l'universo se ne sta lì, semplicemente sospeso, completamente senza scopo» (Atkins, p. 7). La difesa del darwinismo sembra a volte assumere toni religiosi ma si ammette anche che «il mondo ancora fatica a vedere la teoria dell'evoluzione come una teoria scientifica alla pari di qualunque altra universalmente accettata» (Tarditi Spagnoli, p. 35).

Tra i numerosi altri argomenti, molto interessante è la discussione sulla roboetica condotta da Veruggio, il quale cerca giustamente di affrancare la discussione sulla robotica e sulle intelligenze artificiali da quella che definisce come la «“sindrome di Pinocchio”, cioè la credenza che un robot umanoide possa evolvere spontaneamente in un essere umano», ipotesi che trascura il fatto che «un essere vivente è qualcosa di ben più complesso delle sue capacità di calcolo o di linguaggio» (p. 125). Rispetto alla robotica da fantascienza, assai più urgente e reale è il problema -ad esempio- dell'utilizzo dei robot/droni nelle guerre contemporanee, un fatto che dovrebbe indurre a chiederci «se sia umanamente ammissibile concedere la licenza di uccidere un essere umano a un'entità non umana» (p. 128). La roboetica non riguarda dunque i comportamenti di entità artificiali ma i nostri, e precisamente «l'etica umana dei progettisti, dei produttori e degli utilizzatori dei robot» (p. 127).

Vorrei tornare, per chiudere, al saggio di Boncinelli e alle numerose informazioni che

offre, le quali costituiscono una sorta di sintesi di quanto di meglio offre questo *Almanacco della scienza*. Intanto, nessun ingenuo empirismo metodologico. Boncinelli sa che non esistono percezioni neutre ma qualunque contatto con la materia è preceduto da “domande prefabbricate”, inscritte nel nostro stesso genoma; con un diverso linguaggio, si tratta sostanzialmente di qualcosa di simile alle “forme a priori” kantiane, sia quelle estetiche (spazio e tempo) sia quelle gnoseologiche (l'io penso). La critica all'empirismo conduce questo studioso a manifestare, sì, piena fiducia nelle tecnologie di *Brain imaging* ma anche ad avvertire che «non è che se io parlo si attiva solamente un'area del cervello: io parlo con *tutto* il mio cervello. Però se una determinata area non funziona le parole non escono: è come se il funzionamento di quell'area fosse una *conditio sine qua non* per parlare» (pp. 185-186). Uno dei fenomeni più complessi nei quali l'unitarietà del corpomente e delle sue strutture/funzioni si manifesta con chiarezza è la memoria. Senza di essa, davvero, non si danno né il significato delle percezioni né la coscienza. «La memoria è una cosa senza la quale noi non esisteremmo» (p. 193); neppure la vecchiaia cancella i ricordi ma rende solo più difficile, o impossibile, il loro richiamo. I ricordi, infatti, «non si perdono mai nella loro natura più profonda» (p. 203) ed è anche il loro accumularsi, come ho argomentato altrove, a schiacciare il corpomente sino a dissolverlo nel morire.

Un altro fenomeno di grande interesse e importanza è la *neotenia* o fetalizzazione, vale a dire la struttura incompleta con la quale nascono i cuccioli della nostra specie, i quali hanno quindi bisogno di lunghissime cure parentali, tanto da rendere i primi mesi e anni di vita una vera e propria gestazione



Foto di Laurence Chellali

ambientale del bambino. Come altri biologi ed etologi, Boncinelli spiega la neotenia anche con le notevoli misure del cervello - dunque del cranio- del feto, che se continuasse a svilupparsi nel grembo materno ucciderebbe la madre al momento del parto. La neotenia è importante anche in un evento di tutt'altro genere: l'innamorarsi.

Il rapporto amoroso consiste proprio in questa dialettica continua in cui in certe cose io sono il papà e lei è la bimba e in altre cose io sono il bimbo e lei è la mamma. Questo gioco, che tutti sono in grado di riconoscere come nucleo essenziale del rapporto amoroso, è probabilmente dovuto -uno scienziato deve dire sempre *probabilmente*, non deve dire mai *sicuramente*- a questa nostra "cucciolaggine" o infanzia protratta. (pp. 181-182)

Corporeità, razionalità, sentimenti, mostrano ancora una volta la loro radice unitaria, poiché «nulla avviene nel nostro cervello, nella nostra mente che non abbia una motivazione, che non abbia una coloritura emotiva, passionale, sentimentale» (p. 192). Questo esaltante e doloroso mestiere, che è la vita, mostra così di essere nello stesso tempo un miracolo e una bestemmia; «un miracolo dell'informazione,

del controllo, dell'attenzione continua, della capacità di ottimizzare tutte le funzioni» e «una bestemmia nell'universo», una vera e propria eresia rispetto all'universale legge dell'entropia, della dissoluzione dell'ordine, dato che «la vita è un continuo sforzo di creare ordine, di creare organizzazione» (pp. 198-199).

Nel lento, progressivo, inesorabile dissolversi delle strutture chimiche e fisiche dell'universo non vivente -vale a dire di *tutto* l'universo- la vita è un'infima e bizzarra eccezione, un'infrazione rispetto alle strutture del tutto. Anche per questo, forse, «da dove gli esseri hanno origine, là hanno anche la distruzione in modo necessario: le cose che sono tutte transeunti, infatti, subiscono l'una dall'altra punizione e vendetta per la loro ingiustizia secondo il decreto del Tempo» (Anassimandro, DK, B 1). Tutte le cose, certo, subiscono l'inesorabile ma i viventi lo percepiscono e anche in questo sta la punizione per il loro essere vivi e saperlo.

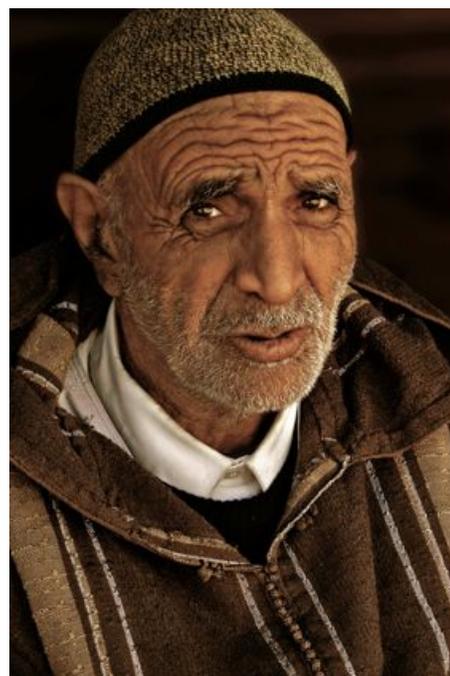


Foto di Pierfranco Ramone

CHE FINE HA FATTO IL FUTURO?

di Diego Bruschi

Amo conversare con persone anziane, che erano giovani appena finita la seconda guerra mondiale. Evocando i ricordi è fatale scivolare nella nostalgia, ma non è nostalgia di beni concreti (in realtà per molti italiani erano anni di miseria), ma è nostalgia del futuro, nostalgia delle speranze che fiorivano fra le macerie della tempesta appena trascorsa. Ogni giorno del presente era denso di futuro, ogni gesto era intriso della tensione verso un sicuro progresso. Oggi molti giovani (e non più giovani) vivono un presente immobile, c'è un provvisorio benessere, ma il futuro non è l'orizzonte della speranza, porta invece il cupo rimbombo della minaccia, dell'incertezza.

Su questo tema del futuro afasico, bloccato, consiglieri il bel saggio di Marc Augé *Che fine ha fatto il futuro? Dai non luoghi al non tempo*.

In questo pianeta tutto interconnesso, in questo flusso globale di informazioni, in questo mercato unico, si affaccia la gelida prospettiva d'essere davvero, stavolta, alla fine della storia. Sembra che questo stato di cose, questo sistema globale non possa essere che l'ultimo, il compimento invalicabile dell'umana vicenda. Un quadro rassicurante? Per nulla, e molte sono le crepe dell'apparente compiutezza.

Innanzitutto c'è il problema che non tutti sono inclusi, ci sono tanti esclusi, ci sono quelli che non sono riusciti a entrare nel circuito. In una grande metropoli, accanto ai grattacieli, agli uffici telematici, ai luoghi dove si decide tutto, si estendono, vicini nello spazio, lontani nella gerarchia sociale, i quartieri degli esclusi. Ci sono sempre state le grandi diseguaglianze, ma le speranze, le



Marc Augé

Che fine ha fatto il futuro?

Dai nonluoghi al nontempo

Trad. di Guido Lagomarsino

Ou est passé l'avenir? (2008)

Elèuthera, Milano 2009

Pagine 112

Foto di Clorinda Valle



utopie, tendevano al riscatto dell'umanità nella sua interezza, e quindi tutti potevano agganciarsi, almeno nella speranza, al treno del futuro.

