

«Τὰ δὲ ἐν αὐτῇ ἀγλαίσματα ὡς ἂν ἐν ζωῇ κείμενα κῆπος Διὸς λέγεται, καὶ εἶδεν ἐκεῖ ὁ Πόρος οἷς ἐπληρώθη βεβαρημένος».

(Lo splendore di vita che è nell'anima vien detto il giardino di Zeus, e li dorme Poros gravato del nettare di cui s'è riempito; Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggin, III, 5, 35-37)

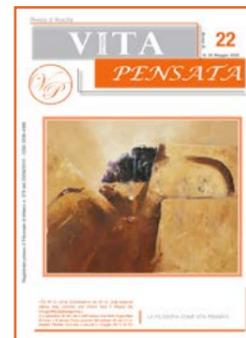
LA FILOSOFIA COME VITA PENSATA

**DIRETTORE RESPONSABILE**  
Augusto Cavadi

**DIRETTORI SCIENTIFICI**  
Alberto Giovanni Biuso  
Giuseppina Randazzo

**RIVISTA DI FILOSOFIA ON LINE**  
Registrata presso il  
Tribunale di Milano  
N° 378 del 23/06/2010  
ISSN 2038-4386

## INDICE



ANNO X N. 22  
MAGGIO 2020  
RIVISTA DI FILOSOFIA  
ISSN 2038-4386



SITO INTERNET  
WWW.VITAPENSATA.EU

QUARTA DI COPERTINA

IN COPERTINA

“NEL GIARDINO DI ZEUS”  
(OLIO SU TELA DI LINO,  
180x150, 2017-2019)

© FRANCO FASULO

RIVISTADIFILOSOFIAVITAPENSATA Anno X N.22 - Maggio 2020

### EDITORIALE

**AGB & GR** *FILOSOFIE CONTEMPORANEE* [4](#)

### TEMI

**ALBERTO GIOVANNI BIUSO** *METAFISICHE CONTEMPORANEE* [5](#)

**SANTO BURGIO** *ASTRAZIONE, VIOLENZA, COLONIA. UNA NOTA SU EBOUSSI BOULAGA* [12](#)

**ELENA FERRARA** *NUOVI DIRITTI PER I MINORI: LA LEGGE 71/17 DI PREVENZIONE E CONTRASTO AL CYBERBULLISMO (II PARTE)* [18](#)

**DARIO GENERALI** *LA STORIA DELLA SCIENZA NELLA SCUOLA DI MILANO* [29](#)

**LUCA GRECCHI** *IL RISPETTO E LA CURA. A PARTIRE DAI GRECI* [35](#)

**ANA ILIEVSKA** *HEIDEGGER, THE PLAGIARIST? LOOKING FOR SEIN UND ZEIT IN GORIZIA* [41](#)

**MARICA MAGNANO SAN LIO - MARTA MARIA VILARDO** *ERMENEUTICA E VERITÀ* [46](#)

**ANDREA PACE GIANNOTTA** *ENATTIVISMO, NATURALISMO E FENOMENOLOGIA* [52](#)

**ROBERTO PECCENINI** *MITI E RITI DELLA SCUOLA ITALIANA: QUANDO IL DEBITO È FORMATIVO (II PARTE)* [59](#)

**SERENA SPARTÀ** *PANOPTICISM. FOUCAULT AND A GAZE AT DIGITAL SOCIETY* [64](#)

### AUTORI

**ALBERTO GIOVANNI BIUSO** *GIOVANNI GENTILE* [70](#)

**GIUSY RANDAZZO** *EMPEDOCLE DI AKRAGAS* [80](#)

### RECENSIONI

**GIOVANNI ALTADONNA** *NATURALMENTE IMPERFETTI* [90](#)

**ALBERTO GIOVANNI BIUSO** *SAVOCA / UNGARETTI* [94](#)

**ENRICO PALMA** *GIVONE. METAFISICA DELLA PESTE* [96](#)

**GIUSY RANDAZZO** *BALIDO. LA RICERCA DELLA VERITÀ* [99](#)

**NOEMI SCARANTINO** *TEMPO E MATERIA. UNA METAFISICA* [102](#)

### NEES

**MICHELA NOCE** *DIALETTICA E/È DIALOGO. TRA FILOSOFIA E LETTERATURA* [107](#)

**GINEVRA ROGGERO** *LA LIBERTÀ È DONNA* [112](#)

### VISIONI

**LOREDANA CAVALIERI-GIUSY RANDAZZO** *BANKSY/ZORRO* [118](#)

**SILVIA CIAPPINA-GIUSY RANDAZZO** *TUTTO È PERMESSO* [122](#)

**GIUSY RANDAZZO** *FRANCO FASULO. LA DIVINA MANIA* [125](#)

Il concetto di *con-temporaneo* è troppo spesso confuso con *coevo*. *Cum-tempora*, con-i-tempi, non rimanda esclusivamente alle prospettive “al passo con i tempi”, e dunque a ciò che pur essendo antico rientra a buon diritto nel presente, ma piuttosto a quelle filosofie che sono il risultato di prospettive filosofiche di tempi diversi e a quelle filosofie che hanno permesso che molte altre – in tempi molteplici anche distanti tra loro – potessero emergere, come una sorta di emanazione plotiniana. Dall’uno al molteplice ma anche il molteplice nell’uno.

Anche per questo la filosofia non è assimilabile o riducibile ad altri saperi. Tentazione che pure ha percorso il Novecento. La filosofia non è una *visione del mondo*, una prospettiva storicamente cangiante e sempre dipendente da altre strutture di conoscenza. La filosofia è invece una scienza originaria. Essa è infatti un sapere universale che va molto oltre l’individuo e i suoi pensieri privati, le comunità e i loro valori, i diversi e specifici ambiti del reale con le scienzetecniche che li studiano. Certo, la filosofia attinge anche ai pensieri privati, ai valori collettivi, alla pluralità delle scienze ma va poi sempre oltre gli individui, i gruppi le particolari discipline. La filosofia è volta a cogliere le forme universali del reale. Non dunque δόξα, luogo di opinioni personali e arbitrarie, ma ἐπιστήμη, spazio di un sapere formale, argomentato, oggettivo sull’essere, la verità e il tempo.

E questo vuol dire che ogni pensiero fecondo è sempre *filosofia contemporanea*, qualunque sia stato e sia il mondo storico, culturale, scientifico, estetico, religioso dal quale quel pensiero prende vita, che sottopone ad analisi, che accoglie o del quale cerca di mostrare i limiti, le oscurità, i rischi.

E dunque in questo numero di *Vita pensata* alle numerose analisi dedicate alla riflessione del XX e del XXI secolo – Foucault, Gentile, Heidegger,

enattivismo e fenomenologia, filosofia africana, ermeneutica, scienze biologiche, la storia della scienza e la Scuola di Milano, le metafisiche contemporanee – si affiancano testi che discutono aspetti della filosofia greca, vale a dire della fonte di ogni pensiero radicale e argomentato sul reale.

La tradizionale attenzione che VP dedica al mondo della scuola è confermata da due specifici contributi. Arte e letteratura sono, come sempre, ben presenti in queste pagine.

Il numero 22 della nostra rivista coincide con i suoi dieci anni di vita. Il primo numero uscì infatti nel luglio del 2010. Crediamo che in questo decennio *Vita pensata* abbia costituito uno spazio di feconda differenza. Prima di tutto nella varietà di posizioni teoretiche, estetiche, sociologiche che sono via via emerse. E poi anche e specialmente nella dimensione *orizzontale* che caratterizza la rivista. Essa accoglie infatti contributi che disegnano tutto l’arco della formazione e del sapere, con l’unica condizione che si tratti di testi rigorosi, frutto di un approccio vivace e insieme meditato all’essere e all’accadere del mondo. Così è sempre stato anche per i contributi della sezione *Nees* che, benché di giovanissimi autori, sono comunque sempre teoretici.

Anche questo numero conferma il verso e il senso dell’indagine sin dall’inizio intrapresa in *Vita pensata*. Tra gli autori compaiono dirigenti scolastici, dottori di ricerca, professori universitari, dottorandi, liberi studiosi, docenti e studenti delle scuole e dell’università. Si tratta di una ricchezza alla quale teniamo molto, convinti come siamo che la conoscenza costituisca insieme la più implacabile forma di distinzione antropologica – chi sa vive meglio di chi ignora – e la più democratica forma di convivenza. Chiunque parli o scriva deve infatti saper argomentare ciò che dice, al di là della sua collocazione sociale, della sua età, della sua esperienza.

Una libera comunità di studiosi che attingono dalla ricchezza della storia culturale e cercano –ciascuno con le proprie prospettive – di offrire un contributo alla comprensione di ciò che esiste.

## Introduzione: la filosofia è una scienza?

La discussione sullo statuto della filosofia non è né *metafilosofia* né *filosofia della filosofia*. Non la prima poiché non si dà alcun luogo oltre la filosofia dalla quale essa possa venire osservata. Non la seconda (formula proposta da Timothy Williamson) perché si tratta di un’espressione contraddittoria in quanto intenderebbe analizzare lo statuto generale di un sapere a partire da alcuni dei suoi particolari contenuti. Si può dare, come osserva Luca Illetterati, una filosofia della biologia, una filosofia della storia, una filosofia della mente ma non una ‘filosofia della filosofia’. La discussione sullo statuto della filosofia è invece e semplicemente *filosofia* in atto. Lo è stata a partire dai pensatori delle origini, lo è sempre rimasta e continua a esserlo.

Uno degli elementi di questo sapere è l’aporia, anzi una molteplicità di aporie. Una di esse riguarda la scientificità della filosofia e si può esprimere in questo modo: «Porre la questione della scientificità della filosofia, significa, dunque, situarsi dentro un nodo straordinariamente problematico, al punto da apparire come aporetico: la questione rimanda infatti a una mancanza (*la filosofia non si dà come scienza*) e a una necessità (*la filosofia deve essere pensata come scienza*)»<sup>1</sup>. Si tratta di aporie feconde, che contribuiscono a fare del lavoro filosofico un’attività fondata, necessaria e interminabile. Fondata nella propria complessità; necessaria per dare senso alle esistenze degli individui, delle collettività e dei saperi; interminabile perché sempre aperta come aperto è il divenire.

Questa sua natura rende parziali le tesi di chi pensa che la filosofia sia una *scienza tecnica* tra le altre; di chi ritiene che essa sia una *visione del mondo*, una prospettiva storicamente cangiante; di chi la giudica inutile, inglobata nelle scienze e quindi sostanzialmente finita. La filosofia è in-

vece, come Heidegger spesso indica, una scienza originaria (*Ur-wissenschaft*), in un senso non storico ma ontologico. Essa è infatti un sapere universale che va molto oltre l’individuo e i suoi pensieri privati, le comunità e i loro valori, i diversi e specifici ambiti del reale con le scienzetecniche che li studiano. La filosofia attinge anche ai pensieri privati, ai valori collettivi, alla pluralità delle scienze ma andando al di là di individui, gruppi e scienze. La filosofia è volta a cogliere le forme universali del reale. Non dunque δόξα, luogo di opinioni personali e arbitrarie, ma ἐπιστήμη, spazio di un sapere formale, argomentato, oggettivo sull’essere, la verità e il tempo.

Contrariamente a quanto ritiene Kant, nella filosofia è possibile pervenire a contenuti condivisi e fondati su prove e argomentazioni. Contenuti, condivisioni e prove che però – e anche questo è un fecondo elemento aporetico – non sono dati una volta per tutte. Ma in quale scienza che sia vera scienza i contenuti sarebbero immobili, condivisi da tutti coloro che se ne occupano, fondati su prove evidenti e sottratte al trascorrere delle ricerche? In nessuna delle scienze il metodo funziona così, neppure nella matematica, come è evidente dal fatto che anch’essa ha la sua *storia*<sup>2</sup>. Lo hanno mostrato Popper e Kuhn, tra gli altri, ma le scienze ben prima di loro sono state luogo di contenuti e prove cangianti, sostenute da alcuni e contestate da altri. È così che avanza il sapere, tutto il sapere, in qualunque modo lo si chiami. L’alternativa, la vera alternativa, a tutto questo non sono le scienze e la filosofia ma è il fanatismo dogmatico di alcune correnti religiose e chiesastiche: «Per quanto possa sembrare paradossale, fare filosofia significa ricominciare ogni volta da capo, senza peraltro che questo ricominciare da capo implichi un ritorno allo stesso punto di partenza, in quanto essa ha alle spalle un percorso compiuto sul quale si regge (la sua storia), e senza che tuttavia i suoi risultati possano

mai darsi come un alcunché di acquisito e scontato»<sup>3</sup>. *Da capo ma meglio*, ogni volta. Questa è la feconda dinamica di ogni scienza.

### Metafisiche analitiche

La svolta ontologica e metafisica che intride la filosofia analitica nel XXI secolo ha radici antiche. Nella tradizione analitica, infatti, non si è mai voluto cancellare la metafisica o dichiarare irrilevante la sua tradizione ma si è inteso modificare alla radice il modo di affrontarne i temi, che possono essere riassunti e raccolti in sei grandi ambiti: Esistenza, Identità, Persistenza, Modalità, Proprietà, Causalità.

Un punto di partenza decisivo è la distinzione elaborata da Frege e ripresa da Quine tra *Sinn* e *Bedeutung*, senso e riferimento, connotazione semantica e semplice denotazione oggettiva. I significati non sono soltanto delle idee contenute nella mente ma costituiscono la materia con la quale le menti costruiscono il mondo e se stesse in esso. Sta anche qui la ragione della persistenza degli universali nel discorso filosofico. Perché, semplicemente, «senza di essi non sarebbe possibile parlare, ed il pensiero si ridurrebbe a ben poco»<sup>4</sup>. Russell si spinge sino ad abbracciare esplicitamente il platonismo riconoscendo l'esistenza *ante rem* degli universali:

[Certe] entità quali le relazioni fra le cose sembrano avere un'esistenza in certo modo diversa da quella degli oggetti fisici, e diversa anche da quelle delle menti e dei dati sensibili [...] È un problema molto vecchio, introdotto in filosofia da Platone. La platonica "teoria delle idee" è appunto un tentativo di risolverlo, e a parer mio uno dei tentativi più riusciti fra quanti ne siano stati fatti sinora [...] Nessuna frase può essere costruita senza una parola almeno che indichi un universale [...] Così tutte le verità implicano un universale, e ogni conoscenza di verità implica la conoscenza degli universali<sup>5</sup>.



© F. Fasulo, CDO#2, Pastello su carta (14x14), 2018

Il tema metafisico fondamentale anche in ambito analitico è il tempo. Lewis ha proposto di distinguere il significato dei verbi *Endure* e *Perdure*, che in inglese indicano genericamente la durata temporale di qualcosa. Col primo verbo si sostiene il *permanere* tridimensionale degli enti che persistono nella loro interezza spaziale, con il secondo il loro *perdurare* quadridimensionale di parti temporali successive. Lewis sostiene la necessità di abbandonare la permanenza a favore della perduranza. Arriviamo così alle soglie di una comprensione del mondo come evento e quindi come insieme dinamico di enti, azioni, processi, proprietà, relazioni. Se tali strutture costituiscono elementi fondamentali della realtà, allora la questione ontologica è ben riassunta dal rompicapo platonico (*Fedone* 58A) della Nave di Teseo (lentamente ma integralmente sostituita dagli ateniesi nelle sue componenti).

A questo e a simili problemi (come "il carro di Socrate") si risponde in due modi:

A) La nave o il carro non sono soltanto i materiali dei quali sono composti ma sono i materiali più il significato a essi attribuito, sono il senso con il riferimento, la connotazione insieme alla denotazione.

B) Navi, carri, mattoncini sono entità temporali, sono quark, atomi, molecole, macrostrutture in continuo dinamismo, sono entità/eventi ai quali è l'osservatore a conferire un'identità sempre provvisoria, cangiante e insieme perdurante; temporale, quindi.

Il mondo è fatto di enti permanenti, eventi perduranti e significati che nascono, si distendono, mutano nello spaziotempo. Non possiamo bagnarci nelle medesime *acque* ma possiamo ben

immergerci nello stesso *fiume*, perché le acque sono elementi materiali che scorrono, un fiume è un significato mentale che perdura. La cronosemantica può in questo modo coniugare il discorso ontologico con quello linguistico, mostrando la fecondità della metafisica, la quale è anche una visione attenta e profonda del mondo. Infatti, «fare metafisica non significa vedere cose che nessun altro vede, bensì vedere le cose che vedono tutti con occhi nuovi, in modo inedito»<sup>6</sup>. Va aggiunto che metafisica è anche scorgere con occhi nuovi ciò che *nessuno* vede non per suoi limiti ma per la struttura stessa del reale, il quale è fatto di enti visibili perché fungenti dentro gli eventi, i quali a loro volta sono parte di processi più ampi e tutti costituenti l'intero. Enti, eventi e processi sono e accadono nella e come trasparenza dell'intero. Ogni ente esercita un attrito, resiste alla dissoluzione sino a che essa naturalmente verrà a compiersi. Questo attrito in quanto tale non si vede ma accade.

L'essere è attrito, differenza e trasparenza. Determinazioni, queste, che nel loro gioco costituiscono il tempo, poiché dire differenza significa indicare il fatto che ogni ente è costituito di ciò che è ora solo in quanto è giunto temporalmente a esistere nell'adesso ed è aperto a trasformarsi ancora. Tra questo già e il non ancora si dispiega l'esseredivenire del mondo.

### Metafisiche plurali

La metafisica è sempre stata un tentativo di pensare il mondo nella varietà, complessità ed enigmaticità delle sue strutture. Anche per questo essa ha mantenuto un carattere plurale, che ha generato a sua volta la molteplicità delle filosofie. Sia nella esplicita e reciproca continuità sia nel tentativo di differenziarsi l'una dall'altra, metafisica e filosofia sono state in Occidente inseparabili. La tesi aristotelica per la quale «τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς» 'l'ente si dice in molti modi' (*Metaph.*, IV 2, 1003 a 33) si adatta perfettamente alla metafisica, che si dice anch'essa in molti modi a partire dal suo inizio e sin dentro la contemporaneità ermeneutica, fenomenologica e analitica.

Che le metafisiche si possano distinguere in 'immanentistiche' o metafisiche 'della trascendenza', in metafisiche 'correttive' o metafisiche 'descrittive', in metafisiche che nascono dalla fisica e ne costituiscono l'universalizzazione (Aristotele) o del mondo fisico indagano i paradigmi unitari, fondanti e perenni ma sempre plurali (Platone), «la storia della metafisica è stata una storia grande, tale da indurre chiunque e riflettere sul suo valore. Anche le più famose negazioni di essa, infatti, sono state ridimensionate, e la metafisica appare oggi ancora viva e vigorosa»<sup>7</sup>. Se per il pensiero antico la realtà è il dato incontrovertibile che si può spiegare in molti modi ma del quale non ha senso dubitare, la modernità si costituisce come spazio e luogo di una soggettività debordante, che sia la coscienza teologica e morale di Lutero – il quale infatti odiava Aristotele e la metafisica – o la coscienza gnoseologica e costruzionistica della linea che da Descartes giunge a Gentile, passando per lo snodo fondamentale del kantismo. Kant afferma esplicitamente di essere 'innamorato' della metafisica e di aver cercato i modi più adatti per essere corrisposto ma, a quanto pare, vanamente.

In Hegel la soggettività vince e si articola in una complessità che non può essere ricondotta all'accoglimento della tradizione metafisica ma neppure alla sua dissoluzione. Hegel infatti si muove e oscilla tra posizioni e tesi fortemente critiche nei confronti delle metafisiche scolastiche, ma è anche capace di pensare e inverare il significato perenne che la metafisica riveste, identificandola con la filosofia stessa dal punto di vista della soggettività assoluta.



© F. Fasulo, CDO#4, Pastello su carta (14x14), 2018

E tuttavia anche la dualità soggetto/oggetto costituisce un mito teoretico invalidante, che va oltrepassato se si vuole davvero comprendere la plurale unità del reale. Si tratta di un compito realizzabile soltanto se lo si declina come immersione nel mondo e non come dominio su di esso. È il compito che si assume Heidegger, il quale ha con la metafisica un rapporto avvolgente e totale, una relazione non riducibile alla contrapposizione, alla negazione, alla continuità, all'assimilazione o al capovolgimento. Relazione che possiede invece una necessità che non dipende dai modi della volontà soggettiva o del contesto storico ma con la quale Heidegger riconosce in pieno l'oggettività della vicenda insieme storica, esistenziale e ontologica che la metafisica è. Al di là di una metafisica ma ben dentro la metafisica è la tesi che l'essere non sia l'insieme degli enti né sia riducibile all'entità che è ora, che è qui, che è pura empiria. Gli enti non sono l'essere poiché la loro struttura è fatta di parzialità, di finitudine e di oscurità rispetto alla trasparenza, all'attrito, alla differenza che rende possibile gli enti senza coincidere con nessuno di loro, né come enti singoli né come universali logici e ontologici.

La metafisica è la condizione – anche qui nel duplice senso della parola: il presupposto e lo stato – dell'essere inteso i due modi: come trasparenza che lascia vedere il mondo ma essa, la trasparenza, è invisibile; come attrito che nella resistenza del nulla porta a esistenza e a evidenza ciò che nel tempo nasce e nel tempo è destinato a dissolversi diventando altro: gli enti. Tale dinamica si chiama *divenire*, tale struttura è il tempo.

### Metafisiche necessarie

La tesi che la metafisica possa essere ricondotta alle sole sue strutture linguistiche è tramontata, così come vanno perdendo di plausibilità altre forme di riduzionismo e di eliminativismo. I più avvertiti filosofi materialisti si rendono infatti conto che metafisica e naturalismo non sono in contraddizione, che nozioni e concetti come sostanza, causa, potenza, qualità, quantità, verità, possiedono una densità ontologica e una complessità epistemologica che sarebbe del tutto im-

poverente disconoscere e negare. Si può quindi partire dall'assunto che tutto ciò che esiste sia di natura fisica e da qui dispiegare metafisiche e ontologie molto articolate, complesse, aperte.

La metafisica è una scienza trascendentale, nel senso che gli oggetti che indaga non possono essere accostati e colti direttamente ma emergono dalla pluralità di enti che compongono il mondo, lo spazio, il tempo, la materia; enti che anche altre scienze studiano e che la metafisica riconduce a unità di senso – diventando epistemologia – e a unità di struttura – diventando ontologia.

Un atteggiamento metafisico implica l'andare oltre la dualità realismo/trascendentalismo. Il realismo si illude di poter pensare il mondo senza transitare dalla complessità del corpomente che ne elabora i significati. Il trascendentalismo si illude di poter rendere conto dei modi e dei limiti della conoscenza senza ammettere che essa inizia sempre dalla materia che c'è ed è immersa nella prassi esistenziale ed ermeneutica in cui la vita procede e si raggruma. Non potremmo *esistere* se non fossimo parte di un mondo che ci precede e che c'è indipendentemente da qualunque sguardo. Non potremmo *vedere* nulla se non proiettassimo nella materia i nostri schemi di spiegazione e interpretazione. Non avremmo alcun *ente* senza la classificazione in cui lo includiamo. Non ci sarebbe *esperienza* senza il tempo, lo spazio, gli universali, che non sono riducibili ai singoli enti e a ogni specifico evento. La metafisica è anche questa comprensione delle universalizzazioni che rendono possibile l'esperienza dei particolari.

Come esistono i singoli enti e i singoli processi? Gli oggetti, le situazioni, i particolari e i loro legami reciproci esistono in una relazione con se stessi e con l'intero che è insieme di identità e differenza, di mutamento e di stasi. Nulla è e accade in modo isolato rispetto all'intero. Ogni ente non è mai soltanto *quell'ente*. Ogni ente è quella unicità che è perché in relazione alla complessità, è quella determinata identità in relazione alla differenza rispetto a tutto ciò che esso non è. E questo significa che ogni ente e ogni situazione sono identità e differenza dentro una struttura temporale che non proviene loro dall'esterno ma che costituisce l'essere che sono. Infatti ogni ente



© F. Fasulo, *Ossidi memorie #9*, olio su tela (40x60), 2013

muta in se stesso a ogni istante. E ciò accade senza fine finché esiste. E ogni ente è effetto e causa di altri enti. Ogni cosa è dunque costituita di mutamento interno e di relazione con l'alterità. Mutamento e relazione rendono evidente che la struttura di ogni ente è dinamica, è trasformativa, è temporale. A ogni essere appartiene il proprio divenire, inteso sia come processo interno sia come effetto e causa rispetto a molti altri enti. Se questa seconda relazione esprime «semplicemente l'occorrere di un diventare-qualcosa», a fondamento di ogni metamorfosi degli enti vi è una struttura primigenia che è il divenire: «Se il diventare di A è un diventare B, il processo originario è il divenire che rende possibile il diventare stesso». *Essere* qualcosa significa dunque *divenire* qualcosa<sup>8</sup>.

La metafisica è pertanto uno dei modi più ricchi e più fecondi di sperimentare la complessità degli enti, degli eventi, dei processi. L'essere non si limita agli enti particolari, ai singoli grumi di materia spaziotemporalmente estesa ma comprende anche le proprietà generali di tali enti, le relazioni degli enti tra di loro e con gli eventi, l'insieme dei processi che si generano da tali interazioni.

I particolari sono soggetti a trasformazioni anche radicali, le proprietà universali no. Ma que-

sto non significa che gli universali stiano al di fuori dello spaziotempo, vuol dire semplicemente che le forme sono i caratteri universali degli enti e che dunque tali universali esistono sempre nelle cose stesse, come loro istanziazione, incarnazione, manifestazione. Ma esistono. Sia gli enti particolari sia le loro istanziazioni universali sono contingenti. Le cose e i loro stati ci sono ma avrebbero potuto non esserci, come l'intero mondo. L'essere è il processo in cui il manifestarsi accade. La verità dell'essere è questo manifestarsi.

E pertanto metafisica non vuol dire soltanto e in negativo dimenticanza della differenza ontologica, non è la verità come corrispondenza e rappresentazione, non è l'emergere esclusivo degli enti come orizzonte fondante della tecnica. Metafisica è anche il domandare che cerca le ragioni perenni del contingente. E pertanto ogni analisi, riflessione, ipotesi generale sul cosmo debbono essere metafisiche se non vogliono precludersi l'obiettivo stesso del loro costituirsi.

L'essere è insieme e inseparabilmente flusso e permanenza, perché un mutamento ha senso in quanto qualcosa rimane e il permanere di un ente ha come condizione il suo stesso mutare. L'essere è energia ed è materia, è sostanza che sta e accade soltanto in quanto e perché fluisce generando calore, movimento, luce.

L'essere è passato ed è futuro, i quali esistono entrambi nel presente inafferrabile e dinamico, fatto di possibilità che scaturiscono dalle realtà accadute, di adesso come tensione a esserci ancora, di novità che hanno come condizione una qualche forma di esistenza già data.

La metafisica è da intendere non come fondazione/fondamento ma come comprensione dell'ininterrotto eventuarsì in cui mondo, materia e umanità consistono. Metafisica non come soggettivismo/idealismo ma come schiusura, apertura e compenetrazione del mondo umano dentro il mondo spaziotemporale che lo rende ogni volta e di nuovo possibile.

Metá può dunque significare – e significa – non la ricerca di un fondamento assoluto o una duplicazione dell'esistente ma un andare oltre la parzialità della materia che pensa; significa l'apertura di tale materiacoscienza a sciogliersi nella materia tutta.

## Metafisiche perenni

Metafisica vuol dire anche coraggio: *Esse cogno-scere aude*. Il coraggio di conoscere l'essere, di non fermare il corpomente né alla concretezza dell'empiria né alle consolazioni della trascendenza, per volgere invece la persona verso l'universale che emerge, traluce, abita gli enti.

La metafisica perenne affonda le proprie radici nel pensiero greco, nell'ovvia precedenza dell'essere rispetto alla conoscenza dell'essere, nella possibilità dell'intuizione intellettuale, che invece l'empirismo, Kant e il pensiero postkantiano escludono. La metafisica perenne riconosce la realtà della freccia del tempo, della struttura piena e irreversibile degli eventi; e soprattutto riconosce la concretezza della *differenza* rispetto all'astrazione della *negazione* assoluta (che inficia del tutto, ad esempio, la logica del neoeleatismo contemporaneo). Il presupposto della realtà e della sua conoscibilità è infatti la compresenza di essere e nulla nel divenire, non come struttura dialettica ma – assai diversamente – come realtà della differenza. Il niente non è la negazione ma è il diverso. Ogni determinazione è differenza.

La metafisica perenne è anche il coraggio di pensare il niente. Il niente che sta a fondamento dell'intero, il niente che è l'originario, il niente che per lo più non percepiamo e che tuttavia sentiamo profondamente intramato nelle nostre viscere, negli istanti, nel destino che conosciamo e che tutti ci accomuna, che tutto accomuna.

La filosofia nasce dalla meraviglia, certo, nasce dalla meraviglia che qualcosa ci sia, invece che il nulla. La domanda di Leibniz sul perché c'è l'ente invece del niente ha dietro di sé lo stupore/terrore (*θαύμα*) aristotelico. Ed è anche per questo che Heidegger sottolinea, alla lettera (il corsivo è suo), che «*la Fisica aristotelica è il libro fondamentale della filosofia occidentale, un libro occultato e quindi mai pensato sufficientemente a fondo*»<sup>9</sup>. Aristotele pensa infatti prima e al di là di qualunque distinzione tra natura e cultura, tra spirito e materia. Φύσις non è 'natura', φύσις è ἀρχή κινήσεως, è principio, origine e sostanza del mutamento, è costante divenire dell'ente che non sta fermo mai, la cui unica costante è μεταβολή, è la trasformazione, è quindi il divenire, è il tempo.



© F. Fasulo, *Sudovest*, olio su tela (40x120), 2013

Nell'adesso in cui tutto si raggruma *sono* anche l'essere stato e il sarà, perché l'adesso non è un istante che sparisce non appena lo si pensi ma è il durare di ciò che essendo stato continua a essere, è la potenza capace di trasformarsi da ciò che adesso è in qualcosa che ancora non si dà, è l'apparire ora e qui dell'essere che predilige il nascondimento ma che nel celare la sua essenza immutabile rivela tuttavia istante per istante la pienezza della materia nello spaziotempo, nell'incessante mutare degli atomi, delle molecole, degli aggregati, dei corpi, degli organismi, dei pensieri, delle parole. Anche per questo la verità non è una funzione del linguaggio, un carattere della parola, una dimensione dei pensieri ma consiste nella modalità sempre uguale e sempre diversa in cui gli enti e il loro intero esistono.

La metafisica rivela il suo limite quando, invece di cogliere la dinamica di svelamento che sta nelle cose stesse, confonde il mondo con la rappresentazione più o meno corretta che delle menti si fanno

del mondo. E tuttavia la metafisica mostra la propria perennità, la propria – se si preferisce – inoltrabilità quando pur incentrandosi soltanto sull'ente in quanto ente fa emergere in esso e da esso la luce dell'essere. Perché rispetto a ogni altro sapere, rispetto a tutte le scienze, è esattamente questa la capacità, è questo il proprio della filosofia, è il fatto che «ovunque la metafisica rappresenta l'ente, già traluce l'essere. L'essere ha il suo avvento in una svelatezza (Αλήθεια). [...] Pertanto si può dire che la verità dell'essere sia il fondamento in cui la metafisica, come radice dell'albero della filosofia, si sostiene e si nutre»<sup>10</sup>.

Il legame tra il niente, l'essere e la metafisica è quindi radicale, profondo. Il niente rimane infatti sempre – nella sua differenza dall'ente – la condizione per la quale le cose sono, il mondo esiste, l'intero si dà. Senza il niente, infatti, gli enti non potrebbero essere perché *sarebbero l'essere*. Il niente è la differenza tra gli enti e l'essere. Per questo il niente è originario. Una differenza che si dispiega come μεταβολή, divenire e trasformazione, e quindi come tempo. Il tempo è il niente, certo. Il tempo è il niente che nella sua differenza rende possibile l'emergere della molteplicità dall'indistinto della materia, dall'Uno parmenideo, dalla potenza inquieta e insieme stabile dell'essere.

È per questo che l'essere non può costituire una qualità attuale degli enti. Perché ciò comporterebbe la fine degli enti in quanto enti. Gli enti possono essere soltanto differenza, possono essere soltanto tempo.



© F. Fasulo, *Sables*, olio su carta intelata (40x50), 2011

## Note

<sup>1</sup>L. Illetterati, «Sul concetto di filosofia. Le aporie della scientificità», in *Giornale di Metafisica*, 2/2018, p. 450.

<sup>2</sup>Come dimostra il coinvolgente libro di I. Stewart, *Domare l'infinito. Storia della matematica dagli inizi alla teoria del caos (Taming the Infinite. The Story of Mathematics from the First Numbers to Chaos Theory*, 2008), trad. di A. Iorio, Bollati Boringhieri, Torino 2011. Su questo volume si può leggere una mia recensione apparsa nella *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*, vol. 4/2013, pp. 246–248.

<sup>3</sup>L. Illetterati, *Sul concetto di filosofia. Le aporie della scientificità*, cit., p. 469.

<sup>4</sup>W.V.O. Quine, *Identity, Ostension, Hypothesis* [1950], in A.C. Varzi (a cura di), *Metafisica. Classici contemporanei*, Laterza, Roma–Bari 2008, p. 203.

<sup>5</sup>B. Russell, *The World of Universals* [1912], in A.C. Varzi, *Metafisica. Classici contemporanei*, cit., pp. 333–335.

<sup>6</sup>A. Cavadi, in Aa. Vv., *Metafisica, anti-metafisica, post-metafisica*, a cura di A. Cavadi, Edizioni Augustinus, Palermo 1990, p. 38.

<sup>7</sup>E. Berti, in Aa. Vv., *Storia della metafisica* a cura di E. Berti, Carocci, Roma 2019, p. 22.

<sup>8</sup>Devo questo chiarimento terminologico e concettuale alle discussioni con Enrico Moncado; devo a Lucrezia Fava altre proposte lessicali ed ermeneutiche che hanno migliorato in vari punti il testo.

<sup>9</sup>M. Heidegger, «Sull'essenza e sul concetto della φύσις. Aristotele, *Fisica*, B, 1» [1939], in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 196.

<sup>10</sup>Id. «Introduzione a 'Che cos'è metafisica?'» [1949], in *Segnavia*, cit., p. 318.

## ASTRAZIONE, VIOLENZA, COLONIA. UNA NOTA SU EBOUSSI BOULAGA

di  
SANTO BURGIO

**S**retta è l'alleanza, nella filosofia africana contemporanea, tra pensiero e narrazione. La letteratura conserva spesso di senso all'empirico, ne impedisce la sterilizzazione da parte di istanze filosofiche che nell'ambiguità dell'universale – persino nella sincera condivisione di lotte volte all'emancipazione, come nel pensiero femminista - occultano la duplice prassi, epistemica e politica, del dominio del particolare sul particolare. Privo di questa custodia della consistenza e dei diritti dell'empirico, il pensiero africano si sottrarrebbe alla possibilità d'esistere proprio in quanto pensiero *africano*; se la narrazione, nel suo peculiare *fatto*, non tenesse insieme, inscindibili, la concreta storicità dell'evento, la sua dissezione filologica e la potenzialità di una comunicazione confrontata alla differenza e perciò sciolta nei suoi due atti costitutivi della passività docile dell'accogliere e dei petali spinosi della negoziazione.

Nella filosofia africana, il *fatto* originario, scaturigine del filosofare e prima ancora del desiderio di filosofare, è la violenza. La lunga violenza coloniale. Il passato della violenza aperta, della tratta, della disumanizzazione, della piantagione, degli imperi – ma anche della violenza culturale di modelli accomunati dalla funzionalità dell'innocuo: la forma oramai mercificata della *tradizione*; il falso Eden dell'umanità precoloniale e del primo *muntu*; il primato dell'Egitto faraonico e nero. La violenza che è il lungo presente contemporaneo della crisi della liberazione, delle servitù neocoloniali, degli stati endemici di guerra. Violenza che è, anche, il futuro, come racconto fintamente rassegnato del continente-senza-speranza, dell'alternativa comunitaria e relazionale dell'*ubuntu*, dell'afropolitanismo come interpretazione peculiare della società globale e alternativa alla via rovinosa del capitale che disconosce

ogni argine nel vivente. In ciascuna di queste dimensioni, la violenza è un *fatto*: oggetto di narrazione che ne serba intatta la tragica, atroce, umana potenza; oggetto di filologia – assunta in senso storicista come scienza della comprensione *densa* che restituisce, aggiorna e intreccia il tessuto pluriverso dei contesti; e oggetto di filosofia, di ricerca costante dei terreni di coincidenza fra cognizione ed etica, tra verità e *pietas*.

Per necessità anzitutto epistemica i luoghi della letteratura africana sono perciò e più che mai i luoghi della *realtà* e le sentinelle della condizione primeva del filosofare in Africa. Se il campo di schiavi di Pikworo a Paga, nel Ghana nordorientale, descritto da Soyinka in *Africa* - testo del 2012 tradotto in Italia nel 2015 – può concentrare l'infamia della disumanizzazione in un buco penosamente scavato nella durezza della roccia è perché durezza e realtà, violenza ed esistenza costituiscono il *fatto* sinonimico e primo del desiderio africano di pensare. All'origine della filosofia, in Africa, c'è la storicità del disumano, dell'umanità nella forma dell'umanità umiliata, svuotata e perduta: «il modo in cui mangiavano ci permette di scorgere il degrado della loro condizione. Per assicurarsi che fossero ridotti praticamente alla condizione di bestie, agli schiavi veniva negato ogni tipo di piatto o di contenitore. I prigionieri erano invece costretti a scavare dei buchi nella superficie rocciosa, usando delle pietre. Quattro o cinque schiavi si riunivano intorno a quel "piatto" per mangiare le dosi stabilite, appena sufficienti per tenerli in vita, senza dar loro le forze per tentare una fuga o una ribellione»<sup>1</sup>. Il trattenere arbitrario ai confini dell'esistenza, la normalizzazione del terrore, la facilità inumana del decidere della vita o della morte costituiscono, tutti, esercizi di sovranità radicale, di una politica della morte che rimanda ai suoi gesti fondativi di *espropriazione* dell'umano. A Ouidah,



© E. Fasulo, Ossidi memorie #5, olio su tela (50x70), 2013

sulla costa dell'attuale Repubblica del Benin, uno dei centri di imbarco principali della tratta degli schiavi verso il Nuovo Mondo, prima della partenza si svolgeva il rito dell'Albero della Dimenticanza. Il rito consisteva nel costringere gli schiavi a compiere una serie di giri intorno all'albero; il suo scopo era di «far loro dimenticare la terra, le case, i parenti e perfino le occupazioni di un tempo – in breve, dimenticare la loro esistenza passata, cancellare ogni cosa dalle loro menti perché fossero pronti a ricevere l'imprinting di luoghi estranei»<sup>2</sup>. L'estraneità dei luoghi d'arrivo è l'infame corrispettivo logico dell'indotta estraneità a sé stessi: la negazione nell'approdo geografico o sociale rivela l'esistenza nella forma dell'esteriorità alienata come tratto comune che unisce, pur in gradazioni di disumanità differente, lo schiavo, il colonizzato, l'evoluto e infine il borghese di *colore*. A scandire la parabola del secondo *muntu* sono espropriazioni necessariamente imperfette.

*Muntu* è termine che inizia a circolare nel lessico intellettuale europeo a partire dal 1945, quando nel testo che inaugura la storia della filosofia africana contemporanea, la *Filosofia bantu* di Placide Tempels – inaugurazione paradossale e sintomatica di un libro scritto originariamente in fiammingo da un missionario domenicano belga nel

ferocissimo Congo leopoldino, ma conosciuto in Europa solo dopo la sua traduzione in francese –, la parola *muntu*, in uso nell'area linguistica bantu, viene tradotta con l'equivalente dell'italiano "persona", a indicare l'umanità nella pienezza della sua dignità. Naturalmente, c'era una indubbia nota apologetica nella scelta, ma Tempels utilizzava il termine *muntu* come uno dei cardini del suo discorso sulla filosofia primitiva – orientato al riconoscimento dell'esistenza di un sistema filosofico dei primitivi contro le tesi di Levy-Bruhl sulla mentalità alogica degli stessi. Il termine campeggia, nel 1977, nel titolo dell'opera centrale di Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du muntu*, a partire dalla quale ha preso forma la distinzione fra un primo e un secondo *muntu*. Il primo, il *muntu* etnofilosofico costruito a partire dal testo di Tempels, al quale nel frattempo si era in parte sovrapposto – in parte, come hanno dimostrato soprattutto le riflessioni di Souleymane Bachir Diagne – l'africano della *négritude* senghoriana, nel giudizio critico di Eboussi Boulaga traduce l'idea di un falso edenico, di una simbolizzazione inautentica di una essenza ancestrale e complementare – povertà della consolazione – alla via occidentale al *logos*, ma tale da lasciare sostanzialmente intatti i rapporti reali di forza; mentre il secondo *muntu* incarna, all'interno di una condizione di radicale storicità, l'esperienza tragica della tratta, della colonizzazione, dell'espropriazione materiale e culturale.