Da uno o due decenni il presente è diventato egemonico. Agli occhi dei comuni mortali esso non è più il frutto della lenta maturazione del passato, non lascia più trasparire i lineamenti di possibili futuri, ma si impone come un fatto compiuto, schiacciante, il cui improvviso sorgere fa sparire il passato e satura l'immaginazione del futuro. (p. 27)

Augé tenta anche di fornire una soluzione, un'idea per sboccare la situazione, per restituire una chance al futuro. La chiave, la soluzione è investire sul sapere, su un nuovo umanesimo. La diffusione della conoscenza a tutti è la nuova utopia, la nuova frontiera, la battaglia decisiva.

Il rischio da scongiurare è un mondo diviso in tre fasce sociali: un'élite che governa tutto, che possiede la tecnologia e i finanziamenti che essa richiede, poi una fascia intermedia di persone senza potere ma immersi in un

bazar di consumo, in una vita di spreco e assenza di senso, e poi la moltitudine degli esclusi, fuori dal sapere e perfino dal consumo.

Questo cupo orizzonte, nel quale a mio avviso siamo già nell'oggi, sarà evitato appunto con una grande battaglia per la conoscenza diffusa e la diffusa proprietà degli strumenti di conoscenza.

Se non si compiono cambiamenti rivoluzionari nel campo dell'istruzione, c'è il rischio che l'umanità di domani si divida tra un'aristocrazia del sapere e dell'intelligenza e una massa ogni giorno meno informata del valore della conoscenza. Questa disparità produrrà su scala più grande la disuguaglianza delle condizioni economiche. L'istruzione è la prima priorità. (p. 99)

Augé non vuole essere pessimista, ritiene che la partita non sia chiusa, ma vada giocata con decisione da tutti coloro che possono farlo.

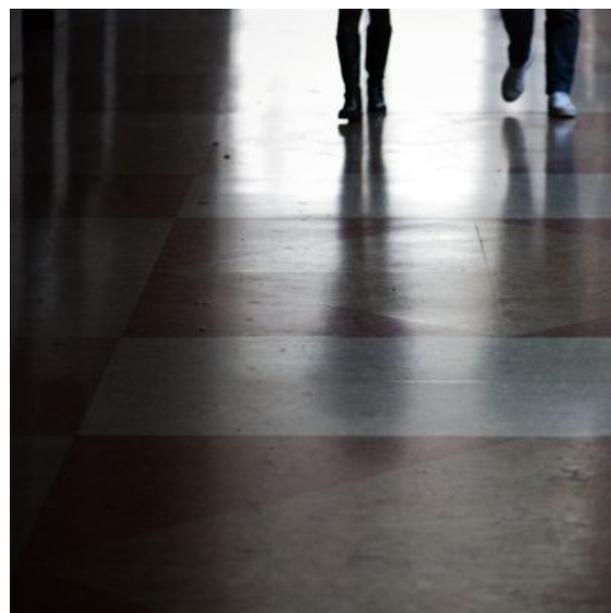
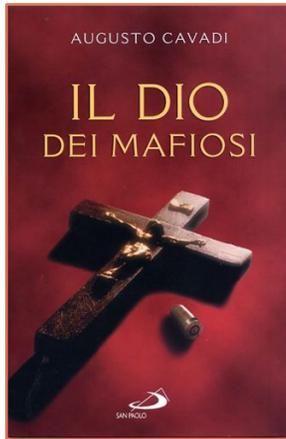


Foto di Marisa Gelardi

IL DIO DEI MAFIOSI

Dialogo tra Augusto Cavadi e Giulio Piazza



Augusto Cavadi
Il Dio dei mafiosi
Edizioni San Paolo
Milano 2009
Pagine 143

Giulio Piazza: Il tuo *Il Dio dei mafiosi*, edito dalla San Paolo, ha suscitato in me degli interrogativi. Ovviamente dall'angolazione -in cui tu l'hai scritto ed io l'ho letto- di filosofi attenti a ciò che accade nel nostro tempo. La prima osservazione è relativa alle prospettive culturali siciliane. Ne hai individuato tre *più rilevanti* (cattolica, borghese- capitalistica, mafiosa) per vederne le reciproche relazioni: non è chiaro però se la lettura che dai della *transcultura* borghese-capitalistica sia di tipo consumistico o se non consideri anche il suo senso del valore del lavoro, della libertà, del rispetto degli individui, che pure sono frutto della concezione borghese del vivere.

Augusto Cavadi: Hai colto un'ambivalenza che rispecchia l'ambivalenza 'oggettiva' di ciò che analizzo. La visione 'borghese-capitalistica' ha valenze positive e valenze negative. Ed è proprio per questo che può intrecciarsi con la prospettiva 'mafiosa'.

G.P. Mi pare chiaro che il centro del libro sia il rapporto tra la religione cattolica e la mafia: in primo luogo prendi in

considerazione quale concetto di Dio traspare dalle dichiarazioni degli stessi mafiosi; in secondo luogo quale relazione possa esserci tra il Dio dei mafiosi e il Dio della tradizione cattolico-mediterranea, per il tramite della *cultura meridionale*; infine, prospetti una differente teologia, più aderente, secondo te, al messaggio evangelico, e perciò più distante dalla visione mafiosa. Se preti come don Puglisi o don Diana sono stati capaci di condannare la criminalità mafiosa, perché però la stessa condanna è venuta con titubanza e dopo molto tempo dalle gerarchie ufficiali? Qui la risposta è chiara: «La teologia para-mafiosa (o, per lo meno, non refrattaria alle riletture mafiose) è prodotto e sintomo, oltre che concausa, di una Chiesa filo-mafiosa (o, per lo meno, non schierata contro i poteri mafiosi)». E tuttavia non si tratta semplicemente di un problema di collusioni pratiche, bensì, parrebbe di capire, di connivenze teoriche: tra istituzione cattolica e mafia potrebbe esserci stata la condivisione, e perciò la difesa, di una comune visione teologica, ed il problema che il libro pone è quanto questa fosse comune. Se entrambe le concezioni s'incontrano nella cultura 'meridionale', cosa le può distinguere? Cosa ha impedito - se l'ha impedito - alla teologia cattolica di essere mafiosa? O di essere mafiogena?

A.C. Se la teologia cattolica non s'identifica con la teologia dei mafiosi è perché essa non ha perduto totalmente memoria dell'annuncio evangelico delle origini. Il cordone ombelicale, mai del tutto tagliato, fra il grembo delle origini e la teologia cattolica odierna spiega inoltre, perché

sarebbe esagerato definire "mafiogena" la Chiesa cattolica. Nel libro cerco di essere meno approssimativo: la cultura cattolica ha prestato alla mafia simboli, codici, norme, credenze...ma da questo a farne l'unica causa, o la causa decisiva, della mafia, ne corre ...

G.P. Sostieni che il dio nella visione dei mafiosi e il dio nella visione cattolico-mediterranea hanno in comune l'idea dell'essere divino come fondamento non fondato, principio di una necessità insuperabile, matrice di un destino arbitrario. Per effetto dell'inculturazione della fede cristiana nell'ambiente greco-romano, il cristianesimo avrebbe partorito una *teologia cattolico-mediterranea*: essa si nutre di categorie ontologiche e giuridiche che non appartenevano alla concezione biblica. Dunque è all'ambito greco-romano che viene attribuito questo senso dell'ineluttabile, che chiami col nome di *nichilismo*, ed interpreti come derivazione dell'essere dall'assurdo.

A.C. Beh, veramente non mi riconosco in pieno in questa ricostruzione delle mie paginette. I Greci tutto sono stati tranne che nichilisti. Löwith ha chiarito bene che il nichilismo è figlio (degenere, se vogliamo) del creazionismo ebraico-cristiano-islamico. Ma, a parte la terminologia, accetto la tua sintesi: la Bibbia ebraico-cristiana è animata dalla speranza del *novum* ed è solo a causa del filtro greco-romano (stoicismo *in primis*) che viene ritradotta, dal cattolicesimo mediterraneo, in categorie fatalistiche.

G.P. Qui sta, tuttavia, il nodo centrale che si può esprimere attraverso diverse questioni. La prima: l'operazione di potere ideologico, prima che politico, compiuto dalle gerarchie ecclesiastiche dei primi secoli. Perché assolvi

con un "*inavvertitamente*" i padri della chiesa che hanno operato questa «traduzione» o tradimento? L'adattamento del messaggio cristiano alle categorie mentali dell'impero romano risponde inizialmente ad intenti di proselitismo, che si trasformano, in epoca costantiniana, in un chiaro disegno di potere (la condanna di Ario ordita da Attanasio fu un patto di alcuni vescovi con Costantino, il quale decise d'autorità gli esiti del Concilio di Nicea) e di una giustificazione ontologica delle gerarchie sociali e politiche attraverso le gerarchie ontologiche. Che tutto ciò fosse *inavvertito* è poco credibile.



Foto di Marisa Gelardi

A.C. Capisco il senso della tua obiezione, ma non saprei se accettarla. Noi filosofi abbiamo a che fare con le idee prodotte da chi ci ha preceduto e dai nostri contemporanei: non abbiamo strumenti per decifrare le intenzioni con cui tali idee sono state elaborate. L'ellenizzazione del messaggio biblico è stata politicamente fruttuosa: basta questo per affermare che si è trattato di un'operazione consapevole, avvertita,

intenzionale? Che Giustino e Ireneo, Ambrogio e Agostino - per non parlare dei Cappadoci - sapessero di stare stravolgendo (in meglio o in peggio, qui non importa) l'annuncio che avevano ricevuto da profeti palestinesi? Posso dirti solo che preferisco sospendere il giudizio sulla coscienza, psicologica e morale, di questi *patres*. Certo, se - come sostieni tu - sapevano ciò che facevano, la loro responsabilità davanti a Dio è immensa.

G.P. Una seconda domanda è sul significato di una trascendenza divina introdotto, sia pur in linguaggio non ontologico, dall'esperienza di fede biblica. Nella traduzione ontologica del cristianesimo si precisa il senso della creazione come pura gratuità dal nulla. Anche questo è un tradimento? È certo che questa concezione non era presente nella cultura greca, e che il primo a prendere le distanze dalle teorie greche, in questo senso, è stato già Filone d'Alessandria. È nel concetto di creazione che si pone il nulla tra il principio e la natura, per cui la natura *non* sarebbe se non per la volontà del creatore. La natura è la realizzazione di una possibilità che non

dipende da sé, ma da altro.

A.C. Il creazionismo - come lo hanno insegnato Agostino o Tommaso d'Aquino - è uno dei tanti modi possibili per leggere le pagine della *Genesi* biblica. Non solo non è l'unico modo ma, stando agli esegeti di formazione ebraica, non è neppure il più corretto e adeguato: Jahvé interviene a giocare su un caos primordiale del quale non è l'autore originario, radicale. Ciò detto, va aggiunto che la discussione non incide sul messaggio biblico più di quanto la discussione della cosmologia leopardiana incida sulla ricezione delle liriche del recanatese. La Bibbia ci dice che Qualcuno si occupa dell'universo e si preoccupa di ogni figlio di uomo, di ogni uccellino sul nido, di ogni filo d'erba: *stop*. E' poco? A me pare anche troppo! Davanti allo spettacolo millenario di sofferenze infinite, sperimentate momento dopo momento da viventi di ogni specie, non è certo facile evitare quello che ritengo l'autentico nichilismo: la teoria (nicciana) che in principio era l'Assurdo e che tutto è retto sull'Assurdo. Ritenere che in principio c'è, invece, un Logos (un Senso, una Ragione) - come sostenevano Eraclito, Filone d'Alessandria o l'autore del vangelo secondo Giovanni - è molto più arduo: ma è con questa convinzione che, a mio parere, sta o cade la fede in senso religioso autentico. Questo è il motivo per cui sono convinto che molti che credono di essere atei sono profondamente religiosi e molti che credono di essere credenti sono radicalmente privi di senso religioso.

G.P. Restano, comunque, le mie forti riserve. Il discorso tuo mi appare problematico giacché è vero che il tragico greco afferma l'ineluttabilità dell'uomo di fronte alla *moira*, ma è concezione che viene inserita





Foto di Clorinda Valle

comunque all'interno di una visione dell'essere. Il non senso del nichilismo greco (anteriore a Socrate e Platone, ma presente ancora nelle filosofie ellenistiche), se *nichilismo* lo si vuol chiamare, è l'indifferenza della legge naturale alle esigenze umane (e non dunque derivazione dall'assurdo); ma non per questo l'essere è *nihil*, ch  anzi tutta la filosofia greca obbedisce al divieto sul non essere imposto da Parmenide (motivo per il quale, dice Jank levitch, i greci glissano sul problema della morte). La considerazione che la creatura   *nihil*   una considerazione cristiana che non pu  venire al cristianesimo dalla grecit . Il *tragico* greco   la consapevolezza che vi   un destino ineluttabile, non modificabile dall'agire umano, per cui la natura   un ciclo di nascite e morti che sovrasta l'uomo. Tragico   l'inesorabilit  della legge di nascita e morte; ma la morte   impensabile e dunque pensabile   soltanto l'essere. Se con Eraclito la legge della natura viene sottratta all'arbitrariet  delle forze, con Parmenide si iscrive tutto il ciclo naturale nella pensabilit  dell'essere. Il tragico greco   sempre concepito nel quadro dell'immanenza, sotto il divieto del nulla. Il ciclo della natura non ha un senso *umano*:   per questo che Socrate non vuole occuparsene; ci  vuol dire che per i greci esso non ha valore? Che lo abbia o no,

vi si   inseriti e non   possibile sottrarsene.

A.C. Condivido questa ricostruzione del pensiero greco e del suo strutturale non-nichilismo. Evidentemente sar  stato in qualche passaggio poco chiaro. Provo adesso dunque a delucidare ci  che penso: i Greci hanno un senso schiacciante del destino, talmente forte da neutralizzare la 'scoperta' (o l'invenzione) della libert  individuale tipica del cristianesimo. La filosofia moderna oscilla continuamente fra l'eredit  greca (pensiamo a Spinoza, Nietzsche o Heidegger) e l'enfatizzazione sino al parossismo del libero arbitrio soggettivo (pensiamo a Fichte o Sartre). La filosofia prevalente fra i mafiosi mi pare sia pi  un neo-stoicismo (svuotato della tempra etica originaria) che un riconoscimento coerente dell'autonomia e della responsabilit  dell'individuo.

G.P. Ma se la concezione di un Dio «abisso senza fondo» non   di origine greca, perch  non dire che deriva proprio dalla elaborazione del concetto di creazione? Non sarebbe pi  corretto asserire che i mafiosi hanno la concezione cattolica di un Dio che toglie ogni vitalit  alla natura perch  la considera nulla (giacch  in suo potere)? Oltretutto la concezione di un Dio incondizionatamente potente   stata teorizzata in modo esplicito da Giovanni Duns Scoto che ha parlato di *potentia absoluta Dei* come azione divina straordinaria *supra et extra legem*, mentre il mondo creato   assolutamente contingente. Gilson ha dimostrato come questa concezione fosse trasmigrata in Descartes, altro autore cristiano. Che il passaggio storico e teoretico fondamentale sia nella rielaborazione moderna post-tridentina della teologia? Un periodo, peraltro, in cui la storia della Sicilia   dominata politicamente dalla chiesa: dai



Foto di Marisa Gelardi

vicere spagnoli (per lo più arcivescovi) al ruolo, ben più pervasivo, delle congregazioni religiose assai diffuse sul territorio. Per questo penso che la visione lugubre mafio-cattolica (per cui dici con efficacia che «il nero, appena striato di grigio, è il colore dominante di questo scenario senza spiragli di luce né sull'oggi né, ancor meno, sul futuro»), sia la stessa delle *Leçon de Ténèbres* di François Couperin, espressa magnificamente nei marmi dai colori terrei della Chiesa di Gesù a Casa Professa di Palermo!

A.C. Sono d'accordo con quasi tutto ciò che sostieni e, in un'eventuale seconda edizione, cercherò di essere più preciso. Devo ribadire, però, che per me non vanno distinte solo la visione greca e la visione biblica, ma anche la visione biblica dalla visione cattolica. Dunque nelle dichiarazioni dei mafiosi si mischiano elementi greci, elementi biblici ed elementi cattolici (i quali ultimi sono spesso, già, una prima miscela di filosofia greca e di testi ebraico-cristiani).

G.P. Ma c'è ancora qualche altra contestazione che desidero sollevarti. Per liberare il cattolicesimo dalla responsabilità

del 'nulla', tu la attribuisi all'ateismo. Che dei mafiosi possano essere atei non stupisce (il caso di Matteo Messina Denaro, di cui parli): ma che la loro concezione di Dio - mutuata da quella cattolica - nasconda, dietro il politeismo del culto dei santi, una forma di ateismo implicherebbe in primo luogo un chiarimento su cosa si intenda per ateismo: dire che ateismo è porre come principio l'Assurdo - affermazione che hai ripreso poco fa - è considerarlo come una religione, in quanto esso stabilirebbe comunque una dipendenza, sia pure da un principio assurdo, e questo è contraddittorio, un ateismo che non è ateismo. Mi pare invece che il senso dell'ateismo sia la negazione dell'idea stessa di un principio da cui derivi l'essere. Se è così, esso ha poco a che fare con la religione dei mafiosi ... Del resto, l'ateismo moderno di Feuerbach e Marx lo tratti davvero male, perché esso non è soltanto affermazione che Dio è lo strumento delle classi dominanti sulle classi dominate. Se Feuerbach ha detto che "Dio è l'ottativo del cuore umano", significa che in Dio sono riposte tutte le speranze; e certo il cuore umano fa male a porre in Dio tutte le speranze, se esse sono nella possibilità di soluzione umana; tanto più che di questo Dio indicibile e inafferrabile c'è sempre qualcuno che se ne fa rappresentante, e perciò Marx denuncia la strumentalizzazione che ne fanno le classi dominanti; queste, tuttavia, non riuscirebbero se Dio non fosse la proiezione di chi, sfruttato, non riesce a credere nelle proprie possibilità di salvezza. Quest'ateismo dice proprio che, se possibilità di salvezza o di perdizione c'è, esse sono nelle mani degli uomini stessi. Sono gli uomini responsabili della loro capacità di nientificazione. Per queste ragioni mi sembra che il procedimento adottato nel libro sia un

modo di togliere responsabilità culturale al cristianesimo: in fondo non è il cristianesimo responsabile della teologia mafiosa, perché questa è atea! Un modo consolatorio e autoassolutorio.