Ora, la via maestra per Eboussi di costruire un punto di vista filosofico fruttuoso sulla questione del *muntu*, è di riflettere sul suo legame con l'astrazione, e precisamente riflettere sull'astrazione come figura costitutiva di un processo di dominio, e perciò stesso come una peculiare forma filosofica di comprensione della violenza: la violenza della filosofia stessa in quanto tradizione metafisica, come in Derrida; della tradizione europea come pensiero dialettico, come nel Lévinas poi commentato dallo stesso Derrida; della violenza della ragione coloniale come filiazione (necessaria? lo storico si limita qui a registrare l'effettività del nesso) dell'universalismo europeo, illuminista e idealista, dal punto di vista della filosofia africana. All'inizio de *La crise du Muntu*, Eboussi Boulaga enuncia infatti, attraverso tre proposizioni, la *problematica* del

testo, ossia la natura, la dinamica, ma anche una strategia di superamento dell'astrazione e dell'universalismo intesi come processi di espropriazione culturale propri della ragione coloniale. La prima proposizione recita infatti: «l'astrazione che ignora le condizioni di tempo, di luogo, di modo, di relazione e d'oggetto in cui si producono i discorsi con pretesa "filosofica", misconosce ciò che il desiderio di filosofia nasconde e insieme rivela»<sup>3</sup>. La proposizione muove dal rifiuto di fondare il diritto alla filosofia sulla base di un sillogismo di apparente linearità, la cui premessa iniziale è che *la filosofia faccia parte della definizione stessa della natura umana*. La filosofia è la disciplina più autentica che caratterizza la nostra animalità ragionevole; nella misura in cui l'umanità è ragione e la ragione è universale, lo sarà anche la filosofia, in quanto esercizio della propria umanità. Ora se la filosofia, come la ragione, è universale, ciò significa che qualunque sia stata la sua preistoria, qualunque vicissitudine, ordinaria o vagamente miracolosa, abbia congiurato per il suo sorgere, la sua nascita instaura immediatamente un proprio ordine. L'ordine, cioè, è nell'oggetto stesso: la filosofia è la disciplina della mente che insegue e vuole l'universale; la volontà di filosofia è volontà di universale, della «forma dell'universale, cioè oltre di cui non vi è nulla e a partire da cui si pensa tutto»<sup>4</sup>.

La rivendicazione dell'universalità è il primo gesto di ordine metafisico, la pretesa di non aver altro inizio fuori di sé stessa e di aprire un orizzonte di concettualizzazione universale e universalizzabile – persino come obbligo etico e civile, ed è insieme il primo gesto dell'occultamento e dell'oblio: nell'orizzonte di Boulaga, la volontà di universale è «rifiuto della contraddizione, della violenza e ricerca della coerenza, del non-arbitrario»<sup>5</sup>. Boulaga parla, evidentemente, il linguaggio del *muntu* e lo parla dall'interno: la negazione che implica la filosofia come volontà d'universale mette in atto lo sfiguramento del particolare *reale* ad opera di un particolare ideologico e, nella contingenza, *sovvrano*. La volontà d'universale nega la contraddizione come cifra irriducibile dell'ontologia – anche quando la scioglie nella processualità della sintesi – per legittimare – celandola - la violenza dell'astrazione e dell'universalismo, la violenza della violenza giu-

*sta* e dell'arbitrio neutralizzato; ma, anche, nega in una ulteriore contraddizione quell'impulso all'autodeterminazione del pensiero, all'esistere per se stessi e grazie a se stessi della soggettività di cui la volontà incarna e realizza il desiderio di pensare.

Dal punto di vista africano, se nella volontà d'universale si rivela la natura del desiderio e del diritto alla filosofia, il senso costitutivo del filosofare viene però negato ai colonizzati, che iniziano a filosofare non per se stessi e grazie a se stessi, ma nell'orizzonte di senso – oppressivo – aperto e imposto dall'altro. La tradizione filosofica ha già istituito un ordine, che è anche un sentiero, per immettersi – e senza timori d'interruzioni, quando il fine è la coincidenza di verità e dominio. L'ordine è istituzione, storia, corpus, autori, canone, esigenze formali. Non ci sono luoghi o tempi peculiari per entrarvi: bisogna solo accettarne l'ordine. Il suo soggetto non è un geo-soggetto. Boulaga ci consente, sotto questo punto di vista, di introdurre una variazione al tema dell'espropriazione posto dall'Albero della Dimenticanza.

Entrare nella filosofia richiede, in effetti, un giro preliminare intorno all'Albero dell'Inessenziale: inessenziale il passato, inessenziale la memoria, inessenziale la storia. Si entra in un ordine consolidato, che non richiede al limite neppure ansie innovative («non si è innovativi che nella conoscenza perfetta delle filosofie preesistenti, per quanto sia ancora possibile»<sup>6</sup>) e vi si entra come soggetti privi di terra e di avere. Ma in questo modo a venire celata è la natura di *risultato*, di *progetto* di una concezione filosofica che è concezione *fra* le altre, frutto di peculiari dinamiche storiche e ideologiche, ma che pure ha annunciato di oltrepassare il vincolo dei contesti nella pretesa di una ragione e, nel suo farsi storico, di una civiltà universalista, estesa agli spazi extraeuropei senza risolvere, anzi, la relazione contraddittoria tra dominio, civiltà e violenza. La negazione delle possibilità filosofiche *altre* rivela ciò che l'universalismo coloniale occulta: la negazione di una *umanità* storica altra. Anzi, della possibilità di umanità storiche altre che non siano date nelle forme, dai confini duttili e spesso in alcuni tratti sovrapposti, del *non-più* (categoria classicista della decadenza), del *non-ancora* (categoria fon-



© F. Fasulo, *Navigation d'Afrique (Ossidi\_Memorie)*, olio su tela (100x100), 2014

dativa della civilizzazione), del *mai-del-tutto* (la biocategoria più bieca, quella razzista), forme la cui pensabilità è data solo nell'orizzonte aperto dalla ragione coloniale.

Così, l'apprendistato filosofico, nella forma dell'ingresso in un ordine e in un *corpus* costituito, è certo che abbia come fine «rendere filosofi coloro che vi si sottomettono»? Ma poi, «se la filosofia è propria dell'uomo, perché non la si trova ovunque, dove ci siano uomini, e in ogni epoca?»<sup>7</sup>. La prima contraddizione, la negazione violenta che sfigura il desiderio autentico della filosofia e il suo diritto, negando agli altri di essere altri per se stessi e grazie a stessi, se ne trascina dietro subito una seconda: «l'affermazione infatti che la filosofia è parte della natura umana, sottintende che se ne possano scoprire gli equivalenti sotto le specie del mito, della cosmogonia, del proverbio, della "saggezza". Invece, là dove emerge, la filosofia si sbarazza di queste forme, che sopravvivono sotto altre funzioni»<sup>8</sup>. La polemica contro le posizioni dell'etnofilosofia è dichiarata: nella misura in cui la cultura del *muntu* declina la filosofia *in quanto* cultura, intesa come equivalente di una saggezza anonima e collettiva (e di narrazioni mitiche e di proverbi), la filosofia dell'ordine tesse il suo inganno, sbarazzandosi degli equivalenti deboli – ossia sbarazzandosi del

*muntu* stesso nel momento in cui ne legittima la saggezza tradizionale, balbettare di pensiero ammesso nel circo della festa folkloristica, dell'esibizione turistica, nella vetrina di una preistoria vivente dell'umanità. Muta la narrazione della disfatta e dell'espropriazione, non la sua sostanza.

Se il progetto del *muntu* celato nel desiderio di filosofia è di «esistere grazie a se stessi e per se stessi, nella connessione dell'avere e del fare, secondo un ordine che escluda la violenza (l'arbitrio)», allora, come recita la seconda proposizione, si comprende come sia la filosofia come volontà dell'universale che la filosofia come saggezza *fossile* appaiano al *muntu* come «discorsi insignificanti (privi di interesse, inefficaci e insensati)»<sup>9</sup>.

All'origine della filosofia africana, come desiderio e come diritto, non vi è l'Iride figlia di Taumante, la *meraviglia* di cui parlano Platone nel *Teeteto* (155d) e Aristotele nel primo libro della *Metafisica* (I, 2, 982b); ma quella tonalità emotiva racchiusa nel termine igbo *onuma*, «lo sbigottimento provocato da una disfatta totale», tale che «l'istituzionalizzazione della vittoria con la colonizzazione è l'istituzionalizzazione della disfatta e del discredito che comporta»<sup>10</sup>. Ne segue che il titolare del progetto svelato dal



desiderio africano di filosofia non è il soggetto titolare di una ragione universale, di una essenza destinale astratta che realizza l'umanità a partire dall'elisione della sua storicità concreta, che è l'elisione di ogni necessità del suo narrare; ma è il soggetto titolare di una esperienza concreta e terribile, un soggetto storico che non esiste da sempre e non sarà per sempre, che quella esperienza dovrebbe costituire ad un primo livello di significatività filosofica attraverso una *memoria vigilante* – che costituisce anch'essa una forma ulteriore di narrazione – e, nel verso del futuro, in forma di *utopia critica*, ancora una narrazione del futuribile in cui *immaginazione e sorveglianza* di nuovo rimandano a una relazione stretta tra filosofia e letteratura.

Nell'*onuma* il desiderio di filosofia è anche principio etico di tolleranza: se l'autenticità sta nell'essere grazie a se stessi e per se stessi, nella connessione dell'aver e del fare, secondo un ordine che escluda la violenza e l'arbitrio, desiderio e progetto esprimono le assunzioni plurali e irriducibili della storicità e perciò stesso implicano un'etica dell'oggettivazione del progetto come istanza che nasce e si sviluppa nella rete delle *mediazioni* con gli altri coesistenti percorsi di oggettivazione. Il *muntu* ha appreso nell'*onuma* la paura dell'universale. O certamente dell'universale quando si presenta come processo ideologico, e in certo senso anche sociologico, posto in atto dalla separazione fra vincitore e vinto. Nel contesto coloniale la filosofia si è presentata come una delle condotte fra le altre – non solo cognitive, evidentemente – che potevano e sono entrate in gioco nel processo di identificazione del colo-

nizzato col colonizzatore, nelle dinamiche di *assimilazione* del muntu al padrone. Un processo che prende le mosse «dalla negazione di sé, dalla sua situazione di oggetto», nel trauma della reificazione iniziale, la coatta Dimenticanza del pre-muntu – non ancora il primo muntu, il falso edenico dell'etnofilosofia e della *négritude*, falso, e falso edenico, come si è visto, perché collocato in una natura-senza-storicità, l'Africa nell'intendimento hegeliano; mentre ricondotte alla storia, le religioni *invisibili* africane dimostrano anzi una duttilità e storicità estreme, come mostrano le considerazioni di Soyinka sulla religione *orisha* rispetto al cristianesimo missionario in Africa e alla santeria sudamericana<sup>11</sup>.

Alla negazione di sé nella disfatta segue una affermazione patologica del sé, la «negazione della negazione di sé» che conduce «all'affermazione di "sé" come soggetto astratto, senza contenuto»<sup>12</sup>. L'astrazione costituisce una esposizione all'ontologia, una disponibilità coatta all'esser-qualcuno che nella sua vuotezza di contenuto funge da presupposto necessario alla procedura di immatricolazione del muntu ai primi gradini dell'umanità 'civile'. La filosofia è una figura fra le altre della condizione dicotomica che per il vinto rappresenta, d'ora in avanti, l'indicazione del percorso dell'umanizzazione autentica: raggiungere la piena umanità significa realizzare l'assimilazione al vincitore, e perciò «il desiderio di filosofia è uno degli sforzi per avere accesso all'umanità del padrone, uno degli ultimi sforzi per raggiungerla»<sup>13</sup>. Parodia amara di uno dei cardini del pensiero umanistico europeo, quello dell'*imitatio* classicista, qui imposta alla soggettività astratta del muntu per mostrare nell'umanità del padrone la sola umanità desiderabile.

La filosofia, per il muntu, acquisisce significato nel percorso dell'inautenticità: «il conto alla rovescia che deve annullare la separazione introduce la filosofia come una disciplina scolastica, in un programma che non è altro che quello della *metropoli dei veri uomini* [...] un mezzo per ottenere un diploma ed essere riconosciuti degni di esercitare le funzioni rimaste ancora appannaggio del padrone»<sup>14</sup>. La qualità dell'esistenza a cui la filosofia può dare accesso, l'esistenza del padrone, misura il rovesciamento di senso del desiderio di filosofia nella negazione del diritto

che il desiderio comporta, perché qui si esiste per gli altri e grazie agli altri, e nell'aver e nel fare deciso dagli altri. Il desiderio di assimilazione, la capacità di conformarsi: nel modo tragico dell'esistenza inautentica che è il secondo *muntu*, il desiderio di filosofia è il desiderio alienato dell'*evoluto* prima, del borghese di colore poi. Inautentica l'esistenza, inautentici i suoi criteri discriminanti: l'assimilazione scandisce i gradi dell'*educazione*, e l'evoluto può ad un certo punto proporsi al grado di intermediario fra la volontà del padrone e l'obbedienza del colonizzato. L'intermediazione è così lo spazio di produzione di conoscenze inscritte nell'asimmetria del pensiero coloniale; l'evoluto diventa la guida del padrone nell'esotica sub-umanità del vinto: «è per lui che si diventa informatori, è a lui che si spiega la psicologia degli "indigeni", le loro aspirazioni, i loro desideri, le loro credenze. Questi contributi prendono la forma di epopee, di romanzi di costume, della monografia etnografica o dello studio delle mentalità, e non si rivolgono mai ai locali, ma agli amministratori e ai missionari, agli istituti etnologici e alle scuole per amministratori coloniali»<sup>15</sup>.

In questa prospettiva, la terza proposizione della *problematica* di Boulaga misura il superamento della condizione dell'evoluto in borghese di colore. Sottomettersi all'astrazione significa cedere all'ideologia e occultare i rapporti di forza: «l'astrazione dalle condizioni della genesi e dell'esercizio dei discorsi con pretesa filosofica li trasforma in principi, che determinano la costruzione filosofica: la filosofia diviene così un'i-

deologia al servizio di rapporti di forza, che la considerazione delle condizioni avrebbe invece smascherato»<sup>16</sup>. Al borghese di colore la mediazione pesa; vorrebbe dimostrare la sua completa conversione, non solo cicatrizzare, ma benedire la cesura, la possibilità realizzata del suo riscatto. Per scoprire che il borghese nero è un incatenato all'evoluto; che se l'*avere* è un concetto ereditario, il suo, di avere, è un simulacro.

#### Note

<sup>1</sup> W. Soyinka, *Africa* [2012], trad. di A. Cristofori, Milano, Bompiani 2015, pp. 65-66.

<sup>2</sup> Ivi, p. 70.

<sup>3</sup> F. Eboussi Boulaga, *Autenticità africana e filosofia. La crisi del Muntu: intelligenza, responsabilità, liberazione* [1977], trad. di L. Processi, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2007 (il titolo originale del libro, pubblicato a Parigi da Présence Africaine, era *La crisi du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*), p. 53.

<sup>4</sup> Ivi, p. 54.

<sup>5</sup> *Ibidem*

<sup>6</sup> *Ibidem*

<sup>7</sup> Ivi, p. 55.

<sup>8</sup> *Ibidem*

<sup>9</sup> Ivi, p. 53.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 56-57.

<sup>11</sup> Cfr. W. Soyinka, *Africa*, cit., pp. 128-163.

<sup>12</sup> F. Eboussi Boulaga, *Autenticità africana*, cit., p. 56.

<sup>13</sup> Ivi, p. 57.

<sup>14</sup> Ivi, p. 58.

<sup>15</sup> *Ibidem*

<sup>16</sup> Ivi, p. 53.



© F. Fasulo, *Conradiana*, Olio su tela (80x240), 2017

## NUOVI DIRITTI PER I MINORI: LA LEGGE 71/17 DI PREVENZIONE E CONTRASTO AL CYBERBULLISMO (II PARTE)\*

di  
ELENA FERRARA<sup>1</sup>

### 5. Dentro la legge sul Cyberbullismo

Una recente ricerca dell'UNICEF<sup>2</sup> condotta in più di 30 Paesi a livello globale evidenzia che il cyberbullismo tra pari si manifesta in misura sempre più rilevante: un ragazzo su tre dichiara di esserne stato vittima e uno su cinque di aver perso dei giorni di scuola a causa delle prevaricazioni on-line. I 170.000 ragazzi – tra i 13 e i 24 anni – che hanno partecipato al sondaggio, alla domanda su chi potesse risolvere questo problema, in percentuali più o meno equivalenti, hanno risposto: i governi, i ragazzi e le infrastrutture digitali. Che cosa succede infatti quando si ricerca la colpa? La responsabilità di questo fenomeno così devastante di chi è? Dei social network, dei politici, si risponde di solito; invece i ragazzi stessi dicono qualcosa di molto importante: *“La colpa è anche nostra. Noi possiamo emanciparci da queste distorsioni che derivano da una mancanza di competenza”*. E come mai non hanno questa competenza? Perché non sono stati adeguatamente educati.

Quando è mancata Carolina Picchio, la mia ex alunna prima vittima acclarata di cyberbullismo, che cosa ho pensato? Noi adulti, noi educatori non abbiamo fatto abbastanza per lei! Probabilmente nulla che potesse darle resilienza in quel momento, rispetto a un attacco digitale così psicologicamente impattante. Carolina era una ragazza lontana dallo stereotipo di vittima tanto che era definita dalle amiche una “bella tosta”. Sapeva sostenere anche le relazioni difficili perché dotata di empatia e per questo le compagne la consideravano in grado di dare consigli. Questo spiega come mai abbia lasciato scritto che «le parole fanno più male delle botte. Cavolo, se fanno male», esplicitando poi lo sgomento nel

successivo interrogativo: «Ma io mi chiedo: a voi non fanno male?»<sup>3</sup>. Ha poi aggiunto: «come fate a essere così insensibili?», cioè *come fate a non cogliere la sofferenza conseguente alle vostre azioni!* Agli autori di bullismo perpetrato ai suoi danni ha anche rivolto i suoi ironici e disperati elogi: «Complimenti ragazzi per il vostro bullismo: ottimo lavoro!» lasciando però anche indicazioni sulla loro identità. Gli inquirenti hanno avuto, contrariamente ai tanti casi in cui la vittima non lascia traccia circa le motivazioni del gesto suicidario, uno scritto molto articolato. È sempre estremamente complicato comprendere le ragioni dei suicidi, ancor più se di soggetti minorenni, vittime che rischiano un'ulteriore vittimizzazione. Dimostrare il nesso causale tra gli atti persecutori, anche questi tutti da dimostrare e spesso ingiustamente ritenuti “ragazzate”, e il gesto suicida è decisamente complicato. Pensate invece alla lucidità e al coraggio di Carolina che scrive una lunga lettera nel momento in cui ha assunto la decisione: una scelta che sa molto di denuncia. Da sola, e a soli 14 anni, ha avuto il coraggio di scrivere il perché del suo gesto individuando un fenomeno ancora per molti versi ignoto. Una frase in particolare riesce a trasmettere uno sbocco di speranza, un percorso evolutivo per chi le ha fatto tanto male: «Spero che da oggi siate più sensibili sulle parole». D'altra parte a commento di quel video terribilmente oltraggioso, girato approfittando del suo stato di incoscienza, sono state migliaia le offese ricevute sul social network. Parole pesantissime che l'hanno profondamente ferita nella sua intimità e calpestate nella sua dignità. Declinato in linguaggio digitale: la *web reputation* risulta del tutto compromessa per sempre e in ogni luogo. Carolina si trova a fronteggiare una violenza tra pari che, con una virilità inimmaginabile, annienta ogni possibilità di

resilienza: le forze e le strategie messe in atto per combattere calunnie e prepotenze nella vita reale sulle piattaforme digitali non funzionano.

La L. 71/17 non ha potuto che essere dedicata a lei. Il messaggio sull'uso delle parole è il testimone che mi sono sentita di raccogliere. Il suo senso di impotenza è quello che mi ha spinto a individuare misure di tutela e di protezione per i giovanissimi che non hanno il coraggio di parlare, di rivolgersi a un adulto o a un'amica.

E a valle di questa tragedia, quale preoccupazione mi ponevo come insegnante? Prima di tutto comprendere il fenomeno di cui è stata vittima Carolina. Rispetto al bullismo – trent'anni di esperienza nella scuola media – ritenevo di aver patrimonializzato competenze e strumenti di contrasto, ma il fenomeno del cyberbullismo era spiazzante. Capivo che la matrice antropologica potesse essere la stessa del bullismo, con le dinamiche del branco, l'individuazione di un bersaglio, gli stereotipi delle fragilità, e così via, ma era chiaro che stavo entrando in un mondo diverso. Nell'ambiente digitale non valgono le stesse regole ed è molto più facile farsi del male. Si devono conoscere i rischi e riconoscere i disvalori, si deve agire con responsabilità e non lasciarsi prendere dalla velocità, si deve avere cura dei propri dati e occorre conoscere i propri diritti e i propri doveri in internet evitando di cadere nella rete come di cedere all'illusione di restare anonimi.

Mi sono chiesta: ma chi sta trasferendo tutte queste competenze ai ragazzi? A chi tocca se non alla scuola e alla famiglia?

Ci si può tentare di sottrarre dalle responsabilità quando il fatto è accaduto fuori dalla scuola? Se per il bullismo tradizionale questo è un criterio che dimostra tutti i limiti educativi, per il bullismo informatico sappiamo che è molto probabile che l'atto lesivo della dignità del compagno venga pubblicato al di fuori dell'orario e dell'edificio scolastici. Il problema è che i protagonisti sono molto spesso compagni se non, e accade frequentemente, del medesimo gruppo classe. Non possiamo più dire che è successo alle quattro del mattino o del pomeriggio, quindi non ha a che fare con la scuola oppure che è avvenuto fuori dal cortile dell'istituto! Ci sono scuole che, viceversa, lavorano in rete, con protocolli specifici, perché

quando il fatto coinvolge studenti che frequentano istituti differenti (ma magari confinanti!) si possa affrontare il problema in modo sinergico e i dirigenti scolastici, coadiuvati dai referenti per il cyberbullismo, possano attuare insieme le strategie di intervento e di mediazione. Dobbiamo affrontare un fenomeno che travalica le coordinate spazio-temporali, che ci impone di superare le logiche che caratterizzavano invece il contrasto al bullismo. Ormai su questo punto la giurisprudenza è chiara e certo tutto ciò richiede un ulteriore aggravio di responsabilità e la necessità sempre più urgente di formare cittadini digitali responsabili dando loro competenze, consapevolezza e, ovviamente, buon esempio!

Abbiamo quindi la certezza che la chiave per affrontare il problema è la prevenzione.

Sia per fare prevenzione, sia per affrontare il problema quando ormai l'evento si è verificato dobbiamo essere consapevoli delle responsabilità dei vari attori. In questa materia, che ha molto a che vedere con il tema del risarcimento danni alla parte lesa, il riferimento alla responsabilità genitoriale è contenuto nel primo comma dell'art. 2048 del c.c. che introduce la previsione di *culpa in vigilando e in educando*. I genitori sono oggettivamente responsabili delle condotte del minore a meno che non dimostrino di aver educato opportunamente il figlio, di aver vigilato sui suoi comportamenti, di non essere riusciti a impedire il fatto.

Al secondo comma del medesimo articolo troviamo la previsione di *culpa in vigilando* riguardante i docenti e il personale ATA. Per superare la presunzione di colpa è necessario dimostrare di aver adeguatamente vigilato secondo adeguate strategie preventive e di controllo volte a scongiurare situazioni come quella verificatasi da considerarsi, quindi, un caso fortuito. Si introduce così la *culpa in organizzando* addebitabile al Dirigente scolastico ex art. 2043 c.c. nel caso in cui non abbia posto in essere tutte le misure organizzative per garantire la sicurezza nell'ambiente scolastico e la disciplina tra gli alunni. *Culpa in vigilando e in educando*, come quella *in organizzando*, devono essere dimostrate dal danneggiato.

Ci può aiutare a comprendere la complessità dei

\* Link alla I PARTE: <https://www.vitapensata.eu/2020/01/31/nuovi-diritti-per-i-minori-la-legge-7117-di-prevenzione-e-contrasto-al-cyberbullismo/>

fenomeni di prevaricazione tra pari nell'individuazione delle responsabilità la lettura di una recente sentenza della Corte di Cassazione<sup>4</sup> che condanna una vittima per concorso di colpa. In questo caso un minore, oggetto di molestie e vessazioni reiterate, ha reagito dando un pugno al suo carnefice che diventa, appunto, vittima di reazione violenta. È interessante questa sentenza perché, giunti al terzo grado di giudizio, ha permesso agli operatori di giustizia di approfondire il tema. Si è quindi giunti alla decisione di considerare entrambi i ragazzi corresponsabili di reato. La sentenza, però, individua e sottolinea anche le responsabilità dei soggetti di contesto a partire dai genitori di entrambi i minori coinvolti e sottolinea come la scuola non abbia messo in atto alcuna strategia educativa nonostante i due fossero compagni (preciso che in questo caso l'istituzione scolastica non è stata citata in giudizio per cui non c'è stata necessità di una difesa). Le famiglie sono state ritenute in primis responsabili della situazione dei due ragazzi in quanto entrambe non hanno compreso il disvalore delle azioni agite dal minore. Per i giudici di legittimità "il bullismo non dà vita ad un conflitto individuale" e richiede "un coacervo di interventi coordinati" che possano arginare il fenomeno soprattutto evitando che la vittima venga lasciata sola.

Il richiamo è quindi alla necessità di mettere in campo un'alleanza educativa tra scuola, famiglia e società per poter contrastare il bullismo e questo vale ancor di più per il bullismo informatico tanto più pervasivo e subdolo.

È evidente, infatti, la difficoltà che la scuola incontra quando le prevaricazioni avvengono sulle piattaforme social, invisibili agli occhi dei docenti, e non siano captati i segnali di disagio delle vittime. Questo ci mette nella condizione di allargare la nostra alleanza educativa a tutta la comunità, scolastica e non, includendo proprio anche gli stessi ragazzi. Certamente loro possono fare da sentinella, intercettare il disagio, interrompere una catena d'odio. Devono certamente essere consapevoli anche del rischio di incorrere in condotte distorte che possono integrare fattispecie di reato.

La Legge 71/17 si pone il problema di definire il

cyberbullismo evitando di introdurre una nuova fattispecie di reato. Pur nella varietà di tipologie dell'aggressione, il nostro ordinamento, infatti, contiene già le condotte penalmente rilevanti che vengono agite nel caso delle prevaricazioni in rete. D'altra parte non sempre queste ultime si esplicano come veri e propri illeciti. La definizione tiene quindi conto, infatti, di una serie di atti quali "pressione", "molestia", "diffamazione", "furto d'identità" agiti per via telematica a danno di un minore da parte di un singolo o di un gruppo. Il dato importante è che si rilevi intenzionalità nella prevaricazione e che l'obiettivo sia quello di abusare, ridicolizzare, isolare il minore. Data la peculiarità del fenomeno in contesto telematico, e quindi la necessità di porre al centro delle misure legislative la nuova frontiera, la legge affronta il solo cyberbullismo e questo è stato uno dei punti di dibattito parlamentare. Se, infatti, da un lato sono evidenti le comuni matrici discriminatorie e le dinamiche relazionali adolescenziali come moventi delle prevaricazioni tra pari, è evidente come il bullismo informatico abbia indotto lo studioso, come il decisore politico, a dare una specifica definizione del fenomeno. È in tal senso particolarmente rilevante il tema della *reiterazione* dell'atto che risulta ineludibile nella definizione del bullismo, ma perde significato quando interviene la potenza riverberante



© F. Fasulo, *Ossidi\_memoire #6*, Olio su tela (50x70), 2013

del web.

La legge, fin dalla declinazione delle finalità nel primo comma dell'art. 1, chiarisce che il campo di intervento è quello educativo con individuazione di misure di prevenzione e contrasto riferite all'universalità dei minori e con misure di protezione per le vittime e di rieducazione per gli autori di atti di cyberbullismo. Da qui derivano tutte le previsioni normative a partire dall'art. 3 che si preoccupa di costruire una *governance* introducendo un Tavolo tecnico permanente, interministeriale e interistituzionale, con i compiti di redigere un Piano d'azione integrato (che purtroppo non ha ancora visto la luce), di monitorare il fenomeno e le azioni di contrasto messe in atto e di elaborare un codice di co-regolamentazione con le aziende digitali. Il Tavolo, incardinato presso il Consiglio dei Ministri, è coordinato dal MIUR<sup>5</sup> che è il cuore pulsante della strategia educativa e contempla anche la presenza del terzo settore e di rappresentanze dei genitori e degli studenti. Al ruolo del sistema scolastico è riservato l'art. 4 che prevede l'emanazione delle Linee di Orientamento per la prevenzione e il contrasto del cyberbullismo, redatte in collaborazione con il Dipartimento di giustizia minorile, e rinnovate ogni due anni (le prime risalgono al 2015 quando la legge era ancora in itinere, le seconde sono state inserite nel Piano nazionale dell'Educazione al rispetto e risalgono al 2017, si attende l'edizione 2019 che mi risulta essere in fase di elaborazione già prima del recente cambio di Governo). Nel medesimo articolo viene introdotta la figura di sistema del Referente per il cyberbullismo, si incentiva un'azione sinergica delle autonomie scolastiche con i territori a partire dalla collaborazione con le Forze dell'ordine, gli Enti Locali, i servizi territoriali e il terzo settore. Non mancano i riferimenti alle metodologie ispirate alla *peer education*, la necessità di un piano di formazione per docenti per l'inserimento *trasversale* e in tutti gli ordini di scuola (garantendo la continuità) dell'educazione alla cittadinanza digitale, all'uso consapevole dei social media, al rispetto della legalità.

Dobbiamo informare tutti i giovanissimi che la Legge 71/17 ha introdotto un nuovo diritto: la possibilità di richiedere immediatamente la rimozione dei contenuti offensivi, minacciosi,

diffamatori. Già a 14 anni, infatti, il minore può chiedere la rimozione, il blocco o l'occultamento di un contenuto lesivo della sua dignità rivolgendosi al titolare del trattamento dati della piattaforma, cioè al provider, mediante semplici dispositivi che diversi social network hanno da tempo messo a disposizione e che andranno perfezionati ed estesi. Certo per fare questo i ragazzi devono aver interiorizzato quanto sia importante tutelare la propria dignità – e ciò vale anche per l'identità digitale – e come si costruisca la *web reputation*. Un genitore può chiedere la rimozione dei contenuti anche per gli infra-quattordicenni, mentre il quattordicenne può chiederlo senza dirlo al genitore. Dobbiamo prendere atto della difficoltà dei giovani adolescenti nel fidarsi proprio con noi genitori e, sebbene in questi anni siano stati sensibilizzati sulla necessità di coinvolgere un adulto di riferimento, abbiamo evidenza di quanto ancora preferiscano tacere. L'istanza di rimozione è veramente una rivoluzione, anche dal punto di vista ordinamentale perché attribuisce a un ragazzo di quattordici anni un diritto che lui stesso potrà esigere. Ovviamente la segnalazione è un'operazione che i ragazzi devono poter fare *con pochi click* perché possa essere facile difendersi anche sotto attacco. Gli strumenti tecnologici ci sono. Purtroppo, come ho detto, l'art. 3 della legge è ancora in gran parte inattuato. È importante che i ragazzi e i genitori sappiano che l'istanza di rimozione può essere presentata anche al Garante della privacy, soprattutto quando non si riesca a individuare il titolare del trattamento dati o in caso di inerzia del provider che ha massimo 24 ore per prendere in carico la segnalazione e massimo altre 24 per ottemperare alla rimozione. Altre 48 ore sono individuate per l'intervento dell'Autorità Garante della privacy.

Rispetto agli autori di atti di cyberbullismo previsioni specifiche sono espresse all'art. 7 della 71/17. Non solo il cyberbullo sarà chiamato alle sue responsabilità, ma anche i compagni che lo sostengono rischiano di essere considerati correi di atti di bullismo. In rete infatti è ancor più facile condividere questa responsabilità e non è difficile individuare le prove: basta una condivisione, un commento inappropriato, un semplice like. Se i minori ultraquattordicenni rispondono

personalmente del reato commesso, sappiamo anche che in tema di giustizia minorile l'Italia è all'avanguardia e ci sono Paesi che guardano a noi come a un modello da seguire. È previsto dal Codice di procedura penale che i minori autori di reato possano entrare in una dimensione di attività riparativa<sup>6</sup> e questo è particolarmente opportuno in considerazione della frequente ed evidente scarsa consapevolezza dei nostri giovani adolescenti rispetto al danno arrecato per via telematica. Ma i tempi non sono brevi per tali interventi e la rete ha bisogno di velocità soprattutto per bloccare la viralità del contenuto lesivo e per evitare che da un errore si possa incorrere in altri ancor più gravi. Che cosa ha individuato la L. 71/17 per potenziare l'area dell'extra-penale in tempistiche compatibili? Ha introdotto la procedura dell'ammonimento del Questore che è una sorta di sgridata, un cartellino giallo parlando in termini calcistici. Da chi prende avvio la procedura di ammonimento? È avviata dal genitore. Ma chi informa il genitore di questa possibilità se la Legge non è ancora così conosciuta? L'Art. 5 prevede che sia il Dirigente scolastico che, coadiuvato dal referente cyberbullismo, informa – se a conoscenza dei fatti di bullismo in rete che riguardano un minore – i genitori o i tutori. Così la famiglia della vittima saprà innanzitutto che saranno prese delle misure sanzionatorie dalla scuola ma sarà anche messa al corrente che può avviare la procedura di ammonimento con l'avvertenza, però, di non proporre querela. Se c'è la denuncia non si può chiedere l'ammonimento perché si tratta di due percorsi che fanno capo a diverse tipologie di intervento. L'ammonimento è un atto amministrativo di carattere preventivo, ma ha un suo peso perché l'autore di reato viene convocato dall'Autorità di sicurezza alla presenza di un genitore e perché su di lui si accende una luce che dura fino al raggiungimento della maggiore età. D'altra parte va contrastato anche il senso di impunità che si respira a volte nelle nostre scuole. Ho raccolto testimonianze di genitori, soprattutto con figli disabili, che faticano ad accettare che molestie o derisioni vengano minimizzate o che tutto si esaurisca con una giornata di lavori socialmente utili. La legge prevede al secondo comma dell'art. 5 che i Regolamenti scolastici e il Patto di corresponsabilità educativa si

dotino di specifici articolati per affrontare il tema coinvolgendo le famiglie e individuando le sanzioni per i responsabili. Iniziano a essere molte le scuole che hanno adeguato i Regolamenti d'Istituto in tal senso anche con il coinvolgimento degli studenti. Dobbiamo combattere anche il pericolo dell'omertà aumentando il disvalore nei confronti degli atti di prevaricazione in particolare rivolti ai più fragili oggetto privilegiato di dileggi e di molestie.

Alcuni mesi fa ho affrontato un caso che mi ha indotta a rafforzare l'attività di sensibilizzazione e formazione sulla mia legge. La testimonianza mi è pervenuta dal padre di un ragazzo fragile, studente di scuola secondaria di secondo grado, oggetto di dileggio da parte di compagni. Era stato girato e pubblicato un video che lo ritraeva in difficoltà. Nonostante l'umiliazione devastante che ne era derivata il ragazzo non aveva fatto parola con i genitori che avevano scoperto il video quasi per caso. Poco ha fatto la scuola, anche a fronte delle rimostranze della famiglia, il che ha indotto il genitore a rivolgersi alla Questura per presentare l'istanza di ammonimento, richiesta però negata con la motivazione che si trattava di un solo episodio. Abbiamo visto che la reiterazione non è inserita nella definizione di cyberbullismo, quindi in realtà basta un unico contenuto lesivo per presentare l'istanza all'Autorità di sicurezza. È importante salvare i contenuti e che ognuno faccia la sua parte: anche le famiglie è giusto che si sentano tutelate in un percorso di protezione nei confronti del figlio minore.

La Legge precisa che qualora al compimento del diciottesimo anno l'autore di cyberbullismo non si sia macchiato di ulteriori condotte illecite la sua fedina penale sarà pulita. È perché spesso i ragazzi non sono consapevoli, come confermato dagli operatori di sicurezza che ormai hanno una vasta esperienza. È anche per questo che dobbiamo imparare a chiamare le cose con il loro nome. Lo dico perché si faccia un distinguo tra gli atti di cyberbullismo e condotte gravi che, infatti, non sono contemplate dalla definizione introdotta dalla Legge 71/17. Il nostro ordinamento si è dotato recentemente di due leggi: quella che ha introdotto il reato di tortura e quella sul *revenge porn*. Spesso e anche riferendosi a soggetti adulti, i media usano il termine "bullo" quando

in realtà stiamo parlando di delitti di estrema gravità iscrivibili nella sfera dei crimini contro la persona e negli atti persecutori, ma non sono riconducibili alle dinamiche di prevaricazione tra pari che la norma sul cyberbullismo ha definito. Abusare del termine "cyberbullismo" rivolto ad atti criminali di ben maggiore rilevanza penale non aiuta a condurre l'attività di prevenzione e contrasto che finalmente vede coinvolte anche tante famiglie in ambito scolastico, ma sempre di più l'intera società.

## 6. Lo stato dell'arte della Legge n. 71

Purtroppo, la L. 71/17 è ancora poco conosciuta. Quanti genitori sanno che possono chiedere la procedura dell'ammonimento? Che si può cancellare un contenuto? È la conseguenza del fatto che ancora non è stato attuato tutto quello che la legge sul cyberbullismo prevedeva. Come richiamato, non è stato predisposto dal Tavolo interministeriale il Piano d'azione nazionale che dovrebbe definire anche la formazione integrata dei diversi operatori (non solo docenti e operatori di sicurezza, ma sanitari, educatori, ecc.), così come non è stato redatto il codice di co-regolamentazione con i provider e quindi non è stata affrontata la questione dei *bottoni salvataggio* per l'istanza di rimozione. Manca ancora il Comitato di monitoraggio che deve dare un feedback rispetto alle azioni messe in campo.

Molto più operativo è stato il MIUR e l'intero sistema scolastico nell'ottemperanza delle misure dell'art. 4: le linee di orientamento, la cura della nomina e le attività di formazione dei referenti per il cyberbullismo, i bandi nazionali per le progettualità specifiche, la piattaforma Elisa per la formazione *e-learning* di due docenti per ogni Istituto scolastico, l'investimento degli Uffici Scolastici Regionali per la realizzazione/consolidamento degli Osservatori Regionali per la prevenzione e il contrasto al bullismo e cyberbullismo, i numeri verdi e le *helpline* per le segnalazioni delle vittime, il Coordinamento Nazionale per la cura del cyberbullismo, la costituzione di reti di scuole in sinergia con i servizi territoriali, i protocolli d'intesa con le forze dell'ordine, le *policies* d'istituto fino alla nomina

del team d'istituto che coadiuva il Dirigente scolastico. Esperienze di formazione integrata di docenti, genitori nonché operatori socio-educativi e sanitari, professionisti del diritto, studenti universitari di scienze dell'educazione.

Le Autorità coinvolte come AGCOM (anche mediante i Corecom regionali), Garante della privacy (con la pubblicazione immediata del modulo on line per l'istanza di rimozione) e Garante dell'Infanzia e adolescenza hanno tutte operato in osservanza della norma e risulta evidente il lavoro attuato dalla Polizia Postale e delle Comunicazioni, dall'Arma dei Carabinieri e da altre forze dell'ordine compresi i corpi di Polizia municipale. Il Dipartimento di Giustizia minorile con le Procure presso i Tribunali dei Minori e i Ministeri della salute, del welfare e, oggi, anche il Dipartimento per le politiche della famiglia hanno dato il proprio apporto, ma manca la concertazione in un unico piano di lavoro. Si rischia di sovrapporre gli interventi e di affrontare le previsioni contenute nella norma in modi differenti sul territorio nazionale. Questo anche per le competenze in capo alle Regioni.

A livello di governi regionali, infatti, si è dato un forte impulso alla lotta al bullismo e al cyberbullismo con l'approvazione di leggi specifiche in oltre la metà delle Regioni italiane: oltre alle risorse economiche messe a disposizione queste norme rafforzano le programmazioni sinergiche tra servizi permettendo di agire secondo una visione olistica dei minori. Il pericolo di dare risposte diverse a uguali bisogni però è reale.

Sulla base di questa considerazione è necessario ripartire dalla centralità del ragazzo e quindi dalla centralità del sistema scolastico. Non soltanto perché la scuola è in grado di attuare delle strategie educative, rieducative, in base ai nostri principi pedagogici, ma perché l'autonomia scolastica sa fare rete con i servizi territoriali. Da sola la scuola non può dare tutte le risposte ai bisogni e tanto meno a un fenomeno così complesso come il cyberbullismo.

Quindi per riassumere: la L. 71/17 è una legge di diritto mite che attribuisce ai minori nuovi diritti e punta sulla prevenzione dai rischi della Rete. La norma non è contro la Rete, ma favorisce la consapevolezza delle potenzialità e dei rischi che una Rete così seducente porta con sé, aspetti non



© F. Fasulo, Luna Etnica, Olio su tela (150x180), 2017



© F. Fasulo, CDO #23, Pastello su carta (14x14), 2018



© F. Fasulo, CDO #15, Pastello su carta (14x14), 2018

neutri da cui noi dobbiamo proteggere le nostre identità e tanto più quelle dei soggetti più vulnerabili a partire dai minori.

Sarebbe bello se il 20 novembre – per il trentennio dalla *Convention on the Rights of the Child* – in tutte le scuole si rileggesse la *Convenzione* con gli occhiali del minore digitale anche per aggiornare il linguaggio e comprendere la portata di crescere nell'ambiente digitale.

Concludo con la notizia che sta facendo il suo iter la Proposta di legge 1524 che affronta il tema dell'aggressività minorile e in particolare dei bullismi modificando anche la Legge 71/17. Ancora una volta in Italia prima ancora di verificare l'efficacia di un provvedimento legislativo, prima ancora che esso sia attuato, si decide di modificarlo. Purtroppo sarà molto difficile che siano i ragazzi a prendere la parola magari a difendere percorsi che stanno attuando! Sottolineo con amarezza che nemmeno il Forum degli studenti è stato audito nella fase istruttoria e si è dimenticata di loro anche la Commissione Bicamerale Infanzia e adolescenza che ha condotto una corposa indagine conoscitiva approvando di recen-

te la risoluzione finale<sup>7</sup>. Eppure abbiamo visto con quale assennatezza i giovani hanno risposto all'indagine dell'UNICEF!

Per questa ragione lanciao un appello a voi, docenti, perché vi facciate interlocutori attivi, con lo sguardo della pedagogia, dei diritti degli studenti senza dimenticare quelli di cittadinanza digitale. Vi ringrazio per l'ascolto.

### 7. Il testo della LEGGE 29 maggio 2017, n. 71, Disposizioni a tutela dei minori per la prevenzione ed il contrasto del fenomeno del cyberbullismo

#### Art. 1 Finalità e definizioni

1. La presente legge si pone l'obiettivo di contrastare il fenomeno del cyberbullismo in tutte le sue manifestazioni, con azioni a carattere preventivo e con una strategia di attenzione, tutela ed educazione nei confronti dei minori coinvolti, sia nella posizione di vittime sia in quella di responsabili di illeciti, assicurando l'attuazione degli interventi senza distinzione di età nell'ambito

delle istituzioni scolastiche.

2. Ai fini della presente legge, per «cyberbullismo» si intende qualunque forma di pressione, aggressione, molestia, ricatto, ingiuria, denigrazione, diffamazione, furto d'identità, alterazione, acquisizione illecita, manipolazione, trattamento illecito di dati personali in danno di minorenni, realizzata per via telematica, nonché la diffusione di contenuti on line aventi ad oggetto anche uno o più componenti della famiglia del minore il cui scopo intenzionale e predominante sia quello di isolare un minore o un gruppo di minori ponendo in atto un serio abuso, un attacco dannoso, o la loro messa in ridicolo.

3. Ai fini della presente legge, per «gestore del sito internet» si intende il prestatore di servizi della società dell'informazione, diverso da quelli di cui agli articoli 14, 15 e 16 del decreto legislativo 9 aprile 2003, n. 70, che, sulla rete internet, cura la gestione dei contenuti di un sito in cui si possono riscontrare le condotte di cui al comma 2.

#### Art. 2 Tutela della dignità del minore

1. Ciascun minore ultraquattordicenne, nonché ciascun genitore o soggetto esercente la responsabilità del minore che abbia subito taluno degli atti di cui all'articolo 1, comma 2, della presente legge, può inoltrare al titolare del trattamento o al gestore del sito internet o del social media un'istanza per l'oscuramento, la rimozione o il blocco di qualsiasi altro dato personale del minore, diffuso nella rete internet, previa conservazione dei dati originali, anche qualora le condotte di cui all'articolo 1, comma 2, della presente legge, da identificare espressamente tramite relativo URL (Uniform resource locator), non integrino le fattispecie previste dall'articolo 167 del codice in materia di protezione dei dati personali, di cui al decreto legislativo 30 giugno 2003, n. 196, ovvero da altre norme incriminatrici.

2. Qualora, entro le ventiquattro ore successive al ricevimento dell'istanza di cui al comma 1, il soggetto responsabile non abbia comunicato di avere assunto l'incarico di provvedere all'oscuramento, alla rimozione o al blocco richiesto, ed entro quarantotto ore non vi abbia provveduto, o comunque nel caso in cui non sia possibile identificare il titolare del trattamento o il gestore del

sito internet o del social media, l'interessato può rivolgere analoga richiesta, mediante segnalazione o reclamo, al Garante per la protezione dei dati personali, il quale, entro quarantotto ore dal ricevimento della richiesta, provvede ai sensi degli articoli 143 e 144 del citato decreto legislativo 30 giugno 2003, n. 196.

#### Art. 3 Piano di azione integrato

1. Con decreto del Presidente del Consiglio dei ministri, da adottare entro trenta giorni dalla data di entrata in vigore della presente legge, è istituito presso la Presidenza del Consiglio dei ministri, senza nuovi o maggiori oneri per la finanza pubblica, il tavolo tecnico per la prevenzione e il contrasto del cyberbullismo, del quale fanno parte rappresentanti del Ministero dell'interno, del Ministero dell'istruzione, dell'università e della ricerca, del Ministero del lavoro e delle politiche sociali, del Ministero della giustizia, del Ministero dello sviluppo economico, del Ministero della salute, della Conferenza unificata di cui all'articolo 8 del decreto legislativo 28 agosto 1997, n. 281, dell'Autorità per le garanzie nelle comunicazioni, del Garante per l'infanzia e l'adolescenza, del Comitato di applicazione del codice di autoregolamentazione media e minori, del Garante per la protezione dei dati personali, di associazioni con comprovata esperienza nella promozione dei diritti dei minori e degli adolescenti e nelle tematiche di genere, degli operatori che forniscono servizi di social networking e degli altri operatori della rete internet, una rappresentanza delle associazioni studentesche e dei genitori e una rappresentanza delle associazioni attive nel contrasto del bullismo e del cyberbullismo. Ai soggetti che partecipano ai lavori del tavolo non è corrisposto alcun compenso, indennità, gettone di presenza, rimborso spese o emolumento comunque denominato.

2. Il tavolo tecnico di cui al comma 1, coordinato dal Ministero dell'istruzione, dell'università e della ricerca, redige, entro sessanta giorni dal suo insediamento, un piano di azione integrato per il contrasto e la prevenzione del cyberbullismo, nel rispetto delle direttive europee in materia e nell'ambito del programma pluriennale dell'Unione europea di cui alla decisione 1351/2008/CE del Parlamento europeo e del Consiglio, del 16

dicembre 2008, e realizza un sistema di raccolta di dati finalizzato al monitoraggio dell'evoluzione dei fenomeni e, anche avvalendosi della collaborazione con la Polizia postale e delle comunicazioni e con altre Forze di polizia, al controllo dei contenuti per la tutela dei minori.

3. Il piano di cui al comma 2 è integrato, entro il termine previsto dal medesimo comma, con il codice di coregolamentazione per la prevenzione e il contrasto del cyberbullismo, a cui devono attenersi gli operatori che forniscono servizi di social networking e gli altri operatori della rete internet. Con il predetto codice è istituito un comitato di monitoraggio al quale è assegnato il compito di identificare procedure e formati standard per l'istanza di cui all'articolo 2, comma 1, nonché di aggiornare periodicamente, sulla base delle evoluzioni tecnologiche e dei dati raccolti dal tavolo tecnico di cui al comma 1 del presente articolo, la tipologia dei soggetti ai quali è possibile inoltrare la medesima istanza secondo modalità disciplinate con il decreto di cui al medesimo comma 1. Ai soggetti che partecipano ai lavori del comitato di monitoraggio non è corrisposto alcun compenso, indennità, gettone di presenza, rimborso spese o emolumento comunque denominato.

4. Il piano di cui al comma 2 stabilisce, altresì, le iniziative di informazione e di prevenzione del fenomeno del cyberbullismo rivolte ai cittadini, coinvolgendo primariamente i servizi socio-educativi presenti sul territorio in sinergia con le scuole.

5. Nell'ambito del piano di cui al comma 2 la Presidenza del Consiglio dei ministri, in collaborazione con il Ministero dell'istruzione, dell'università e della ricerca e con l'Autorità per le garanzie nelle comunicazioni, predispone, nei limiti delle risorse di cui al comma 7, primo periodo, periodiche campagne informative di prevenzione e di sensibilizzazione sul fenomeno del cyberbullismo, avvalendosi dei principali media, nonché degli organi di comunicazione e di stampa e di soggetti privati.

6. A decorrere dall'anno successivo a quello di entrata in vigore della presente legge, il Ministro dell'istruzione, dell'università e della ricerca trasmette alle Camere, entro il 31 dicembre di ogni anno, una relazione sugli esiti delle attività svol-

te dal tavolo tecnico per la prevenzione e il contrasto del cyberbullismo, di cui al comma 1.

7. Ai fini dell'attuazione delle disposizioni di cui al comma 5, è autorizzata la spesa di euro 50.000 annui a decorrere dall'anno 2017. Al relativo onere si provvede mediante corrispondente riduzione, per gli anni 2017, 2018 e 2019, dello stanziamento del fondo speciale di parte corrente iscritto, ai fini del bilancio triennale 2017-2019, nell'ambito del programma «Fondi di riserva e speciali» della missione «Fondi da ripartire» dello stato di previsione del Ministero dell'economia e delle finanze per l'anno 2017, allo scopo parzialmente utilizzando l'accantonamento relativo al medesimo Ministero.

8. Il Ministro dell'economia e delle finanze è autorizzato ad apportare, con propri decreti, le occorrenti variazioni di bilancio.

*Art. 4 Linee di orientamento per la prevenzione e il contrasto in ambito scolastico*

1. Per l'attuazione delle finalità di cui all'articolo 1, comma 1, il Ministero dell'istruzione, dell'università e della ricerca, sentito il Ministero della giustizia - Dipartimento per la giustizia minorile e di comunità, entro trenta giorni dalla data di entrata in vigore della presente legge adotta linee di orientamento per la prevenzione e il contrasto del cyberbullismo nelle scuole, anche avvalendosi della collaborazione della Polizia postale e delle comunicazioni, e provvede al loro aggiornamento con cadenza biennale.

2. Le linee di orientamento di cui al comma 1, conformemente a quanto previsto alla lettera l) del comma 7 dell'articolo 1 della legge 13 luglio 2015, n. 107, includono per il triennio 2017-2019: la formazione del personale scolastico, prevedendo la partecipazione di un proprio referente per ogni autonomia scolastica; la promozione di un ruolo attivo degli studenti, nonché di ex studenti che abbiano già operato all'interno dell'istituto scolastico in attività di peer education, nella prevenzione e nel contrasto del cyberbullismo nelle scuole; la previsione di misure di sostegno e rieducazione dei minori coinvolti; un efficace sistema di governance diretto dal Ministero dell'istruzione, dell'università e della ricerca. Dall'adozione delle linee di orientamento non devono derivare nuovi o maggiori oneri per la

finanza pubblica.

3. Ogni istituto scolastico, nell'ambito della propria autonomia, individua fra i docenti un referente con il compito di coordinare le iniziative di prevenzione e di contrasto del cyberbullismo, anche avvalendosi della collaborazione delle Forze di polizia nonché delle associazioni e dei centri di aggregazione giovanile presenti sul territorio.

4. Gli uffici scolastici regionali promuovono la pubblicazione di bandi per il finanziamento di progetti di particolare interesse elaborati da reti di scuole, in collaborazione con i servizi minorili dell'Amministrazione della giustizia, le prefetture - Uffici territoriali del Governo, gli enti locali, i servizi territoriali, le Forze di polizia nonché associazioni ed enti, per promuovere sul territorio azioni integrate di contrasto del cyberbullismo e l'educazione alla legalità al fine di favorire nei ragazzi comportamenti di salvaguardia e di contrasto, agevolando e valorizzando il coinvolgimento di ogni altra istituzione competente, ente o associazione, operante a livello nazionale o territoriale, nell'ambito delle attività di formazione e sensibilizzazione. I bandi per accedere ai finanziamenti, l'entità dei singoli finanziamenti erogati, i soggetti beneficiari e i dettagli relativi ai progetti finanziati sono pubblicati nel sito internet istituzionale degli uffici scolastici regionali, nel rispetto della trasparenza e dell'evidenza pubblica.

5. Conformemente a quanto previsto dalla lettera h) del comma 7 dell'articolo 1 della legge 13 luglio 2015, n. 107, le istituzioni scolastiche di ogni ordine e grado, nell'ambito della propria autonomia e nell'ambito delle risorse disponibili a legislazione vigente, promuovono l'educazione all'uso consapevole della rete internet e ai diritti e doveri connessi all'utilizzo delle tecnologie informatiche, quale elemento trasversale alle diverse discipline curriculari, anche mediante la realizzazione di apposite attività progettuali aventi carattere di continuità tra i diversi gradi di istruzione o di progetti elaborati da reti di scuole in collaborazione con enti locali, servizi territoriali, organi di polizia, associazioni ed enti.

6. I servizi territoriali, con l'ausilio delle associazioni e degli altri enti che perseguono le finalità della presente legge, promuovono, nell'ambito delle risorse disponibili, specifici progetti per-

sonalizzati volti a sostenere i minori vittime di atti di cyberbullismo nonché a ridurre, anche attraverso l'esercizio di attività riparatorie o di utilità sociale, i minori artefici di tali condotte.

*Art. 5 Informativa alle famiglie, sanzioni in ambito scolastico e progetti di sostegno e di recupero*

1. Salvo che il fatto costituisca reato, in applicazione della normativa vigente e delle disposizioni di cui al comma 2, il dirigente scolastico che venga a conoscenza di atti di cyberbullismo ne informa tempestivamente i soggetti esercenti la responsabilità genitoriale ovvero i tutori dei minori coinvolti e attiva adeguate azioni di carattere educativo.

2. I regolamenti delle istituzioni scolastiche di cui all'articolo 4, comma 1, del regolamento di cui al decreto del Presidente della Repubblica 24 giugno 1998, n. 249, e successive modificazioni, e il patto educativo di corresponsabilità di cui all'articolo 5-bis del citato decreto n. 249 del 1998 sono integrati con specifici riferimenti a condotte di cyberbullismo e relative sanzioni disciplinari commisurate alla gravità degli atti compiuti.

*Art. 6 Rifinanziamento del fondo di cui all'articolo 12 della legge 18 marzo 2008, n. 48*

1. La Polizia postale e delle comunicazioni relazione con cadenza annuale al tavolo tecnico di cui all'articolo 3, comma 1, sugli esiti delle misure di contrasto al fenomeno del cyberbullismo. La relazione è pubblicata in formato di tipo aperto ai sensi dell'articolo 68, comma 3, lettera a), del codice dell'amministrazione digitale, di cui al decreto legislativo 7 marzo 2005, n. 82.

2. Per le esigenze connesse allo svolgimento delle attività di formazione in ambito scolastico e territoriale finalizzate alla sicurezza dell'utilizzo della rete internet e alla prevenzione e al contrasto del cyberbullismo sono stanziati ulteriori risorse pari a 203.000 euro per ciascuno degli anni 2017, 2018 e 2019, in favore del fondo di cui all'articolo 12 della legge 18 marzo 2008, n. 48.

3. Agli oneri derivanti dal comma 2 del presente articolo, pari a 203.000 euro per ciascuno degli anni 2017, 2018 e 2019, si provvede mediante corrispondente riduzione dello stanziamento del fondo speciale di parte corrente iscritto, ai fini del bilancio triennale 2017-2019, nell'ambito del programma «Fondi di riserva e speciali» della

missione «Fondi da ripartire» dello stato di previsione del Ministero dell'economia e delle finanze per l'anno 2017, allo scopo parzialmente utilizzando l'accantonamento relativo al medesimo Ministero.

4. Il Ministro dell'economia e delle finanze è autorizzato ad apportare, con propri decreti, le occorrenti variazioni di bilancio.

#### Art. 7 Ammonimento

1. Fino a quando non è proposta querela o non è presentata denuncia per taluno dei reati di cui agli articoli 594, 595 e 612 del codice penale e all'articolo 167 del codice per la protezione dei dati personali, di cui al decreto legislativo 30 giugno 2003, n. 196, commessi, mediante la rete internet, da minorenni di età superiore agli anni quattordici nei confronti di altro minorenne, è applicabile la procedura di ammonimento di cui all'articolo 8, commi 1 e 2, del decreto-legge 23 febbraio 2009, n. 11, convertito, con modificazioni, dalla legge 23 aprile 2009, n. 38, e successive modificazioni.

2. Ai fini dell'ammonimento, il questore convoca il minore, unitamente ad almeno un genitore o ad altra persona esercente la responsabilità genitoriale. 3. Gli effetti dell'ammonimento di cui al comma 1 cessano al compimento della maggiore età.

La presente legge, munita del sigillo dello Stato, sarà inserita nella Raccolta ufficiale degli atti normativi della Repubblica italiana. È fatto obbligo a chiunque spetti di osservarla e di farla osservare come legge dello Stato.

#### Note

<sup>1</sup>Seconda parte dell'intervento del 14 ottobre 2019 di Elena Ferrara per il Progetto «Comunico & Educo (C&E) - Verso un cambiamento delle forme di comunicazione per educare alla convivenza civile» (art. 16 del DM 851/2017 «Piano nazionale per la prevenzione dei fenomeni di bullismo e cyberbullismo»). La prima parte dell'intervento, in formato PDF, si trova all'indirizzo web: [https://www.vitapensata.eu/vitapensata/wp-content/uploads/2020/01/10\\_Ferrara2.pdf](https://www.vitapensata.eu/vitapensata/wp-content/uploads/2020/01/10_Ferrara2.pdf) (ultima visita 29 aprile 2020).

Elena Ferrara, eletta la prima volta in Parlamento il

24 febbraio 2013, è stata promotrice e prima firmataria della Legge N. 71 del 29 maggio 2017, *Disposizioni a tutela dei minori per la prevenzione ed il contrasto del fenomeno del cyberbullismo*, prima legge in Europa sul fenomeno del cyberbullismo. Il suo sito web: <http://www.elena Ferrara.it>

<sup>2</sup>Cfr. *Nuovo sondaggio lanciato oggi dall'UNICEF e dal Rappresentante Speciale del Segretario Generale delle Nazioni Unite sulla Violenza contro i Bambini, U-REPORT - on the Move Voice Matters*, al sito web: <http://www.onthemove.ureport.in/v2/> (ultima visita 20 ottobre 2019)

<sup>3</sup>Anche in P. Ferrara, «Intervista a Elena Ferrara: firmataria della legge a tutela dei minori dal cyberbullismo», in *La scuola fa notizia*, del 24 giugno 2019, disponibile all'indirizzo Web: <http://lascuolafanotizia.diregiovani.it/2019/06/24/blueprint-page-76/> (ultima visita 20 ottobre 2019). Nel 2013, Carolina Picchio, ragazza di 14 anni, che frequenta la prima superiore di un istituto tecnico di Novara, letteralmente sommersa sul Web da volgarità e insulti, si uccide nella notte tra il 4 e il 5 gennaio. Pubblica prima un post sulla sua bacheca Facebook: «Non posso sopportare tutto questo». «Poi prende carta e penna, si siede e scrive: «Ciao ragazzi, grazie per il vostro bullismo. Ottimo lavoro. Volevo solo dare un ultimo saluto. Il bullismo è tutto qui? Le parole fanno più male delle botte. Cavolo se fanno male. Io mi chiedo: a voi non fanno male? Siete così insensibili?». Poi due righe per salutare i genitori, e conclude dicendo: «Spero che adesso siate tutti più sensibili sulle parole», in L. Sorgia, «Le parole fanno male: la storia di Carolina suicida a 14 anni per battere i bulli» in *La Nuova Sardegna*, 18 dicembre 2018, disponibile al sito web: <http://www.lanuovasardegna.it/sassari/cronaca/2018/12/18/news/le-parole-fanno-male-la-storia-di-carolina-per-battere-i-bulli-1.17576896> (ultima visita 20 ottobre 2019).

<sup>4</sup>Cfr. Ordinanza della Terza Sezione Penale della Corte di Cassazione n. 22541/2019.

<sup>5</sup>Il 14 ottobre 2019, quando ha avuto luogo l'intervento di Elena Ferrara – riportato integralmente in due parti nei nn. 21 e 22 di *Vita pensata* –, il MIUR non era ancora stato suddiviso in MI e MUR. Il MIUR è stato soppresso infatti il 10 gennaio 2020.

<sup>6</sup>Si veda a tal proposito l'art. 25 del Regio Decreto Legge 1404.

<sup>7</sup>Si veda <http://www.senato.it/leg/18/BGT/Schede/ProcANL/ProcANLscheda41201.htm>

## LA STORIA DELLA SCIENZA NELLA SCUOLA DI MILANO<sup>1</sup>

di  
DARIO GENERALI

**A**l termine della Seconda Guerra mondiale, dopo la tragedia del fascismo, di due eserciti di occupazione sul territorio nazionale, il riscatto della Resistenza e la conseguente conquista della libertà e della Repubblica il clima politico e culturale del Paese era in uno stato di notevole effervescenza e l'impegno degli intellettuali concentrato a promuovere un rinnovamento della cultura nazionale improntato ai nuovi valori della democrazia.

Una tale esigenza era naturalmente sentita dagli appartenenti alla Scuola di Milano e con quella maggiore intensità e motivazione che nasceva dalla scelta di molti di loro di dedicarsi integralmente alla ricerca e all'insegnamento e dal fatto che, con la sola eccezione di Enzo Paci, fossero tutti intellettuali antifascisti e molti di loro fossero stati anche partigiani. L'attenzione andò in primo luogo alla vita politica del paese e allo sforzo - certo non facile e non sempre coronato da successo - di liberarsi da pratiche, mentalità e norme fasciste ancora profondamente radicate nelle istituzioni e nei loro funzionari, ma non mancò certo l'impegno di promuovere il rinnovamento culturale anche al livello più alto degli studi filosofici e storiografici. È del resto largamente noto che una delle più vigorose reazioni all'idealismo crociano venne proprio dalla Scuola di Milano e, in particolare, dall'ambiente intellettuale che si concentrò attorno alla *Rivista di storia della filosofia*, fondata da Mario Dal Pra nel 1946, che sviluppò una storiografia filosofica legata all'empirismo critico di quella Scuola, alla sua attenzione filologica e testuale, alla sua battaglia antimetafisica, neoilluministica e di rigore intellettuale e civile.

L'interesse principale di quell'ambiente fu

senza dubbio la storia della filosofia, che fu però sempre vista in relazione con le altre discipline e, in particolare, con la scienza e la sua storia. Dal Pra e Garin - che collaborò costantemente al progetto culturale ed editoriale della rivista - non furono direttamente storici della scienza, ma ebbero diversi allievi che lo divennero e mostrarono sempre una notevole sensibilità verso questa disciplina. Lo fu invece direttamente Giulio Preti, che di quel gruppo di studiosi rappresentò sicuramente una figura centrale e che dedicò molta attenzione sia alla riflessione sulla metodologia storiografica, sia all'impegno diretto di storico della filosofia e della scienza, come provano, per esempio, i suoi studi su *Newton* (Garzanti, Milano 1950) e sulla *Storia del pensiero scientifico* (Mondadori, Milano 1957).

Particolarmente rilevante a illustrare l'attenzione in quegli anni di Preti, anche sul terreno dell'insegnamento, per la storia della scienza appare il *Corso propedeutico di storia del pensiero scientifico dal sec. XIV al sec. XVI*, dispensa<sup>2</sup> (preceduta da un'altra, che chi scrive non è però sinora riuscito a rinvenire, relativa a un corso di Storia della filosofia del Rinascimento) curata da Giuseppe Tarzia di un corso tenuto da Giulio Preti, in qualità di assistente volontario di Antonio Banfi, presso l'Università degli Studi di Milano nell'anno accademico 1949-1950.

In quegli anni collaborava con Banfi, ma come assistente strutturato, anche Paolo Rossi, che si trovò quindi a operare con Preti nello stesso contesto e nella stessa temperie culturale e che non è improbabile che abbia cooperato con il filosofo pavese nella didattica e interloquendo con lui nelle discussioni teoriche, ricevendone significative influenze metodologiche sul terreno storiografico e nella definizione di un modello di storia della scienza concepito come storia del pensiero scientifico, che fu poi la prospettiva

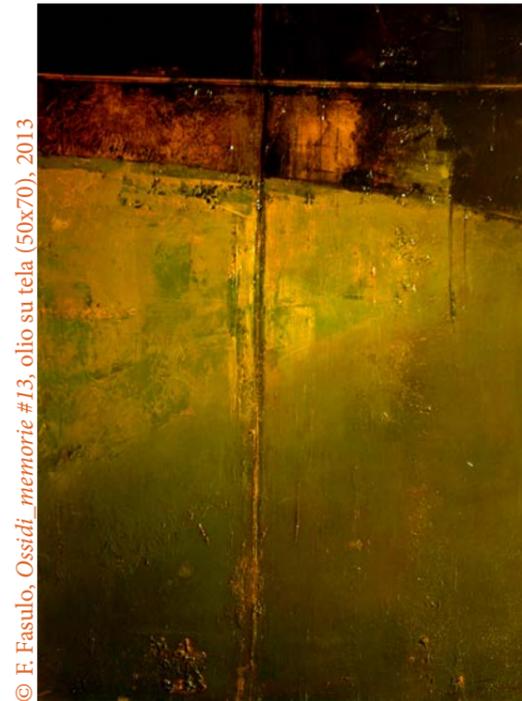
che si impose per la disciplina nel nostro paese nei decenni successivi, pure attraverso l'opera e il magistero dello stesso Paolo Rossi, in questo senso indirizzato anche dall'insegnamento di Garin, di cui era allievo<sup>3</sup>.

La riflessione e l'attività di ricostruzione storiografica del pensiero scientifico avviate da Preti in quegli anni nel contesto della scuola di Milano, e che diedero i loro frutti più maturi, anche per la prematura scomparsa del filosofo pavese, grazie all'opera di Paolo Rossi, dei suoi allievi e di quelli di altri storici della filosofia, come Eugenio Garin e Mario Dal Pra, rappresentarono un momento fondamentale di svolta, riprendendo un settore che, dopo la fioritura del periodo positivista, con gli studi, fra gli altri, di Raffaello Caverni, Antonio Favaro, Gino Loria, Giovanni Vailati, Federigo Enriques, e Aldo Mieli<sup>4</sup>, subì una pesante battuta d'arresto e un abbandono nel periodo segnato dall'egemonia dell'idealismo crociano. La riflessione di Preti sulla storiografia della scienza e la sua stessa attività storiografica si inseriscono a pieno titolo nel movimento filosofico e intellettuale di rinnovamento anticrociano e anti idealistico avviato dalla riflessione di Banfi e della sua scuola e che vide nella già menzionata fondazione della *Rivista critica di storia della filosofia*, alla quale Preti collaborò in modo costante e qualificato, un significativo riferimento editoriale e un punto di svolta culturale e organizzativo.

I modelli storiografici di Preti sono inseriti nella prospettiva teorica della sua riflessione e risentono per molti aspetti del quadro concettuale dell'empirismo critico<sup>5</sup>. Con tali premesse si mantiene quindi lontano dalle forzature ideologiche e rigetta le filosofie della storia, fra le quali il materialismo dialettico, facendo propria una visione storiografica attenta alla complessità della riflessione e dei fatti scientifici.

Per un verso Preti sostenne la specificità e la non subordinazione del piano teorico, per l'altro non disconobbe le influenze esterne sul processo scientifico. Le strutture formali della conoscenza hanno dunque, per il filosofo pavese, una loro autonomia e le discipline uno sviluppo «interno», anche se certo non manca un rapporto tra scienza, società e prassi<sup>6</sup>.

L'inserimento delle scienze nel più ampio



© F. Fasulo, *Ossidi memorie #13*, olio su tela (50x70), 2013

contesto dell'agire umano non toglie tuttavia rigore e valore di verità al sapere scientifico, ma solo il suo possibile carattere di assolutezza metafisica<sup>7</sup>, con la conseguenza che la scienza deve sempre essere vista nella sua dimensione storica e, quindi, relativa, come anche aveva precedentemente sottolineato Giovanni Vailati nella prolusione al suo corso, tenuto come assistente di Volterra all'Università di Torino, nel 1896<sup>8</sup>.

Il modello storiografico di Preti si qualifica comunque sempre come assai evoluto e scaltrito, evitando qualsiasi caduta unilaterale e non perdendo mai di vista la complessità del fatto scientifico. Nonostante, infatti, l'esigenza suggeritagli dalle filosofie pragmatiche, quali il marxismo, allora assai diffuso, e il pragmatismo, di contestualizzare sempre e in modo radicale la riflessione scientifica, non cadde mai in semplificazioni sociologiche. Per Preti si poneva infatti la necessità di una ricostruzione della scienza e della filosofia che tenesse conto dell'autonomia, dello spessore teoretico e delle specificità delle singole discipline, evitando di usare, per esempio, il modello del materialismo storico come un grimaldello universalmente valido. Per il filosofo pavese gli approcci solo sociologistici producevano una storiografia della

peggiore specie. Questo non significa, come si è visto, che la storia della scienza e della filosofia non debba essere contestualizzata nella cornice generale della storia umana e che non si debbano prendere in considerazione influenze esterne, per esempio di natura economica, ma che queste evidentemente non bastano a fornire uno sguardo storiograficamente corretto e completo delle discipline<sup>9</sup>.

Nei suoi studi di storia della scienza Preti si concentrò non tanto sulla storia della scienza in quanto tale, ma sulla storia del pensiero scientifico, che, a suo parere, coinvolgeva sia la storia della scienza sia quella della filosofia.

Nello sforzo di ricostruzione storica è necessario per Preti individuare gli itinerari delle idee-forza fondamentali del pensiero scientifico, facendole reagire con gli autori e le condizioni storiche determinate<sup>10</sup>. D'altro canto, nel definire la riflessione e l'opera di un autore è fondamentale riuscire a individuare la tradizione scientifica e filosofica a cui fa riferimento, le sue fonti e le sue influenze successive, l'originalità del suo apporto nel chiarire ed, eventualmente, nel trasformare la tradizione a cui appartiene.

Nella prospettiva di contestualizzare gli autori nelle tradizioni di pensiero si parla di individuare anche le affinità a distanza e i precorriti, che sappiamo essere un modello oggi rigettato dalla storiografia. Preti ammonisce però giustamente, rendendosi così perfettamente conto dei limiti di questa categoria storiografica, del pericolo di usare il concetto di «precorriti», perché spesso i contesti sono molto differenti e i singoli enunciati, sebbene apparentemente simili, hanno significati diversi<sup>11</sup>.

Una questione significativa che viene presa in considerazione è quella legata alla continuità o alla discontinuità dello sviluppo storico e, con esso, degli autori, delle influenze e dei problemi. Preti non aderisce, anche in questo caso, a prospettive unilaterali. Affermare infatti la sola continuità significherebbe negare la possibilità di sviluppi originali nel tempo. Asserire la sola discontinuità comporterebbe, per converso, avere teorie che nascono dal nulla. La posizione corretta appare dunque, per il filosofo pavese, quella di valutare caso per caso, riconoscendo di volta in volta gli elementi di continuità e di discontinuità del

pensiero scientifico e filosofico<sup>12</sup>.

Il modello della storia del pensiero scientifico appare efficace anche nel risolvere i problemi del rapporto tra scienza e tecniche e quello tra storia generale della scienza e storie delle scienze particolari.

Preti, per un verso, rileva lo stretto rapporto tra scienze e tecniche, sia nel senso che le scienze hanno ricadute tecniche, sia in quello che lo sviluppo delle scienze è spesso determinato dai progressi tecnici. D'altro canto gli appare innegabile che scienze e tecniche si presentino con caratteristiche e valori diversi e ritiene quindi opportuno operare una distinzione tra questi ambiti disciplinari, anche se, a volte, sul piano storiografico, la cosa appare evidente, mentre in altri casi si mostra impossibile. La storia del pensiero scientifico supera questo problema non addentrandosi nei dettagli della storia delle scienze e delle tecniche e concentrando al contrario la propria attenzione soprattutto sui modelli del mondo che variano con le epoche storiche e con le diverse prospettive culturali<sup>13</sup>.

Un altro problema aperto, secondo Preti, è se privilegiare una storia generale e sintetica della scienza o storie analitiche delle singole discipline. Scegliere la via sintetica potrebbe apparire più soddisfacente da un punto di vista culturale e maggiormente in grado di fornire uno sguardo globale sulla scienza e sui suoi rapporti con gli altri aspetti della riflessione umana. Il modello storiografico specialistico, impegnato nella



© F. Fasulo, *CDO#6*, Pastello su carta (14x14), 2018

© F. Fasulo, *Ossidi\_Memorie*, Olio su tela (50x70), 2014

ricostruzione della storia delle singole scienze particolari, sembrerebbe inoltre più esposto al rischio di prendere il modello della scienza contemporanea come punto di riferimento per giudicare della correttezza o dell'errore dei punti di vista del passato, quindi più esposto a far proprio l'esiziale punto di vista della logica dei precorritenti.

Sul versante opposto, una storia sintetica della scienza non sarebbe in grado di dar conto degli sviluppi cronologicamente sfasati delle varie discipline. Per esempio matematica, fisica, chimica, ecc. hanno sviluppato livelli di evoluzione differente in tempi diversi e una ricostruzione storiografica unitaria dovrebbe dar conto di punti di vista disciplinari assai eterogenei pur nello stesso contesto storico.

Anche in questo caso, per il filosofo pavese la soluzione è il modello della storia del pensiero scientifico. In tale prospettiva quello che più

importa non sono i dettagli tecnici dello sviluppo di questa o quella disciplina, ma il modello della natura adottato e il metodo della ricerca. Ogni epoca esprime così una scienza trainante (matematica per Platone, fisiologia per Aristotele, dinamica per il meccanicismo d'epoca moderna, ecc.), la quale caratterizza il pensiero scientifico del proprio tempo<sup>14</sup>.

Per Preti, come si è visto, un grave difetto di quasi tutte le storie della scienza è la tendenza ad appiattirsi sulla contemporaneità, cioè ad andare a cogliere i precorritenti e i punti di vista delle scienze attuali. In tal senso Gentile ebbe a sostenere che della scienza non si può fare storia, in quanto una volta che si sia fatta una scoperta, questa poi rimane immutata nel tempo. Anche in questo caso il filosofo pavese ribadisce che la storia del pensiero scientifico libera, per un verso, dal rischio di una rincorsa ai precorritenti schiacciata sul presente, dall'altro dalle obiezioni, del tipo di quelle di Gentile, sull'impossibilità della storia della scienza. Così facendo non ci sono più problemi di verità o meno delle teorie, che diventano fatti storici calati in un contesto culturale.

Pure questo modello storiografico contribuisce a rendere la storia della scienza una disciplina umanistica. Lo è, infatti, oltre che per la sua dimensione erudita e filologica, in quanto storia di un aspetto fondamentale della civiltà umana<sup>15</sup>, come era già stato rilevato da George Sarton, uno dei «"pionieri" e dei "maestri"» della storia della scienza contemporanea, «che a ventotto anni, nel 1912, dette vita a "Isis": revue consacré à l'histoire de la science»<sup>16</sup>, che concepisce la storia della scienza come l'aspetto maggiormente rilevante della storia della civilizzazione<sup>17</sup>.

Nel 1956 il contesto culturale della Scuola di Milano si arricchì per la chiamata, voluta da Antonio Banfi, sulla prima cattedra italiana di Filosofia della scienza, di Ludovico Geymonat, che, attraverso la propria produzione scientifica e il proprio insegnamento universitario, aprì la filosofia della scienza in Italia al più qualificato panorama europeo e si impegnò attivamente alla diffusione della prospettiva del razionalismo critico e della valorizzazione della scienza, della tecnica e della loro storia, contribuendo in modo significativo a promuovere il valore culturale

della scienza e a sollecitare anche una ripresa della sua storiografia, temi tutti ampiamente presenti e ribaditi nel gruppo degli allievi e collaboratori di Banfi.

Nonostante l'apporto di Geymonat, maggiormente concentrato sulle specificità tecniche e scientifiche delle diverse discipline, il modello di una storia della scienza d'area umanistica, impostato come storia del pensiero scientifico e storia delle idee, rappresentò l'impostazione egemone della disciplina all'incirca sino alla fine degli anni Ottanta del secolo scorso, quando, da più parti, sia per la sollecitazione operata dall'influenza della storiografia d'area anglosassone, sia per autonoma presa di coscienza dei principali gruppi di ricerca, se ne colse l'unilateralità e la necessità di integrarlo sul versante tecnico delle pratiche e delle procedure, impossibili da liquidare come dettagli irrilevanti senza privare la ricostruzione storica della scienza di aspetti per essa determinanti.

A questi sviluppi la storia della scienza in Italia giunse attraverso l'apporto di diversi studiosi e lungo differenti percorsi. Sicuramente la via della ricostruzione della storia delle scienze particolari spinse verso una forte attenzione non solo per le idee filosofiche della scienza o per la storia delle idee nel loro complesso, ma anche per gli aspetti pratici e procedurali delle scienze, come accadde, per esempio, per alcune ricerche di storia della medicina e per il lavoro di altri studiosi dediti alla ricostruzione della storia della matematica, della fisica e delle altre scienze formalizzate. Non mancarono poi precursori, che, in modo autonomo, nelle loro personali ricerche, anticiparono un approccio sensibile non solo agli aspetti teorici della scienza, ma anche alle sue tecniche e alle sue procedure. Altri ancora superarono l'iniziale prospettiva di una storia della scienza concentrata solo sulle sue idee e sui suoi concetti principalmente attraverso l'apertura al dibattito internazionale e l'influenza dei modelli storiografici d'area anglosassone. Per alcuni altri, però, strettamente legati alla tradizione culturale e filosofica della Scuola di Milano, il superamento di una storia della scienza attenta solo agli aspetti teorici avvenne come naturale applicazione al loro

© F. Fasulo, *Ossidi\_Memorie #2*, Olio su tela (50x70), 2013

lavoro di ricerca del principio dell'empirismo critico, che era stato un punto di riferimento metodologico della riflessione di Preti, Dal Pra e degli altri studiosi di quel contesto culturale, nel quale era già presente la spinta metodologica determinante a superare il limite del loro stesso modello storiografico della scienza<sup>18</sup>.

### Note

<sup>1</sup> Contributo già edito in D. Generali, «La storia della scienza nella Scuola di Milano», in *Sulla Scuola di Milano. Antonio Banfi e Valentino Bompiani nella cultura e nella società italiana dalla dittatura alla democrazia*, a cura di F. Minazzi, Giunti, Firenze 2019, pp. 153-159.

<sup>2</sup> Conservata nel Fondo Preti presso l'Archivio del «Centro Internazionale Insubrico 'Carlo Cattaneo' e 'Giulio Preti' per la Filosofia, l'Epistemologia, le scienze cognitive e la Storia della Scienza e delle Tecniche» dell'Università degli Studi dell'Insubria - Varese, e fornitaci cortesemente in copia dall'amico Fabio Minazzi, che ringraziamo per la segnalazione.

<sup>3</sup> Sulla rinascita della storia della scienza in Italia nel secondo dopoguerra, sulla concezione che aveva Preti di questa disciplina e sull'influenza che assai probabilmente esercitò in quegli anni sul modello storiografico della scienza di Paolo Rossi cfr. D. Generali, «Giulio Preti storico della scienza nelle lezioni milanesi del 1949-1950», in *Sul Bios theoretikós di Giulio Preti. Problemi aperti e nuove prospettive del razionalismo critico europeo e lombardo alla luce dell'archivio inedito del filosofo pavese*, a cura di F. Minazzi, Mimesis, Milano-Udine 2015, vol. I, pp. 629-646; Id., «Mario Dal Pra: un maestro di rigore scientifico e civile nella Statale degli anni Settanta», in *Mario Dal Pra nella «Scuola di Milano». La filosofia come meta-riflessione critica sulle differenti tradizioni concettuali (filosofiche, scientifiche e tecniche)*, a cura di F. Minazzi, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 507-515: 509-510 e F. Luzzini, «Bibliographical Distorsions, Distorsive Habits: Contextualizing Italian Publications in the History of Science», in *Isis Current Bibliography*, Vol. 109, Num. S1, December 2018, Part.I, Bibliographical Essay, pp. 3-13: 5-8.