A.C. Inizio subito, se ho dato l'impressione - che hai registrato - di aver trattato male l'ateismo moderno, col farne ammenda. Penso che un ateo serio e un credente serio siano molto più vicini fra loro di quanto un credente serio non lo sia rispetto ad un credente di bocca buona che ingoia qualsiasi intruglio teologico. Ciò precisato, mi sembra un po' ingiusto da parte tua arrivare a capovolgere l'accusa, che mi è venuta da alcuni recensori, di avere scritto questo libro per combattere non la mafia, ma la chiesa cattolica! La verità è che la sostanza della mia analisi, al di là di passaggi equivoci o poco chiari, consiste nell'affermare che la cultura cattolica è corresponsabile della formazione della mentalità mafiosa: 'co-responsabile' significa che non è né l'unica né la più rilevante delle matrici generatrici.

G.P. Adesso veniamo all'immagine di Dio che tu proponi in alternativa al Dio dei mafiosi: un Dio inafferrabile, «Principio universale del cosmo e della storia», potente e debole allo stesso tempo, trascendente ed immanente. Tuttavia, non si può negare «la sporgenza di Dio rispetto alla totalità degli enti». È un Dio da cui si dipende? Se lo è, quale la differenza dal Dio dei mafiosi? Se non lo è, qual è il senso di questa sporgenza?

A.C. Ci sono molte forme di 'dipendenza' e non tutte dicono sottomissione, passività. Io 'dipendo' da mille cose: alcune (per esempio i soldi) mi condizionano, ma altre (per esempio le opere letterarie o le belle donne) mi arricchiscono e non sarei altrettanto felice di liberarmene. Il sole, l'aria, il mare: non

sono principi vitali basilari per la nostra biologia? Eppure il rapporto con essi, lungi dall'asservirci, ci sostiene.

G.P. Impotente rispetto al male e al destino umano, questo Dio ama l'uomo. Però non è chiaro dal tuo testo in che modo lo ami: ci si preoccupa più di assolverlo dal male (non è responsabile del male che si fanno gli uomini né degli accadimenti naturali come le malattie; inoltre non è un Dio che condanni all'inferno) che di metterne in evidenza l'azione positiva. Si pone il problema del significato dell'amore di Dio dopo le brutture del XX secolo. Forse l'amore di Dio non è altro che la condivisione umana: in questo senso Dio libera attraverso Cristo che insegna la solidarietà e il servizio, nel rispetto delle differenze sessuali, con una spiritualità "incarnata, conviviale, anche sovversiva, gioiosa e non violenta". Però, se gli uomini per comprendere che è necessaria la solidarietà hanno bisogno di credere in un Dio, significa che c'è una deroga alla loro uscita di minorità: è necessario Dio per assumersi la responsabilità dell'esistere insieme? In che modo Dio non è una figura deresponsabilizzante? Questo Dio non più

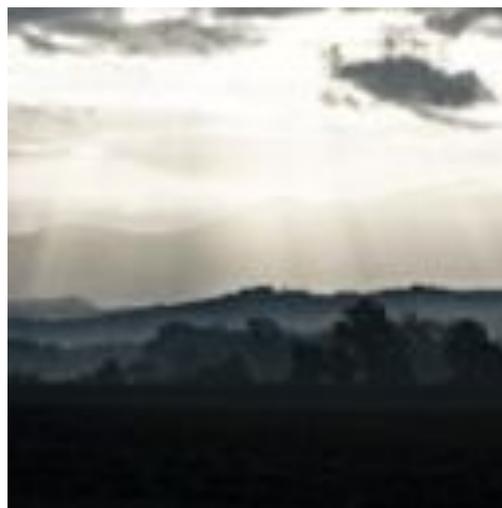


Foto di Laurence Chellali

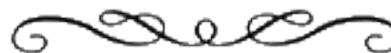


Foto di Gianluigi Suman

definito della teologia critica può indicare uno spazio di apertura, un provenire dell'essere e un andare verso. Ma la sua indefinitezza si presta alle strumentalizzazioni: è un sentimento che non può evitare i fondamentalismi. Perché necessariamente è un dio che non parla: un presupposto che è il nulla del pensiero che spinge il pensiero a pensarlo in una impossibilità che corre i rischi denunciati da Hegel a proposito della coscienza infelice.

A.C. Il silenzio dell'agnostico e il silenzio del mistico si somigliano terribilmente. Per me il semantema Dio rimanda a qualcosa di così straordinario, unico, da diffidare ogni volta che qualcuno mi dice di aver capito che esiste o che non esiste. E' la ragione per cui, quando mi si chiede se credo in Dio, resto paralizzato: se dico sì, temo di essere arruolato in una squadra di gente sempliciotta che crede in un Dio a sua immagine e somiglianza; se dico no, temo di essere considerato un *minus habens* rispetto al papa o al rabbino capo di Gerusalemme o all'imam capo di Teheran (laddove, invece, ho la presunzione di non dichiararmi 'monoteista' per eccesso di fede nel vero Dio, che so che non conoscerò mai, almeno su

questa terra). Ma tu non mi chiedi se credo in quella X che gli indoeuropei chiamiamo "Dio": sei ancora più spiazzante. Mi chiedi conto della tesi (che per la verità non riconosco come mia) che sia necessario credere in Dio per diventare responsabili e maturi. In proposito non ho dubbi: qualsiasi cosa intendiamo tu ed io quando pronunciamo il bisillabo 'Dio', la fede in questo "qualsiasi cosa" può tanto aiutarci quanto ostacolarci nella nostra crescita umana. Vedi, allora, perché mi riesce difficile rispondere alla tua domanda? La storia lo attesta senza ombre: non è necessario credere in 'Dio' per comportarsi come Gandhi, Luther King o Che Guevara. Ciò chiarito, non vorrei sottrarmi ad una terza questione che fa capolino fra le tue righe: che 'funzione' ha Gesù per un cristiano? Ti rispondo da teologo che si autodefinisce "oltre cristiano": il Messia, come altre personalità religiose, ha squarciato questo silenzio ipertenebroso non tanto "insegnando" a vivere diversamente ma testimoniandolo. Ha, in qualche misura, reso presente e operante nel mondo l'invisibile, enigmatico Amore divino. La sua esperienza è paradigmatica, non esclusiva: ogni donna e ogni uomo ci realizziamo facendoci "sacramenti" dell'Inafferrabile. Io posso diventare un suonatore o un cantante meraviglioso e allietare le lunghe sere del mio villaggio intorno al falò anche senza sapere che Bach o Mozart o la Callas siano esistiti: ma se l'attitudine naturale è stata coltivata alla scuola di Bach, di Mozart o della Callas, ho una marcia in più.

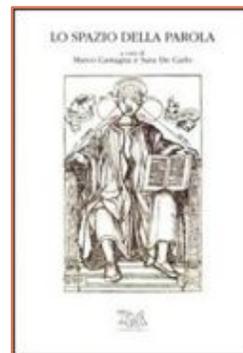


LO SPAZIO DELLA PAROLA

di Giusy Randazzo

Premettendo che la ricchezza dei contenuti è senza dubbio la cifra di questa recentissima pubblicazione, è necessario aggiungere che -molto più che in qualsiasi altro testo edito per un qualsiasi pensionamento di un qualsiasi universitario- *Lo spazio della parola* è attraversato da un'evidente nota affettiva che aggiunge alla scrittura di ciascuno degli autori la giusta tonalità emotiva senza la quale qualsiasi testo sarebbe arido oltre che inefficace.