<sup>4</sup> Sulla storiografia della scienza in Italia dal Risorgimento sino alla seconda Guerra mondiale cfr. *Scienze e storia nell'Italia del Novecento*, a cura di C. Pogliano, Centro Studi Enriques, Edizioni Plus - Pisa University Press, Pisa 2007.

<sup>5</sup> Sulla figura, la riflessione e l'opera di Giulio Preti esiste un'ampia e qualificata letteratura critica, con numerosi testi di riferimento, fra i quali: F. Minazzi, *Giulio Preti: Bibliografia*, Franco Angeli, Milano 1984; M. Dal Pra, *Studi sull'empirismo critico di Giulio Preti*, Bibliopolis, Napoli 1988; P.L. Lecis, *Filosofia, scienza, valori: il trascendentalismo critico di Giulio Preti*, Morano, Napoli 1989; *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, a cura di F. Minazzi, Franco Angeli, Milano 1991; F. Minazzi, *L'onesto mestiere di filosofare*, Franco Angeli, Milano 1994; Id., *Il cacodemone neoilluminista. L'inquietudine pascaliana di Giulio Preti*, Prefazione di F. Papi, Angeli, Milano 2004; *Giulio Preti filosofo europeo*, a cura di A. Peruzzi, Olschki, Firenze 2004; *Il pensiero filosofico di Giulio Preti*, a cura di P. Parrini e L.M.

Scarantino, Guerini, Milano 2004; V. Tavernese, *Giulio Preti. La teoria della conoscenza nel saggio postumo 'In principio era la carne'*, Firenze Atheneum, Scandicci 2007; L.M. Scarantino, *Giulio Preti. La costruzione della filosofia come scienza sociale*, Bruno Mondadori, Milano 2007; *Le mektoub tunisien de Giulio Preti. La vie et l'oeuvre d'un philosophe italien rationaliste*, sous la direction de M. Brondino et F. Minazzi, Editions Publisud, Paris 2009; J. Petitot, *Per un nuovo illuminismo*, Prefazione e traduzione dal francese a cura di F. Minazzi, Bompiani, Milano 2009; F. Minazzi, *Suppositio pro significato non ultimato. Giulio Preti neorealista logico studiato nei suoi scritti inediti*, Mimesis, Milano 2011; Id., *Giulio Preti: le opere e i giorni. 'Una vita più che vita' per la filosofia quale onesto mestiere*, Mimesis, Milano 2011; *Sul Bios theoretikós di Giulio Preti. Problemi aperti e nuove prospettive del razionalismo critico europeo e lombardo alla luce dell'archivio inedito del filosofo pavese*, cit.

<sup>6</sup> M. Dal Pra, *op. cit.*, pp. 20-22.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 68-71.

<sup>8</sup> G. Vailati, *Sull'importanza delle ricerche relative alla storia delle scienze*, Roux-Frassati, Torino 1897. Sulla necessità per Vailati di un approccio storico e critico alla scienza, cfr. D. Generali, «Storia e storiografia della scienza», in F. Andrietti - D. Generali, *Storia e storiografia della scienza. Il caso della sistematica*, Franco Angeli, Milano 2002 (3ª ed. 2009), pp. 21-24.

<sup>9</sup> M. Dal Pra, *op. cit.*, pp. 78-81.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 121-126.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 126-130.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 130-136.

<sup>13</sup> G. Preti, «Considerazioni di metodo sulla storia delle scienze», *Rivista critica di storia della filosofia*, a. XIII, ottobre-dicembre 1958, pp. 450-454.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 454-456.

<sup>15</sup> Ivi, pp. 456-457.

<sup>16</sup> P. Rossi, *I ragni e le formiche*, Il Mulino, Bologna 1986, p. 186.

<sup>17</sup> D. Generali, «Storia e storiografia della scienza», cit., pp. 25-26.

<sup>18</sup> Per l'evoluzione del modello storiografico della scienza dal secondo dopoguerra a oggi e per un quadro di sintesi degli studiosi che la promossero cfr. D. Generali, «Giulio Preti storico della scienza nelle lezioni milanesi del 1949-1950», cit. e F. Luzzini, «Bibliographical Distorsions, Distorsive Habits: Contextualizing Italian Publications in the History of Science», cit., pp. 5-8.

## IL RISPETTO E LA CURA. A PARTIRE DAI GRECI

di  
LUCA GRECCHI

I.  
Nell'*Etica Nicomachea* (1094 a 2 ss.) e altrove, Aristotele ha affermato che il bene si può definire come il fine verso cui ogni ente, per natura, tende<sup>1</sup>. Indubbiamente, l'essere degli enti si declina in molti modi, sicché anche il bene si declina in molti modi, tanti quanti appunto sono i modi dell'essere<sup>2</sup>. Occupandoci in questa sede dell'uomo, faremo riferimento principalmente al bene umano, dunque alla natura dell'uomo, che costituisce l'implicito fondamento del pensiero etico aristotelico. In estrema sintesi, Aristotele mostra in più occasioni che la natura dell'uomo è razionale – nel senso che l'essenza dell'uomo è costituita dal *logos*<sup>3</sup>, che gli altri animali non possiedono – e morale, ossia comunitaria, politica<sup>4</sup>. L'uomo dunque realizza sé stesso realizzando la completa fioritura della propria natura razionale e morale, ossia ricercando la verità ed il bene. È importante ribadire questo in quanto, per l'intera filosofia classica, senza conoscere con verità la natura di un ente non se ne può conoscere il bene, ossia il fine, ovvero ciò verso cui appunto, per natura, esso tende<sup>5</sup>.

### II.

Il bene può essere dunque espresso, sul piano teoretico, come un concetto. Esso tuttavia, sul piano pratico, si estrinseca soprattutto sul piano relazionale. L'uomo infatti necessita di relazionarsi ad altri enti per vivere, e di relazionarsi bene per vivere bene.

### III.

Per evitare rischi di circolarità in merito alla de-

finizione del bene, è necessario cercare di definire con precisione le relazioni etiche che lo costituiscono. L'ipotesi che cercheremo qui di argomentare, sulla base anche del primo pensiero greco, è che esse siano costituite dal *rispetto* e dalla *cura*. Se il bene per l'uomo si estrinseca, sul piano pratico, essenzialmente in una relazione con gli altri uomini e con la natura, tale relazione, per essere buona, deve essere caratterizzata da rispetto e cura verso gli enti cui ci si rapporta.

### IV.

Questi due concetti, rappresentati nel primo pensiero greco soprattutto con i termini *aidos*<sup>6</sup> ed *epimeleia*<sup>7</sup>, sono stati relativamente poco presenti nella riflessione filosofica moderna e contemporanea, se si esclude in parte l'attenzione di Martin Heidegger e di Michel Foucault per il tema della cura<sup>8</sup>. Data la sostanziale assenza di definizioni consolidate<sup>9</sup>, cercheremo di proporre noi, sulla base naturalmente anche delle elaborazioni precedenti, una definizione, pur con le note difficoltà che questa operazione comporta. Il pensare teoreticamente, dunque anche il definire, è del resto attività consustanziale alla prassi del rispetto e della cura. Ciò è mostrato peraltro dal termine *frontizo*, che indica in greco insieme il pensare e l'aver cura, ossia un pensare che si cura delle cose, e che pertanto innanzitutto cerca di comprenderle, di definirle<sup>10</sup>. Proponiamo quindi di definire il *rispetto* come il saper mantenere un giusto limite – in rapporto alla natura nostra e dell'ente con cui ci relazioniamo – nelle relazioni con gli altri enti, per evitare di fare il loro male; proponiamo inoltre di definire la *cura* come il saper andare oltre quel limite, per cercare di fare il loro bene.

## V.

È corretto chiedersi, in via preliminare, per quale motivo la scelta definitiva, come relazioni costitutive del bene, sia ricaduta sul rispetto e sulla cura, non su altre relazioni etiche. Ciò è dipeso dal fatto che le altre relazioni etiche positive rientrano tutte nella più universale forma della cura (la quale, come mostreremo, richiede sempre preliminarmente il rispetto). Pensiamo ad esempio alla riconoscenza, ovvero appunto a quel sentimento di gratitudine verso chi ha avuto cura di noi, che induce a ricambiare la cura, nel tempo, con altrettanta cura. Numerosi esempi si potrebbero in merito addurre.

## VI.

Sempre in via preliminare, è doveroso anche chiedersi per quale motivo ci si dovrebbe porre come fine, nelle relazioni etiche, il bene degli altri enti e non semplicemente il nostro. La risposta è che il bene della natura e degli altri uomini coincide sovente, in ultima analisi, col nostro bene. Pensiamo alla *natura*: se trattata con rispetto e cura, tendenzialmente, essa ci restituirà acqua, aria e terra pulita, in grado di farci vivere bene. Pensiamo agli *altri uomini*: se trattati con rispetto e cura, generalmente – in natura vi sono regole generali che valgono «per lo più»<sup>11</sup>, e che pertanto talvolta ammettono eccezioni –, essi ricambieranno con rispetto e cura, dato che le relazioni umane sono solitamente caratterizzate da reciprocità. Se le cose stanno così, relazionandosi agli altri enti con rispetto e cura, sarà realizzato anche il nostro bene, ovvero saranno poste le condizioni necessarie per la determinazione della nostra piena fioritura.

## VII.

La regola generale della reciprocità nelle relazioni etiche è ben esplicitata da quella che, verosimilmente, costituisce la regola etica più universale che sia mai stata formulata, ossia la cosiddetta “regola d’oro”, non a caso presente in molte civiltà antiche. Essa recita, nella sua formulazio-

ne più accettata, che occorre *non fare agli altri quello che non vorremmo fosse fatto a noi* (tesi che richiama molto la definizione di “rispetto” che si è poc’anzi fornita), e che occorre *fare agli altri quello che vorremmo fosse fatto a noi* (tesi che richiama molto la definizione di “cura” che si è poc’anzi fornita)<sup>12</sup>. Siccome nessuno vorrebbe ricevere mancanza di rispetto e di cura dagli altri, ossia il male, ciascuno dovrebbe astenersi da simili comportamenti, ossia dal fare il male, e porre appunto in essere comportamenti opposti. Allo stesso modo, poiché ciascuno vorrebbe sempre ricevere rispetto e cura dagli altri, ossia il bene, ognuno dovrebbe – per la sopra citata regola generale della reciprocità nei rapporti umani – porre sempre in essere simili comportamenti, ossia fare il bene.

## VIII.

Chiarita, seppur brevemente, la questione nei suoi termini teorici generali, potranno essere utili un paio di esempi per meglio precisare cosa si intende con *rispetto* e *cura*, e come determinare soprattutto quella “soglia” (il confine tra la scelta di limitarsi a non fare il male, oppure di fare il bene)<sup>13</sup> che, in alcuni casi, richiede di essere varcata appunto per passare dal rispetto alla cura. Poiché l’uomo si rapporta, come detto, sia alla natura che agli altri uomini, forniremo due esempi: uno relativo alla natura, l’altro agli uomini.

## IX.

Primo esempio: poniamo di vedere un fiore in un giardino pubblico. Poniamo che il fiore sia in ottima salute: il terreno è ben irrigato, il sole gli arriva, nulla lo minaccia; in questo caso è sufficiente rispettarlo, ossia limitarsi a non provocargli danno per favorirne la buona vita. Qualora invece il fiore sia in cattiva salute, ovvero caratterizzato da terreno arido, impossibilitato per ostacoli rimovibili nel ricevere la luce del sole, o minacciato magari da qualche rifiuto urbano, a quel punto il rispetto non sarebbe più sufficiente. Non sarebbe cioè più sufficiente evitare di fare il male,



© F. Fasulo, *Piccolo Mare Greco*, Pastello su carta (23x26), 2018

ma sarebbe necessario qualcosa in più, ossia la cura, fare il bene: bagnare il terreno, rimuovere l’ostacolo, togliere il rifiuto urbano.

## X.

Secondo esempio: poniamo che uno studente, a fine lezione, ci ponga un quesito specifico, ad esempio ripetere una parola greca che non ha capito. Qualora si comprenda che egli non desidera chiedere altro, è sufficiente il rispetto di questa sua richiesta, e dunque limitarsi all’indicazione della parola non compresa. Qualora invece si comprenda che egli, con questa richiesta, vuole in realtà manifestare un interesse maggiore verso i contenuti della lezione, o un disagio, allora sarà necessaria la cura, ossia sarà appunto necessario varcare quella soglia indicata in precedenza cercando, nella maniera più adatta, di fare emergere tale interesse o disagio.

## XI.

Questi esempi non devono indurre nell’errore di ritenere il rispetto un comportamento passivo. Rispettare un fiore od una persona richiede sempre un volgersi attivamente verso il medesimo/la medesima, decidendo poi di calibrare nella maniera giusta (per non fare il male) il nostro gesto. Ciò risulta particolarmente evidente nei rappor-

ti con i figli piccoli. Spesso si tende per amore a voler fare noi quelle piccole cose che riteniamo loro non siano ancora in grado di fare. Rispettarli realmente, tuttavia – il che significa anche, al contempo, averne cura: la soglia che delimita rispetto e cura risulta talvolta sottile ed incerta, in quanto l’etica, come direbbe sempre Aristotele, non è matematica<sup>14</sup> –, significa lasciare che siano loro, nei limiti del possibile, a tentare di farle, in modo che col tempo acquisiscano in maniera crescente autonomia e consapevolezza, appunto per il loro bene.

## XII.

La cura si può immaginare come una sorta di “livello superiore” del rispetto, dato che è impossibile che ci sia cura senza che ci sia rispetto. La cura richiede in effetti sempre il rispetto (per fare il bene occorre per prima cosa evitare di fare il male), mentre il rispetto non richiede sempre la cura: è possibile infatti avere rispetto, come negli esempi poc’anzi citati, senza modificare questa relazione in cura. Occorre tuttavia evitare l’errore di rappresentarsi come omogenee queste due dimensioni qualitativamente disomogenee. Non si può insomma pensare di rappresentarle, diciamo così, graficamente come un segmento in cui fino ad un certo punto si trova il rispetto e poi, varcata una certa soglia, si trova la cura. Le dimensioni qualitative sono infatti quasi sem-

pre fra loro disomogenee, sicché non sono rappresentabili quantitativamente con omogeneità (ammesso e non concesso che siano rappresentabili quantitativamente con adeguata correttezza).

### XIII.

Se il bene possiede come elementi costitutivi essenziali il rispetto e la cura, il male, ossia l'assenza di bene, possiede come elementi costitutivi essenziali la mancanza di rispetto e di cura<sup>15</sup>. Anche in questo caso possono essere utili alcuni chiarimenti. La mancanza di rispetto, in generale, tende a sfociare nella violenza, fisica o verbale (calpestare un fiore, trattare sgarbatamente uno studente, ecc.). La mancanza di cura, in generale, tende invece a sfociare nella indifferenza (non curarsi del terreno arido intorno a un fiore, del disagio visibile anche se non espresso da uno studente, ecc.). La mancanza di rispetto e di cura, in ogni caso, configura il male.

### XIV.

Nelle relazioni umane, il criterio che fa optare per il rispetto o per la cura è generalmente quello della importanza della relazione considerata. Di solito, il rispetto lo riserviamo, in misura maggiore rispetto alla cura, a persone con cui i rapporti non sono prioritari nella nostra vita, oppure, come ricordato, ai rapporti con la natura.



© E. Fasulo, CDO#8, Pastello su carta (14x14), 2018

La cura la riserviamo invece in misura maggiore alle persone che ci sono più vicine, o con cui possiamo instaurare relazioni più profonde. Ciò che vale in generale, tuttavia, ammette come detto eccezioni. Sarebbe bello poter estendere maggiormente le relazioni di cura, ma occorre sempre partire dalla premessa naturale, tipicamente greca e presente fin dai poemi omerici, che l'uomo è un ente finito, limitato, e che pertanto deve effettuare precise scelte relative ai rapporti ed alle attività da porre in essere.

### XV.

Gli esempi finora esposti mostrano sicuramente casi in cui risulta relativamente semplice la scelta del bene. La realtà è tuttavia complessa, ossia composta da molte variabili fra loro connesse (le relazioni con gli altri enti), i cui valori (le priorità) mutano continuamente. Pensiamo soltanto alla decisione su come trascorrere, ad esempio, un pomeriggio, con diverse attività/personone che potrebbero giustamente richiedere la nostra presenza. Come decidere? Come è possibile cioè attribuire il risultato corretto, in termini di bene, a quel complesso sistema di equazioni in cui, con manchevole metafora matematica, è rappresentabile la realtà della nostra vita? La risposta migliore in questi casi dipende infatti da una pluralità di fattori, che riguardano insieme noi e gli altri, oltre alla situazione generale. All'interno della inevitabile difficoltà insita in ogni decisione



© E. Fasulo, CDO#10, Pastello su carta (14x14), 2018



© E. Fasulo, CDO#20, Pastello su carta (14x14), 2018

(l'etica non è matematica...), quello che conta è sapere che se si desidera decidere bene, occorre decidere seguendo dei criteri che ci guidino appunto verso il bene, e quindi in primo luogo occorre conoscere cosa è il bene. Servono cioè delle coordinate etiche mediante cui orientarsi, ed il rispetto e la cura costituiscono a nostro avviso le coordinate migliori.

### XVI.

Il riferimento alla situazione generale di cui al punto precedente apre, a sua volta, una pluralità di questioni. Parlare di rispetto e di cura come relazioni costitutive del bene, non implica infatti necessariamente il rapportarsi in modo irenico alla realtà, in special modo quando la realtà si presenta in maniera conflittuale, come accade soprattutto oggi nel modo di produzione capitalistico. L'attuale totalità sociale risulta infatti caratterizzata da strutture proprietarie/produitive privatistiche, che cioè privano i non proprietari dei mezzi della produzione sociale dell'accesso a certi beni e servizi, per quanto essi possano essere indispensabili alla loro vita (cibo, acqua, farmaci, ecc.), qualora le persone non siano dotate di denaro sufficiente al loro acquisto. Il modo di produzione capitalistico risulta inoltre caratterizzato da strutture distributive mercificate, le quali conducono a relazionarsi agli altri uomini ed alla natura come ad una merce, ossia come ad

uno strumento. Il fine del sistema capitalistico è infatti la massimizzazione del profitto, non il rispetto e la cura della natura e degli uomini, che spesso anzi al fine del profitto devono essere sacrificati<sup>16</sup>.

### XVII.

Il rispetto e la cura, alla luce di quanto poc'anzi affermato, non vanno dunque considerate semplici dimensioni etiche, ma anche dimensioni politiche, come emerse in maniera evidente sin dalle prime riflessioni greche. Occorre infatti, rapportandosi alla realtà, sempre valutare se ci si trova innanzi ad una totalità caratterizzata da rapporti sociali che favoriscono oppure no il rispetto e la cura. È necessario in particolare sempre considerare le strutture fondamentali del modo di produzione sociale in cui si vive, rapportandosi – appunto come facevano i filosofi classici – alla realtà come ad un intero, in cui le parti sono necessariamente connesse. La totalità sociale in cui ci si trova immersi non può essere considerata come una entità data. Non si può infatti pensare di poter fare il bene senza occuparsi del male e delle fonti da cui esso nasce, specialmente se esse sono così rilevanti all'interno della totalità sociale.

### Note

<sup>1</sup> Una tesi simile è stata sostenuta anche da Platone, soprattutto nella *Repubblica* (352d-354d), in cui si afferma che il bene dell'uomo consiste nella sua virtù propria, ossia nella sua funzione specifica, ovvero nello svolgere l'attività a esso più connaturata.

<sup>2</sup> Su questa tematica, rinviamo all'ottimo A. Fermani, *L'etica di Aristotele*, Morcelliana, Brescia 2012.

<sup>3</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1178 a 5-b2; Aristotele, *Metafisica*, 980 a21-b30; et al. Come ricorda E. Berti, «quanto alla differenza specifica dell'uomo rispetto agli altri animali, Aristotele ne indica più di una [...] ma la differenza fondamentale, che per Aristotele costituisce l'essenza dell'uomo, è il fatto di possedere il *logos*, ovvero la parola, il discorso, il pensiero e la ragione» (E. Berti, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 149-150).

<sup>4</sup> Sulla natura morale dell'uomo, un aggiornato qua-

dro di insieme delle principali posizioni è presente in G. Angelini, *L'uomo come zoon politikon. Un'ipotesi interpretativa di un lemma fondamentale del pensiero aristotelico*, in «Scienza e Politica» 58, 2018, pp. 131-154.

<sup>5</sup> Questo vale in buona misura anche per Platone. Come afferma infatti il Socrate platonico del *Fedro* (273 b-c), «esiste un solo principio per chi intenda decidere bene: bisogna conoscere ciò su cui verte la decisione, altrimenti è inevitabile sbagliare completamente»; e conoscere la cosa significa «conoscere l'essenza di una cosa», ossia la sua definizione, quel nucleo di proprietà costitutive della cosa senza una sola delle quali essa non sarebbe quella che è.

<sup>6</sup> Una ottima analisi del concetto di *aidos* si trova in P. Campeggiani, *Le ragioni dell'ira. Potere e riconoscimento nella antica Grecia*, Carocci, Roma 2012. L'opera principale sul tema rimane D.L. Cairns, *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford 1993. Interessanti considerazioni anche in G. Ferrari, *Figures of Speech: the Picture of Aidos*, in Metis, 5, 1990, pp. 185-203.

<sup>7</sup> *Epimeleia* indica quell'aver cura che coltiva l'ente, soprattutto umano, per farlo fiorire (ad esempio Platone, *Repubblica*, 770 b). Non è possibile in questa sede svolgere una analisi lessicale ed etimologica completa dei termini greci utilizzati per indicare la cura. Ricordiamo solo che in greco, per menzionare la cura intesa come il cercare di procurare ciò che consente la vita, si utilizza il termine *merimna*, mentre per delineare la cura come lenimento della sofferenza si utilizza il più noto *therapeia*. Ciò mostra come il termine "cura" – ma questo vale anche per il termine "rispetto" (*aidos*, che già nei poemi omerici significa in alcuni casi "pudore", in altri "deferenza", ed in altri ancora "onore") – sia polisemantico.

<sup>8</sup> Scrive correttamente L. Mortari (*Filosofia della cura*, Cortina, Milano 2015, pp.13-14) che accade spesso «che le esperienze ontologiche fondamentali, quelle che designano il tessuto del quotidiano, siano le cose più ovvie, e proprio per questo di esse siamo lontani dall'aver sviluppato una teoria interpretativa capace di enunciare il significato originario». Sul rispetto, una complessiva analisi del tema è presente in R. Mordacci, *Rispetto*, Cortina, Milano 2012. Sulla cura, oltre al testo poc'anzi citato di L. Mortari, con riferimento soprattutto a Heidegger e Foucault, un buon saggio riassuntivo è W. McNeill, *Care for the Self: Ordinary Ethics in Heidegger e Foucault*, Philosophy Today, 1998, pp. 53-64.

<sup>9</sup> Una conferma di questa assenza si può ritrovare percorrendo le voci *Rispetto* e *Cura* in Aa.Vv., *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006.

<sup>10</sup> Platone, *Apologia di Socrate*, 29 d. Del resto, il ter-

mine greco *epimeleomai* (da cui il già citato *epimeleia*), è chiaramente in relazione con il verbo *meleto*, che ha tra i suoi vari significati il riflettere, meditare, pensare. Come scrive giustamente L. Mortari (*Filosofia della cura*, cit., p. 187), «c'è una relazione intima fra il bene e la verità. Chi ha cura, proprio perché cerca il bene dell'altro, non può non stare in cerca della parola che dica la verità: dire come stanno le cose, senza nulla nascondere e senza perdersi nella chiacchiera vuota».

<sup>11</sup> Aristotele, *Fisica*, 196 b 10; *Analitici Primi*, I, 13; *De partibus animalium*, 639 b 21, 641 b 11 ss.; *Etica Nicomachea*, 1104a9-b3.

<sup>12</sup> La presenza della regola d'oro in diverse civiltà antiche, anche non comunicanti fra loro, è argomentata in vari saggi presenti nell'ottimo C. Vigna-S. Zanardo, a cura di, *La regola d'oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2005. Questa regola – su cui il lavoro più completo ci pare ad oggi essere ancora il testo di J. Wattles, *The golden rule*, Oxford, 1996 – tuttavia non risulta facilmente rinvenibile nel pensiero greco antico, come ha sottolineato anche Enrico Berti (in E. Berti-L. Grecchi, *A partire dai filosofi antichi*, Il Prato, Padova, 2009, pp. 24-25). Risultano in effetti soltanto, nella direzione della regola d'oro, due sparute "citazioni", ovvero le affermazioni attribuite a Pittaco («Non fare al tuo vicino quello che ti offenderebbe se fosse fatto da lui», 10 B 3 DK) ed a Talete («Evita di fare quello che rimprovereresti agli altri di fare», in Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, I, 36). Ciò può essere spiegabile con il fatto che fino a Socrate non vi fu alcuna esplicita definizione del bene, e pertanto nessuna esplicita tematizzazione dei suoi contenuti. Come ha scritto in merito E. Berti, «la scoperta del concetto di bene, inteso come fine e perfezione dell'uomo, fu merito senza dubbio di Socrate» (in Id., *Il bene*, La Scuola, Brescia 1984, p. 11).

<sup>13</sup> Come scrive giustamente A. Jellamo, soprattutto in Grecia, «il rispetto del limite dice l'inviolabilità di quei confini che rappresentano, per ciascuno, la misura del lecito» (*Il cammino di Dike. L'idea di giustizia da Omero ad Eschilo*, Donzelli, Roma 2005, p. X).

<sup>14</sup> Per questo motivo «non bisogna ricercare la medesima precisione in tutte le opere del pensiero» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1094 b12).

<sup>15</sup> Il bene, come ogni positivo, presuppone sempre per definirsi un rinvio ad un fondamento, costituito dalla natura della sostanza di cui è qualità, e dunque, per l'uomo, dalla natura umana. Il male viceversa, come ogni negativo, deve rimandare per definirsi ad un positivo di cui è assenza.

<sup>16</sup> Per una descrizione di queste tematiche, rinviamo a L. Grecchi, *Conoscenza della felicità*, Petite Plaisance, Pistoia 2005, con introduzione di M. Vegetti.

## HEIDEGGER, THE PLAGIARIST? LOOKING FOR SEIN UND ZEIT IN GORIZIA

di

ANA ILIEVSKA

“Wie können wir unser Leben in vollem Sinne ‚besitzen‘ (Michelstaedter), wie können wir ‚eigentlich ganz existieren‘ (Heidegger)“?

“How can we fully ‘own’ our lives (Michelstaedter), how can we ‘exist authentically and wholly’ (Heidegger)“?

—Vašek, *Schein und Zeit*

“Das Beste aus *Sein und Zeit* steht, wie ich meine, schon bei Michelstaedter, (Vašek, 243), “[T]he best of *Being and Time*, I believe, is already in Michelstaedter”<sup>1</sup>.

This is the closing statement of Thomas Vašek's *Schein und Zeit*—a comparative inquiry into the possibility of whether Martin Heidegger just might have borrowed the main thesis of his *Sein und Zeit* (1927) from the senior thesis (*tesi di laurea*) of a little-known, at the time of his suicide twenty-three-year-old Italian philosopher, Carlo Michelstaedter (1887-1910). The title of Vašek's book takes advantage of the morphological vicinity in German between *Schein* (shine, illusion, appearance, semblance) and *Sein* (being) to challenge the originality and authenticity of Heidegger's *magnum opus*. The subtitle of the book reads *On the Trail of an Expropriation* and just goes to reinforce the speculative, investigative nature of what is about to follow. Mr. Vašek has worked in the area of investigative journalism and his publication list boasts several rather popular philosophical monographs. His journalistic background and philosophical interests come together in *Schein und Zeit* to form a kind of a detective story drenched with philosophical jargon which, however, is consistently well contextualized, explained, and repeated enough so that even lay readers, with some extra patience, could find this an accessible read.

Carlo Michelstaedter from Gorizia, an Italo-phone Austro-Hungarian citizen of Jewish origins, finished writing his *tesi di laurea* (Vašek misleadingly calls it a “dissertation”) on October

16<sup>th</sup> 1910, put a gun to his head the next day, and took his own life. His *La Persuasione e la Retorica* (*Persuasion and Rhetoric*, Yale University Press, 2004) was published posthumously in 1913, and was not translated into German until 1999. “Some years ago a typescript of an early German translation of the first part of the thesis [“La Persuasione”]... surfaced” (p.17), Vašek informs us, but there are no clues as to its maker nor to what purpose the translation was done. Therefore, the first question that Vašek addresses in his book is: Did and how could Heidegger have known of Michelstaedter and his work? And it is clear from the first chapter that “[t]here is no historical proof that Heidegger has read Michelstaedter's dissertation [sic] or that he even knew the name of the young author” (p.242). Consequently, there could have only been indirect points of contact: through contemporary book reviews and lectures, academic connections, analogous readings of the same sources, or simply thanks to the “pollen of ideas” (Dário Villanueva, 1991) flying around Europe at the time.

The neoidealist Italian philosopher Giovanni Gentile had published a detailed review of Michelstaedter's thesis in 1922, followed by his student's, Ugo Spirito, in the same year. Furthermore, Michelstaedter was studying at the University of Florence where Franz Brentano was active, one of the professors of Edmund Husserl who had even visited him in Florence. The nature of Husserl's and Heidegger's relationship needs not be recapitulated here. Michelstaedter was read and admired by various academics in Vienna, such

as Oskar Ewald who extolled Michelstaedter in a lecture in Gorizia in 1924. Finally, an early reader of the young philosopher was the Italian proto-fascist Julius Evola who engaged with Michelstaedter's thought in his *Saggi sull'idealismo magico* (1925). But while we know for sure that Heidegger had read Evola's 1934 publication *Rivolta contro il mondo moderno*, there is no proof that he had known the 1925 monograph. On a more practical level, Vašek reminds us that Michelstaedter's thesis is only 130 pages long, three times less than Heidegger's. There are significant differences in style, too: while Heidegger's is a "strictly systematic" work employing idiosyncratic vocabulary, Michelstaedter's "seems somewhat disorderly, occasionally chaotic" and is written in a "literary and artistic style" (26). Finally, Vašek points out to the fundamental differences in scope between *La Persuasione e la Rettorica* and *Sein und Zeit* identified by Joachim Ranke (1957) and Giorgio Brianese (1985), who had studied the two authors side by side: for Ranke, Heidegger "is after the 'sense of Being,' while Michelstaedter after an 'ethical credo'" (p.27); and according to Brianese, Heidegger rules out suicide in his analysis of existence, Michelstaedter does not (ibid.). The connection between Michelstaedter's and Heidegger's thought, then, must be sought for elsewhere.

In "Zwei Wege" (two roads), the first out of five sections, Vašek begins to build his argument by analyzing their shared aversion for the primacy of theory over life in philosophy ("gegen den Primat des Theoretischen in der Philosophie" p.30)—a primacy which, according to Michelstaedter, had originated in Plato and established itself with Aristotle and his "rhetoric." Both Michelstaedter and Heidegger cite the same passage from Plato's *Sophist* as a departure point for their analyses: Michelstaedter for his criticism of the "attempt to rationally dominate the world through language" (p.29), and Heidegger for the purpose of posing anew the (forgotten) question concerning the "Sinn von Sein" (p.30). Michelstaedter's solution is a return to the pre-Socratics, more specifically to Parmenides and his pre-theoretical approach that promotes the unity between thought and being, life and the world—a unity destroyed by the ascent of rhetoric. "The

unity of thought and being, of life and the world, cannot be 'known' [erkannt], but 'lived.' That is Michelstaedter's way to 'persuasion'" (p.30).

This practical approach resonates with Heidegger's early Freiburg lectures in 1919 when, as Husserl's assistant, he "suddenly came up with the claim of the revolutionary philosopher who wants to rethink everything... against the primacy of theory in philosophy" (ibid.). He develops this "radical approach that will lead to *Sein und Zeit*" in his *Hermeneutik der Faktizität* (1923) where Heidegger puts forward that, in Vašek's paraphrase, "the estrangement of Dasein [from itself, from life] cannot be offset through theoretical knowledge [Erkenntnis], but only through factual existence" (p.33). Put this way, the similarity to Michelstaedter's own approach is striking. Heidegger had famously omitted to name his early influences and exact sources for *Sein und Zeit*, and Vašek takes advantage of this bibliographical parsimony to tickle the reader's curiosity and keep up the suspense as to whether the young Jewish philosopher's ideas could have indeed been among those muted voices.

The second section, "Dasein," delves into major concepts that *La Persuasione e la Rettorica* and *Sein und Zeit* share but use different words to denote. Vašek relies on Joachim Ranke's 1961 comparative study to point out the analogy between Michelstaedter's "persuasion" (*persuasione*) and "rhetoric" (*rettorica*) on one hand, and Heidegger's "authenticity" (*Eigentlichkeit*) and "inauthenticity" (*Uneigentlichkeit*) or "Man" on the other. "Persuasion" means that a person is complete and authentic, owns herself (*possessione di se stesso*). "Rhetoric" implies social rules, customs, and conventions based on theory and language which determine our lives and prevent us from walking the way of persuasion. To exist "inauthentically" is to be lost in things and people, in the impersonal "Man," according to Heidegger, in the "Man sagt, man hört, man ist dafür, man besorgt" ("one says, one hears, one is for, one gets," p.38). But Dasein also has the option to "choose" itself, to become itself, to own itself, instead of being determined by "Man." In Vašek's reading, both for Michelstaedter and Heidegger a person can choose between these two modes of human existence: persuasion/authenticity or

rhetoric/Man.

The road to persuasion and authenticity, however, is precisely that, a road. It is a movement in time towards becoming what one already is: "Es geht darum zu werden, was man schon ist" (p.39) because we *are* not what we essentially are: "Wir müssen es erst werden" (p.41), we have to *become* what we are. For we, human beings, are intrinsically incomplete and needy beings, always out to get something we do not have or to become something that we are not yet. But in our daily lives—due to habit, routine, and the comfort of "Man"—we forget this incompleteness and live behind a veil of illusion (*l'illusione della persuasione*). We forget that we are imperfect and finite (*endlich*), and that we're never "done" (*fertig*) with life while we are alive (p.43). When Dasein comes to its end, when it is "done" with life, it is no longer *da*, it no longer is (ibid.). However, such a claim, in light of Michelstaedter's suicide, begs the question: does persuasion/authenticity equal death? This is where Michelstaedter's concept of "philopsychia" (the love of life) and Heidegger's "Sorge" (care or concern) come in, which gives Vašek the opportunity to point out that "the affinity between Heidegger and Michelstaedter does not lie in the words, but in the philosophical layout itself" (p.58). Vašek traces this layout in the next three sections of his book, "Flucht" (flight), "Verwandlung" (transformation), and "Sein und Zeit" (being and time), that follow the same somewhat tiresome comparative back-and-forth argumentation. For the sake of conciseness, I will refrain from recapitulating all of the parallels and differences established in these sections. The analogous "philosophical layout" of Michelstaedter's and Heidegger's works, in Vašek's reading, can be summarized as follows:

Human Dasein is intrinsically flawed, incomplete, but has the advantage over the animal in that it is aware of itself (Heidegger's *logos*—"our possibility to understand Being as something" ("das Seiende als etwas zu verstehen" p.72). Humans have a taste for and ascribe meaning to life, things, and people (*sapere* for Michelstaedter, *Bedeutsamkeit* in Heidegger) based on their usefulness. Thanks to this ability to give meaning to the world and make use of things and people, Dasein has a *Lebensdrang*, will to live (Schopenhauer),

or love/care for life (*philopsychia* in Michelstaedter or *Sorge* in Heidegger). While Dasein is alive, it is dynamic, it moves ecstatically in time, back and forth like a weight (*peso*, *Zeitlichkeit*). It wants something it does not have, it wants to *become* what it already *is*. It wants to become persuaded and live fully authentically (*persuasione* or *Eigentlichkeit*), it wants to own itself, become complete, persuaded and determined (*persuasione* or *entschlossener*). But there are obstacles on the road to persuasion which make Dasein rely on common places, predetermined social rules and structures, idle chatter (*luoghi comuni* and *rettorica* in Michelstaedter, *Man*, *Gerede*, and *Uneigentlichkeit* in Heidegger) in order to avoid suffering, fear, and death.

This escape from itself and therefore from responsibility (*Verantwortung*), brings Dasein to lead an inauthentic life, to hide behind a pre-made and safe veil of illusion. In this way—and here we come to some of the most beautiful passages of Vašek's book—Dasein is unjust (*non persuasione*, *ungerecht*). It is *guilty*, i.e., it is the "reason for a lack in the Dasein of others" (p.200). For "one who *is not*, cannot *do*; one cannot give, if one does not have; one cannot do good, if one does not know wellbeing" ("wer nicht *ist*, kann nicht *tun*; nicht geben, we nicht hat; nicht wohl-tun, wer das Wohl nicht kennt" p.199). When Dasein lives unpersuaded and inauthentically, it can only provide what Heidegger calls "uneigentliche" or "einspringende Fürsorge" (inauthentic care) or Michelstaedter "Wohltun." Inauthentic care as opposed to authentic care (*vorspringende Fürsorge*) for others, only supports the other in leading an illusory life. The persuaded or determined, to the contrary, brings light in the lives of others and "does not only awaken him/herself, but others, too" (p.204). *Angst* throws Dasein back to its naked existence and confronts it with its finiteness (*Endlichkeit*), its neediness (*Bedürftigkeit*), its dependency on the world and *Geworfenheit* (p.142). The persuaded "endures" (aushalten) the *Angst*, dwells in it, and does not "go to one's death" (p.183). The persuaded/determined looks into the eye of the storm and learns from it, transforms him/herself (*Verwandlung*) and does not, like modern scientists, observe it from afar and draw objective conclusions from it

(Michelstaedter's critique of science, p.119).

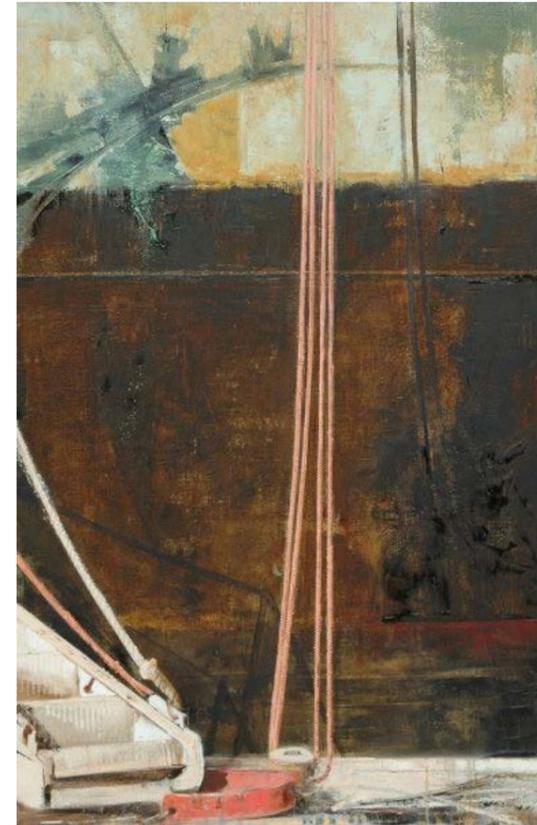
This comparison shows us, in Vašek's reading, that Michelstaedter's ethical claim is ontological at its core and Heidegger's ontological approach simultaneously ethical, but neither philosopher tells us which type of existence to choose: the way of persuasion/authenticity or rhetoric/in-authenticity. Instead, both philosophers engage with a shared, central thought: how to escape the "daily, transient, scattered lives we humans lead" ("es geht darum, aus dem alltäglichen, vergänglichem, zerstreuten Leben, das wir Menschen eben nun mal leben, zu entkommen" p.241). But this problem is not exclusive to Michelstaedter's and Heidegger's philosophy: several contemporary philosophers that wrote at the beginning of the twentieth century equally saw themselves as "spiritual liberators, who wanted to show a way" (p.241) among which were Ewald, Evola, and Martin Buber. And while Vašek does admit at the end that there is no historical proof that Heidegger had known of Michelstaedter and his work, he does insist on the "zest of speculating" that *La Persuasione e la Rettorica* could have been a prototype, the template for Heidegger's *Sein und Zeit*, indeed the "initial spark" (*Initialzündung*) for the Freiburg professor's groundbreaking philosophy (p.242).