È quindi corretto cominciare col dire che anche le qualità umane di Malatesta lo rendono un filosofo di prim'ordine, la cui attività non si attesta soltanto in campo logico ma si manifesta in un'azione politica, nel senso originario del termine, sottesa alla sua filosofia, di cui si è fatto e si fa portavoce con il suo stesso modo di vivere. È dunque lecito intravedere in questo farsi testimonianza del proprio credo filosofico una certa vicinanza proprio a quel filosofo che ha criticato attraverso un'analisi scientifica di sei definizioni dell'*Ethica*: Baruch Spinoza. Il saggio di Giuseppe Balido presenta un'accurata ricognizione dello studio malatestiano sulla metafisica del filosofo olandese, che ha non soltanto lo scopo di mettere in rilievo le imprecisioni logiche della formalizzazione di un segmento della Parte I dell'*Ethica* realizzato da Alex Blum, della Bar-Ilan University, e da Stanley Milinovich, della Brooklyn College City University di New York (comparso nel 1993 su *Metalogicon*, rivista internazionale di logica e filosofia applicata), ma anche quello più rilevante di evidenziare i limiti della logica contemporanea nel simbolizzare i termini astratti. Malatesta ha



Marco
Castagna e
Sara De Carlo
(a cura di)

**Lo spazio
della parola**

EDI

Napoli 2010

Pagine 246

distinto questi ultimi da quelli concreti, utilizzando il segno ' \succ ' ' \prec ', e ha mostrato con l'uso dell'operatore iota e, spesso anche, lambda le diverse interpretazioni di un medesimo *explicandum* e quindi la doppia valenza di uno stesso *explicans*. Già con il saggio di Balido si ha la percezione della forte valenza anche didattica de *Lo spazio della parola*. Il contributo è infatti redatto tenendo conto di ogni tipo di lettore, tanto che persino il meno esperto in logica può avventurarsi nella lettura e non soltanto capire ma anche imparare a muoversi in un campo all'apparenza per soli addetti ai lavori, poiché rigorosamente formalizzato, gustando il piacere di una comprensione piena e significativa di un argomentare *logistico* per eccellenza. Malatesta è un maestro nel tener sempre conto del lettore

sprovvisto di conoscenze specifiche. È questo atteggiamento che consente il dialogo tra i diversi approcci filosofici che altrimenti rischiano di rimanere divisi in paratie stagne.

Modestino Nuzzetti individua in Malatesta i tratti del filosofo analitico poiché assume il linguaggio come luogo privilegiato di indagine. La logica così diviene uno strumento che consente di far emergere aporie e fallacie argomentative ponendo l'accento sulla necessità di una rigorosa spiegazione del pensiero. La denominazione di Logistica -proposta dallo stesso Malatesta- per questa scienza permette non soltanto di individuare lo spazio d'azione della logica tout court ma anche il fine precipuo al quale ogni argomentare filosofico dovrebbe tendere: il rigore formale. Anche in questo caso lo studio del contributo mette in evidenza una delle cifre del pensiero di Malatesta: l'aver riscoperto l'importanza del teorema dello Pseudoscoto che gli consente di mostrare la fallacia della teoria dialettica, determinata dall'illusione della spazializzazione del tempo che fa credere vera una premessa falsa come quella che nel mondo si dia contraddizione.

Lo spazio della parola ha una struttura ben congegnata e il merito è senza dubbio dei curatori dell'opera: Marco Castagna e Sara De Carlo. Il leitmotiv è il linguaggio. Non poteva essere altrimenti. La logica, infatti, indaga il linguaggio come espressione "speciale" dell'essere umano. Esso diviene il denominatore fondante al quale tutti gli indirizzi filosofici debbono fare riferimento nell'edificare la loro riflessione. È dunque il territorio comune in cui i filosofi si confrontano tra loro e con il quale indagano il reale, qualunque opinione ne abbiano. Nuzzetti a tal proposito ricorda Dummett secondo il quale si può conseguire una

spiegazione filosofica del pensiero soltanto attraverso una spiegazione filosofica del linguaggio. La seconda parte dell'opera è dunque dedicata alle trame del linguaggio e si apre con la sua storia e il suo incontro con la filosofia nel saggio di Domenico Jervolino. Non dimentica il filosofo napoletano il contributo di Ferdinand de Saussure, che con la sua distinzione tra *langue* e *parole* permette la biforcazione dello studio del linguaggio in linguistica della lingua e della parola e «rinvia, a monte, a una scienza generale dei segni ancora sconosciuta che Saussure ipotizza, e che egli chiama *Semiologia*» (p. 83). Ma Jervolino ritorna anche alle radici, al pensiero greco e dopo averne esplorato gli spunti fondanti dell'odierna filosofia del linguaggio, ne evidenzia quello che secondo lui rappresenta il limite.

Ciò che viene dimenticato o espunto [nel pensiero greco *ndr*] è l'idea del linguaggio come corpo verbale del pensiero e non suo semplice rivestimento. Allora il linguaggio si riduce facilmente a strumento. Ma l'idea dell'incarnazione [...] non è greca, ma cristiana. (p. 88)

Nel mondo si parlano circa seimila lingue, ricorda Jervolino, e dunque «rispetto alla pluralità e diversità delle lingue, dopo Babele, l'unico rimedio nel concreto della condizione umana è la traduzione» (p. 82). E proprio di traduzione si occupa il saggio di Angelo Bottone, ma di traduzione interspecifica, quella tra l'uomo e l'animale. L'autore analizza le forme di comunicazione interspecifica che hanno avuto un certo successo, concludendo che «la traduttologia animale non è un'ipotesi fantasiosa» (p. 99). Gli animali che hanno imparato a comunicare con gli esseri umani potrebbero farsi a loro volta interpreti dei propri simili. Gli interrogativi sulle motivazioni delle

resistenze verso questi studi risultano preziosi alla riflessione. La conclusione di Botton è che la "specialità" dell'uomo non si può fondare su alcune facoltà cognitive e umane; la dignità dell'essere umano è un oltre che non può dunque venir meno né assumendo una similarità tra mondo animale e umano né ipotizzando l'esistenza di esseri viventi dalle caratteristiche intellettuali o cognitive superiori. Questo saggio diviene anche uno spunto di confronto con Rocco Pititto, il quale pone l'accento sull'essere "speciale" dell'uomo. Pititto contribuisce a *Lo spazio della parola* argomentando l'ipotesi di M. C. Corballis sull'origine gestuale del linguaggio, che sembra confermata dalla scoperta dei neuroni specchio.

Il primo linguaggio nell'ominino fu gestuale, con tratti di vocalizzazione progressiva man mano che le condizioni di sviluppo biologico rendevano possibile la produzione di suoni articolati più espressivi, che, in seguito, avrebbero trovato la loro più compiuta realizzazione come linguaggio umano sul piano simbolico. (p. 113)

La *Simulation-Theory*, nell'ambito della *mindreading*, appare come la conseguenza più logica di una comunicazione che presupporrebbe «la gesticolazione e, fatto ancora più importante, l'impulso ad imitare le concatenazioni di operazioni dei propri simili» (p. 120). Una conclusione che rafforza l'idea dell'impossibilità di un'analogia tra cervello e computer «non soltanto per le differenze di funzionamento, ma anche per la logica intrinseca del cervello, che è legato al mondo esterno e agli altri» (p. 123). Alla luce di queste conclusioni il *Mit-sein* heideggeriano, condizione perché si dia la possibilità di esser-con-gli-altri, risulta ancora una volta l'esistenziale che rende maggiormente la differenza ontica tra



Foto di Laurence Chellali

RECENSIONI

l'esserci e gli enti. Se l'origine gestuale del linguaggio si fonda sulla necessità di una comprensione intersoggettiva, lo strumento per accedere all'intersoggettività, evitando l'omologazione, è la narrazione personale che restituisce all'individuo l'irriducibilità che gli è propria. E proprio a questo tema è dedicato il saggio di Bruno Schettini *La vita umana come trama narrativa*.

Costruire narrazioni vuol dire apprendere modi di rappresentazione della realtà che abbiano un significato socialmente condivisibile. La narrazione, tuttavia, non esaurisce il suo compito nel dare all'individuo la possibilità di costruirsi una realtà sociale, essa è soprattutto finalizzata al compito di permettere al soggetto di costruire rappresentazioni su se stesso divenendo, in questo modo, lo strumento principale di costruzione e rappresentazione dell'identità individuale. (p. 145)

Il pensiero narrativo, dunque, si differenzia dal pensiero paradigmatico, tipico del ragionamento scientifico, poiché possiede una propria autonomia che ci trova «impegnati in un processo di valutazione costante in cui ogni nostra azione è regolata su di un'analisi, interpretazione e valutazione del comportamento altrui» (p. 143). Esso si esprime soprattutto per mezzo del *discorso narrativo*, che, sostiene Marco Castagna, «rende comprensibile, comunicabile e memorabile l'esperienza

umana» (p. 163). Mentre il pensiero narrativo «organizza l'esperienza soggettiva e interpersonale, i racconti, cui una persona viene esposta fin dalla più tenera età non possono non avere effetti sulla formazione del pensiero narrativo» (*ibidem*). La lettura, in particolare di testi narrativi, «diventa il paradigma del nostro modo di dare senso alle esperienze quotidiane» (p. 161). Nel testo non tutti i significati vengono esplicitati, generando nel lettore l'impulso a colmare questi vuoti con processi inferenziali che prevedono una scelta delle informazioni e conseguentemente un limite alle possibilità inferenziali.

È ancora con Heidegger che si può metter in evidenza la natura delotica del linguaggio, che rende il *λόγος* sempre *λόγος* di qualcosa, intimamente connesso alla verità ontologica prima ancora che logica. Simona Venezia affronta nel suo saggio la questione heideggeriana del linguaggio, eco della stessa critica alla metafisica e dunque nel solco del discorso ontologico. Attraverso un'analisi accurata e originale dell'etimologia del termine *λόγος* -derivante da *λεγόμενον*, il comprensibile, il senso, e *λέγειν*, lo svelante- Heidegger mostra come si sia perso l'originario significato che ne evidenziava l'essenza delotica, il render manifesto ciò di cui si discorre. Questa intenzionalità originaria dunque non poteva che mettere in relazione il *λόγος* con il

concetto di verità. È il *λόγος* il luogo in cui si può dire il *Λόγος* inteso come "l'essere di tutto ciò che è" (p. 225). L'intuizione heideggeriana del gioco *λόγος/Λόγος* proviene da una ripresa dei filosofi dell'origine, in particolar modo Eraclito, e rimanda a quella tra essere/ente. Come dire che l'oblio del senso del *Λόγος* corrisponde all'oblio del senso della differenza ontologica.

Anche John Austin ritiene che la linguistica formale abbia sottratto al linguaggio la sua essenza, nel suo caso, pragmatica, visibile invece nel linguaggio ordinario, che dice la verità sul nostro essere agenti nel mondo. Nel contributo di Sara De Carlo viene ripresa la filosofia del linguaggio ordinario di Austin.

Di contro alla linguistica formale che aveva tentato di vivisezionare e ridurre a *caput mortuum* i processi linguistici, la filosofia del linguaggio ordinario scoprirà invece la varietà, il florilegio del linguaggio di tutti i giorni, attribuendogli la piena dignità di oggetto di indagine (p. 238).

Sebbene il progetto di Austin di una *fenomenologia linguistica* rimase incompiuto, per la morte prematura del filosofo, di fatto la proposta degli analitici inglesi - sintetizzata dalla De Carli nella formula *ogni dire è fare, parlare è agire* (p. 219)- sutura "l'antica discrasia tra teoria e prassi" (p. 239) e ridona al linguaggio la sua forza performativa prima ancora che descrittiva.

Con il saggio della De Carli si chiude la terza sezione del volume dedicata ad alcuni filosofi che hanno contribuito all'indagine sul linguaggio. Ma si chiude anche il volume che davvero si presenta come uno «snodo dialogico», come «uno spazio di dialogo nato all'interno di un interstizio, una frontiera nella quale convergono studi sulla logica e sul linguaggio» (p. 7).



Foto di Laurence Chellali

SCUOLA PUBBLICA, COSCIENZA CRITICA E SOCIETÀ CIVILE

di Alessandro Generali

Uno dei principali difetti della passività e della subalternità intellettuale è di concepire la cultura come ammaestramento ed esercizio retorico e di concepire l'intellettuale come corifeo dello stato di fatto e del potere. Secondo tale prospettiva quello che importa è accumulare nozioni ed essere in grado di esibire all'occasione un'erudizione vuota ed esornativa da porre al servizio del miglior offerente. Così purtroppo è accaduto nella nostra tradizione culturale e politica, dove spesso anche gli intellettuali hanno seguito la norma tutta italiana che prescrive di accettare qualsiasi governo a patto che sia vantaggioso per il singolo che proferisce il proprio giudizio, in una logica di servile opportunismo.

Così ha giudicato, per esempio, la stragrande maggioranza dei docenti universitari italiani durante il fascismo, quando solo undici professori su circa 2500 si rifiutarono di giurare fedeltà al regime, perdendo il proprio posto di lavoro e il proprio stipendio. Così si comporta oggi chi, di fronte al criminale smantellamento dello Stato di diritto, al taglio indiscriminato dei fondi per l'istruzione e la ricerca, alla gestione personalistica delle risorse del paese, all'ignoranza della classe dirigente risponde invitando al "Me ne frego" di ben triste memoria e bolla le manifestazioni di dissenso e di protesta dei giovani cittadini, preoccupati per un futuro per loro sempre più fosco, come un banale stratagemma finalizzato ad evitare una giornata di scuola.

Dominati dalla volgarità mass-mediatica berlusconiana e con una cultura egemonizzata dalla spazzatura televisiva e dai suoi valori miserabili molti sembrano

dimenticarsi che una delle principali funzioni degli intellettuali e della cultura è di rappresentare la coscienza critica della propria società e di fornire alla medesima valori e modelli.

Proprio in virtù degli strumenti che detiene, l'intellettuale ha il dovere dell'impegno civile, senza il quale la sua cultura perde senso e significato e appare vuoto esercizio retorico.

Da anni Berlusconi e i suoi accoliti accusano in modo ridicolo tutti i loro oppositori di essere dei comunisti e degli eversori, con il risultato grottesco di descrivere come tali per esempio dei liberali dichiaratamente anticomunisti, che abbiano però denunciato le continue scorrettezze di Berlusconi e l'irresponsabilità della sua politica. Nello stesso modo altri evitano di entrare nel merito delle richieste degli studenti banalizzando le loro proteste alternativamente come un mezzo per non fare lezione o come anacronistici tentativi di far rivivere il Sessantotto, come se quella fosse stata l'unica stagione nella quale gli intellettuali hanno criticato il potere e le forme di organizzazione della società.



Foto di Marisa Gelardi

A volte, a tali semplificazioni caratterizzate dalla malafede e/o dalla rozzezza intellettuale si uniscono inviti supponenti a studiare la storia, che dovrebbe dimostrare l'anacronismo di protestare contro uno stato di fatto che si vorrebbe far assurgere a dato incontrovertibile. Peccato però che nella maggior parte dei casi questi inviti provengano proprio da chi la storia non la conosce o tenta di veicarla in modo ideologico e capzioso. In questo caso, per esempio, dimenticando che la critica al potere da parte degli intellettuali non fu certo una novità del Sessantotto e che, per esempio, l'impegno civile degli intellettuali fu la caratteristica dominante dell'Illuminismo, dal quale provengono gli aspetti migliori della nostra società occidentale e che il "Sapere aude" non fu certo lo slogan di un sessantottino.

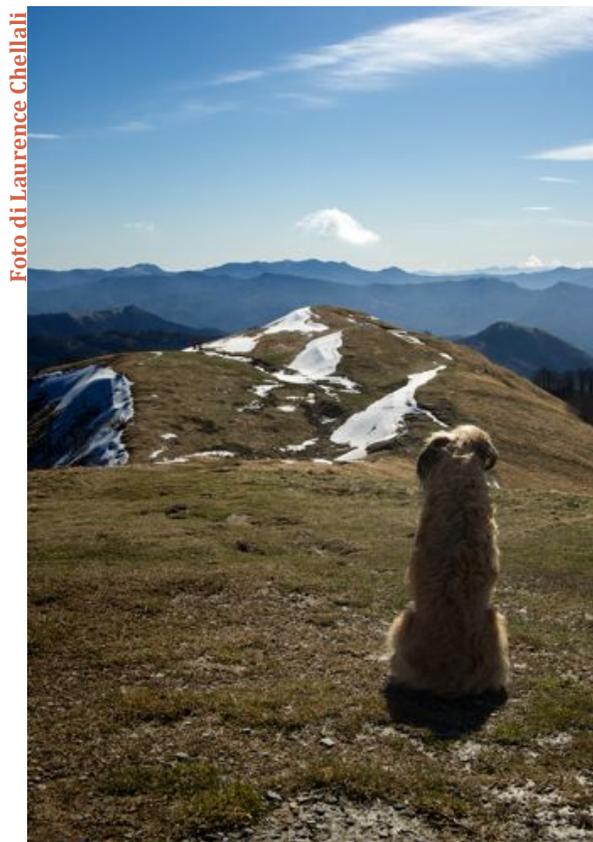


Foto di Laurence Chellali

I MIGLIORI ANNI DELLA NOSTRA VITA

di Filippo Pastorino

È una calda domenica di ottobre, il sole scalda la mia schiena e la roccia è piacevolmente tiepida nella palestra di arrampicata di Punta Manara. Seduti su un masso a sorseggiare tè troppo caldo, io Giovanni e Andrea vogliamo goderci un momento di tranquillità prima di legarci e cominciare a scalare. Giovanni non tarda a rivolgermi la solita domanda che mi pone ogni volta che ci incontriamo: "Dove sei di Filosofia?"

"Kant."

"Ah, mi piaceva al liceo Immanuel, è in parte colpa sua se ho fatto certe scelte. Beh, del resto non può non piacerti Kant quando hai diciotto anni, è un fico."

Giovanni ha 28 anni, è laureato in Filosofia e alla mia età sognava di fare il professore al liceo. Ora vive di espedienti (alcuni dei quali abbastanza redditizi) e di supplenze brevi e occasionali (un hobby che non gli porta via molto tempo). Qualche mese fa ha partecipato al concorso per il dottorato, e per l'ennesima volta ha fallito. A passare invece è stato un venticinquenne, amasio, come dice lui, di uno dei più importanti baroni dell'università italiana. Giovanni cerca di non pensarci e arrampica forte, sperando che il dolore alle mani possa distrarlo dal senso di vuoto della sua quotidianità fatta di ripetizioni a ragazzini svogliati, tesi di maturità su commissione, annunci sul giornale e tanti, tanti colloqui che finiscono con il solito frustrante "Le faremo sapere". Mi parla di Platone, di come Nietzsche fosse stato anche una sorta di alpinista, mi cita la *Gaia Scienza*. Rimane assorto un attimo, poi si riscuote, si sparge il magnesio sulle mani e comincia a salire sulla parete liscia e verticale. Lancio uno sguardo interrogativo

ad Andrea, lui mi spiega che non l'hanno ancora pagato per aver montato gli stand della Festa dell'Unità, e così ha lasciato la stanza che aveva in affitto. Ora vive dai suoi genitori, e la cosa alla sua età gli pesa molto. Poi arriva la seconda domanda, quella che temo di più, quella dalla quale cerco di fuggire ogni giorno: "hai scelto cosa fare l'anno prossimo?"