After having worked my way through the 244 pages of Vašek's book, which at times were quite repetitive and overwhelming, I remain unpersuaded as to the potentially heavy debt that Heidegger owes to Michelstaedter, all the similarities in philosophical layout notwithstanding. The "Enteignung" of which Vašek speaks in the book's subtitle is too strong a term for a conceptual correspondence that, it seems to me, owes much more to the pollen of ideas floating around a modernist, shattered, disenchanted Europe than to any intentional and foul "expropriation" of a young philosopher's intellectual property. If we were to accept Vašek's claim as a real possibility of plagiarism here, then we would also have to accept all other claims as to the inauthenticity of Heidegger's *Sein und Zeit* (it is a commonplace by now that he borrowed ideas and repackaged them in his own vocabulary, without naming the exact sources). This would make *Sein und Zeit*—the philosophical work that, as Vašek himself notes

(p.22), made possible French existentialism, Paul Ricoeur's hermeneutics, Foucault's poststructuralism, Derrida's deconstruction, and Lacan's psychoanalysis—an empty rhetorical shell. Instead, if we put emphasis on the more likely and generous claim at the end of Vašek's inquiry that "both books illuminate each other... in an interesting way" (p.243), then we have a win-win situation: On one hand, Michelstaedter's literary, artistic style and thought help us untangle Heidegger's impenetrable vocabulary—indeed, Michelstaedter pulls aside *Sein und Zeit*'s rhetorical veil, disarms its "Teutonic bombast" as Thomas Sheehan aptly calls it (Sheehan 2001, in Vašek, p.97); on the other hand, Heidegger's systematic philosophizing and its heavy-weight presence in the philosophical canon legitimizes Michelstaedter's work, it orders its artistic chaos, and helps us situate it within a genealogy of a radical rethinking of philosophy's relation to being and life.

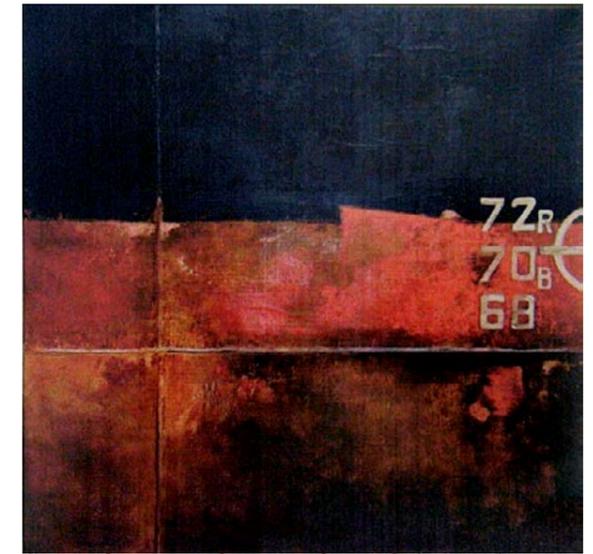
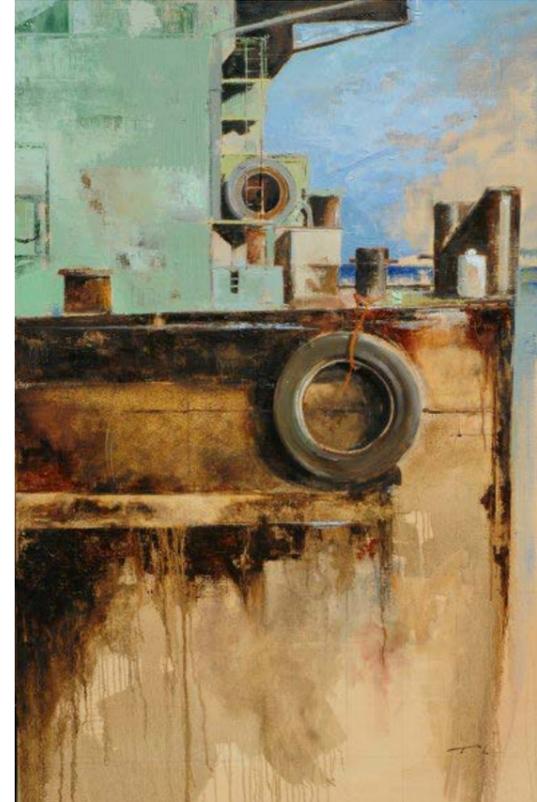
Yet what surely remains as the biggest merit of Vašek's monograph is the fact that it instills a firm desire to (re-)read Michelstaedter and Heidegger, side by side or separately. *Schein und Zeit*'s interpretation even condenses the philosophies of the two into one ethical manual that begs for a pencil and many underlined passages, especially in confusing times such as the ones we live in where there seems to be ever less persuasion, authentic care for others and responsibility, and more and more divisive rhetoric that encourages a retreat into the safety of "Man." Vašek's is, to my knowledge, the first book-length, detailed comparative study of the two philosophers. Alone for this reason it deserves to be translated into English, for it provides an informed space for scholars to read Michelstaedter and Heidegger cheek by jowl. Without a doubt its availability in English will spur an even bigger interest in the still little-known Michelstaedter outside of Italian academia and narrow philosophical circles.

My two reservations concerning Mr. Vašek's monograph are the following: First of all, and as already briefly mentioned, I do not find the argument that Heidegger had plagiarized Michelstaedter or hidden his *tesi di laurea*'s influence on *Sein und Zeit* convincing. What Vašek succeeds at demonstrating instead is that there were other philosophers at the beginning of the 20<sup>th</sup>



© F. Fasulo, *Appena un giorno*, olio su carta intelata (120x80), 2006

© F. Fasulo, *Ode marittima*, olio su tela (120x80), 2006



© F. Fasulo, *Appunti di viaggio*, olio su tela (120x120), 2008

century who shared Heidegger's ideas but were not known enough (or died too young) or were just from the "wrong" background for them to receive equal appreciation (Rosenzweig, Michelstaedter, Ewald). This is something that scholarship needs to deal with, but it does not make Heidegger a plagiarist. Second of all, while the book is sufficiently well written so as to prevent conceptual entanglements, I believe that its argument could have been condensed into a much shorter monograph, perhaps even into a detailed, dense article, to avoid the many repetitions and summaries. But then it would have been a different kind of read, surely a less accessible one destined for a much smaller audience. As for the exciting promise of its title, a "whodunnit" in reverse, well, that certainly helps its circulation.

Review of Thomas Vašek, *Schein und Zeit: Martin Heidegger und Carlo Michelstaedter. Auf den Spuren einer Enteignung*. Berlin: Matthes & Seitz Berlin, 2019; 318 pp; ISBN: 978-3-957575-638-5.

#### Nota

All translations from German and Italian into English are mine.

## ERMENEUTICA E VERITÀ

di

MARICA MAGNANO SAN LIO - MARTA MARIA VILARDO

### 1 L'ermeneutica tra i saperi: l'interpretazione come categoria dell'esistenza

**D**a sempre l'ermeneutica si è sviluppata come indagine sui testi, come tecnica per risalire dal segno al significato, ma è solo nella modernità che emerge chiaramente la categoria di *interpretazione* quale spazio teorico di matrice ontologica, storica e linguistica: d'altronde, esistere è, heideggerianamente, interpretare. Se l'esistenza diventa interpretazione, allora l'attenzione si sposta da un significato di ermeneutica più ristretto a uno più ampio, cioè inteso a comprendere la complessità della dimensione umana, per sua stessa natura proiettata alla ricerca del senso di ciò che la circonda, delle dinamiche culturali e della società all'interno della quale interagisce. L'interpretazione diventa una categoria esistenziale valida in tutti gli ambiti della vita, compreso quello del sapere, nel quale agisce garantendo una visione poliedrica e di continua interazione tra le diverse specificità.

Il Dottorato di ricerca in *Scienze dell'Interpretazione*, attivo nel Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università di Catania, si impegna a valorizzare tale categoria nella sua dimensione più autentica, non relegandola a un uso puramente tecnico ma incentivandone l'applicazione come strumento di comprensione dei fenomeni culturali che proceda al di là di ogni dicotomia o semplice separazione tra le diverse discipline. La prospettiva ermeneutica permette, infatti, l'interazione continua tra i diversi ambiti del sapere, salvaguardandone le peculiarità ma incoraggiandone al tempo stesso l'ampliamento e l'approccio interdisciplinari. Ogni campo di studio diventa una forma di interpretazione della realtà, una ricerca di senso,

un tentativo, continuo e mai definitivamente risolto, di raggiungere verità e autenticità. In questa prospettiva vanno contestualizzati i *Seminari sull'interpretazione* cui ogni anno il Dottorato dedica alcune giornate di riflessione, da una parte approfondendo il concetto di ermeneutica in relazione ad aspetti specifici delle diverse discipline, d'altra parte tenendo sempre sullo sfondo un orizzonte di senso più ampio, radicato e profondo. In particolare, i seminari organizzati nel mese di febbraio 2019 hanno permesso di approfondire la relazione, ogni volta resa evidente dal processo ermeneutico, tra il testo e alcuni ambiti più specifici del sapere come la filologia, la storia e l'arte.

L'ermeneutica è intesa come teoria dell'interpretazione: al centro vi è il problema della comprensione dei testi come espressione di individualità intese quali orizzonti di verità e di senso. Seguendo Gadamer, essa si delinea come analisi filosofica delle strutture che rendono possibile la comprensione universalizzante, senza più necessariamente coincidere con settori gnoseologici specifici ma guardando alla totalità dei rapporti dell'uomo con il mondo e realizzandosi, in particolare, nelle esperienze filosofiche, storiche e artistiche, cioè in quella dimensione che in qualche modo esula dall'ambito strettamente scientifico.

### 2 L'interpretazione tra poesia e storicità

In relazione alle esperienze artistiche, e in particolare poetiche, si può contestualizzare il seminario di Francesca Romana Paci su *Poesia e verità. Autopoiesi e Pomes Penyeach di James Joyce*, una riflessione sul legame tra creazione poetica, interpretazione e verità. Il filo che collega questi tre elementi porta con sé la

complessa dimensione dell'*incontro* tra il mondo originario dell'opera e quello del suo fruitore, cioè tra due realtà distinte come quella dell'interprete o traduttore e quella del poeta, muovendo dal fatto che quest'ultimo mantiene in una qualche misura nascosta la verità su se stesso, dando luogo a quella forma particolare di mitopoiesi per cui il proprio personaggio viene plasmato conformemente alla creazione poetica. A rendere ulteriormente arduo il raggiungimento di una seppur parziale forma di verità eventualmente recuperabile nel componimento, si inseriscono le difficoltà legate a ogni traduzione linguistica che voglia essere corretta e fedele, cioè capace di rispettare quanto l'autore ha inteso trasmettere al lettore. Ci si deve interrogare, infatti, su cosa voglia comunicare veramente un testo, su cosa faccia parte integrante di esso e su cosa, invece, risulti in qualche modo accessorio, per esempio se gli aspetti della biografia di un autore rientrano nella prima o nella seconda categoria. Inoltre, occorre chiedersi cosa la conoscenza di materiale ulteriore possa aggiungere all'aspetto strettamente poetico del testo. Il modo di interpretare un autore, infine, varia in relazione alla prospettiva di chi osserva, inevitabilmente soggetta ai condizionamenti del contesto spazio-temporale di appartenenza.

Concretizzando quanto detto guardando a due poesie della raccolta *Pomes Penyeach* di James Joyce, dai titoli *Bahnhofstrasse* e *Nightpiece*, ci si può facilmente rendere conto di tale tensione tra ciò che può essere considerato parte integrante di una traduzione, e quindi della poesia stessa, e ciò che invece può essere tralasciato come elemento in qualche modo accessorio. Il caso della prima poesia, *La via della stazione*, o *La strada del viaggio*, è esemplificativo della prima categoria, cioè non è per nulla immediato comprenderne il contenuto, se non alla luce delle vicende della vita di Joyce, il quale ha scritto tale componimento segnato dalle sofferenze del glaucoma da cui era affetto. I termini lì presenti, infatti, fanno diretto riferimento alla malattia, pertanto la traduzione è resa più agevole tenendo presenti dati che trascendono i versi, piuttosto che dall'analisi semantica. Nel caso di *Nightpiece*, invece, è vero il contrario: la traduzione scorre fluida anche senza conoscere il retroterra contestuale del componimento.

Nel caso della traduzione e dell'interpretazione

dobiamo accettare, dunque, una certa oscillazione della verità, in quanto adattabile a qualunque realtà, così che il lettore risulta sempre sollecitato a un processo di esplorazione. La domanda su cosa sia o meno lecito dal punto di vista dell'interpretazione di un testo poetico o autobiografico sembrerebbe non trovare, secondo quanto emerso da questo seminario, una risposta inconfutabile.

La stessa incertezza, che in ultimo rimanda allo stesso percorso esistenziale dell'essere umano, si ritrova anche nel caso in cui si vogliano analizzare in chiave storica le relazioni tra autobiografia e verità. La categoria dell'interpretazione come strumento di analisi letterale e complessiva di un testo e della vita stessa emerge anche durante il seminario di Domenico Conte dal titolo *Storia e storicità in Thomas Mann*<sup>1</sup>, che ha trattato dell'ermeneutica come *interpretazione* dei testi scelti per l'occasione ma ancor di più come *comprensione* dell'intero orizzonte di senso del loro autore, Thomas Mann, cercando di decifrare il legame tra narrativa e realtà, tra elementi romanzeschi e riferimenti storici.

L'ermeneutica si ritrova nella storicità, in uno spazio in cui, tra luci e ombre, la vita si dispiega nella storia, in una interazione continua tra biografia e autobiografia, avventure dei protagonisti ed esperienze dell'autore. I testi analizzati in modo più specifico sono stati *La montagna incantata o magica (Der Zauberberg)*, del 1924, e il *Doktor Faustus*, del 1947, che già per la loro collocazione cronologica si prestano a una più ampia riflessione sui concetti di storia e storicità in Mann. Il primo testo ha una lunga gestazione che riporta agli anni della Prima Guerra Mondiale, mentre il secondo è scritto negli Stati Uniti durante la Seconda Guerra Mondiale. Entrambi maturano, quindi, in un contesto complicato e complesso nel quale storia e verità si incontrano, ripetutamente, costruendo l'orizzonte ermeneutico di riferimento nel quale il lettore, attraverso l'interpretazione del testo, ritrova assai più dei semplici contenuti romanzeschi, coglie la vita dell'autore, laddove le sue capacità evocative rimandano a una storia animata e per molti versi spaventosa che non rimane ai margini, ma invade la vita di tutti i protagonisti, reali e non.

È una storia che a distanza di anni si ripresenta,

apparentemente in termini diversi ma in verità sempre con la medesima drammaticità, che pone l'accento sul carattere epocale e unico delle vicende di quel secolo così tormentato. Le esperienze dei personaggi diventano metafore di dinamiche complesse, in cui il senso e il compimento riguardano, più in generale, il destino dell'uomo del Novecento. Una circolarità e un intreccio che, per quanto spesso difficili da decifrare, soprattutto se non si tiene a mente il vissuto dell'autore, rispecchiano perfettamente la figura di Thomas Mann, intellettuale poliedrico rispetto al quale risulta assolutamente necessaria una riflessione interdisciplinare, e non solo per meglio interpretarne i romanzi, ma anche per cogliere le interazioni tra l'uomo e lo scrittore, il saggista, il protagonista della vita politica. Sono tutti aspetti che interagiscono tra loro e che possono essere colti nella fitta interazione tra la vita dell'autore e quella dei suoi personaggi, che spesso ne riflettono le linee caratteriali come le insicurezze e le paure, in un contesto che non è solo trama romanzesca ma storia e vita concreta dell'uomo del Novecento.

Il carattere fortemente simbolico, del resto, non appartiene solo ai personaggi di Mann ma anche alla sua vita effettiva, piena espressione di un Novecento le cui dinamiche per così dire perseguivano e costringono a essere fuggitivi. In questo senso Mann è «viandante nel '900»: è *viandante* dal punto di vista geografico ed esistenziale, la sua è una vita in continuo movimento, un movimento non sempre voluto e tuttavia necessario, al di là dei conflitti interiori e delle contraddizioni più profonde. Mann si sposta molto presto da Lubeca, sua città natale, a Monaco; quindi è tra i primi ad emigrare, per le note vicende storico-politiche, dalla Germania alla Svizzera e poi agli Stati Uniti, dove diventa a tutti gli effetti cittadino americano. Continuamente in pena e sempre più deluso dai nuovi scenari politici ed economici che si vengono a creare, egli prosegue la vita da *viandante* e ritorna in Europa, ma non in Germania: teme, infatti, di trovarsi di fronte alle macerie tedesche, materiali e, soprattutto, spirituali. Opta, quindi, per un paese europeo di lingua tedesca e così la sua vita di *viandante* alla ricerca della salvezza, spirituale ancor prima che materiale, si conclude in Svizzera, dove si spegne,

a Zurigo, nel 1955.

Già richiamare questi elementi biografici essenziali giova, in chiave storica e letteraria, all'interpretazione dei testi di Mann. Si capisce l'enorme impressione provocata su di lui dai conflitti mondiali e gli echi psicologici che ne derivarono, dal momento che i suoi più grandi romanzi sono stati pubblicati proprio a ridosso delle due guerre, vale a dire «delle cesure epocali che fratturano il corpo della storia del Novecento e ne marchiano a fuoco il volto»<sup>3</sup>. Della Prima Guerra Mondiale Mann afferrò immediatamente l'*epocalità*, cioè proprio il carattere di *cesura*: i protagonisti dello *Zauberberg* sono rappresentanti ed emissari di tendenze spirituali dell'epoca e i loro caratteri riflettono le personalità nevrotiche e problematiche di quell'epoca. Le vicende del romanzo non sono che un microcosmo specchio del più ampio macrocosmo europeo: così esso è un romanzo «*sul tempo*, che è, a questo punto, il "proprio tempo" e la propria epoca»<sup>4</sup>, un romanzo che si presenta come «inventario della problematica europea all'inizio del nuovo secolo»<sup>5</sup>, perché le esperienze dei suoi personaggi non sono che una continua allusione allo scenario devastante della realtà europea di quel tempo.

Allo stesso modo, il *Doktor Faustus* riflette le dinamiche della Seconda Guerra Mondiale, lasciando in sottofondo anche le ripercussioni del primo conflitto e il ruolo assunto dalla Germania in quegli anni complicati: «Questa duplice prospettiva sta inscritta nell'impianto del *Doktor Faustus*, basato sul congegno narrativo per cui l'umanista Serenus Zeitblom decide di scrivere una biografia dell'amico diletto, il musicista geniale Adrian Leverkühn, che, come la Germania, ha venduto l'anima al diavolo»<sup>6</sup>. I testi di Mann costituiscono, pertanto, un esempio concreto di come la categoria dell'interpretazione si dispieghi nell'effettiva comprensione dell'esistenza entro il divenire storico.

### 3 L'interpretazione tra filologia e crisi dell'informazione

Di altra natura, ma sempre riconducibile all'uso comprensivo e comprendente dell'ermeneutica, è il discorso relativo alla filologia. La critica

del testo e la dimensione delle cosiddette *verità alternative* sono temi sempre più frequenti che sollecitano la filologia tradizionale a porsi la domanda circa il ruolo da assumere, e ciò non soltanto in riferimento alla comprensione letteraria in quanto interpretazione testuale ma anche relativamente alla gestione della teoria dell'informazione. Sarebbe opportuno interrogarsi, pertanto, circa il tipo di filologia necessaria per rendere conto di questo nuovo tipo di verità. Una filologia che intenda se stessa, insomma, come baluardo contro la deriva delle post-verità, una riflessione sulla sua possibilità responsabile di contribuire a districare il sempre più frequente e complesso intrecciarsi di informazioni, a volte assai poco autorevoli e fondate. Su questi temi si è soffermato Lino Leonardi nell'ambito del seminario intitolato *Filologia come scienza, filologia come storia. L'ecdotica nel tempo delle verità alternative*.

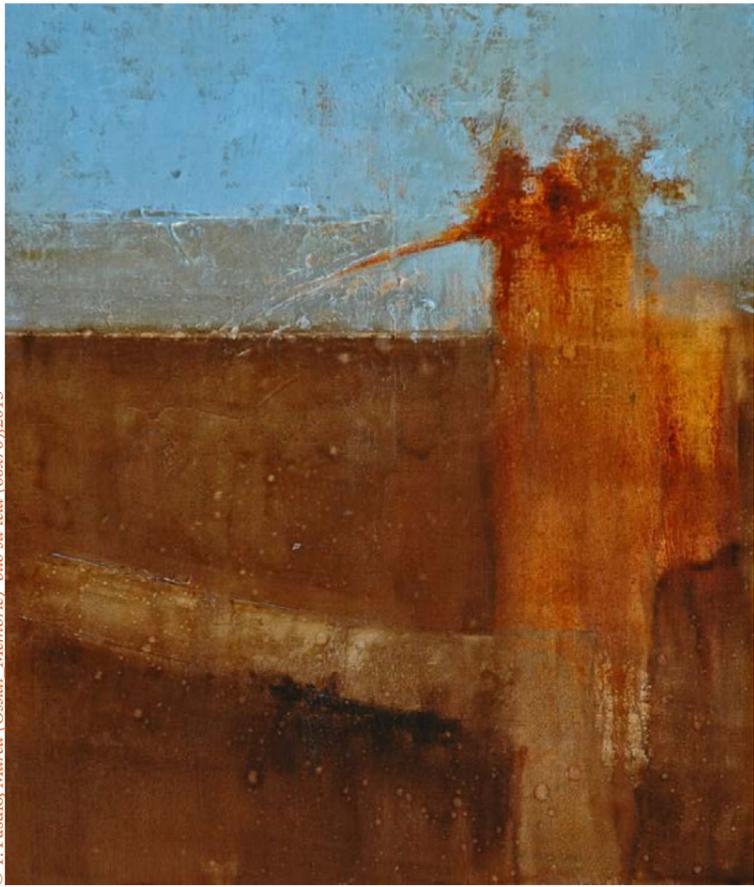
Una prima risposta a tale complesso di questioni potrebbe essere costituita dall'abbandono della definizione classica di filologia, sostanzialmente intesa come arte raffinata che esige dai suoi cultori quasi che diventino silenziosi al cospetto della magnificenza della parola. Il dibattito filologico del Novecento si concentra, infatti, sull'opposizione tra due concezioni diverse della filologia: una *ricostruttiva*, secondo cui rimane primario il tentativo di costruire, in mancanza dei riferimenti originali, una sorta di genealogia dei testimoni del passato, così da individuare i diversi stadi evolutivi dei testi ogni volta esaminati e di ripercorrere la diacronia del processo che si è sviluppato a partire dagli originali; e una *conservativa*, secondo cui rimane assolutamente primaria l'esigenza del rispetto e della fedeltà all'originale, dunque evitare ogni anacronistica sovrapposizione dello sguardo del lettore moderno. Le contestazioni reciproche riguardano, rispettivamente, da un lato la possibilità di proporre un testo in realtà mai esistito, dunque più o meno confezionato dal filologo, e, dall'altro, il rischio di proporre un testo senza alcuna considerazione per le trasformazioni accumulate negli anni.

In Italia la filologia romanza ha preferito, in linea di massima, riconoscersi nella prima prospettiva, quella *ricostruttiva*, mentre da molte altre parti

è prevalsa la seconda. In questo inizio di secolo, però, anche in Italia sono comparsi più ampi consensi a questo secondo punto di vista, cioè quello secondo il quale la realtà del manoscritto diventa l'unico valore da rispettare.

Se vogliamo che gli strumenti della filologia siano funzionali a interpretare, a leggere sotto la superficie di un testo, a discernere il vero dal falso, a vagliare le fonti criticamente, è indispensabile, secondo Leonardi, tenere ben presente il primo dei due punti di vista ora ricordati, cioè la cosiddetta filologia diacronica: «Anteporre la necessità dell'interpretazione all'illusione dell'oggettività del documento»<sup>7</sup>. La filologia si lega, così, ai concetti di scienza e di storia: intendere la filologia come scienza implica l'ammissione di alcuni suoi concetti chiave quali la formulazione di ipotesi e la falsificabilità come valori non soltanto non negativi ma addirittura indispensabili; così come la necessità di accedere alla documentazione, di utilizzare il metodo critico e l'interpretazione al fine di giungere a una scelta responsabile dell'ipotesi più probabile. Intendere la filologia come storia comporta, poi, la necessità che il punto di vista del filologo non sia limitato al singolo documento ma lo interpreti alla luce della tradizione diacronica che lo ha prodotto, cercando di distinguere le diverse fasi della sua stratificazione. È bene tener presente, tuttavia, il valore di entrambi i punti di vista, diacronico e sincronico, così da offrire una diversa prospettiva del testo, «quella attuale, costruendo sul piano della forma linguistica un delicato equilibrio tra la sua storicità e la sua funzionalità»<sup>8</sup>.

Nella visione ricostruttiva emerge, in modo essenziale, la natura interpretativa della filologia, in quanto in ogni sua fase, dalla trascrizione dei documenti alla individuazione degli errori commessi dai copisti, dal confronto delle testimonianze fino alle scelte da compiere ai fini della pubblicazione, il filologo non può prescindere dall'assumere decisioni di natura interpretativa che, una volta prese, pongono le condizioni per l'una o per l'altra lettura. L'opera di edizione critica proposta da Leonardi, ispirata al lavoro di Gianfranco Contini, «implica la responsabilità di proporre un testo che, nel soddisfare ai requisiti della scienza e nel rendere



© E. Fasulo, Marea (Ossidi - Memorie) olio su tela (60x70), 2013

conto della tradizione, non sia solo fruibile per gli specialisti, ma restituisca l'opera del passato alla lettura di un pubblico contemporaneo: non riproduca un documento, ma interpreti l'insieme della tradizione in modo da riuscire a trasferirne la realtà testuale ad una possibilità di lettura attuale<sup>9</sup>. Occorre mirare, pertanto, a un tipo di «filologia testuale che intenda recuperare un suo ruolo credibile nelle scienze umane del ventunesimo secolo, proponendo testi del passato in edizioni che siano affidabili per i lettori di oggi, in quanto in grado di interpretare il testo medievale nella sua natura problematica, e di dar conto tramite l'apparato della dimensione diacronica della sua tradizione»<sup>10</sup>.

La filologia è necessaria per l'interpretazione, quindi, solo se ha l'umiltà di farsi davvero filologia, cioè di rispettare la correttezza del percorso e di ricavare la visione ultima alla luce della tensione gadameriana tra familiarità ed estraneità: tra l'*interpretans* e l'*interpretandum*, infatti, esiste una distanza temporale colmata dalla tradizione. L'interprete sarà sempre in qualche senso condizionato, nel rapporto con

l'oggetto da interpretare, dalla storia e dalle interpretazioni già rese. Egli dovrà pertanto acquisire piena consapevolezza della propria determinazione storica e, attraverso una fusione di orizzonti, dovrà creare un *nuovo* prodotto, frutto dell'adeguamento del proprio tempo a quello dell'oggetto, al fine di comprenderlo. L'attività interpretativa assume, così, una forma di dialogo incessante tra passato e presente.

La filologia deve essere in grado, quindi, di dire qualcosa sulle condizioni dell'interpretazione, cioè deve porre le condizioni per riuscire ad affrontare in modo corretto, dal punto di vista storico e da quello scientifico, l'analisi interpretativa. Si tratta di una responsabilità che oggi, in una realtà in cui il predominio del web è divenuto dilagante e incontrollato, diventa ancora più urgente: il web,

infatti, per sua stessa natura è caratterizzato dalla mancanza di trasparenza circa le fonti dei testi prodotti e utilizzati.

Tale riflessione, a ulteriore testimonianza del carattere interdisciplinare dell'ermeneutica, rimanda anche al seminario tenuto da Salvatore Carrubba su *Crisi dell'informazione, giornalismo culturale e post-verità*<sup>11</sup>, nell'ambito del quale l'appello alla responsabilità è stato ribadito attraverso l'analisi delle nuove modalità di informazione che nell'epoca della digitalizzazione hanno messo da parte i tradizionali veicoli della comunicazione, come i quotidiani cartacei, per dare sempre maggiore spazio all'informazione digitale, al web, ai social network. Tali dinamiche si radicano in una crisi globale dell'informazione le cui ripercussioni appaiono devastanti in ambito tanto economico quanto culturale. Il nuovo modo di fare informazione ha indubbiamente ridotto in modo drastico le vendite dei giornali, ma ha anche distrutto la qualità dell'informazione, che non è più l'esito delle indagini e delle conoscenze accurate di un professionista ma il risultato di un algoritmo che seleziona informazioni casuali,

delle quali spesso è dubbia persino la veridicità, a seconda del consumatore che si trova davanti, che si conosce benissimo perché già schedato.

I nuovi padroni dell'informazione, *I quattro titani del Tech*, come li definisce Galloway<sup>12</sup>, cioè Twitter, Google, Facebook e Amazon, non sono editori e non hanno le competenze per sostituirsi all'informazione tradizionale. Il loro scopo non è informare e garantire la qualità della notizia, ma attrarre quanti più utenti possibili, in modo da schedarli e inserirli nel sistema algoritmico e lucrare così su di loro anche attraverso la pubblicità. Il risultato, allora, è la disinformazione e l'inevitabile passaggio dalla verità alla post-verità. In questo senso risulta indispensabile l'uso critico dell'interpretazione: non si tratta solo di leggere più informazioni possibili, ma di cercare di acquisire l'informazione corretta. Una prospettiva critica permette di non ritrovarsi in balia del web e delle logiche di mercato, imparando piuttosto a discernere tra il flusso continuo di informazioni che ogni giorno bombarda gli utenti, e non con lo scopo di informarli. Rispetto a questo flusso interpretativo è necessario assumere, dunque, una prospettiva ermeneutica e critica in grado da una parte di valutare l'attendibilità di una notizia e dall'altra di contestualizzarla, attribuendole il significato più autentico. Soltanto così si può ricostruire il senso, non soltanto dell'informazione ma, più in generale, dell'esistenza stessa.

#### 4 La responsabilità dell'ermeneutica nella ricerca di senso e verità

L'analisi delineata mostra il *senso* che l'ermeneutica, vissuta come categoria dell'esistere, sembra poter garantire: essa, infatti, consente una visione d'insieme che supera le tendenze isolate dei singoli saperi, ai quali, piuttosto, permette di assumere una prospettiva assai più ampia e stimolante che può riportare l'uomo alla dimensione di una verità autentica, lontano dalla mortificazione della *post-verità*.

Questa è, allora, la grande responsabilità dell'ermeneutica come ricerca della verità, da non relegare, però, a una dimensione esclusivamente specialistica, ma da guardare nella sua ampiezza

complessiva, così da coglierne al meglio le dinamiche sociali e culturali dell'esistenza. Se l'interpretazione in senso letterale permette un preliminare approfondimento specifico e la valorizzazione della peculiarità di ogni disciplina e della realtà cui essa si riferisce, l'interpretazione come categoria esistenziale più ampia diventa poi l'occasione per creare un collante tra i diversi ambiti del sapere e la vita stessa nelle sue molteplici articolazioni. In questa prospettiva l'ermeneutica diviene responsabile interpretazione della vita, ricerca del senso profondo dell'individuo e delle sue effettive possibilità di realizzarsi nella dimensione collettiva.

#### Note

Marta Maria Vilardo è autrice dei paragrafi 1-2, Marica Magnano San Lio dei paragrafi 3-4.

<sup>1</sup> Cfr. D. Conte, «Nel pozzo del passato. Thomas Mann e la storia», in *Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei*, Bardi Edizioni, Roma 2016, CDXIII. Il seminario ripercorre alcuni temi trattati proprio in questo scritto.

<sup>2</sup> Cfr. D. Conte, *Viandante nel Novecento. Thomas Mann e la storia*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2019.

<sup>3</sup> D. Conte, «Nel pozzo del passato. Thomas Mann e la storia», cit., p. 309.

<sup>4</sup> Ivi, p. 311.

<sup>5</sup> *Ibidem*

<sup>6</sup> Ivi, p. 326.

<sup>7</sup> L. Leonardi, «Attualità di Contini filologo», in L. Leonardi (a cura di), *Gianfranco Contini 1912-2012. Attualità di un protagonista del Novecento*, Firenze, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, Firenze 2014, p. 67.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 70-71.

<sup>9</sup> L. Leonardi, «Il testo come ipotesi (critica del manoscritto-base)», in *Medioevo romanzo*, Salerno Editrice, Roma 2011, XXXV, p. 6.

<sup>10</sup> Ivi, p. 34.

<sup>11</sup> Cfr. S. Carrubba, «Crisi dell'informazione, giornalismo culturale e post-verità», in *Sicilorum Gymnasium. A Journal for the Humanities*, Duetredue Edizioni, Catania 2018, LXXI, IV, pp. 167-182.

<sup>12</sup> Cfr. S. Galloway, *The Four. I padroni - Il dna segreto di Amazon, Apple, Facebook e Google*, Hoepli, Milano 2018.

## ENATTIVISMO, NATURALISMO E FENOMENOLOGIA

di

ANDREA PACE GIANNOTTA

A partire dall'introduzione da parte di Varela, Thompson e Rosch (VTR) in *The Embodied Mind* (TEM)<sup>1</sup>, la concezione enattiva si è imposta come un paradigma fecondo in filosofia della mente. Al centro di questa prospettiva vi è l'idea secondo cui la cognizione emerge nell'interazione tra un organismo vivente e il suo ambiente circostante e, di conseguenza, la mente è radicalmente "incarnata".

Questa concezione si contrappone al paradigma computazionale-rappresentazionale, a lungo prevalente nelle scienze cognitive, che concepisce la mente come un sistema di manipolazione formale di simboli che rappresentano il mondo esterno.

In seguito alla proposta originaria in TEM, la concezione enattiva è stata articolata in diversi modi e oggi si è soliti distinguere tra almeno tre forme di enattivismo: *autopoietico* (la versione originaria e il suo sviluppo da parte di autori come Thompson<sup>2</sup>), *sensomotorio*<sup>3</sup>, e *radicale*<sup>4</sup>. A mio parere, le differenze significative tra queste diverse forme di enattivismo dipendono da una radicale divergenza dal punto di vista della teoria della conoscenza e della metafisica.

In particolare, in questo lavoro sottolineerò le specificità dell'enattivismo autopoietico (EA), differenziandolo dalle altre forme in relazione alla concezione, in esso sviluppata, del rapporto tra soggetto e oggetto e tra mente e mondo. Allo stesso tempo, sottolineerò la presenza, in questa prospettiva, di una fondamentale incertezza relativa alla possibilità, o meno, di concepire la Natura come il dominio ontologico fondamentale a cui ricondurre la mente (problema del *naturalismo*). In particolare, sottolineerò il conflitto esistente tra un certo orientamento naturalistico della prospettiva enattivista, che risiede nella ricerca delle radici biologiche della cognizione, e la prospettiva antifondazionalista e antimeta-

fisica sostenuta da VTR (incentrata sul concetto di *groundlessness*). Quindi, indicherò una via d'uscita da questa *impasse* nella rinuncia all'attitudine antimetafisica dell'enattivismo originario e nel suo sviluppo, attraverso il confronto con la fenomenologia husserliana, in una concezione metafisica ma non oggettivista della natura, concepita come processo qualitativo originario che si colloca alla base della *co-costituzione* di mente e mondo.

### 1 - L'enattivismo autopoietico

Al centro dell'EA vi è la concezione dell'organismo vivente come sistema *autonomo* che *enagisce* l'ambiente in cui vive, facendolo emergere in quanto dominio di realtà intriso di significati che sono relativi alla propria costituzione corporea. Il concetto di *autopoiesi*, introdotto da Maturana e Varela<sup>5</sup>, si riferisce a questa organizzazione del vivente, che continuamente produce i propri elementi costitutivi e mantiene un confine tra sé e l'ambiente circostante. L'organismo, quindi, si *auto-produce* e, allo stesso tempo, modifica l'ambiente in relazione alle proprie esigenze vitali. In tal modo, organismo e ambiente si trovano in una relazione di "accoppiamento strutturale", in un processo di *co-determinazione* che si svolge nel corso del tempo. Alla luce della nozione di autopoiesi, i proponenti dell'EA concepiscono la mente nei termini di queste attività di "conferimento di senso" (*sense-making*) del vivente affermando, di conseguenza, la continuità tra mente e vita: «Dove c'è vita c'è mente, e la mente nelle sue forme più articolate appartiene alla vita»<sup>6</sup>.

La nozione di *co-determinazione* tra organismo e ambiente, però, può essere intesa in modi molto diversi tra loro. Seguendo Forrest<sup>7</sup>, possiamo infatti distinguerne tre forme: *empirica*, *cogniti-*

*va* e *trascendentale*. Tutte e tre le nozioni sono presenti all'interno della prospettiva enattivista ma non sono in essa chiaramente distinte, pur avendo, come vedremo, implicazioni profondamente differenti.

Il rapporto di *co-determinazione empirica* sussiste tra sistemi fisici che interagiscono tra loro, influenzandosi reciprocamente fino a stabilire una forma di "accoppiamento strutturale"<sup>8</sup>. Un esempio è il rapporto tra api e fiori all'interno di una determinata nicchia ecologica: le api si nutrono del nettare e al tempo stesso impollinano i fiori, stabilendo quindi un certo equilibrio nel tempo. Questa forma di *co-determinazione* sussiste quindi tra caratteristiche fisiche di entità considerate come oggettivamente esistenti nel mondo "extra-mentale" indagato da scienze naturali come fisica e biologia.

Il rapporto di *co-determinazione cognitiva* sussiste, invece, tra le risorse cognitive (concettuali, sensoriali, motorie, etc.) di un agente e il flusso di informazione proveniente dal mondo esterno. Si consideri ad esempio l'osservazione di un gioco complesso (es. gli scacchi). Se il soggetto ignora le regole del gioco, ciò che accade durante una partita sembra non avere molto senso. Gli eventi acquistano significato solo quando il soggetto afferra tali regole, conferendo in tal modo senso agli eventi. Anche questa forma di *co-determinazione* è compatibile con una prospettiva "oggettivista", che concepisce la Natura come un dominio oggettivo, extra-mentale, il quale acquista però un significato per un organismo in relazione alle sue risorse cognitive, diventando così un "ambiente" per esso.

Le forme empirica e cognitiva di *co-determinazione* hanno un ruolo centrale all'interno della concezione enattivista. Ma l'aspetto più originale, ma anche controverso, di questa teoria consiste nell'ammissione di un'ulteriore e più radicale forma di *co-determinazione*, che riguarda le nozioni di soggetto e oggetto (quindi la teoria della conoscenza) e di mente e mondo (quindi la metafisica). Maturana e Varela considerano tali nozioni come «due facce della stessa medaglia»<sup>9</sup>. In TEM, questa tesi è espressa attraverso il riferimento al concetto di "genesi interdependente", tratto dalla Madhyamaka (una delle principali scuole di filosofia buddhiste): «soggetto cono-



© F. Fasulo, *Lomellina*, pastello carta (17x27), 2013

sciente e oggetto del conoscere, mente e mondo, stanno tra loro in una relazione di reciproca determinazione [*mutual specification*] o genesi interdependente [*dependent coorigination*]<sup>10</sup>. A differenza della forma cognitiva di *co-determinazione*, che riguarda il rapporto tra soggetto conoscente e quegli aspetti della realtà esterna che acquistano significato per esso in relazione alla propria struttura cognitiva, la tesi radicale qui sostenuta è che il mondo stesso è il correlato della cognizione e che, di conseguenza, dobbiamo fare a meno di qualsiasi riferimento a un mondo assolutamente indipendente dalla mente. Per questo motivo, questa forma di *co-determinazione* può essere qualificata come *trascendentale*, riferendosi al rapporto di *co-implicazione* tra soggettività e oggettività, tale per cui l'una non può essere concepita indipendentemente dall'altra. In particolare, gli autori di TEM chiariscono come questa concezione non vada confusa con una forma di idealismo soggettivo (un'obiezione rivolta da diversi critici), configurandosi piuttosto come una "via di mezzo" tra idealismo - la tesi secondo cui il mondo è prodotto dalla mente - e realismo - la tesi secondo cui il mondo ha un'esistenza assolutamente indipendente dalla mente<sup>11</sup>.

### 2 - Il problema del naturalismo

A questo punto però si impone, al cuore della prospettiva enattivista, il problema del naturalismo. Tale problema sorge a partire dal contrasto tra il concetto di *groundlessness* (traducibile come "assenza di fondamento") e la ricerca delle basi biologiche della cognizione.