È arrivata anche per me quell'età, ho passato tanti anni a dirmi che c'era del tempo ma ora non ho più scappatoie: i condomini non sorridono più consenzienti quando in ascensore evado i loro inutili interrogatori sul mio futuro dicendo che non ho ancora deciso a che facoltà iscrivermi perché ho tempo. Non posso più, ora sono all'ultimo anno del liceo e devo scegliere. Ne parlo con molti, per accertarmi che non sono l'unico a essere tremendamente pessimista. Con il mio compagno di banco, il discorso è sempre lo stesso: Legge? Non sono mica Kafka. Ingegneria? Non sono bravo in matematica. Facoltà scientifiche? No, non mi piacciono. Facoltà umanistiche? Magari. Eccomi nelle fila degli ostinatamente indecisi, quei diciottenni che interrogano disperatamente gli studenti di Lettere al salone dello studente sperando di sentirsi dire che è facile trovare lavoro bene e subito studiando ciò che si ama, che non è vero che il destino di chi dedica la sua vita alla cultura sta nei *call center*. Sono di quelli che non hanno il coraggio di buttarsi in una facoltà che dà poche garanzie in nome della letteratura, troppe volte ho visto le migliori menti della mia generazione farsi sorpassare dagli amici dei rettori, i figli degli esaminatori, i nipoti dei professori. Ne parlo con un compagno di scuola che mi dice che ha scelto di studiare economia invece che lettere antiche, ne parlo alla nausea e poi non ne voglio più sentir parlare. Basta pensarci,



Foto di Clorinda Valle

NEES

mi butto sulle pareti di roccia con la rabbia di chi è privato della sua aspirazione, mia zia mi chiede cosa farò l'anno prossimo e io rispondo: "L'alpinista." Non ci voglio pensare, non è un bell'argomento.

Ci sono poi quelli che alla mia età hanno già le idee chiarissime, e li invidio molto: "Farò l'interprete", dice una mia amica con la sicurezza di chi aprendo un rubinetto già si insapona le mani perché dà per scontato che avrà l'acqua. Guardo con un po' di diffidenza la sua determinazione, sarà che sono invidioso. La televisione ha convinto noi giovani che avremmo concretizzato i nostri sogni, che saremmo diventati musicisti, calciatori, astronauti, nani e ballerine. Ora sappiamo che non sarà così, e ci crolla il mondo intorno. Siamo battuti, atterriti, schiacciati da una realtà alla quale non eravamo preparati. Il mercato non ci vuole se non come consumatori, non siamo necessari e nessuno è interessato a comprarci. Così mi arrendo, hanno vinto loro. Finisce un sogno, si spegne una stella. Mi butterò nella facoltà di Medicina con una pietra al collo, studierò a memoria interi libri, ingrasserò, smetterò di scrivere e forse anche di arrampicare. Non sono Papillon che urla "Sono ancora vivo, bastardi", non sono un eroe romantico, sono il diciottenne medio e mi trastullo con questi pensieri mentre vedo sfumare i sogni dei miei anni verdi.

IL FILOSOFO ESORDIENTE

di Giusy Randazzo

Valerio si infagottava sempre quando usciva di casa. Maglia di lana, pullover, cappotto, sciarpina. E tirava su anche il bavero per coprirsi. Camminava sconosciuto ormai da molti mesi. Persino a se stesso. Non aveva più il cellulare. Lanciato dentro un cassonetto della spazzatura un giorno che rientrava a casa. Non aveva più neanche quella compagnia di amici che sin da adolescente frequentava. Licenziata nel silenzio a ogni richiesta di incontro. I suoi libri invadevano il piccolo spazio in cui viveva. Letti tutti ormai. Studiati sin nelle note. Il bisogno vampiresco di succhiarne altra energia muoveva la sua volontà, spingendolo ad andare fino in biblioteca per ingurgitare altra vita che gli consentisse di tirare avanti. I soldi erano ormai quasi finiti. La decisione di non chiedere più nulla alla sua famiglia s'intravedeva sul volto. Smagrito. A trent'anni l'obiettivo deve essere raggiunto. Eppure aveva creduto che la filosofia non lo potesse tradire. La sua amante era. Sin da quando a quindici anni aveva scoperto che il mondo vero non era là fuori ma preziosamente nascosto in quei libri. Ed era giusta la realtà che aveva deciso di abitare fin da allora. A tal punto lo era che si adornava di aggettivi che soltanto un cieco non

avrebbe scorto e un sordo non avrebbe saputo ascoltare. Morale, teoretica, etica, politica, storica, religiosa, antropologica. Questo era la filosofia e tanto altro. Questo difendeva nell'essenza del suo valore, proteggendolo dall'irrazionalità malvagia dell'uomo egoista e impietoso.

Aspettava di potersi un giorno dichiarare sacerdote della sua Dea. Filosofo, insomma. E seguiva quelli che già amministravano il suo culto, convinto che lasciarsi alla spalle l'umanità dei molti gli avrebbe reso la possibilità di accettare meglio la superficie in cui vivacchiavano e in cui era costretto a muoversi.



Foto di Pierfranco Ramone

Al liceo la sua insegnante lo premiava ogni volta. Non si sbagliava, Valerio. E all'università la lode non mancava mai in nessuno di quegli esami che con gioia aveva sostenuto. Da studente ogni tanto rimaneva seduto sulla panchina dell'androne della facoltà. Guardava passare quei filosofi, sorridenti o impassibili, che sembravano ormai immuni dal chiacchiericcio inconsistente e dalla folla senza volto che avrebbero potuto, in un altro tempo, risucchiarli nelle acque di un mondo inautentico. Erano l'esercito della sua Dea, troppo ben equipaggiati per morire nel Mondo anziché esistere sulla Terra. I suoi eroi. E pregava ogni giorno di poter divenire uno di loro e degnamente chiamarsi Filosofo.

Aveva studiato costantemente e scritto su tutto, perfezionando ogni parola o frase o ragionamento per evocare con la forza elementare del linguaggio la sua Dea, per far emergere il segno di ciò che veramente era reale.

Nessuna distrazione dal suo obiettivo che gli sembrava giustamente là in fondo ad attenderlo non

appena fosse stato visibile a tutti che anche lui non era un semplice devoto ma un serio profeta.

Le logiche mafiose di quell'esistenza troppo umana lo schifavano ma sentiva di esser fortunato a non doverle combattere e ad aver scelto la via della sua dike.

L'ingiustizia, le raccomandazioni, le segnalazioni, i concorsi truccati, tutto il marciume stava fuori dall'entrata del tempio che l'accademia da sempre era. Perché mai, d'altronde, si sarebbero dovuti fregiare di quegli aggettivi tanto preziosi? E quando qualcuno gli diceva che purtroppo non era così che andavano le cose, Valerio li guardava pietoso e in cuor suo sorridente perché la credulità della gente si scontrava con la realtà dei fatti. E il fatto era evidente. Aveva votato la sua vita alla Filosofia e nessuno che fosse stato spinto da un tale religioso furore poteva virare così drasticamente verso logiche miseramente umane. Valerio era certo che a lui non sarebbe mai accaduto e proiettava questa sicurezza su quell'esercito di Templari, su quei filosofi viventi che impartivano la messa dalle cattedre.

I mercenari stavano fuori.

Il giorno della laurea arrivò quasi subito. Gli anni erano trascorsi senza il minimo accenno di stanchezza. Neppure lenti.

Aspettava con gli altri, vestiti a festa, di discutere la sua tesi. Seduto sulla solita panchina che l'aveva ospitato per anni. Accanto a lui una donna stava assorta, silenziosa. Valerio accarezzava la copertina blu della tesi, con i polpastrelli seguiva le lettere dorate impresse.

D'un tratto la mano della donna si posò sulla sua.

«Smettila. Non ne vale la pena».

La fissò stupito. Lei si alzò e guardandolo un'ultima volta scomparve tra la gente che sostava rumorosa nel bel mezzo dell'androne. Si guardò intorno, ma decise che non era il momento di farsi domande. Era il giorno in cui avrebbe tentato di dare risposte.

«Sarà forse vero quanto Whitehead sostiene: tutta la storia della filosofia occidentale non è altro che una serie di note in margine a Platone. Eppure a conclusione di questo percorso universitario e di fronte a voi che siete i filosofi che hanno tracciato l'orizzonte della realtà in cui sono cresciuto in qualità di studioso e con cui oggi umilmente sto avendo per la prima volta l'opportunità di confrontarmi, sento di condividere Seneca, piuttosto: *Platonem non accepit nobilem philosophia, sed fecit*. La filosofia non accoglie già nobili, perché per natura l'animo umano non lo è. La filosofia rende nobili».