Il cap. 10 di TEM è dedicato, in particolare, ad inquadrare il concetto di enazione e di *co-de-*

terminazione tra mente e mondo alla luce del concetto di “genesi interdipendente”, sviluppato da Nagarjuna. In questo concetto è racchiusa la dottrina secondo cui ciascuno dei due poli della relazione soggetto-oggetto e mente-mondo è privo di esistenza sostanziale e indipendente, ossia: non esiste indipendentemente dall’altro e, di conseguenza, è privo di una natura assoluta (“vacuità”, *sunyata*). In particolare, Nagarjuna affianca al concetto di vacuità del sé (*anatman*), al centro delle dottrine buddhiste, l’idea secondo cui anche il mondo è privo di esistenza sostanziale e indipendente, non avendo esistenza al di fuori della relazione di co-emergenza con la mente conoscente. In tal mondo, mente e mondo risultano essere entrambi “privi di fondamento” (*groundless*).

Il concetto buddhista di vacuità ha un ruolo centrale all’interno della concezione enattivista sviluppata in TEM e si contrappone ai tentativi di pervenire ad una concezione assoluta della realtà, esprimendo quindi un’istanza anti-fondazionalista e anti-metafisica<sup>12</sup>.

Questi aspetti della concezione enattiva sono stati ribaditi da Varela all’interno del suo progetto *neurofenomenologico*. Varela infatti concepisce la *neurofenomenologia* come un “rimedio metodologico” al cosiddetto “problema difficile” della coscienza, tematizzato da Chalmers<sup>13</sup>. Varela oppone questo metodo ai tentativi di colmare il “gap esplicativo” tra coscienza e natura ricorrendo ad un qualche “ingrediente extra”<sup>14</sup>. Secondo Varela, l’integrazione tra l’analisi fenomenologica dell’esperienza vissuta, le pratiche di meditazione di consapevolezza, e l’indagine neuroscientifica, ci permettono di indagare la *correlazione* tra stati mentali e stati cerebrali, senza però cercare di ridurre gli uni agli altri o di rendere conto di entrambi all’interno di una prospettiva metafisica. In tal modo, secondo Varela, è possibile *dissolvere* pragmaticamente il problema difficile, piuttosto che ostinarsi nel tentare di *risolverlo*<sup>15</sup>. Varela critica quindi i tentativi di trovare una soluzione metafisica al problema difficile (attraverso la valutazione di alternative come dualismo delle proprietà, emergentismo, panpsichismo, monismo neutrale, etc.<sup>16</sup>). La stessa attitudine anti-metafisica sembra essere ribadita da Thompson, laddove egli afferma che il suo svi-

luppo della prospettiva enattivista in *Mind in Life* non si propone di chiudere o colmare il cosiddetto gap esplicativo «attraverso una qualche forma di metafisica speculativa»<sup>17</sup>.

A questo punto, però, sottolineo la presenza di una fondamentale tensione all’interno della prospettiva enattivista, nel contrasto tra l’anti-fondazionalismo e la ricerca, in esso portata avanti, delle basi biologiche della cognizione. Infatti, nozioni come *autopoiesi* e *continuità* tra mente e natura sembrano presupporre una concezione della realtà naturale come fondamento ontologico della cognizione. Ciò vorrebbe dire considerare la Natura come un dominio ontologico che pre-esiste la mente e che dà vita ad essa, in un certo momento della storia dell’universo, quando dalla materia sorgono i sistemi autopoietici. Questa sarebbe una forma di *naturalismo metafisico*, ossia una teoria di ciò che vi è, secondo cui la Natura è costituita da un certo insieme di entità fisiche fondamentali che, combinandosi tra loro in un certo modo nei sistemi nervosi degli esseri viventi, danno vita all’esperienza cosciente<sup>18</sup>.

Una siffatta prospettiva metafisica, però, entra in conflitto con le nozioni di co-determinazione trascendentale tra mente e mondo e di *groundlessness*. L’enattivismo autopoietico potrebbe quindi abbracciare una simile concezione della natura, come fondamento metafisico della mente, solo a patto di rinunciare alle implicazioni anti-metafisiche del concetto di *groundlessness* e precisando il concetto di co-determinazione in senso empirico e cognitivo ma non trascendentale.

A mio parere, i proponenti dell’AE sono combattuti riguardo a questa questione. In alcuni lavori successivi a TEM, infatti, essi hanno sviluppato ulteriormente l’indagine delle radici biologiche della cognizione, mettendo al tempo stesso da parte ogni riferimento al concetto di *groundlessness*. Con la cosiddetta “svolta Jonassiana” dell’enattivismo<sup>19</sup>, Weber e Varela hanno ripreso la biologia filosofica di Jonas e la sua ammissione di un finalismo intrinseco in natura. La concezione di Jonas, però, è una *metafisica della natura* (molto vicina, in particolare, all’ontologia aristotelica)<sup>20</sup>. Sulla scorta di Jonas, questi autori sostengono quindi che «il fondamento della nostra esistenza è teleologico fin da principio», che

«l’auto-realizzazione del vivente è una *realtà ontologica*» e che «la teleologia è una *tendenza primordiale della materia*» (enfasi mia)<sup>21</sup>.

### 3 - La dimensione fenomenologica dell’enattivismo

A mio parere, possiamo trovare una via d’uscita dal problema del naturalismo guardando al rapporto tra l’enattivismo autopoietico e la fenomenologia husserliana, seguendo come filo conduttore il tema del carattere fenomenico dell’esperienza. La fenomenologia husserliana (e in particolare il suo sviluppo a opera di Merleau-Ponty), infatti, ha un ruolo centrale nell’elaborazione della concezione enattiva. Varela ad esempio afferma, ricollegandosi a Husserl, che l’analisi dell’esperienza vissuta, “in prima persona”, è «ciò da cui prendiamo le mosse e a cui ogni analisi deve sempre ritornare»<sup>22</sup>.

La continuità tra fenomenologia e enattivismo emerge con chiarezza nella recente recensione di Thompson a *Evolving Enactivism* di Hutto e Myin. Questi autori propongono una forma di *enattivismo radicale*, incentrato sul rifiuto della nozione di *contenuto mentale*. Secondo Hutto e Myin, le altre forme di enattivismo (autopoietico e sensomotorio) risultano essere ancora implicitamente compromesse con una concezione “rappresentazionale” della cognizione, poiché attribuiscono una qualche forma di “contenuto” alle forme cognitive di base (*basic cognition*), come la percezione. Al contrario, Hutto e Myin sostengono che la cognizione di base è “priva di contenuto” (*contentless*). In risposta a questa critica, Thompson distingue la nozione di “rappresentazione” da quella di “contenuto”, sostenendo, in continuità con la fenomenologia husserliana, l’ineliminabilità della seconda<sup>23</sup>. Thompson, quindi, sottolinea come in fenomenologia le nozioni di *intenzionalità* e *contenuto* siano inseparabili. In particolare, l’intenzionalità percettiva include sempre il “modo di presentazione” di un oggetto a un soggetto d’esperienza.

Queste osservazioni di Thompson ci rimandano alla concezione fenomenologica della percezione. Secondo Husserl, la percezione di un oggetto (es.

un limone) è il risultato di un processo di “animazione intenzionale” dei contenuti sensoriali (ad es. le sensazioni di “giallo”), attraverso cui l’oggetto “trascendente”, con le sue proprietà sensibili (es. il colore “giallo”), risulta essere *costituito*. In tal modo, a differenza delle concezioni puramente internaliste o esternaliste del contenuto fenomenico della percezione, Husserl ammette sia l’esistenza di qualità “immanenti” del vissuto percettivo, che l’esistenza di qualità dell’oggetto, analizzando la correlazione tra esse nella percezione<sup>24</sup>.

Quest’analisi fenomenologica della percezione permette di articolare la nozione di *sense-making*, che è centrale nell’EA, nei termini della *costituzione* dell’oggetto attraverso l’animazione intenzionale dei contenuti iletici. Lo stesso Thompson<sup>25</sup>, infatti, accosta il concetto di *enazione* a quello di *costituzione*. Al tempo stesso, egli precisa che «costituzione non vuol dire produzione o creazione; la mente non produce il mondo. ‘Costituire’, nel senso tecnico della fenomenologia, vuol dire divenire consapevoli, presentare, o dischiudere. La mente diviene consapevole delle cose; essa dischiude e rende manifesto il mondo»<sup>26</sup>.

Il concetto di costituzione in fenomenologia, però, è oggetto di dibattito. Infatti, l’idea della costituzione come “schiusura del mondo” sembra ancora presupporre l’esistenza di un mondo oggettivo che attende di essere “svelato” dalla coscienza. Questa però sarebbe una forma di *oggettivismo* che si scontra con il *correlazionismo* fenomenologico, sintetizzato così da Beck: «non possiamo dire né che un mondo in sé esiste indipendentemente dalla coscienza, né che solo la coscienza o un soggetto cosciente esiste e che il mondo esista solo in quanto un modo (esperienza, funzione, contenuto) della coscienza o del soggetto. [...] Coscienza e mondo, soggetto ed oggetto, Io e mondo stanno tra loro in un contesto d’essere correlativo o reciprocamente dipendente [...]»<sup>27</sup>. Gallagher e Zahavi esprimono questo punto sostenendo che in fenomenologia “mente e mondo non sono entità distinte; piuttosto, esse sono costitutivamente legate l’una all’altra”<sup>28</sup>.

Il riferimento al correlazionismo fenomenologico ci induce quindi a rilevare la presenza, an-



© F. Fasulo, *Esistenza nomade*, Olio su tela (76x98), 2002

che in fenomenologia, del problema del naturalismo<sup>29</sup>. Anche nella fenomenologia husserliana, infatti, l'analisi correlativa-trascendentale sembra entrare in conflitto con la possibilità, ammessa dallo stesso Husserl, di indagare le radici corporee della coscienza, laddove egli afferma ad esempio che «la distinzione radicale non esclude l'intrecciarsi e il parziale sovrapporsi delle scienze. Così per esempio la "cosa materiale" e la "psiche" rappresentano diverse regioni dell'essere, e tuttavia l'ultima è fondata sulla prima, per cui la psicologia è fondata sulla somatologia»<sup>30</sup>. In *Idee II*, Husserl si spinge fino a individuare nel corpo vivo (*Leib*) «la base di una legittima "naturalizzazione" della coscienza»<sup>31</sup>.

#### 4 - Il fondamento qualitativo della relazione mente-mondo

A questo punto, possiamo trovare una via d'uscita dal problema del naturalismo sviluppando ulteriormente l'analisi della dimensione qualitativa dell'esperienza alla luce dell'EA e della fenomenologia husserliana.

Per quanto riguarda l'EA, un ruolo centrale nello sviluppo di questa prospettiva è assunto dall'analisi della percezione del colore<sup>32</sup>. In contrasto con il *soggettivismo del colore* – che concepisce i colori come mere apparenze soggettive causate dall'interazione tra il sistema visivo e il mondo fisico – e l'*oggettivismo del colore* – che aderisce al realismo di senso comune, concependo i colori come proprietà degli oggetti extra-mentali

– Varela e Thompson sostengono una concezione *relazionista* dei colori, considerati come proprietà fondamentali che "precedono" e "sono alla base" della relazione tra percipiente e percepito<sup>33</sup>. Stando a questa concezione, i colori non sono proprietà meramente soggettive o meramente oggettive, configurandosi piuttosto come proprietà relazionali che pertengono al processo di co-emergenza di percipiente e percepito. In tal modo, la co-determinazione tra percipiente e percepito risulta essere fondata sull'esistenza di qualità fondamentali, come i colori, che si collocano alla base del processo di "co-emergenza" del soggetto e dell'oggetto in dipendenza reciproca.

Una concezione simile della dimensione qualitativa è sviluppata anche da Husserl, soprattutto all'interno del cosiddetto sviluppo "genetico" della fenomenologia (a partire dagli anni Venti). Come abbiamo visto, Husserl afferma che l'oggetto percettivo si costituisce come correlato di un processo di animazione intenzionale dei contenuti sensoriali o iletici (ad es. le sensazioni di giallo, nella costituzione dell'oggetto "limone giallo"). Quest'analisi della "costituzione", al tempo stesso, viene concepita da Husserl come parziale, poiché essa si limita all'analisi dell'esperienza nella sua dimensione "statica". In queste analisi, l'esperienza viene infatti analizzata in quella che possiamo chiamare la sua *macro-struttura temporale*. Ad esempio, la successione dei vissuti percettivi attraverso cui io vedo il medesimo tavolo da diversi punti di vista. Questo tipo di analisi, però, trascurava l'indagine della *micro-struttura temporale* dei vissuti, ossia l'articolazione interna di ogni singolo momento nella percezione del tavolo. Il singolo momento percettivo è in realtà esso stesso dotato di una struttura temporale interna.

Husserl sviluppa in diversi testi quest'analisi della struttura temporale della "coscienza interna del tempo"<sup>34</sup>, affermando come ogni vissuto sia costituito dall'intreccio tra impressione originaria, ritenzione e protenzione. In tal modo, Husserl individua, al cuore della struttura temporale più profonda della coscienza, un nucleo qualitativo (il flusso di impressioni originarie) che si colloca, al tempo stesso, alla base della costituzione dell'oggettività e della soggettività. Questo poiché le analisi genetiche husserliane

hanno come tema quella "genesì della costituzione"<sup>35</sup> che è, al tempo stesso, la genesì del soggetto cosciente concreto (quella che Husserl chiama "individualità monadica"<sup>36</sup>).

In tal modo, EA e fenomenologia convergono nel definire mente e mondo come correlati all'interno di un processo di *co-costituzione*. Inoltre, entrambi assegnano un ruolo centrale alla dimensione qualitativa dell'esperienza nella costituzione del flusso di coscienza e, al tempo stesso, dell'oggetto del conoscere. Così facendo, a mio parere, queste prospettive convergono nel concepire la dimensione qualitativa come base o fondamento della costituzione di soggettività e oggettività in dipendenza reciproca e ciò permette, finalmente, di affrontare il problema del naturalismo. Alla luce dell'analisi della struttura temporale profonda del flusso di coscienza possiamo infatti concepire la dimensione qualitativa-impressionale come una dimensione ontologica fondamentale che "precede" (logicamente e cronologicamente) la costituzione di soggetto e oggetto, mente e mondo. In questo contesto, la Natura si configura, innanzitutto, non come una realtà in sé, assolutamente indipendente dalla mente, ma come l'oggetto d'indagine delle scienze naturali e, quindi, come il correlato della costituzione trascendentale. D'altro canto, possiamo anche riferirci al processo qualitativo originario che precede la costituzione dell'oggettività con il termine "Natura"<sup>37</sup>.

In tal modo, è possibile integrare enattivismo e fenomenologia all'interno di una forma di naturalismo metafisico *non oggettivista* ma *processuale e qualitativo*, ossia: una concezione della realtà fondamentale (o Natura) come processo qualitativo originario che presiede alla costituzione di mente e mondo in dipendenza reciproca<sup>38</sup>.

#### Note

<sup>1</sup>F. J. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press, Cambridge MA 1991.

<sup>2</sup>E. Thompson, *Mind in Life: Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind*, Harvard University Press, Cambridge MA 2007.

<sup>3</sup>J. K. O'Regan, A. Noë, «A Sensorimotor Account

of Vision and Visual Consciousness», in *Behavioral and Brain Sciences* 24, 2001; A. Noë, J. K. O'Regan, «On the Brain-Basis of Visual Consciousness: A Sensorimotor Account», in *Vision and Mind: Selected Readings in the Philosophy of Perception*, a cura di A. Noë e E. Thompson, MIT Press, Cambridge MA 2002.

<sup>4</sup>D. Hutto, E. Myin, *Radicalizing Enactivism. Basic Minds Without Content*, MIT Press, Cambridge MA 2012; Id., *Evolving Enactivism. Basic Minds Meet Content*, MIT Press, Cambridge MA 2017.

<sup>5</sup>H. Maturana e F. Varela, *Autopoiesis and cognition: The realization of the living*, Kluwer, Dordrecht 1980.

<sup>6</sup>E. Thompson, «Précis of Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind», *Journal of Consciousness Studies* 18, no. 5–6, 2011, p. 10 (dove non diversamente indicato, le traduzioni sono mie).

<sup>7</sup>J. Forrest, «Enacting the World. Seeking Clarity on Enactivist Anti-objectivism», 2018, manoscritto disponibile su [https://www.academia.edu/37959104/Enacting\\_The\\_World\\_Seeking\\_Clarity\\_On\\_Enactivist\\_Anti-Objectivism](https://www.academia.edu/37959104/Enacting_The_World_Seeking_Clarity_On_Enactivist_Anti-Objectivism).

<sup>8</sup>H. Maturana, F. Varela, *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*, Shambala, Boston MA 1987, p. 75.

<sup>9</sup>Varela in H. Maturana, F. Varela, *The Tree of Knowledge* (revised ed.), cit., p. 253.

<sup>10</sup>Ivi, p. 150.

<sup>11</sup>Ivi, p. 172, vedi anche p. 202.

<sup>12</sup>In particolare, attraverso il riferimento alla Madhyamaka, gli autori di TEM sostengono che la rinuncia alla fondazione di una concezione ultima della realtà ha una funzione "escatologica", permettendo di liberare gli esseri umani dalla sofferenza esistenziale che scaturisce dall'attaccamento alle nozioni di un sé permanente e di un mondo oggettivo. Su questo punto vedi soprattutto Ivi, cap. 7.

<sup>13</sup>D. J. Chalmers, «Facing Up to the Problem of Consciousness», *Journal of Consciousness Studies* 2 (3), 1995.

<sup>14</sup>F. Varela, «Neurophenomenology. A Methodological Remedy for the Hard Problem» *Journal of Consciousness Studies* 3 (4), 1996, p. 330.

<sup>15</sup>Per questa lettura della neurofenomenologia v. M. Bitbol, «Neurophenomenology, an Ongoing Practice of/in Consciousness», in *Constructivist Foundations* 7 (3), 2012; M. Bitbol e E. Antonova, «On the Too Often Overlooked Radicality of Neurophenomenology», *Constructivist Foundations* 11 (2), 2016; S. Vörös, T. Froese, A. Riegler, «Epistemological Odyssey. In-

roduction to Special Issue on the Diversity of Enactivism and Neurophenomenology», in *Constructivist Foundations* 11 (2), 2016.

<sup>16</sup>Cfr. D. J. Chalmers, *The Conscious Mind*, OUP, Oxford 1996; D. J. Chalmers, «Consciousness and Its Place in Nature», in *Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, a cura di S. Stich, T. Warfield, Blackwell, Oxford 2003; D. J. Chalmers, «Panpsychism and Panprotopsychism», in *Panpsychism: Contemporary Perspectives*, a cura di G. Bruntrup e L. Jaskolla, OUP, Oxford 2016.

<sup>17</sup>E. Thompson, «Précis of Mind in Life», cit., p. 10. Questi aspetti della concezione enattiva sono sottolineati da Vörös, Froese, e Riegler, «Epistemological Odyssey», cit.; M. Bitbol, «Neurophenomenology, an Ongoing Practice of/in Consciousness»; A. Pace Giannotta, «Varela on the Pragmatic Dimension of Phenomenology», in *Constructivist Foundations*, 13 (1), 2017.

<sup>18</sup>Il rapporto tra ontologia fondamentale della natura, indagata dalla fisica, ed esperienza cosciente può essere poi inteso in vari modi, ad es. in termini di sopravvenienza naturale, di emergenza, o di un dualismo delle proprietà.

<sup>19</sup>M. Villalobos, D. Ward, «Lived Experience and Cognitive Science. Reappraising Enactivism's Jonsonian Turn», in *Constructivist Foundations* 11 (2), 2016.

<sup>20</sup>Cfr. H. Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, University of Chicago Press, Chicago 1984, pp. 44-45.

<sup>21</sup>A. Weber e F. Varela, «Life after Kant: Natural Purposes and the Autopoietic Foundations of Biological Individuality», in *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1 (2), 2002, p. 111, 113.

<sup>22</sup>F. Varela, «Neurophenomenology», cit., p. 334.

<sup>23</sup>E. Thompson, recensione di D. Hutto e Erik Myin, *Evolving Enactivism: Basic Minds Meet Content*, Notre Dame Philosophical Reviews, 2018, disponibile su: <https://ndpr.nd.edu/news/evolving-enactivism-basic-minds-meet-content/>

<sup>24</sup>Vedi ad es. E. Husserl E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, Libro primo*, Einaudi, Torino 1965, pp. 97-99. Su questo punto vedi A. Pace Giannotta, «Sensazioni o proprietà sensibili? Lo statuto ontologico dei qualia in fenomenologia», in *Architettura della conoscenza e ontologia*, a cura di R. Lanfredini, Mimesis, Milano 2015.

<sup>25</sup>E. Thompson, *Mind in Life*, cit., p. 15.

<sup>26</sup>*Ibidem*.

<sup>27</sup>M. Beck, «Die neue Problemlage der Erkenntnistheorie», in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literatur-*

*wissenschaft und Geistesgeschichte*, 6, 1928, p. 611; cit. in D. Zahavi, *Husserl's legacy: Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*, OUP, Oxford 2017, p. 114.

<sup>28</sup>S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, 2<sup>nd</sup> Edition, Routledge, London – New York 2012, p. 142.

<sup>29</sup>Cfr. A. Pace Giannotta, «Genetic Phenomenology and Empirical Naturalism», in *Teoria* 38 (2), 2018.

<sup>30</sup>E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, Libro primo*, cit., p. 40.

<sup>31</sup>E. Husserl E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, Libro secondo*, Einaudi, Torino 1965, p. 168. Si veda anche R. Bernet, «The Body as a “Legitimate Naturalization of Consciousness”», in *Royal Institute of Philosophy Supplement* 72, 2013.

<sup>32</sup>F. J. Varela, E. Thompson, «Color Vision: A Case Study in the Foundations of Cognitive Science», in *Revue de Synthèse* IV (1-2), 1990.

<sup>33</sup>Per un'analisi più dettagliata della concezione enattiva del colore cfr. A. Pace Giannotta, «Color Relationism and Enactive Ontology», in *Phenomenology and Mind* 14, 2018.

<sup>34</sup>E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 2001.

<sup>35</sup>E. Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, Il Saggiatore, Milano 2003, pp. 74-75.

<sup>36</sup>Ivi, pp. 57-58.

<sup>37</sup>Questa direzione di sviluppo dell'ontologia fenomenologica si può trovare soprattutto, a mio parere, nell'*ontologia della carne* sviluppata da M. Merleau-Ponty ne *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2007.

<sup>38</sup>Nei termini del dibattito contemporaneo in metafisica e filosofia della mente, una tale prospettiva si configura come una forma di *monismo neutrale*, proposto originariamente da E. Mach (*L'analisi delle sensazioni e il rapporto tra fisico e psichico*, Mimesis, Milano 2011), W. James, (*Saggi di empirismo radicale*, Quodlibet, Macerata 2009) e B. Russell (*L'analisi della mente*, Newton Compton 1976). Si veda L. Stubenberg, «Neutral Monism», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018. Inoltre, essa si colloca in continuità con la tradizione della «filosofia del processo» (v. J. Seibt, «Process Philosophy», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013) rappresentata soprattutto da A.N. Whitehead (*Processo e realtà. Saggio di cosmologia*, Bompiani, Milano 2019). Una proposta recente che si muove in questa direzione è quella presentata da A.G. Biuso, *Tempo e materia. Una metafisica*, Olschki, Firenze 2020.

## MITI E RITI NELLA SCUOLA ITALIANA: QUANDO IL DEBITO È FORMATIVO (II PARTE)\*

di  
ROBERTO PECCENINI

Tra impossibile restaurazione e buonismo pedagogico

Giuseppe Fioroni, assunto al soglio di Viale Trastevere nel 2006, dopo studi di medicina e una lunga militanza nell'associazionismo cattolico (AGESCI - Associazione Guide e Scout Cattolici Italiani) e nella Democrazia cristiana, come si ricorderà, rifiutò per principio di legare il suo nome a riforme generali del sistema scolastico, preferendo la “politica del cacciavite”, che consisteva nel privilegiare gli interventi di manutenzione del sistema, da attuare lì dove si manifestavano le maggiori criticità. Uno dei punti critici era proprio l'indeterminatezza delle procedure che avevano preso il posto degli esami di riparazione. Il meccanismo evidentemente non funzionava e andava riparato stringendo qualche vite, perché il mercato delle ripetizioni non era stato scalfito e, soprattutto, non era definito come si dovesse accertare l'avvenuto recupero delle carenze nella preparazione degli studenti. A fronte di qualche scuola che aveva attivato gli IDEI attraverso percorsi strutturati anche sotto il profilo valutativo, nella maggior parte dei casi ciò non era avvenuto, per cui si verificava il paradosso che accedessero all'esame di stato candidati che in tutto il quinquennio non avevano mai o quasi mai riportato la sufficienza nelle discipline di indirizzo: ragionieri che ignoravano l'economia aziendale o geometri a digiuno di scienza delle costruzioni, diplomati del liceo scientifico incompetenti in matematica o del liceo classico scarsi in latino e in greco. Così, la prima legge che il Parlamento approvò nel 2007<sup>1</sup>, su proposta del Ministro Fioroni, reintrodusse un meccanismo di ammissione all'esame di Stato, inserendo tra i requisiti per essere ammessi

\* Link alla I PARTE: <https://www.vitapensata.eu/2019/09/30/miti-e-riti-nella-scuola-italiana-quando-il-debito-e-formativo-i-parte/>

l'aver saldato i debiti formativi contratti negli anni scolastici precedenti e demandando a uno specifico decreto ministeriale la definizione delle modalità organizzative. Non bastò un decreto, ce ne vollero due, più un'ordinanza, ma alla fine la questione risultò definita in modo chiaro<sup>2</sup>, tanto che, a tredici anni di distanza, non si è più dovuto rimettere mano alla materia di debiti formativi e sospensioni del giudizio. Ma entriamo nei particolari dei provvedimenti in esame. Il 22 maggio 2007 il Ministro, nell'imminenza degli esami di Stato, si preoccupò di intervenire per regolamentare le modalità di attribuzione del credito scolastico e di recupero dei debiti formativi. Si noti che, con questo decreto, l'espressione “debito formativo” fa per la prima volta ingresso in un provvedimento normativo scolastico, almeno a quanto ci risulta.

A ottobre il Ministro ritornò sulla questione per impartire disposizioni permanenti, che avessero valore per gli anni a venire. È molto interessante leggere le premesse al decreto perché sviluppano tutti i passaggi del ragionamento che ha motivato l'impostazione data alla questione:

Considerato che la valutazione ha l'obiettivo di contribuire a migliorare la qualità degli apprendimenti e a innalzare i traguardi formativi delle singole istituzioni scolastiche e del Paese;

Preso atto che le attuali modalità di recupero dei debiti formativi non assicurano una adeguata risposta al tempestivo superamento delle carenze riscontrate negli studenti durante il loro percorso scolastico;

Considerato opportuno che il recu-

pero dei debiti venga effettuato entro la conclusione dell'anno scolastico in cui questi sono stati contratti affinché, oltre a sviluppare negli studenti una maggiore responsabilizzazione rispetto ai traguardi educativi prefissati, garantisca la qualità del percorso formativo e la corrispondenza, rispetto agli obiettivi del piano dell'offerta formativa, dei livelli di preparazione raggiunti dalla classe, come prerequisito per la programmazione didattica dell'anno scolastico successivo, favorendo negli studenti stessi un compiuto e organico proseguimento del proprio corso di studi, in coerenza con gli obiettivi formativi specifici per ciascun anno dell'indirizzo seguito;

Ravvisata pertanto la necessità di procedere ad una più efficace applicazione del vigente istituto giuridico dei debiti formativi, con particolare riferimento ai tempi e alle modalità di regolazione del saldo dei medesimi debiti formativi, da realizzarsi in data certa (DM 80/07).

In buona sostanza, una volta che si dà il nome di "debito" alle carenze formative, è inevitabile applicare il principio generale che i debiti si devono pagare e che questo deve avvenire entro una scadenza certa: gli «interventi didattico-educativi di recupero» sono attivati dopo gli scrutini intermedi «per gli studenti che in quella sede avessero presentato insufficienze in una o più discipline» (cfr. art. 1); entro il 31 agosto e, in ogni caso, prima dell'inizio delle lezioni dell'anno successivo, nei confronti degli «studenti per i quali, al termine delle lezioni, è stato constatato il mancato conseguimento della sufficienza in una o più discipline, che non comporti tuttavia un immediato giudizio di non promozione» (cfr. artt. 5 e 6). Oltre ai tempi, si regolamentano le procedure di realizzazione degli interventi di sostegno e recupero e della loro comunicazione alle famiglie. L'autonomia, ormai divenuta principio costituzionale, viene rispettata in quanto si demanda (art. 9) a ciascuna istituzione scolastica il compito di definire nel piano dell'offerta formativa, en-

tro scadenze certe, «le modalità di recupero e di verifica dell'avvenuto saldo dei debiti formativi, sulla base di criteri generali» stabiliti con Ordinanza ministeriale, che venne appunto emanata nel giro di un mese: si tratta dell'O.M. 92/07 che già citammo nella prima parte per l'introduzione del termine "sospensione del giudizio".

Noi sospendiamo l'esame del documento ministeriale e riprendiamo il filo di ragionamento sviluppato proprio a partire dalle implicazioni teorico-culturali di tale espressione, per approfondire la nozione di "debito formativo": il termine verosimilmente nasce come corrispettivo delle espressioni "credito scolastico" e "credito formativo", che vengono ufficialmente introdotte nel lessico scolastico, circa dieci anni prima, dalla riforma dell'esame di Stato promossa dall'allora Ministro Luigi Berlinguer<sup>3</sup>. Ora, è inevitabile chiedersi di fronte a che tipo di debito ci troviamo, quando parliamo di "debito formativo". Evidentemente non ci troviamo di fronte a una transazione finanziaria. In ambito finanziario, innanzi tutto, il creditore recupera dal debitore un debito; in secondo luogo il debito finanziario è denominato in una valuta ben definita. In ambito scolastico, al contrario, è il debitore stesso a recuperare il debito e, per giunta, non si sa bene in quale valuta questo sia denominato: forse in una valuta chiamata "formazione", termine polisemico e, di conseguenza, ambiguo? Se il debito si fosse chiamato "scolastico", sarebbe stato più facile interpretarlo alla luce della metafora finanziaria: così come il credito scolastico si calcola in base a tabelle numeriche predefinite, anche il termine corrispettivo (il debito scolastico, appunto) si definirebbe in chiave quantitativa e misurabile. Per saldarlo sarebbe sufficiente una serie di prestazioni nei confronti del soggetto creditore (la scuola) che il "debitore scolastico" dovrebbe compiere per soddisfarlo. Invece, essendo il debito formativo, si ha a che fare con una dimensione qualitativa, se non addirittura metafisica: infatti il termine formazione appartiene al campo semantico della persona e della cultura della società a cui appartiene. Ne consegue che sia la persona stessa che si sta formando ad avere un debito nei confronti di se stessa o, meglio, della persona che dovrebbe diventare per acquisire la cultura che consente il suo pieno e attivo inserimento nella società. Che cosa ci può essere di mi-



surabile e verificabile in questo processo? Qualche prestazione estrinseca, che però è ben poco rispetto all'intero del soggetto in formazione. Se, però, interpretiamo il termine "debito" nel senso del tedesco *Schuld*, che significa sia "debito" sia "colpa", e quindi torniamo alla categorizzazione teologica, appare come anche il debito formativo possa essere ricondotto alla metafora finanziaria, che affonda le radici nelle diverse parabole evangeliche che rappresentano i rapporti finanziari intercorrenti tra un signore e i suoi servi e, soprattutto, nell'invocazione "rimetti a noi i nostri debiti" contenuta nella preghiera centrale della tradizione cristiana. Come la Chiesa chiama le sue pecorelle smarrite alle liturgie sacramentali per rientrare pienamente nel gregge, così la Scuola chiama gli studenti a sottoporsi al rito multiforme delle attività integrative dell'apprendimento, che si conclude nella verifica dell'avvenuto recupero per sancire il diritto a rientrare nel percorso di socializzazione culturale che i curricula scolastici strutturano.

Riportando il ragionamento sul piano storico, notiamo che Fioroni e Lombardi, il Ministro che, come detto nella prima parte, abolì gli esami di riparazione, condividono la medesima matrice educativa di provenienza, ossia lo scoutismo cattolico, di cui Lombardi, tra l'altro, è stato per alcuni anni ai vertici. Gli scout cattolici italiani hanno vissuto la stagione post conciliare in modo molto variegato, a seconda dei luoghi e dei momenti: partendo da un'iniziale rigorismo formalistico sono giunti a sperimentare le innovazioni liturgiche, etiche e politiche che hanno caratterizzato le comunità di base, entrando talvolta in aperto dissenso con le gerarchie. Quest'onda oppositiva è lentamente rifluita durante il lungo pontificato woytiliano, in larga parte esaurendosi al termine di esso, pur senza perdere alcuni elementi che la caratterizzavano.

Possiamo osservare che lo stesso passaggio si è riprodotto tra i due ministri scout titolari del dicastero dell'istruzione. Le norme del 1995, se prescindiamo dalle contingenti spinte demagogiche che hanno favorito l'emanazione del D.L. 235, di cui si è detto nella prima parte, appaiono animati da una fiducia pelagiana nella capacità dell'uomo di redimersi e da un'illuministica fede nella potenzialità dei processi educativi, nell'affidare alla libera determinazione delle scuole la definizione dei percorsi di recupero. Fioroni, regnante Benedetto XVI, finissimo interprete della teologia agostiniana, ripristinava un contesto di regole volto a frenare l'inclinazione a degradarsi propria della corrotta natura umana. Certo, non si trattava propriamente della riproposizione pura e semplice degli esami di riparazione: nel Decreto 80/07, all'art. 6, si parla di «verifica dei risultati conseguiti» e di «formulazione del giudizio definitivo» da parte del consiglio di classe in sede di scrutinio finale. In nessun luogo si usa mai il termine "esame" con riferimento a questa procedura. Abbiamo quindi una controriforma nei modi e nei metodi, che non incide però sui principi: si trattava solo di ricostituire alcuni vincoli lì dove un'eccessiva liberalizzazione aveva rischiato di compromettere il funzionamento del meccanismo, stringendo le viti e i bulloni che stavano cedendo. Sembra però che l'opinione pubblica non abbia colto queste sfumature e abbia considerato l'operazione un ripristino, con diverso nome, dei vecchi esami di settembre, complice anche la tendenza di molte scuole a soffermarsi solo sugli esiti dell'accertamento finale, senza considerare, come prescrive l'O.M. 92/07, art. 8 c. 3, «le varie fasi dell'intero percorso dell'attività di recupero». Che poi queste regole non fossero una vera e propria restaurazione di una scuola rigorosa e selettiva ce lo suggerisce la fisiognomica, scienza dallo statuto epistemologico quanto mai incerto,



Giovanni Gentile



Giuseppe Fioroni

ma, in questo specifico caso, senz'altro efficace.

Se si raffrontano il cipiglio austero del filosofo siciliano e la paciosa bonomia del medico viterbese, si comprende in uno sguardo come, nella dialettica tra giustizia e misericordia, in poco meno di cent'anni la scuola italiana sia transitata, senza possibilità di ritorno, dall'uno all'altro polo. La serietà degli studi, garantita dalla serietà dell'esame di Stato e, con le debite proporzioni, di tutti gli altri esami previsti dall'ordinamento, tra cui quelli di riparazione, ha costituito il paradigma fondamentale del modello gentiliano di scuola. Ma la nozione stessa di esame implica di necessità un approccio selettivo, e una scuola costruita in vista di esso mira esclusivamente alla formazione delle élites sociali. La Repubblica italiana, nel documento costitutivo dell'autonomia delle sue scuole, ossia il DPR 275 dell'8 marzo 1999, all'art. 1 le dichiara finalizzate a garantire il successo formativo dei propri studenti, in modo adeguato alle loro caratteristiche specifiche. Con tutto il rispetto per il generoso tentativo fioroniano di restituire la dovuta serietà al sistema nazionale di istruzione attraverso il tentativo di restaurare la serietà degli esami, non si può non constatarne il fallimento derivante dalla strutturale contraddizione tra due impostazioni che derivano da concezioni antitetico della scuola.

Abbiamo parlato poc'anzi di misericordia e, nel prendere ancora una volta in prestito un termine alla teologia, ci sembra opportuno sottolineare come l'obbligatorietà degli interventi di recupero faccia gravare prioritariamente sulla scuola la responsabilità del recupero stesso. L'istituzione

scolastica dev'essere come il buon padre della parabola che, al momento giusto, si affaccia alla porta e va incontro al figliol prodigo che ritorna, come il buon pastore va a cercare la pecora smarrita e se la carica sulle spalle. Lo hanno capito bene i TAR che annullano regolarmente le delibere di non promozione laddove i consigli di classe non dimostrino di aver messo in campo ogni diligenza e tutti gli interventi necessari per consentire allo studente di recuperare. Le scuole, e di conseguenza i professionisti dell'educazione che vi lavorano, hanno per legge il dovere e la responsabilità della misericordia, in quanto devono farsi carico delle manchevolezze culturali e comportamentali dei propri studenti e condurli a colmarle. Anche se non ci risultano statistiche sistematiche degli esiti delle verifiche del recupero del debito formativo, ma solo qualche rilevazione riferita a territori circoscritti<sup>4</sup>, risulterebbe che, del quinto circa di studenti che, mediamente, riporta debiti formativi a fine anno, una percentuale molto esigua non ottiene una sanzione positiva del recupero negli scrutini integrativi di agosto/settembre. A riprova della responsabilità centrale della scuola nel percorso di recupero, leggiamo qua e là l'OM 92/07: «Le attività di recupero costituiscono parte ordinaria e permanente del piano dell'offerta formativa che ogni istituzione scolastica predispone annualmente» (art. 2 c. 1) «Le istituzioni scolastiche hanno l'obbligo di attivare i corsi di recupero» (art. 2 c. 6). «Le scuole promuovono e favoriscono la partecipazione attiva degli studenti alle iniziative di sostegno programmate» (art. 2 c.4). Come si vede,

non ci troviamo di fronte alla semplice attribuzione di un compito da adempiere. Si esige una doverosa presa in carico e un'attenzione costante alla cura. Anche qui ci soccorre una parola tedesca dal duplice significato: l'insegnante, nel farsi carico del recupero degli studenti, esercita il *Beruf*, la professione/vocazione che ha abbracciato intraprendendo la propria carriera. Un missionario laico incardinato nella istituzione scolastica da cui dipende, che a sua volta fa parte di un sistema nazionale cui è affidato il compito della acculturazione (formazione) dei singoli cittadini. La metafora del debito, dunque, è inappropriata perché il creditore non è un erogatore di benefici di cui esige la restituzione, bensì un Soggetto Assoluto, dialetticamente strutturato nella triade famiglia/società civile/Stato, che si pone in una dimensione etica, esigendo comportamenti e prestazioni conformi a un modello ideale che pretende di inverare.

### Conclusioni

L'Ordinanza ministeriale 16 maggio 2020, n. 11 che, in applicazione del DL 8 aprile 2020, n. 22, regola l'ammissione all'anno successivo degli studenti al termine dell'anno scolastico 2019/20, forzatamente interrotto dall'insorgere della pandemia di Covid-19, può essere l'occasione buona per ripensare il senso del "recupero scolastico", posto che esso è destinato ad acquistare un ruolo cruciale all'auspicata regolare ripresa delle lezioni a settembre 2020. Lo sconvolgimento che la società, e quindi anche la scuola, hanno conosciuto nei mesi trascorsi ci spinge ad affrontare il tema in maniera radicale, come abbiamo cercato di suggerire con queste riflessioni. Una prospettiva pienamente secolare, che si emancipi dal retroterra etico-teologico che fa da sostrato alla scuola-istituzione come l'abbiamo conosciuta e sperimentata nella modernità, deve connotare il servizio pubblico dell'istruzione, appunto, come un servizio che l'amministrazione pubblica rende ai cittadini che ad essa si rivolgono per partecipare del patrimonio culturale che si è stratificato nella storia e che costituisce il fondamento dello sviluppo materiale, morale, sociale, civile dei singoli e della collettività. Forse, riportare il concetto di debito formativo, da colmare attraverso il corrispettivo accumulo di crediti

formativi, al campo semantico dello scambio di valore, da cui si è originata questa metafora, potrebbe essere un'utile pista di riflessione.

### Note

<sup>1</sup>Legge 11 gennaio 2007, n. 1 *Disposizioni in materia di esami di Stato conclusivi dei corsi di istruzione secondaria superiore e delega al governo in materia di raccordo tra la scuola e l'università*.

<sup>2</sup>DM 22 maggio 2007, n. 42; DM 3 ottobre 2007, n. 80; OM 92 5/11/2007. Il DPR 22 giugno 2009, n. 122, emanato durante il Ministero di Maria Stella Gelmini, per sistematizzare le norme esistenti sulla valutazione, al comma 6 dell'art. 4, ha ripreso e confermato l'impostazione data da Fioroni.

<sup>3</sup>Legge 10 dicembre 1997, n. 425. L'art. 5 introduce la nozione di "credito scolastico", espresso in termini di punteggio correlato alla media dei voti finali del terzultimo, penultimo e ultimo anno di corso, e parla di "crediti formativi" a proposito dei candidati esterni, senza fornirne una definizione. Una definizione compiuta si trova nel DPR 23 luglio 1998, n. 323, all'art. 12. Va detto che in Italia la prima applicazione del termine credito ai sistemi educativi risale agli anni Ottanta, in concomitanza con la diffusione del programma europeo di mobilità studentesca Erasmus. Sorge infatti il problema di come valutare nel curriculum universitario i periodi di studio svolti presso università estere e si pongono le basi dell'ECTS (European Credit Transfer System), asse portante dello Spazio Europeo dell'Istruzione superiore, avviato con il cosiddetto "Processo di Bologna" del 1988. I CFU (Crediti Formativi Universitari) sono ormai l'unità di misura comune dell'i percorsi di studio universitario; di crediti formativi si parla altresì per misurare l'adempimento degli obblighi di formazione che gli Ordini professionali prescrivono ai propri membri.

<sup>4</sup>I dati sono stati discussi in un convegno svoltosi a La Spezia il 10 settembre 2019, per illustrare una ricerca su un campione di scuole spezzine (Parmigiani, D., Marsic, C., Nicchia, E., & Russo, C. (2019). *Il debito può essere formativo? Una ricerca per indagare l'efficacia didattica degli esami a settembre*, Formazione & Insegnamento, 17(3), pp. 344-362). In essa si sottolinea, tra le altre cose, la criticità degli aspetti emotivo-motivazionali delle verifiche dei debiti formativi.

## PANOPTICISM. FOUCAULT AND A GAZE AT DIGITAL SOCIETY

di  
SERENA SPARTÀ

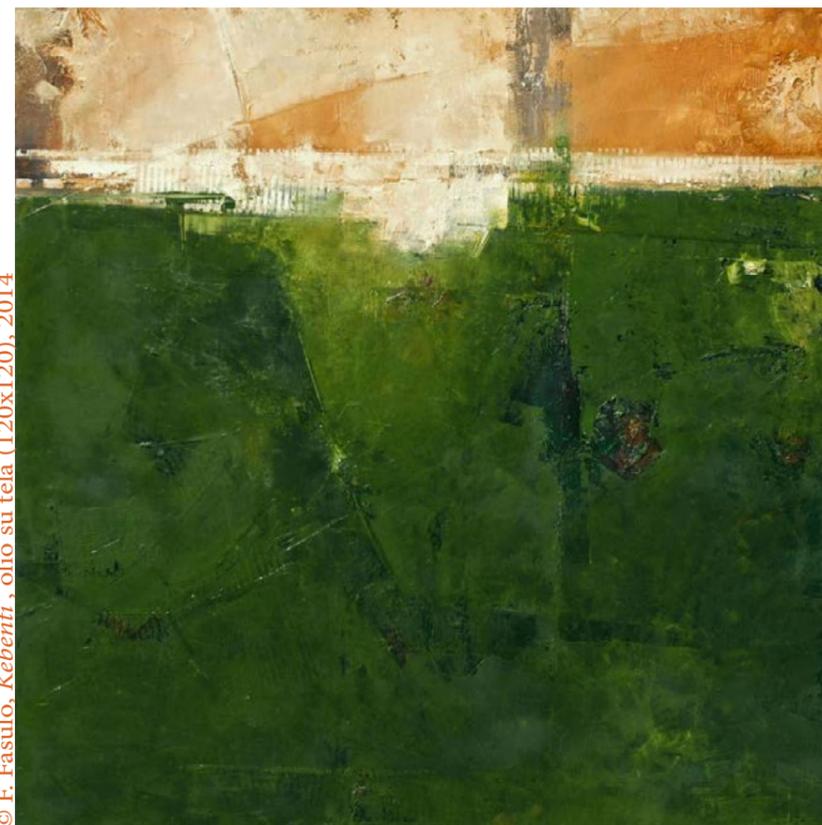
In the flow of time, a thought lives through the uses that are subsequently made from it. In this paper the main argument concerns the third part of *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (1975) by Michel Foucault. His considerations are so foresighted that even if we read about the panopticon's application in the eighteenth century we find continuity with our contemporary times. This paper provides an insight into what many social scholars refer to as the *digital panopticism* of the new era. Is it possible to research why and what happened with the digital revolution? From a sociological perspective, without losing the philosophical ground of such a revolution/innovation, multiple causes and effects will be taken into consideration and linked: the economic, political and of course social factors that contribute to keep this machinery working. As Shoshana Zuboff said in her article *Big other: surveillance capitalism and the prospects of an information civilization* (2015): «surveillance capitalism challenges the democratic norm and [...] market capitalism»<sup>1</sup>. Many questions arise about how, when, and why it is so widely accepted among the new generation. Is it a voluntary submission by the individual to the World Wide Web, to the social network, to this virtual empire<sup>2</sup>, or is it affected from the collectivity?

At the end of the eighteenth century, the philosopher Jeremy Bentham projected a perfect example of the surveillance dispositif: the Panopticon. From the ancient Greek word, it stands for 'all' (*pan*) 'visible' (*opticus*). Indeed, thanks to its circular architecture, the ideal prison was designated to have a perfect visibility of all captives from one unique perspective: a high tower with dark glass situated at the cen-

ter of the building. In this way, just the thought that there may be an (unverifiable<sup>3</sup>) guardian – who always alerts and controls – should be enough to self-censure the inmate. Owing to these spaces and these regulations, a new type of individual is produced, a 'disciplined' and obedient one. This mechanism was considered as a real device for adjusting individuals and their behavior; the isolation and confinement were also used as effective rehab resources. Currently, these two procedures are still regular in prisons even though many cases of recidivisms have proved their failure.

In the third part of his book, Michel Foucault points out all the uses of this ideal construction in the modern age. At the beginning it was intended for prisoners only, but its way of subdividing space, and organizing and monitoring multiple individuals was also transferred to workers, schoolchildren, madmen, and patients, so that a panoptic factory, a panoptic school, a panoptic hospital, for example, began to be built. Is it possible to make even a panoptic country? To answer this question, it is necessary to think of the panopticon as more than just a building. Yes, the structure itself is coercive but it is also the embodiment of a set of principles such as the dyad of being seen/see: «in the peripheral ring, one is totally seen, without ever seeing; in the central tower one sees everything without ever being seen»<sup>4</sup>. This disciplining mechanism is a functional political technology that

is exercised through its invisibility; at the same time it imposes on those whom it subjects a principle of compulsory visibility. [...] (That) assures the hold of the power that is exer-



© F. Fasulo, *Kebenti*, olio su tela (120x120), 2014

cised over them. It is the fact of being constantly seen, of being able always to be seen, that maintains the disciplined individual in his subjection<sup>5</sup>.

Bentham also laid down the principle that power should be visible: the inmate will constantly have before his eyes the tall outline of the central tower from which he is spied upon. The English philosopher planned a kind of mechanism, however not an infallible one, whereby even supervisors were potentially monitored; but in the society of digital surveillance, the 'visible' power is the main characteristic that completely disappears. In fact, the ones who monitor are protected by secrecy, in the image and likeness of the 'hidden God, the All-seeing invisible One'<sup>6</sup>. Using Foucault's words, those are «the eyes that must see without being seen»<sup>7</sup>. The tall tower that once was the symbol of the 'always alerted power' is now a hidden shadow that requires of its users to be completely transparent. The panopticon of our contemporary times is a virtual one, based on the data-veillance. In other words, the new surveillance practices of digital information, going

beyond Foucault's forecasts, are mostly based on elaboration of information for economic, political, and social purposes. The electronic 'superpanopticon' functions through the automatization of spying on data that is naively or intentionally ceded by its users to the network. This method of control is performed through the algorithmic collection, selection, and cross-checking of an uncontrolled amount of personal data that make the individual completely *transparent*. What for Rousseau was the dream of a transparent society (that should be at the same time visible and readable in each of its parts) becomes now spooky and real. This transparency allows for everyone to be constantly monitored, observed, tested, evaluated, judged – and all this without any possibility of reciprocity between the users and those who control the data. What all those panoptic mechanisms have in common is the knowledge that is produced about the ones that are under control, either inside the cage (where prisoners were forced to get in) or on the platform (where users willingly navigate). However, Foucault warns: «visibility is a trap»<sup>8</sup>. The more the power knows, the more it sees into the prisoner's

cell by its surveillance or into platforms that each individual uses, the more pervasive it becomes. Due to their visibility, those activities and information are constantly monitored, studied, analyzed. The control over the body has become the hold over the pixel. Pixels are our words, thoughts, images, expressions that we deliberately post online. In this way, human activities are all *reified*<sup>9</sup>, as *goods* in Marxist terminology, as ‘everything you can buy and everything you can sell’.

Regarding the active or passive status of the individual, the inhabitants of the digital panoptic are not like the prisoners in cells. Their activities par excellence are to produce, to transmit, and to receive information. Everyone is a sender and a recipient in a scheme ‘from many to many’, living in a ‘prosumer’<sup>10</sup> attitude. This neologism is a centaur word that stands both for producer and consumer meanings. The aim is to highlight our way to stay in the internet: we have become co-authors; indeed with this *medium* we are not only passive listeners or observers (like we were with the radio or television) but we actively give and produce information as well.

This mass-media system keeps itself in motion. This is only possible until the economic pressure above keeps its motion that holds the whole of society together. And this, in turn, is sustained by all the individuals that are subjected to it. In the French philosopher’s words:

We are in the panoptic machine, invested by its effects of Power, which we bring to ourselves since we are part of its mechanism<sup>11</sup>.

Regarding the economic aspect, the position of the creator of Facebook, Mark Zuckerberg, is that «only a system based on publicity can make possible the connection of people all over the world, to make up for those people who could not afford it»<sup>12</sup>. Therefore this economic factor is decisive for thinking about the digital revolution in a different way. Renato Curcio, a controversial Italian figure<sup>13</sup>, prefers to use the term “innovation” instead of “revolution.” In his book *Impero Virtuale* (2015) improvements in informatics are correlated with the capitalist economy and the

consumer society. The digital panopticon itself is articulated in terms of profit. Agencies such as Google and Facebook sell our data to market companies; these can track our movements and interests, collect, analyze, and cross them utilizing two techniques called data mining and computer matching. With these algorithmic systems, societies are perfectly able to create an identity profile. The aim is to predict first and then to induct our shopping activity. Moreover, prediction and induction were also used in politics. In 2018, a famous scandal broke all the news. A survey by the Federal Trade Commission revealed that one analysis company called Cambridge Analytica had bought the information of more than 50 million Facebook users and then used it, without their consent, for political purposes: promoting and practically directing none other than the presidential campaign of Donald Trump. This is one example of how this digital power has significant and multiple effects on the real lives of citizens. It is information, communication, spectacle. It circulates and arrives where values and norms are formed, symbols and beliefs that constitute collective communities. It is widespread, ubiquitous, and reticular. It continuously colonizes new territories, new virtual spaces, and, moreover, the ‘collective imagination’ of each individual. Through media influence, one could confuse what one sees as the truth. Instead, one lives in a platonic cave made of shadows, with fictitious and false values that are, however, commonly shared. Conformism makes it even more real. The lighter power is, the more dangerous, pervasive, and infamous it becomes: «it tends to the non-corporal; and, the more it approaches this limit, the more constant, profound and permanent are its effects»<sup>14</sup>.

However, if power is eminently interpreted in negative and repressive terms, how does it induce obedience? This is Foucault’s main question reformulated in this way: If social networks, or the internet in general, are now described in these negative terms, why do they receive such a warm welcome from the new and old generation? Why do we all put on the web all our information, deep thoughts, expressions, images, and so on? The Italian sociologist affirms that

© F. Fasulo, Goral (Ossidi - Memorie), olio su tela (100x100), 2014



another process develops and (it) is correlate with: the active and even enthusiastic adaptation of billions of people, unbounded from each other, to the new intrusive digital environment<sup>15</sup>,

an unique digital ecosystem from which it will be difficult to get out, but, above all, impossible not to be somehow part of it.

The global village (virtual and real) is not just an intermediary in which the communicative interactions take place. It is the interior of the social relations’ network that can affect, create, and modify an identity of an individual and all the coordinates of everyday life. According to the Greek philosopher Aristotle, this is possible because, as Aristotle observed, the human being is by nature ζῷον πολιτικόν. It means that the human being is structured and it has a meaning and receives meaning from collective life too, from the *poleis*, the community, from the society where she lives. The identity of the human being is always mobile, it is *uno, nessuno e centomila*,

one, one hundred thousand, no one<sup>16</sup>. In this context one could understand the way in which the digital revolution brings about problems concerning the rights, rules, and regulations of the virtual community; terms such as ‘inclusion’ and ‘exclusion’ are full of new connotations so that the problem of citizenship — who gets to enter this global city, and who cannot be part of it — is put into question daily.

Moreover, an ontological and existential revolution is underway. When the body began to turn into a pixel, it became alienated from the digital self. The Heideggerian *Dasein* experiences a decisive virtual reform. The specific characteristic of being here and now has become ‘everywhere and every hour,’ in a desirable hyper connection that defines a new condition of existence too: Berkley’s principle *Esse est percipi* (that was legitimately confuted) returns now with a terrible and new interpretation: Only the one who transmits (and therefore who is also perceived) exists. In his book *The excited society* (2012), the German philosopher Christoph Türcke writes that life and death are redefined in these terms:

those who are not on the air, those who do not transmit, do not exist. [...] Physically, this can be very healthy but from the media's point of view, one is dead<sup>17</sup>.

Sensation-seeking is a mass phenomenon that demonstrated this turn: sensation becomes a vital necessity. One must make sensation and have sensation. The struggle to be noticed is also a narcissistic competition between individuals, relying on everyone's desire to be someone, just to be part of the virtual community. Ultimately, being on platforms has become the glue of collective life: one exists if one is part of the collective memory.

In conclusion, considering all that has been said in this paper, it is now possible to answer the question of whether even a panoptic country could be made. Someone could answer that, yes, we are a (and not *in a*) global panoptic society. Moreover, as the Canadian sociologist David Lyon points out, the information society is by its very nature a supervised one in which sight coincides entirely with surveillance. We leave traces behind us that can be monitored not just by third parties but by anyone. Everyone is monitoring everyone else: each individual is Big Brother and prisoner at the same time. If transparency dominates, then surveillance is necessarily a form of control which makes the democratic dimension begin to tremble. And this is opposed to the concept of freedom. The relevance of Foucault consists in its emancipatory force. The philosopher who theorized power everywhere in its immanence and ramifications also pursued the goal of adopting a critical method to look at reality with the hope of being ruled as little as possible and, in any case, always less so, because it (power) always comes with resistance. *Freedom is never enough*<sup>18</sup>.

#### Note

<sup>1</sup>S. Zuboff, *Big other: surveillance capitalism and the prospects of an information civilization*, Journal of Information Technology, Usa, 2015, p. 75.

<sup>2</sup>The reference is the main thesis by R. Curcio in his book *L'Impero virtuale. Colonizzazione dell'immaginario e controllo sociale*, Sensibili alle foglie, Roma 2015.

<sup>3</sup> «Unverifiable: the inmate must never know whether he is being looked at any one moment; but he must be sure that he may always be so». M. Foucault, *Discipline and punish. The birth of the prison*, Penguin Books, London 1991, p. 201.

<sup>4</sup> Ivi, p. 202.

<sup>5</sup> Ivi, p. 187.

<sup>6</sup> N. Bobbio, *Il potere invisibile. Democrazia e segreto*, Torino, Einaudi, 2011, p. 5.

<sup>7</sup> M. Foucault, *Discipline and punish. The birth of the prison*, cit., p. 171.

<sup>8</sup> Ivi, p. 200.

<sup>9</sup> This concept is taken up by the philosopher György Lukács, which designates the phenomenon in his book: *La reificazione e la coscienza del proletariato*, in *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1974, p. 107.

<sup>10</sup> This word came from the mind of an esthetic Italian, critical and historian of art called Giuseppe Frazzetto. In his book (*Epico Caotico. Videogiochi e altre mitologie tecnologiche*, Fausto Lupetti Editore, Bologna 2015) videogames and social network are widely discussed with a multidisciplinary and innovative approach.

<sup>11</sup> M. Foucault, *Discipline and punish. The birth of the prison*, cit., p. 217.

<sup>12</sup> Gratuity of social networks is a privilege that is paid in the form of hidden domination.

<sup>13</sup> Renato Curcio degree in Trento in sociology studies and he is currently back to his sociological works and analyzes. But he was one of the founder of the far-left terrorist movement "Brigate Rosse" during what historians called the Italian terrible "Years of Lead" from '60 till '80.

<sup>14</sup> Ivi, p. 203.

<sup>15</sup> R. Curcio, *L'Impero virtuale. Colonizzazione dell'immaginario e controllo sociale*, cit., p. 9. Quoting the entire Italian reference: "un altro processo si sviluppa e lo affianca: l'adattamento attivo e perfino entusiastico di miliardi di persone slegate tra loro al nuovo intrusivo contesto digitale".

<sup>16</sup> This is a reference by the Italian Nobel laureate Luigi Pirandello from *Uno, Nessuno e Centomila* (1926), *One, one hundred thousand, no one*.

<sup>17</sup> C. Türcke, *La società eccitata. Filosofia della sensazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 53.

<sup>18</sup> *La libertà non è mai troppa*. This intense phrase was formulated by the Italian professor A.G. Biuso, which here I take the opportunity to thank, during one of his lectures of the cultural sociology course entitled *Social Network e Dominio*, from which many ideas and notes here are written and inspired from it.



© F. Fasulo, *Invano l'orizzonte ti occulta*, olio su tela (120x100), 2016

## GIOVANNI GENTILE

di  
ALBERTO GIOVANNI BIUSO

## Un trionfo della soggettività?

Le parole di modestia che Giovanni Gentile formula nella prefazione del 1920 al suo capolavoro non costituiscono un'affermazione di circostanza ma sono già parte coerente del sistema: «Ogni libro è via, e non mèta; vuol essere vita, non morte. E finché si vive, convien continuare a pensare» (TS, 75). L'attualismo è anche e specialmente questo *già e non ancora*, è una tensione verso un assoluto fuori del tempo e fondante il reale che però si dispiega tutto nell'atto temporale del suo farsi. È, questa, una delle più feconde contraddizioni non di Gentile soltanto ma dell'intera storia della metafisica. Perché *non* è una semplice contraddizione ma costituisce il tentativo di intendere, cogliere e spiegare l'unità molteplice del mondo, la differente identità del reale.

*Atto* significa che l'oggettività della realtà spirituale «si risolve nell'attività reale del soggetto che la conosce» (TS, I, 90); che «dall'universale che si può pensare ma non si pensa, e dall'individuo che si può intuire ma non si intuisce, bisogna tornare alla concretezza del pensiero in atto, unità di universale e particolare, di concetto e di intuizione» (TS, VII, 162). In questo modo, la dottrina dello spirito come atto puro «pone il suo oggetto in una molteplicità di oggetti, e insieme risolve la loro molteplicità e oggettività nell'unità dello stesso soggetto» (TS, XVI, 292).

Come si vede, siamo nel più puro idealismo, nel compimento dell'incipit cartesiano che assolutizza il soggetto che pensa dubitando radicalmente del mondo pensato; nel compimento della convinzione di Berkeley che esserci significhi essere percepito da una coscienza; nel compimento dello snodo kantiano che pone il cuore della filosofia non negli oggetti ma nel modo di conoscere



gli oggetti in quanto esso è possibile a priori; nel compimento dello spirito hegeliano come coincidente con l'essere. Tanto è vero che «quando Cartesio volle esser certo della verità del sapere disse: *cogito, ergo sum*; cioè non guardò più al *cogitatum*, che è astratto pensiero, ma piuttosto al *cogitare* stesso, atto dell'io, centro da cui tutti i raggi del nostro mondo partono e a cui tutti tornano» (TS, VIII, 166). L'esito non può che essere la negazione della natura e della sua manifestazione nei corpi, nella corporeità. Contro «la filosofia antica» per la quale la «natura materiale» è «presupposto del pensiero, realtà che non riceve incremento dallo sviluppo del pensiero», il moderno Gentile sostiene che «l'oggetto, quantunque pensato fuori d'ogni mente, è sempre mentale» (TS I, 79 e I, 77). In generale, la «natura» è per Gentile un elemento statico, oscuro, ignoto e incomprensibile, la «storia» invece è una realtà dinamica, trasparente e dall'uomo conosciuta perché dall'umano costruita; «la natura è, e lo spirito invece *diviene*» (TS, XIII, 256).

Le cose però non stanno come Gentile le pone. È evidente infatti che mente e materia sono entrambe in divenire e quindi entrambe sono. È evidente che l'oggetto pensato è *anche* mentale ma non è *soltanto* mentale. È evidente che la storia umana è una parte della storia naturale poiché *Homo sapiens* è una struttura materica. E invece con Gentile sembra ripresentarsi e ripe-

tersi con rigorosa coerenza il mantra moderno e cartesiano della distinzione tra *oggetto* conosciuto e *soggetto* conoscente, a favore della assolutezza di quest'ultimo, nella forma ovviamente non di un solipsistico Io empirico ma dell'io trascendentale, «giacché, se si guarda l'io empirico, la proposizione non ha senso» (TS, II, 91). *Sembra*, però. Se l'attualismo fosse infatti soltanto questo, si tratterebbe di un tardo epigono del modello hegeliano. E invece la filosofia di Gentile non è riducibile a questo suo elemento, per quanto fondativo, e si dispiega piuttosto in una serie di contraddizioni, percorsi e analisi che la rendono un pensiero vivo, con il quale è fecondo confrontarsi nonostante l'inaccettabilità del suo assunto idealistico.

## Estetica, linguaggio, ermeneutica

Centrale è in questo pensiero il fatto estetico, non soltanto perché «l'arte appartiene a ciò che vi è di più intimo nell'uomo» (FA, Introduzione, I, 946) ma anche e specialmente perché l'arte è lo spirito stesso sotto un aspetto determinato e insieme universale. Questo aspetto è il *sentimento*, una parola e un'esperienza per Gentile fondamentali, senza le quali il pensiero si muoverebbe nel vuoto e anzi non scaturirebbe proprio. Talmente centrale è il sentimento da meritare che su di esso la *Filosofia dell'arte* si chiuda: «Il pensiero, sì, è la realtà, il mondo; ma l'Atlante che regge questo mondo in cui si vive e in cui vivere è gioia, è il sentimento, che ci fa talora cercare le maggiori opere d'arte come fonti di vita, ma ci fa rientrare sempre in noi stessi ad assicurarci che il mondo si regge saldamente sulle sue fondamenta» (FA, Conclusione, 1242).

Centralità del sentimento ribadita in una conferenza tenuta a Roma nel marzo del 1942, nella quale Gentile riafferma una delle costanti del suo pensiero: il *sentimento* come una forza storica e persino cosmica: «Questa è la storia dell'umanità; questa è l'eterna storia dell'amore quotidiano onde gli uomini sperimentano di continuo in tutti i modi la gioia della vita come espansione e rinnovamento del proprio sé in un cerchio infinito, in cui tutto l'universo si aduna e per ciascuno trova il suo centro nel suo stesso cuore» (GS,



© F. Fasulo, CDO#17, Pastello su carta (14x14), 2018

V, 1421).

Le ragioni di questa centralità dell'arte/sentimento affondano nella metafisica attualistica per la quale lo spirito non è un atto che viene pensato ma è l'atto che pensa, una pura attività che niente riceve dall'esterno ma produce da sé il mondo, avendo coscienza di sé come coscienza degli enti e come coscienza del sé che degli enti ha coscienza. In questo modo il pensiero «non si riferisce alla realtà; è la stessa realtà» (FA, Parte II, I, 1146).

L'arte è il luogo, l'esperienza, la dinamica che supera il dualismo di soggetto e oggetto, di pensiero e mondo, immergendo il pensiero nel mondo e facendo scaturire il mondo dal pensiero. Nell'«assoluto formalismo» dell'arte (FA, Parte I, II, 1055) «il soggetto puro soggetto non esiste, e viene ad essere, in virtù della sintesi, insieme con l'oggetto» (FA, Parte II, I, 1136). Una simile filosofia dell'arte diventa una filosofia del linguaggio di grande interesse anche perché molto vicina ad alcune tesi di Saussure e precisamente a quelle che si riferiscono alla natura contestuale del linguaggio, alla sua dimensione diacronica e cangiante, alla *parole* come declinazione soggettiva e creatrice della struttura linguistica che accomuna quanti parlano una lingua storico-naturale.

Ne consegue una caratterizzazione fortemente ermeneutica dell'arte, che sembra riecheggiare la tesi nietzscheana per la quale non ci sono fatti ma il mondo è un tessuto di interpretazioni e quella husserliana che ritiene il «dato» un mito. Secondo Gentile è impossibile partire da un fatto

che non sia già un concetto, che non costituisca un «insieme d'apprensione e interpretazione» (FA, Introduzione, II, 964). Apprensioni e interpretazioni che rendono il 'fatto' – anche quello testuale – talmente cangiante da far sì che nessuna interpretazione o traduzione possa alterare alcunché, mancando il nucleo stabile e immobile di ciò che sarebbe alterato o male interpretato. Dinamica sintetizzata in una definizione del tradurre di forte caratterizzazione metafisica: «Il tradurre per un verso è cambiare, è muoversi nel diverso; ma per un altro è tornare, per chiudere il circolo, dal diverso all'identico» (FA, Parte II, II, 1167).

### Gnoseologia, fisica, antirealismo

L'opposizione di Gentile a ogni forma di realismo è costante, continua e coerente. Il realismo non sarebbe altro che un presupposto dogmatico in base al quale il divenire degli enti risulterebbe insostenibile, dato che il solo divenire – il divenire reale – non è quello degli enti materici ma il divenire del pensiero in atto. Tesi molto vicine, e anche questo è significativo, a quelle di alcuni fisici negatori del tempo come, ad esempio, Carlo Rovelli. Per la fisica quantistica come per l'attualismo gentiliano «ogni realismo è assurdo» (FA, Parte II, II, 1171), senza che questo significhi, però, cadere nello scetticismo e nell'irrazionalismo di chi ipotizza che il mondo possa essere un sogno prodotto dalla coscienza. Il rigore teorico di Gentile è incompatibile con simili fantasie scettiche proprio perché tende a una radicale unificazione di coscienza e realtà, ritenendo insostenibile ogni «immaginaria autocoscienza perfetta, che non abbia più limiti da superare» (FA, Parte I, I, 1035). Eterno è invece lo spirito poiché eterno è il suo diventare, eterna la dinamica di essere e non essere dalla quale scaturiscono gli enti, gli eventi, i processi.

La filosofia diventa con Gentile il processo generale del mondo, anch'esso asintotico e sempre aperto. A esistere non è la filosofia ma il filosofare che esclude la possibilità di sistemi chiusi e conclusi. Un filosofare dentro il quale si cammina sempre e per questo si arriva sempre e non si arriva mai. Il mondo che emerge dentro e a causa

della conoscenza è, in sintesi, «processo, non risultato» (FA, Parte II, V, 1220).

Che l'essere sia divenire, che l'essere sia tempo, è un principio ontologico fondamentale per chiunque voglia capire la coerente profondità del mondo. La declinazione fortemente idealistica che Gentile dà a questa consapevolezza lo induce però a fraintendere gravemente il pensiero greco e in generale antico, che sarebbe stato nell'impossibilità di comprendere l'arte in quanto essa «è attività spirituale e lo spirito non entrò mai nel quadro della realtà, a cui fu rivolto il pensiero degli antichi» (FA, Conclusione, 1228).

È significativo che per Gentile il primo barlume di una comprensione dell'arte avvenga con il cristianesimo, con il suo concetto del tutto interiore della *grazia* posta dentro l'«anima» e al di sopra della «natura». Altrettanto significativa è la critica alla metafisica di Spinoza in quanto radicalmente greca. È così infatti. Spinoza è il più greco, insieme a Nietzsche e a Heidegger, dei filosofi successivi al tramonto storico del paganesimo classico. Le parole che Gentile rivolge a Spinoza vanno dunque mutate di segno e intese come un esatto riconoscimento della grandezza del filosofo olandese:

Una filosofia, che per uno de' suoi aspetti fondamentali è la quintessenza della concezione greca della vita, voglio dire nella filosofia di Spinoza. La cui *Etica* è tutta costruita come dottrina della libertà che si conquista mediante l'affrancamento dell'anima dalle passioni; per liberarci dalle quali basta conoscerle, e cioè scoprirne le cause e rendersi conto della loro naturale necessità. S'intende, se si riflette sul carattere affatto naturalistico e intellettualistico di quella concezione della vita; per la quale la realtà era la natura, il cosmo, esistente indipendentemente dal pensiero dell'uomo, e che l'uomo aspira naturalmente non a trasformare per crearne uno migliore, che sia il suo mondo, il mondo morale, ma solo a conoscere; e quindi la funzione essenziale dello spirito umano era

concepita come un'attività puramente teoretica e speculativa, destituita d'ogni efficacia pratica. [...] L'ideale di questa filosofia diventa la sapienza, il pieno accordo della personalità umana perfezionata dalla ragione con quella natura che la ragione intende, di cui anzi la ragione è lo specchio. In una simile concezione il sentimento non trova posto (FA, Parte I, IV, 1075-1076).

E tuttavia c'è una pagina di Gentile che descrive lo spettacolo della finitudine e del morire di tutti gli enti in un modo che si può ben definire greco e spinoziano, «uno spettacolo immenso, che ci rende l'immagine di un oceano sterminato, la cui superficie qua e là pare un momento s'increspi e agiti, ma ecco torna subito liscia, uguale, immota» (FA, Parte II, V, 1211), lo spettacolo della materia, dell'intero, del tutto che diviene in un ciclo di enti che incessantemente si trasformano. Lo spirito del quale parlano gli idealisti, dal progenitore Descartes sino a Gentile, non è altro che la magnifica e parziale autoconsapevolezza della materia.

La filosofia è in realtà il tentativo di cogliere, penetrare e descrivere l'infinita potenza della materia-tempo. Per questo la filosofia rappresenta, e Gentile ha ben ragione di sottolinearlo in ogni occasione, il fondamento e insieme il vertice di ogni conoscenza, ciò che appaga, in modo ogni volta diverso e ripetuto, il bisogno che i corpi nutrono di intendere il principio e il suo svolgersi. «Entrare nella conoscenza è perciò entrare nell'infinito e nell'eterno; realizzare una vita che non è circoscritta entro condizioni di luogo o di tempo, anzi capace di contenere in sé ogni luogo e ogni tempo. Che è l'esperienza immanente di ogni uomo che pensa» (FA, Parte II, V, 1207-1208).

Se per Gentile la pedagogia/educazione deve introdurre alla durezza dell'esistenza, liberandosi dall'illusione di un vivere «beato nella sconfinata distesa del proprio dominio» (Introduzione, III, 1004); se l'estetica/arte deve dar conto della potenza dei sentimenti umani; la filosofia è, semplicemente, «la piena e assoluta comprensione delle cose» (FA, Parte II, I, 1137).

### Filosofia pratica

Dell'opera pedagogica di Gentile non mi occuperò qui. Troppo ricca, feconda e legata alla passione educativa di questo filosofo, essa merita un'attenzione a parte. Ma anche l'ultimo testo redatto da Gentile prima di essere assassinato nacque a lezione, nel tentativo di trasmettere un significato del mondo a coloro che lo ascoltavano. Si tratta di una articolata opera politica – di *filosofia pratica*, come la intitola l'autore – che cerca di individuare la genesi e la struttura delle società umane.

Lo sfondo teoretico della filosofia politica di Gentile è ancora una volta una forma di idealismo puro e radicale, per il quale l'intero divenire dell'universo è un farsi dello spirito e «la dialettica del senso di sé, di questo risveglio, dell'universo, non è un'astratta dialettica logica che si eserciti sulla realtà e la presupponga: è lo stesso processo di realizzazione della realtà» (GS, IV, 1287).

Lo spirito e il sé non sono delle individualità empiriche ma costituiscono delle strutture trascendentali. E dunque la genesi e la struttura della società non possono che essere comunitarie poiché «l'individuo umano non è atomo. Immanente al concetto di individuo è il concetto di società» (GS, IV, 1277). Costitutivo di ogni ente che dice 'Io' è il 'Noi', è la comunità dentro la quale ciascuno germina, a cui appartiene, che gli dà sfondo, pensieri, senso.

Gentile critica pertanto ogni ipotesi politica e antropologica contrattualistica, liberale, libertaria, senza però negare la costitutiva libertà anche del singolo e non soltanto dei gruppi. Se lo Stato non può costituire un prodotto, un frutto, un'invenzione del singolo o degli individui semplicemente associati – vale a dire che non siano già una società – è perché *nessuno* è padrone dello Stato e dominus della comunità, il cui senso risiede nel partecipare tutti alla stessa *res publica*. L'autorità, infatti, non può né deve mai «recidere la libertà, né la libertà pretendere di fare a meno dell'autorità» (GS, VI, 1303).

Il rifiuto del liberalismo è anche il rifiuto di una concezione dei beni pubblici privatistica e volta soltanto al massimo profitto, quando non alla rendita finanziaria. A confermarlo è una vera e

propria apologia del lavoro anche al di là e al di sopra della cultura, una concezione che potrebbe trovarsi in qualunque autore marxista, compreso lo stesso Marx:

Lo Stato non può essere lo Stato del cittadino (o dell'uomo e del cittadino) come quello della Rivoluzione francese; ma dev'essere, ed è, quello del lavoratore, quale esso è, con i suoi interessi differenziati secondo le naturali categorie che a mano a mano si vengono costituendo. [...] L'uomo reale, che conta, è l'uomo che lavora, e secondo il suo lavoro vale quello che vale. Perché è vero che il valore è il lavoro; e secondo il suo lavoro qualitativamente e quantitativamente differenziato l'uomo vale quel che vale (GS, XI, 1353).

Si tratta di una filosofia del lavoro che conferma la natura complessa e non reazionaria del pensiero politico di Gentile, il quale introduce nella struttura stessa dello Stato la rivoluzione, nell'eserci delle istituzioni il loro costante, inevitabile e fecondo mutamento, sino ad affermare che «lo Stato non ha il suo dissolvimento, ma la sua vita nella rivoluzione», una *rivoluzione permanente* si potrebbe dire, se è vero che

la rivoluzione non è soltanto quella dei giorni d'eccezione, in cui con eccezionale violenza il popolo si leva a distruggere cose e uomini rappresentativi di governi non più tollerabili; anzi è quella di tutti i giorni, pressoché inavvertita e magari inavvertibile: quella goccia che scava la pietra, e del cui effetto ci si può accorgere soltanto a capo d'un certo periodo di tempo: ciò che può indurre a star attenti per vigilare, e provvedere in tempo contro quei processi che giunti a maturazione potranno manifestare il loro carattere esiziale. Certo la storia dello Stato è la storia della sua continua rivoluzione: ossia del processo in cui lo Stato propriamen-

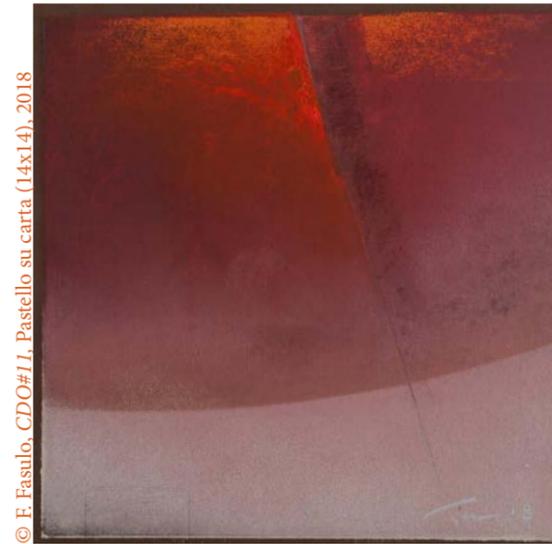
te consiste (GS, XI, 1349-1350).

Stato e Rivoluzione sono entrambi espressioni della dinamica metafisica di identità e differenza, in quanto «la società nelle sue infinite forme è tutta qui: nel nesso dialettico dell'*alter* con l'*ipse*» (GS, IV, 1286), una dinamica che vale non soltanto per gli individui ma per qualunque corpo collettivo, compresi gli imperi, i quali vanno prima o poi in rovina perché anche in essi «dal seno stesso dell'unità risorge la differenza: tanto più presto, quanto più violenta è stata la compressione esercitata sugli elementi voluti unificare» (GS, X, 1346).

### Ontologia e logica

A fondamento sia dell'estetica sia della filosofia politica di Gentile c'è una ontologia dell'intermittenza che è arrivato il momento di indagare nei suoi contenuti e nei suoi limiti. Un'ontologia che da Berkeley a Gentile concede agli enti di esistere soltanto se e quando esistono nell'atto di una mente. Per il resto non sono. L'idealismo attualistico di Giovanni Gentile riduce in questo modo l'ontologia a gnoseologia e logica, un gesto tipicamente cartesiano.

A Descartes Gentile riconosce di essere stato «il fondatore del concetto filosofico del soggetto come autoctisi» (SL, vol. I, 405), vale a dire come incondizionata scaturigine del mondo, il quale non sarebbe altro che un risultato dell'atto del pensiero. Ma prima e accanto a Descartes stanno Agostino e Pascal e dopo di lui, naturalmente, Kant e Hegel. L'epigrafe alla *Teoria generale dello spirito come atto puro* è un pensiero di Pascal che viene ampiamente ripreso e spiegato nel *Sistema di logica come teoria del conoscere*: «L'idealismo invita gli uomini a rientrare in se stessi, a non preoccuparsi della propria apparente miseria e piccolezza, che c'è pure, ma non è tutto; a cercare in se stessi quel principio, da cui tutte le cose, piccole e grandi scaturiscono; e in quel principio vedere, scoprire, sorprendere in atto la divina energia, che è loro pensiero, sempre sperimentabile come attività creatrice di cose che paiono piccole ma si espandono e si ripercorrono tutte in una sfera infinita» (SL, vol. II, 848-849). Per quanto



© F. Fasulo, CDO#11, Pastello su carta (14x14), 2018

riguarda la malattia che Nietzsche definiva 'hegelite', un suo chiaro sintomo sta in questa frase: «E il vantaggio del vincitore, evidentemente, è il vantaggio stesso dell'umanità» (SL, vol. II, 927), oltre che in tutto l'impianto idealistico gentiliano.

In Gentile perviene infatti a compimento come in nessun altro filosofo un soggettivismo/gnoseologismo radicale che ha l'ambizione di sostituirsi alla stessa ontologia, una prospettiva per la quale «l'oggetto è lo stesso soggetto, oggetto a se stesso. [...] puro conoscere» (SL, vol. I, 465), «non idea come *ideato*, ma come *ideare*: conoscere, puro conoscere» (SL, vol. II, 661). Un puro conoscere che mentre conosce – l'atto è questo *mentre* – genera se stesso e contemporaneamente genera da se stesso il tutto. Il tutto dunque non preesiste all'atto umano che lo fonda e dentro cui stanno il soggetto che conosce e l'oggetto conosciuto.

Nelle pagine di Gentile si celebra dunque l'apoteosi di un antropocentrismo non soltanto culturale, non soltanto biologico (*scala naturae*) ma radicalmente metafisico, che attraversa biologia e religioni per raggiungere il primato totale che scaturisce dal fatto che biologia e religioni dipendono anch'esse dal pensiero che pensa, dall'atto del pensare; «L'uomo, il centro di tutto il Cristianesimo, che gli stende al di sotto tutta la natura e gli colloca al di sopra tutto il divino. L'uomo, termine della mediazione in cui consiste la montriade, è l'uomo redento» (SL, vol. I, 478); «Ma gli animali si mangiano le piante; e c'è l'uomo, che

vince e sottomette a sé piante e animali e trionfa, egli, il signore, l'eletto, colui che di tutto si serve e a nulla serve: a nulla, ancorché talvolta possa parere ch'egli pure soggiaccia alle forze inferiori e riluttanti all'ideale» (SL, vol. II, 827).