Concluse la sua discussione ben contento di avere espresso finalmente il suo credo. Gli applausi e la lode seguente lo inorgoglierono. Era umano. Le mani di quell'esercito che una per una stringevano la sua gli diede la sensazione che forse a breve sarebbe divenuto un loro pari. Nobile come loro.

Erano passati sette anni da allora. E aveva dedicato ogni singolo giorno alla sua Dea, vivendo



Foto di Pierfranco Ramone



Foto di Pierfranco Ramone

come suo rappresentante. Continuava ad andare all'università, a respirare l'aria di quell'ambiente purificato dalle brutture del mondo, a sedere sulla sua panchina. E a poco a poco divenne più vecchio dei giovani studenti che di anno in anno si aggiungevano alla schiera dei devoti.

Partecipava a ogni concorso che veniva bandito. Sempre escluso. Non era ancora abbastanza filosofo. Le riviste cominciarono ad accogliere i suoi saggi. Le pubblicazioni si moltiplicarono nel giro di poco. Eppure non era ancora abbastanza filosofo. Ogni volta che non si ritrovava nella lista degli ammessi, pensava di non essere ancora filosofo. E andava dai commissari a scusarsi per il suo elaborato poco teoretico. Qualcuno sorrideva impressionato, qualcun altro non capiva e credendolo ironico lo mandava via invitandolo bruscamente a studiare. Le porte di ogni istituto erano decorate con i nomi di quei nobili, subito sotto campeggiava la Dea con i suoi begli aggettivi. Era moralmente, eticamente, politicamente, teoreticamente, antropologicamente, religiosamente impossibile che quegli uomini non fossero morali, etici, politici, antropologici, religiosi. Una contraddizione in termini che la Filosofia non avrebbe potuto ammettere. Eppure cominciava a notare

strane circostanze che persino a lui, cieco e sordo a detta di molti, ritornava difficile non vedere. Aveva imparato a individuare i laureati che sarebbero arrivati primi nei concorsi. Erano gli amici di quello che estraeva la busta. I soliti che frequentavano l'istituto. Sapeva quanti ne avrebbero ammessi: sempre il doppio rispetto ai posti disponibili. E quando il dubbio si era fatto più consistente era andato dal suo professore di filosofia morale -il più morale di tutti- che gli aveva sghignazzato dritto in faccia.

«Un ingenuo come lei è un bene che sia bocciato, mi creda».

A poco a poco, di mese in mese, di anno in anno, il suo esercito di Templari si trasformò in un esercito di mercenari al soldo dell'Ingiustizia. Aveva imparato a riconoscerli. Ormai sapeva che in Italia soltanto una manciata ristretta erano nobili, il resto baroni.

Il Natale era vicino. Per l'ennesima volta si era recato a guardare la lista degli ammessi. Non c'era. Poi silenziosamente si era seduto accanto a una ragazza in attesa di discutere la tesi. Accarezzava nervosamente la copertina verde della sua tesi, sfiorando con i polpastrelli le lettere impresse. Poggiò la sua mano su quella di lei.

«Smettila. Non ne vale la pena» le disse.

Scomparve tra la folla che sostava nel bel mezzo dell'androne.

La mattina dopo, infagottato come al solito, da un anno ormai, si diresse verso la biblioteca. Studiò come al solito, mangiando con ingordigia il suo ultimo pasto. Come al solito andò nell'edificio dell'accademia che l'aveva formato. Si sedette come al solito sulla panchina di quell'androne che accoglieva rumoroso le nefandezze più basse provenienti dall'esterno. Guardò

come al solito i sacerdoti della sua Dea, vilipesa e frodata dal loro implacabile demone. Si cosparses in silenzio di benzina.

Nel bel mezzo dell'androne si diede fuoco. Il primo albero di Natale dell'anno si accese. Una torcia nel buio della scellerata meschinità. Il sole abbacinante all'uscita della caverna. Il Mondo di schiavi si allontanò da lui che urlava ridente: «Video barbam et pallium, philosophum nondum video».

E ancora urlò. Nei tre giorni seguenti di agonia null'altro disse.

Questo racconto è dedicato a tutti i giovani che hanno sacrificato la loro vita in nome della dea Dike. Due nomi a memoria di tutti: Jan Palach e Norman Zarcone.



Foto di Pierfranco Ramone

Io so

PROPOSTE EDITORIALI

Le proposte di collaborazione devono essere inviate all'indirizzo redazione@vitapensata.eu, accompagnate da un breve CV. La redazione si riserva di accettare o rifiutare i testi pervenuti, che devono essere formattati secondo le seguenti indicazioni.

Formattazione del testo

Il testo deve essere composto in:
carattere Book Antiqua; corpo 12; margine giustificato; 40 righe per pagina.

Citazioni

Le citazioni vanno inserite fra virgolette a sergente e non fra virgolette inglesi. Quindi: «Magna vis est memoriae» e non "Magna vis est memoriae". Le eventuali citazioni interne alla citazione vanno inserite, invece, tra virgolette inglesi: " ".

Le citazioni più lunghe devono essere formattate in corpo 10.

La parola *psyché*, che in seguito passò a significare "anima" o "mente cosciente", designa nella maggior parte dei casi sostanze vitali, come il sangue o il respiro

Termini in lingua non italiana

Le parole in lingua straniera che non siano comprese all'interno di una citazione vanno sempre in *corsivo*, così come tutti i titoli di libri.

Note

Le note vanno inserite **manualmente**, a piè di documento e non di pagina; quindi come "note di chiusura" e non "a piè pagina". Il numero della nota accanto alla parola deve essere formattato in apice. Le note vanno inserite, dopo l'articolo, in corpo 11.

Nota normale, con titolo ed eventuale sottotitolo:

E. Mazzarella, *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, Il Melangolo, Genova 2004, pp. 42-43.

Nota su un testo del quale sono già stati forniti i riferimenti in una nota precedente:

N.K. Hayles, *How we became posthuman*, cit., p. 5.

Nota riferita a un saggio pubblicato in un volume collettivo o in una Rivista:

U.T. Place, «La coscienza è un processo cerebrale?», in *La teoria dell'identità*, a cura di M. Salucci, Le Monnier, Firenze 2005, p. 63.

Nota per la citazione successiva tratta dallo stesso libro di quella immediatamente precedente: *Ivi*, p. 11.

Quando -sempre fra due note immediatamente successive- l'Autore è lo stesso ma i libri sono diversi si usa: *Id.*, (seguito dal titolo e da tutto il resto)

Se la citazione successiva fa riferimento alla stessa pagina del medesimo libro, la formula è: *Ibidem*

I numeri di nota in esponente vanno inseriti dopo le virgolette e prima dell'eventuale segno di punteggiatura:

«La filosofia è un sapere non empirico ma capace di procurare conoscenze effettive che nessun ambito positivo di ricerca può raggiungere»¹.

Recensioni

Le recensioni devono seguire le norme generali già indicate. I numeri di pagina delle citazioni del testo esaminato non vanno inseriti in nota ma nel corpo del testo tra parentesi tonde.

Inoltre, la recensione deve contenere i seguenti elementi:

- una sintesi dei contenuti del libro
- una serie di citazioni (con relativo numero di pagina) a supporto della sintesi e del commento
- l'adeguata distinzione tra i contenuti del libro e il giudizio o critico-positivo o negativo che sia del recensore.

Hanno collaborato a questo numero

Diego Bruschi

Dario Carere

Marta Cristofanini

Simone De Andreis Gerini

Alessandro Generali

Dario Generali

Andrea Ferroni

Pasquale Indulgenza

Giuseppe O. Longo

Filippo Pastorino

Giulio Piazza

Ines Testoni

Fotografie originali

Laurence Chellali

Angelo Coli

Gianpaolo Coppola

Paola Filadelli

Marisa Gelardi

Maurizio Logiacco

Mario Micciancio

Pierfranco Ramone

Gianluigi Suman

Clorinda Valle

Grafica e sito Internet

Giovanni Polimeni

Collaborazioni esterne

Associazione culturale "Il Forte"

Associazione Italiana

Philosophoi

È possibile leggere i curricula dei collaboratori sul sito della Rivista: www.vitapensata.eu

"La vita come mezzo della conoscenza"- con questo principio nel cuore si può non soltanto valorosamente, ma perfino gioiosamente vivere e gioiosamente ridere.

(Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, aforisma 324)

VITA PENSATA

REDAZIONE

AUGUSTO CAVADI, DIRETTORE RESPONSABILE

ALBERTO GIOVANNI BIUSO, DIRETTORE SCIENTIFICO

GIUSEPPINA RANDAZZO, DIRETTORE SCIENTIFICO

FONDATORI E PROPRIETARI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO E GIUSEPPINA RANDAZZO

PER INFO E PROPOSTE EDITORIALI

redazione@vitapensata.eu

RIVISTA MENSILE ON LINE www.vitapensata.eu

Fax: 02 - 700425619

La filosofia come vita pensata