### Gentile antimetafisico

La filosofia di Gentile si dichiara apertamente nemica della metafisica. Posizione coerente, dato che per metafisica il filosofo intende l'ontologia greca – dai pensatori delle origini ad Aristotele –, la quale non può neppure immaginare la dipendenza dell'intero da una sua infima parte capace di pensare; ontologia accusata – e anche questo è coerente – di costituire «un'intuizione materialistica del mondo, che non doveva essere superata se non dal Cristianesimo» (SL, vol. II, 742). Della metafisica 'materialistica' greca, come di quella di Spinoza, Gentile coglie e rifiuta il panteismo, al quale oppone l'atto fondatore di un pensare che non si limita a riconoscere che per il pensiero il mondo si fa chiaro *nel* pensiero ma sostiene che il mondo è generato *dal* pensiero. Non, naturalmente, dal pensare empirico di un singolo umano ma dalla Mente universale, dalla soggettività trascendentale, dall'umanità e da tutte le altre simili espressioni, capaci di mascherare a stento un antropocentrismo sostanzialmente biblico, mitologico, ingenuo anche quando si presenta con le credenziali dell'*autoconcetto*, del «pensamento della verità che si costituisce nell'atto stesso del pensiero che pensa» (SL, vol. II, 722).

Uno degli esempi più chiari di che cosa tutto questo significhi è l'identità che Gentile, sulla scorta di Hegel e di molti altri, pone tra la storia – *res gestae* – e la storiografia – *historia rerum gestarum* – entrambe risolte «senza residuo, nell'atto dello spirito» (SL, vol. II, 863).

Che per gli umani il mondo possa essere conosciuto soltanto attraverso i dispositivi umani di conoscenza è un'ovvietà ed è il nucleo di verità di ogni idealismo. Ma lo stesso si potrebbe dire dell'elefante, il cui mondo può essere dall'elefante conosciuto soltanto attraverso i dispositivi elefantiaci di conoscenza. Così come per un ipotetico angelo il mondo dell'angelo potrebbe essere conosciuto soltanto attraverso i dispositivi



© F. Fasulo, Dune\_Fari, Pastello su carta (30x30), 2018

angelici di conoscenza. Da questa verità non segue però – e non può ovviamente seguire – che il mondo sia reso possibile da dispositivi umani, elefantiaci o angelici tramite i quali queste entità conoscono il mondo e lo vivono. La cosa è talmente chiara che lo stesso Gentile ammette che la vita umana consista in «un continuo progressivo adattamento di sé all'ambiente e dell'ambiente a sé. [...] Egli vigila sempre per non essere sopraffatto dal mondo» (SL, vol. II, 815).

I dispositivi metafisici che Gentile descrive con molta chiarezza costituiscono delle strutture ontologiche indipendenti *dalla* mente umana, prima di essere strutture epistemologiche *della* mente umana. Tra questi dispositivi sono centrali la relazione tra la parte e il tutto; la dinamica di identità e differenza; lo scaturire reciproco di unità e molteplicità. Strutture che Gentile descrive con esatta oggettività: «L'universalità [...] non è l'astratta universalità del tutto indifferenziato, ma quella universalità concreta che è unità di parte e di tutto: la parte nel tutto, e il tutto nella parte» (SL, vol. I, 341); «La differenza dunque è necessaria alla stessa medesimezza, poiché questa solo in virtù della prima può essere verità» (SL, vol. I, 380); «Nello sforzo di cogliere l'unità attraverso la molteplicità dell'esperienza sorge la filosofia» (SL, vol. I, 353), la quale è tale non in relazione agli enti che studia ma al *modo* in cui li studia, un modo caratterizzato specialmente dal cogliimento della specificità e differenza di ogni ente, evento e processo dentro l'identità dell'intero.

Sta anche qui la differenza tra le scienze empi-



© F. Fasulo, Dune\_Fari, Pastello su carta (30x30), 2018

riche e le scienze filosofiche: le prime si incentrano sul singolo dato in modo anche inconsapevolmente dogmatico – ciò che in fenomenologia si definisce appunto 'il mito del dato' – mentre l'atteggiamento della filosofia è sempre razionale, universale e critico.

### Essere e verità

Che la struttura della verità sia ermeneutica e non ingenuamente fattuale non significa tuttavia che la verità sia un portato della mente umana, come non lo è della mente degli elefanti o degli angeli. La verità è nella mente e nel mondo, può pervenire alla mente – qualsiasi tipo di mente – soltanto perché sta nel mondo. E ciò per la semplice ragione che la mente è anch'essa una parte del mondo. Scambiarla con il tutto è un errore di prospettiva, un frutto del narcisismo specista o, nel caso peggiore, un'allucinazione.

Il divenire è del mondo ed è per questo che è anche nello spirito umano. E invece l'attualismo ricade nella logica cartesiana del divenire come «atto del pensare, che solo nega l'essere come puro essere, e così lo realizza come pensiero» (SL, vol. II, 645). «Il pensiero può essere in possesso, o se si vuole, in presenza della verità, a patto di avere dentro di sé questa verità non come il suo essere immediato, ma come il suo proprio processo, che è unità sintetica, posizione di sé in quanto insieme posizione di altro» (SL, vol. I, 399). La verità è un processo, non c'è dubbio, ma è un processo che accade nella materia come complessità

e infinità del suo essere e del suo diventare.

Il potenziale dogmatismo soggettivistico dell'atto gentiliano è per fortuna mitigato dalla convinzione – si potrebbe dire 'più forte di lui' – della asintotica apertura della verità. Una posizione che lo induce a un'immagine persino wittgensteiniana, l'immagine della scala:

La linea del suo percorso si potrebbe piuttosto rassomigliare a una scala contrattile e ferma alla cima anzi che alla base, in guisa che tutti i gradini sormontati possano essere ritirati e annullati, se questa immagine non avesse l'altro difetto di rappresentare preesistente la serie dei gradi superiori non ancora raggiunti. Laddove lo spirito risolve tutto il tempo (passato e futuro) nell'attualità del presente, che è la sua eternità, e nell'atto perciò dell'auto-sintesi contrae ogni realtà pensabile in cui esso si viene spiegando (SL, vol. II, 680).

L'attualità del presente è essa stessa il flusso del tempo che non conosce inizio e non prevede fine. L'attualismo gnoseologico di Gentile disegna una filosofia rigorosa, compatta e coerente che ha bisogno tuttavia di volgersi in attualismo temporale. Gli enti non esistono in un tempo che li precede; enti, eventi e processi sono il tempo in atto.

### Immanentismo

Una delle cifre fondanti e fondamentali della filosofia di Gentile è l'immanentismo per il quale l'essenza dell'umano è il pensiero in atto, quello che rendendogli impossibile dire o anche solo pensare 'Io non esisto', lo rende eterno nell'atto stesso in cui pensa. Gli esiti di questa cifra idealistico-immanentistica sono vari. Tra questi: il fatto che, quando c'è, la gioia non può risiedere negli enti e negli eventi ma abita in noi; il bel paradosso per il quale nonostante il suo rifiuto della metafisica greca in quanto 'realistica', Gentile condivide l'intellettualismo etico degli antichi, ritenendo che la legge suprema della vita morale si riassume nell'imperativo *Pensare!*;

una concezione della filosofia come conoscenza degli enti e dedizione verso di loro. Infatti

l'amore non è conseguenza, ma conclusione e perfezione della conoscenza. Chi non ama non capisce; è distratto e volta le spalle alla persona che non può né vuole più capire. E chi ama le cose se non chi le studia? Anche quelle più povere di vita e di valore, e remote da noi e ripugnanti perfino alla nostra natura, a mano a mano che l'uomo le studia (in particolare modo se le studia col metodo e col proposito della ricerca scientifica), comincia prima col trovarle interessanti e finisce con l'innamorsarsene e con farne qualcosa a cui non sa più rinunciare come a cose in qualche modo facenti parte del suo proprio essere (GS, V, 1291);

il nesso profondo tra morte e tempo, i quali sovranano ogni divenire con ferrea necessità e che tuttavia rendono possibile l'esperienza non della *propria* morte ma sempre e solo di quella degli altri. Ciò che possiamo sapere, comprendere e intuire è la potenza del tempo, che fa del morire – per dirla con Heidegger – la possibilità della impossibilità di ogni altra possibilità, in quanto al di là del proprio esserci stati e non esserci più, «anche di là i giorni passeranno, le ore, gli istanti, come passano di qua. E il tempo non sarà vinto» (GS, XIII, 1389).

### Divenire e processo

Quello di Giovanni Gentile è dunque un pensiero che oscilla tra l'evidente tensione verso l'identità, l'unità, la stasi e il pieno riconoscimento della differenza, della molteplicità, del movimento. Se infatti, da una parte, «conoscere è identificare, superare l'alterità come tale» (TS, II, 90), dall'altra parte «conoscere è distinguere; e quindi, non affissarsi in un termine unico, ma in più termini» (TS, VIII, 174). Quest'ultima tesi risulta per il pensiero gentiliano non soltanto altrettanto fondamentale ma anche del tutto consapevole.

Infatti, «un omaggio al più profondo motivo di vero dell'atomismo democriteo, che è il bisogno della differenza, noi pure l'abbiamo reso quando abbiamo esposto il concetto dello spirito come processo» (TS, VIII, 176).

È qui che Gentile coglie davvero il nucleo metafisico del mondo, nell'intendere e mostrare la realtà come *divenire* e l'atto come *processo*.

Lo spirito, infatti, è «processo o atto, e non sostanza» (TS, III, 97), è svolgimento/divenire perché «chi dice svolgimento, dice infatti non solo unità, ma anche molteplicità; e dice rapporto immanente tra unità e molteplicità» (TS, IV, 111).

L'atto del corpomente (termine, certo, non gentiliano) è questo rapporto tra identità e differenza: «né l'unità è senza la molteplicità, né questa senza di quella» (TS, IV, 113). La compresenza di unità e molteplicità è il senso stesso del divenire, è il suo motore sempre acceso. Per questo, afferma con chiarezza il filosofo, la realtà «non è, ma diviene, si forma: non è, come abbiamo detto, una sostanza, un'entità fissa e definita, ma un processo costruttivo, uno svolgimento» (*ibidem*), non è «unità astratta, ma, come si è detto, unità e molteplicità insieme, identità e differenza» (TS, IV, 116).

Gentile sembra rifiutare, e nelle sue intenzioni rifiuta, le concezioni metafisiche dinamiche come quella di Bergson, alla cui durata oppone una eternità spazializzata, il tempo come unificazione dello spazio, un presente che si fa eterno nell'atto della mente, sino a scrivere che «la vera storia non è quella che si dispiega nel tempo, ma quella che si raccoglie nell'eterno dell'atto del pensare, in cui infatti si realizza» (TS, XVIII, 326). Ma il pensiero gentiliano della cosa non si ferma affatto a questo rifiuto. Sembra anzi esso stesso, nella necessità dei suoi presupposti, capovolgerlo in un vero e proprio *esseredivenire*: «Esso [lo spirito] né fu in principio, né sarà alla fine, perché non è mai: *diviene*. Il suo essere consiste appunto nel suo divenire, che non può avere né un antecedente né un conseguente, senza cessar di divenire» (TS, IV, 113).

Affermazione magnifica e fondamentale, senza la quale non sarebbe possibile ciò che Gentile chiama *autoctisi*, il farsi nel tempo dello spirito da se stesso, in un tempodivenire che non può che essere infinito: «Cosicché egli [lo spirito] è

non essendo: celebra la propria natura, in quanto questa non è già realizzata e perciò si realizza» (TS, XVI, 295).

Nulla è, tutto sempre diviene, «ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέεν, αἰεὶ δὲ γίγνεται», come la costantemente e vanamente criticata da Gentile ontologia platonica ha mostrato (*Teeteto*, 152e). Talmente vero e potente è tale principio che Gentile non può fare a meno di riprenderlo, seppur declinandolo nel linguaggio soggettivistico della modernità: «Il concetto non è già posto, ma è il positivo che si pone; è un processo di autoctisi che ha per suo momento essenziale la propria negazione, l'errore di contro al vero» (TS, XVI, 296), la stasi di contro al movimento, l'identità di contro alla differenza. Tutto l'attualismo è dunque una apologia del divenire, proprio *in quanto* è attualismo, proprio *in quanto* è realtà che esiste soltanto mentre accade e può esistere soltanto come accadere.

Una metafisica, questa, che si dispiega a partire da alcuni presupposti metodologici tra i quali la coincidenza della filosofia con la sua storia ma anche – e questo è stato trascurato dai gentiliani e dalle loro implementazioni pedagogiche – della filosofia con il sistema: «*La filosofia e la sua storia sono tutt'uno come processo dello spirito*; in cui sarà empiricamente possibile distinguere una trattazione storica da una trattazione sistematica della filosofia, e pensare che ciascuno dei termini presupponga l'altro» (TS, XIII, 266); «Storia della filosofia nell'atto del filosofare [...] Giacché la totalità della filosofia non consiste nella scolastica compiutezza enciclopedica delle sue parti, sibbene nella logica sistematicità dei concetti in cui essa si realizza» (TS, XIII, 267).

Altro presupposto è che rispetto al dogmatismo delle scienze positive, le quali si illudono di racchiudere nel dato empirico l'universale senza il quale non potrebbero neppure iniziare il loro lavoro, la filosofia è invece un sapere critico, oltre che storico e sistematico. Un sapere fondato ed esplicitandosi in un formalismo e immanentismo assoluti: «L'altro concetto, mèta a cui guarda tutta la nostra dottrina, è quello dell'*assoluto formalismo*, come conclusione d'ogni scienza dello spirito, ossia d'ogni vera e propria scienza. [...] La materia è posta e risolta nella forma. Sicché la sola materia, che nell'atto spirituale ci sia, è la

stessa forma, come attività. Non il positivo in quanto posto, come dicemmo, ma il positivo in quanto pone; la forma stessa» (TS, XVI, 294). Se viene presa alla lettera, questa espressione risulta anch'essa dualistica ma qui Gentile non contrappone la forma in quanto teoria alla materia come contenuto della teoria ma, assai diversamente, vede forma e materia come riflesso epistemologico dell'esseredivenire. Certo, per Gentile questo esseredivenire si plasma e accade nello 'spirito' ma la struttura idealistica *non* è indispensabile a questa ipotesi, che diventa invece molto più plausibile se con essa si intende semplicemente la realtà in tutta la sua potenza metamorfica, quella individuata e spiegata dalla termodinamica.

I limiti soggettivistici dell'attualismo coincidono, come ben si vede, con i suoi limiti antropocentrici, espressi a volte con accenti iperbolici che ne confermano il condizionamento storico e la scarsa plausibilità. Un antropocentrismo che vede nell'*Homo sapiens* «la più alta specie animale, e la sua psiche, che è ragione, volontà, realtà che si oppone a quella di tutte le altre specie animali di tutta la natura, e la intende e la signoreggia» (TS, IV, 124); un antropocentrismo che separa l'umano dalla natura e che diventa forma esplicitamente teologica nell'uomo «che trasumana e si fa Dio» (TS, XVIII, 319). Un antropocentrismo che soprattutto esprime e inverte ogni possibile paradigma idealistico – per il quale «né l'oggetto trascende il soggetto: né può essergli immanente se non in virtù dello stesso soggetto. Tutti gl'infiniti elementi, onde si moltiplica innanzi a me il mondo, e tutti gl'infiniti momenti, onde pur si moltiplica esso innanzi a me in ogni suo elemento e nel suo tutto, essendo innanzi a me, sono in me, per opera mia. La moltiplicazione, onde l'uno non è l'altro, è atto mio» (TS, IX, 187) – ma che proprio in questa iperbole antropocentrica mostra l'insostenibilità dell'idealismo, la sua dismisura lontana dalla misura greca che pensa la verità non come invenzione della mente umana ma come struttura del reale.

Il pensiero coerentemente immanentista, dai Greci a Heidegger, sostiene che l'Io non domina il mondo, che l'umano non si oppone alla natura e tantomeno la oltrepassa, che «l'eternità del vero» *non* «importa l'eternità del pensiero in cui il vero si manifesta» (TS, X, 204) ma che Io, umano e

verità sono una parte del mondo tramite la quale il mondo si autoraffigura, intende, comprende, indaga. Questa è la *vera autoctisi*, non l'autocoscienza come supremazia di una parte sull'intero ma come autocostruzione del reale da parte della potenza inimmaginabile e plurale delle sue strutture, espressioni, forme.

La metafisica si dice in molti modi, «la metafisica è concezione dell'unità giacente in fondo alla molteplicità dell'esperienza» (TS, XI, 217) e se la filosofia è davvero la forma più alta e insieme immanente della vita della mente, se «un sistema filosofico non esclude nulla di pensabile dal campo della propria speculazione; e c'è filosofia in quanto il reale, alla cui intelligenza mira lo spirito, è il reale assoluto, tutto ciò che si può pensare» (TS, XIV, 273), se tutto questo è plausibile, restringere l'assolutezza del reale all'attività di una delle sue strutture è una contraddizione talmente palese da *costringere* la dinamica stessa del pensiero gentiliano a concludere che dal punto di vista metafisico l'esperienza «è l'infinita genitrice di una genitura infinita, in cui si realizza. Non c'è la natura, né la storia; ma, sempre, questa natura, questa storia, in questo atto spirituale» (TS, XVIII, 324), il quale «è non essendo: celebra la propria natura, in quanto questa non è già realizzata e perciò si realizza» (TS, XVI, 295).

Un atto che accade qui e ora, nello spazio e nel tempo reali, come autoctisi della materia che nell'umano si fa atto dello spirito.

#### Nota

I testi di Giovanni Gentile vengono citati dal volume *L'attualismo*, introduzione di E. Severino, bibliografia e indici di V. Cicero, Bompiani, Milano 2014, con le seguenti sigle e indicando dopo ciascuna di esse l'eventuale parte o volume, il numero del paragrafo in cifre romane, il numero di pagina in cifre arabe.

TS – *Teoria generale dello spirito come atto puro*

SL – *Sistema di logica come teoria del conoscere*

FA – *Filosofia dell'arte*

GS – *Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica*

## EMPEDOCLE DI AKRAGAS

di  
GIUSY RANDAZZO

### Introduzione

**G**iorgio Colli sostiene che la filosofia, in quanto amore del sapere, non è aspirazione a una sapienza di là da venire, ma tendenza verso un'età già tramontata: quella dei sapienti, *sophoi*. Da Platone in poi, insomma, altro non è possibile che divenire *philo-sophoi*, aspiranti sapienti<sup>1</sup>.

La sapienza, quando era ancora possibile possederla, era pur sempre divina. I *sophoi* avevano accesso alla parola del dio o meglio sapevano ascoltare, interpretare e riferire la lingua divina col favore delle Muse. Ciò era possibile perché i *sophoi* erano gli unici esseri viventi veramente mondati, purificati dalle debolezze e dalle deficienze umane. Si differenziavano dai *molti*, *oi polloi*, dunque, che invece si pascevano nei luoghi comuni, nelle credenze, nelle apparenze e, senza andare al di là dell'esplicito, erano imprigionati nelle loro imperfezioni e miserie spirituali.

In Empedocle i *sophoi* rappresentano le incarnazioni più elevate e «preludono al ritorno dei *daimones* verso l'età dell'oro, quindi alla loro riammissione alla mensa degli dèi»<sup>2</sup>. I sapienti non soltanto si abbeveravano a una fonte non umana ma conoscevano l'intero, oltre a essere essi stessi divini erano dunque anche *oi aristoi*, i migliori. E per di più ne erano consapevoli e lo dichiaravano senza alcuna vanità ma per pura constatazione di fatto: «Io per voi dio immortale, non più mortale/ mi aggiro fra tutti onorato, come conviene,/ di bende cinto e di corone fiorite»<sup>3</sup>. Così Empedocle di Akragas (l'odierna Agrigento). E così Schwob si figura la sua comparsa nel mondo: «Nessuno sa quale fu la sua nascita, né come venne sulla terra. Apparve presso le rive dorate del fiume Acragas, nella bella città di Agrigento [...]. La tradizione riferisce soltanto che il suo



avo si chiamava Empedocle: nessuno lo conobbe. Senza dubbio ciò significa che egli era figlio di se stesso, come si conviene a un Dio»<sup>4</sup>. In realtà era nato probabilmente intorno al 490 a.C. e morto forse a sessant'anni, Empedocle rientra dunque – a buon diritto – tra i *sophoi*. Le notizie che ci sono pervenute, o che abbiamo potuto ricostruire, sulla sua vita akragantina sono spesso discordanti, ma molto di più lo sono quelle sulla sua morte. Sulla sua misteriosa scomparsa, infatti, la versione più nota lo vede inghiottito dall'Etna, il cui cratere pare abbia restituito soltanto un calzare di bronzo. Altri ancora sostengono invece che, in viaggio o esiliato nel Peloponneso, se ne siano poi perse le tracce; ma c'è anche chi afferma che la morte giunse a causa di una caduta che provocò una ferita fatale alla coscia<sup>5</sup>. Insomma, è indubbio che Empedocle sia uscito di scena con una fine degna del suo personaggio, eclettico, mistico e in odore di divinità. Che fosse sapiente è cosa certa. In quanto tale era dunque mago, medico, teurgo, sciamano, taumaturgo, fisico, igienista, meteorologo, musico, retore, politico, pensatore; era anche vegetariano, nobile e benestante, di estrazione aristocratica ma con idee di democratiche.



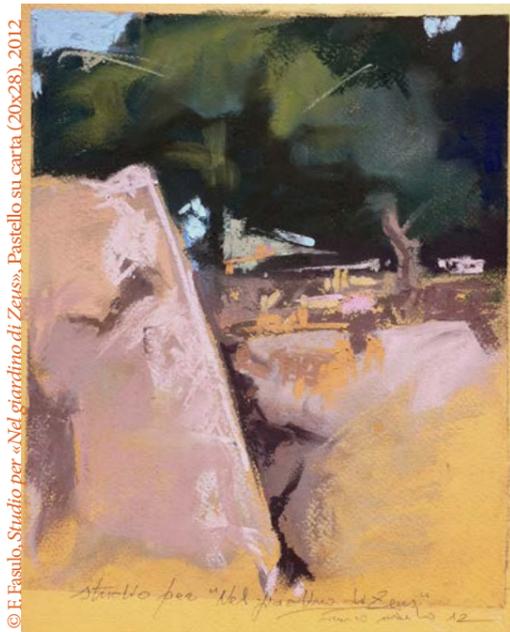
© F. Fasulo, Per noi brucia la luna diurna, Olio su tela (160x140), 2012

### L'Akragas di Empedocle

Akragas era una sottocolonia di Gela. Fondata nel 580 a.C. da due ecisti, Aristonoo e Pistilo, e da coloni gesi di ascendenza cretese e rodia. Brillò di luce propria per quasi due secoli, sino al 406 a.C. quando fu assediata e poi distrutta dai cartaginesi. Nella splendida Akragas, quasi cento anni dopo la sua fondazione, nacque Empedocle. Era quello un periodo fulgido per la bellissima cittadina mediterranea, tanto che Pindaro a essa si rivolge così: «Ti prego, amica della luce,/ bellissima fra le città mortali,/ dimora di Persefone, che stai/ sopra l'altura bene edificata»<sup>6</sup>. Piantagioni di viti, distese di ulivi e alberi di ogni genere ricoprivano la gran parte del territorio akragantino. Le campagne erano fertili e sulla valle i templi trionfavano. Vicino alla collina sacra, verdeggianti e lussureggianti si affacciava una piscina, soprannominata *Kolymbetra*: una distesa d'acqua, proveniente da fiumi e fontane e acquedotti, lunga sette stadi e profonda venti cubiti, popolata da pesci di svariate specie e cigni e altri volatili che rendevano il luogo delizioso e ameno<sup>7</sup>. Era stata costruita subito dopo la battaglia di Imera (480 a.C.): una straordinaria vittoria contro i cartaginesi che aveva fruttato ad Akragas una moltitudine di schiavi<sup>8</sup>. Gli stessi che erano stati adoperati per edificare i templi e per costruire gli ipogei, delle enormi cavità sotterranee che servivano da condutture per il deflusso delle acque cittadine. A sovrintendere le

opere era stato l'architetto Feace. Il lusso e l'eleganza akragantina non avevano pari in tutta la Magna Grecia, forse soltanto a Siracusa. Anche i sepolcri testimoniavano la ricchezza della città e l'opulenza del luogo. Oro, argento e ogni sorta di delizia decoravano le case e gli agrigentini stessi, tanto che si racconta che persino le strigie di ferro e i boccali di terracotta fossero lì d'oro e d'argento. Ma la magnificenza avrebbe raggiunto il culmine massimo con il colossale Tempio di Giove che in quel tempo stavano costruendo nell'area sacra e che però non fu mai concluso. Vivevano nella città più di duecentomila abitanti, compresi gli stranieri e i servi<sup>9</sup>. Per queste vie passeggiava un uomo stimato, onorato e salutato come un dio poiché tra gli uomini erano rare le virtù che egli possedeva; di aspetto austero e di contegno regale, barba folta e pallio di porpora, sandali bronzei<sup>10</sup> e cintura d'oro, e il capo ornato da una corona delfica<sup>11</sup>, era sempre attorniato da inservienti mentre una moltitudine di genti lo accoglieva, lo seguiva e i giovinetti lo precedevano come fosse stato un dio. Era questi Empedocle. Pur se di nobili origini, era vicino al popolo, di cui però conosceva l'instabilità, anche per tal motivo quando gli offrirono la corona la rifiutò. Empedocle, sebbene sapesse che gli akragantini erano ospitali e generosi e che condividevano con amici e stranieri la loro fortuna, era giunto alla conclusione che questo modo di vivere stesse deviando la loro condotta verso la rilassatezza dei costumi e la fiacchezza dell'operato. Scrive

Diogene Laerzio, riferendo come fonte indiretta lo storico Timeo: «Empedocle definì grande Agrigento perché ottocentomila erano i suoi abitanti e [...] per la loro vita fastosa e lussuosa disse: “Gli Agrigentini sono così immersi nella mollezza e nel fasto come se dovessero morire domani, ma tali case essi costruiscono come se dovessero vivere in eterno”»<sup>12</sup>. Il governo cittadino seguiva il diritto dorico, lo stesso che era presente a Gela. A sovrintendere la cosa pubblica era un senato di mille uomini che però si era lasciato sedurre dal potere fino al punto da dimenticare il popolo. Un'aristocrazia dunque che si era trasformata in oligarchia e che Empedocle, pitagorico nell'animo, non poteva tollerare. Il principio di uguaglianza lo ispirava. Si attivò così affinché ad Akragas si giungesse a una forma di governo più democratica, composta sì dagli *aristoi* ma che avessero a cuore le faccende popolari. Le sue grandi capacità, i suoi studi, i suoi viaggi gli permisero di fare molto per la sua terra. Gli episodi fantastici che vengono riportati dai commentatori sono la dimostrazione del riconoscimento delle capacità superiori di Empedocle. A Selinunte salvò la popolazione dalla peste, avendo individuato in un fiume dalle acque ristagnate la sorgente del male, deviò il corso di altri due fiumi che andarono a ingrossare quello malefico; ad Akragas salvò gli uomini da un'epidemia che falciava gente e raccolti, avendo compreso l'origine delle cattive esalazioni fece chiudere le



© E. Fasulo, Studio per «Nel giardino di Zeus», Pastello su carta (20x28), 2012



© E. Fasulo, Nel giardino di Zeus, Olio su tela (60x70), 2007

gole di un monte da cui spirava il vento dannoso, tanto che da quel momento fu definito “raffrenatore di venti”. Ma innumerevoli sono i racconti sulle facoltà di Empedocle, al punto da arrivare a credere che egli resuscitò una donna apparentemente morta da giorni. La nostra prospettiva ci impedisce però di comprendere che tali capacità di guaritore, ingegnere e inventore fossero da ascrivere alle sue pratiche magiche e al retroterra mitologico e culturale nel quale operava e in cui Empedocle era celebrato come un eroe divino, in grado attraverso incantesimi di scongiurare calamità o di salvare la gente.

Nella dialettica sociale akragantina erano distinguibili tre classi: l'aristocrazia fondiaria, i mercanti, gli agricoltori diretti<sup>13</sup>. Akragas allora era dedita all'agricoltura e al commercio, persino a quello dei cavalli, attività principale della famiglia di Empedocle, che partecipava spesso ai pubblici giochi olimpici, in particolare alle corse a cavallo o con i carri. Lo stesso Empedocle vinse una gara a cavallo, un onore non da poco, a cui aspiravano in tanti, dai filosofi ai principi. Tanto ne fu contento che offrì un sacrificio incruento agli spettatori: un bue di farina, miele e altri aromi (una “donazione pia”, come la definisce Empedocle stesso [fr 128]). Ma era soprattutto il vivace clima culturale akragantino che influenzò il filosofo. Pare che il suo primo importante incontro lo ebbe con Senofane, ma essendo questi già avanti con gli anni, Empedocle decise di andare a Elea, dove si trovava il discepolo più importante di Senofane: Parmenide. L'Eleate lo amava molto perché spiccava per ingegno e per diligenza, ma a Empedocle «venutegli a fastidio le sottigliezze



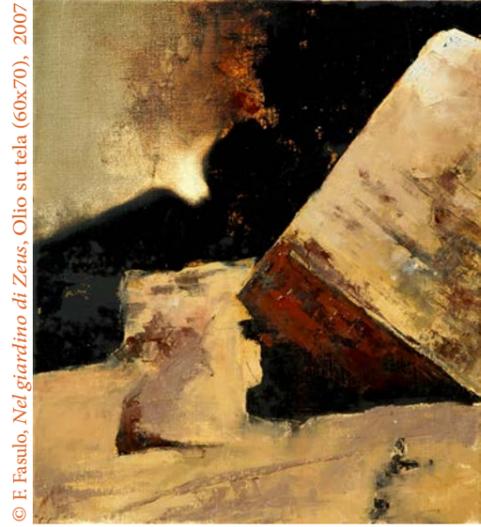
© E. Fasulo, Nel giardino di Zeus, Olio su tela di lino (180x180), 2017-2019

di quella scuola, l'abbandonò»<sup>14</sup>. Si avvicinò ben presto al pitagorismo, filosofia dominante dell'epoca. Anche gli svariati viaggi dell'Akragantino, soprattutto in Egitto e in Oriente, furono determinanti per il suo stile di vita. Apprese la teurgia, metodologia culturale ispirata agli Dei benefici, «un metodo di purificar le anime mercé alcuni riti, e colla pratica delle opere virtuose, affinché coll'aiuto di quegli Dei ciascun poi inalzar si potesse sino alla Divinità»<sup>15</sup>. Se poi si gettò nell'Etna, seguendo una morte rituale, o si autoesiliò, durante la guerra tra Siracusa e Akragas, o fu esiliato dai suoi nemici, concludendo i suoi giorni ramingo per il Peloponneso, non si può stabilire. Hölderlin, nelle tre versioni della sua tragedia incompiuta, immagina che il venire meno del consenso della popolazione – che, irretita da un malvagio sacerdote, lo caccia via insieme con il suo allievo Pausania – avesse provocato lo sconforto e il seguente salto nell'Etna. Così l'Empedocle di Hölderlin si rivolge ai suoi crudeli concittadini che lo accusano: «Oh, gente senza nome/ precipita verso la tua rovina,/ soccombi di una morte lenta/ e ti accompagni il prete con la sua nenia/ di corvo! E poiché ci sono lupi/ dove ci sono cadaveri, se ne trovi/ uno per voi, che beva il vostro sangue/ e la Sicilia liberi da voi. Inaridisca/ questa terra ove il grappolo purpureo prosperava/ per un popolo migliore, e

i frutti d'oro tra le fronde/ e il nobile frumento; e lo straniero/ appoggiando un giorno il piede sopra i ruderi/ dei vostri templi, chiederà: era qui edificata/ la città?»<sup>16</sup>. Ed effettivamente, oggi, quest'ultimo interrogativo non sarebbe del tutto inappropriato da riproporre, considerando la storia di Agrigento – la speculazione edilizia, la crisi idrica, la povertà e la disoccupazione, la fatiscenza del centro storico. C'è davvero da stupirsi e da chiedersi: “[Ma sul serio] era qui edificata la Città?”. Empedocle però, prima di morire, perdona il popolo akragantino, che nel frattempo si era ravveduto. Questa è forse la dimostrazione più valida che si trattava di un dio.

### Retore, filosofo, vegetariano

Aristotele ritiene Empedocle inventore della retorica. Secondo Diogene Laerzio nel *Περὶ ποιητῶν* (*Perì poietón, Sui poeti*) lo Stagirità afferma che l'Akragantino scrisse due componimenti poetici – *La spedizione di Serse* e *Il proemio ad Apollo*<sup>17</sup> – oltre che tragedie e opere politiche<sup>18</sup>. Secondo Renato Laurenti, la retorica esisteva già dai tempi di Omero, ma soltanto come modo di espressione e non come arte; è in tal senso che va inteso il merito di Empedocle. Dai vari frammenti aristotelici, infatti, a parere dello studioso,



© F. Fasulo, Nel giardino di Zeus, Olio su tela (60x70), 2007

si può concludere che Empedocle, riprendendo alcuni spunti pitagorici, diede avvio alla retorica usando la lingua con maggiore consapevolezza, modellandola con l'impiego di diversi tropi – metafora, allitterazione, assonanza, antitesi –, che in seguito Gorgia farà propri. L'interesse di Empedocle per il discorso nasceva direttamente dai principi della sua fisica. In essa, infatti, la realtà è spiegata sulla base dell'unione e della separazione, così il discorso che, in quanto ordito di parole, sembra riproporre – almeno all'apparenza – gli stessi rapporti tra cose e radici. Inoltre, essendo Empedocle un mago non poteva che individuare anche nella parola la stessa capacità della magia di incantare e convincere<sup>19</sup>.

Empedocle espose la sua teoria filosofica in tre poemi – *Physika*, *Katharmoi* e *Iatrikos logos*. Soltanto i frammenti dei primi due sono giunti sino a noi nel numero di quattrocentocinquanta versi<sup>20</sup>. Pare però che queste opere ne contassero duemila, se non addirittura cinquemila, mentre quella che non ci è pervenuta comprendeva seicento esametri e trattava di medicina filosofica. Il poema *Sulla natura* o *Physika* o *Peri Physeos* era rivolto all'allievo Pausania, mentre *Purificazioni* o *Katharmoi* ai cittadini di Agrigento. L'uno dunque esoterico, l'altro essoterico. Nel primo spiega la genesi del Tutto ed è un chiaro invito al proprio discepolo ad andare oltre l'apparenza per cogliere le vere strutture della realtà. Nella cosmogonia il principio, l'*arché*, è l'Essere delle quattro radici o elementi: aria, terra, fuoco, acqua. Sostanze infinite, ingenerate, imperitu-

re che si attraggono e si dividono grazie a due forze dinamiche: "Amore/Philia" e "Discordia/Neikos". È evidente già nelle qualità delle quattro sostanze la vicinanza all'eleatismo. Secondo la teoria empedoclea la prevalenza di una forza o dell'altra determina l'alternanza di fasi cosmiche in un ciclo ricorrente di generazione e disgregazione<sup>21</sup>. «Lo Sfero circolare, che di beata unicità gioisce»<sup>22</sup> è il momento iniziale in cui gli elementi sono uniti<sup>23</sup>. È l'armonia totale. Ma l'*Ananke*, la Necessità, incombe. La Discordia entra in scena, comincia a separare. Inizia la contesa. Ha luogo il divenire. È *tyche*, il Caso, che governa. Gli elementi si incontrano e si mescolano in modo fortuito, si staccano e si attraggono, formano il cosmo sensibile così come appare. Poi è la separazione, che gli umani chiamano morte. Prevale l'Odio disgregatore e le radici si dividono. Il ciclo ricomincia. È l'eterno ritorno che non ha/dà pace, ma è proprio la contesa che genera la vita cosmica. Gli echi della filosofia eleatica ed eracleitea sono ben visibili nella fisica empedoclea. Il filosofo concilia le due visioni del mondo con un estro che avrà una risonanza tale da influenzare i secoli successivi. Il principio che nulla si crea e nulla si distrugge è fondante: «Altro ti dirò: non c'è nascita di nessuna di tutte le cose/ mortali, né alcuna fine di morte funesta,/ ma soltanto mescolanza e separazione di materie mischiate/ esiste. Nascita si chiama per gli uomini»<sup>24</sup>. Nei *Katharmoi*, Empedocle, sulla base della sua fisica e con un chiaro richiamo all'orfismo, spiega la caduta dei *daimones* nei corpi, il processo di purificazione e infine il ricongiungimento con il dio. È proprio a causa del continuo mescolarsi degli elementi che ogni essere vivente assume sembianze sempre diverse nel suo individuale ciclo di comparsa e scomparsa sulla Terra: «Perché già una volta io sono stato fanciullo e fanciulla/ e arbusto e uccello e muto pesce che salta fuori dal mare»<sup>25</sup>. Questa è la ragione per cui Empedocle si astiene dal cibarsi di carne e rivolge l'invito agli ignari uomini che potrebbero inconsapevolmente nutrirsi di chi fu a loro caro: «Sollevando il proprio figlio che ha cambiato aspetto, il padre/ lo sgozza levando invocazioni, grande bamboccio! Sono in imbarazzo coloro/ che stanno sacrificando quello che implora; ma lui sordo alle grida/ dopo averlo sgozzato prepara in casa uno scellerato banchet-

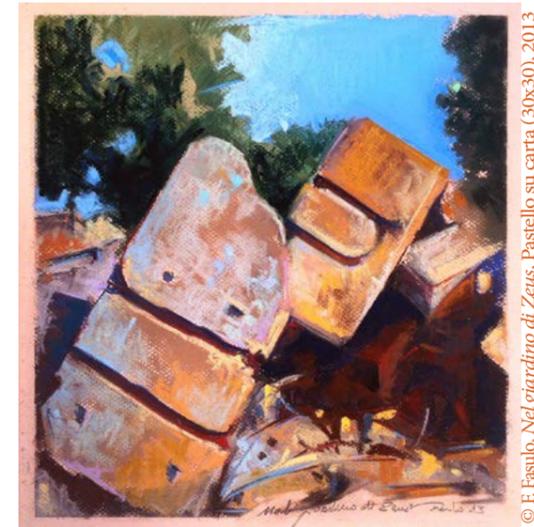
to./ Così in quella stessa maniera il figlio preso il padre e i figli la madre/ strappano loro lo *thumos* per divorarne le carni»<sup>26</sup>. L'individuo dunque rinasce ora sotto forme umane ora animali ora vegetali. La rigenerazione non è però da intendersi come una metempsicosi, una trasmigrazione dell'anima da corpo in corpo, ma piuttosto come una metensomatosi: «Dal momento che non è lo stesso uomo che rinasce individualmente un'altra volta; si tratta invece della successiva rigenerazione delle radici, sempre le stesse, in corpi via via diversi, si tratta cioè del ricomporsi ogni volta delle radici»<sup>27</sup>. Per queste ragioni l'uomo che si nutre di carne commette un delitto, poiché uccide e divora – alla lettera – altri uomini, che peraltro potrebbero appartenere alla sua stessa genia, pur se trasformati in animali. Il suo vegetarianismo è un'evidente conseguenza del suo misticismo orfico-pitagorico. Si riscontra però un'apparente contraddizione. Se infatti la rigenerazione avviene anche nei vegetali, Empedocle dovrebbe pure condannare questa forma di nutrimento. La Montevecchi, nel saggio già citato, sostiene che la condizione dell'uomo, in presenza di *Neikos*, è quella di non potersi astenere dal commettere azioni negative poiché è impossibile non nutrirsi di alcunché. Insomma, Empedocle pur imponendo l'astensione dalla carne, dal divino alloro e dalle malefiche fave<sup>28</sup>, sa che in presenza di Discordia la condizione tragica dell'uomo gli impedisce di poter essere completamente mondato dalle colpe.

### L'Empedocle di Kingsley

Chi voglia accostarsi a uno studio serio su Empedocle di Akragas non può prescindere oggi dalla lettura del testo di Peter Kingsley, *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica*. Sarebbe infatti come rinunciare a una sorta di *summa philosophiae empedoclis*. Kingsley ricapitola tutte le interpretazioni, ne analizza l'attendibilità e propone una visione non soltanto nuova ma coerente e illuminante.

Per quasi quattrocento pagine lo studioso avanza come un segugio, ricercando anche e soprattutto nella letteratura secondaria, messa da parte da un'esegesi filosofica in malafede, montata ad

arte da una tradizione troppo frettolosa a licenziare ciò che non comprendeva come spurio o semplicemente irrilevante o immeritevole. Il lettore si ritrova a tal punto coinvolto nell'analisi, nelle sorprendenti comparazioni, nelle scoperte, che rimane legato al testo come si trattasse di un giallo. La scientificità del saggio, sorretta da un enciclopedismo straordinario e da un acume mirabile, non dà spazio a disapprovazioni o appunti. Qualcuno magari potrebbe rimanere sorpreso da un certo modo irriverente di trattare gli studiosi, coloro i quali a parere di Kingsley sono la causa del travisamento di Empedocle che dura da millenni e che prende le mosse da Aristotele e Teofrasto. Nel libro «l'obiettivo dell'attenzione è stato deliberatamente rivolto alla dottrina empedoclea degli elementi e al modo esatto in cui Empedocle la introduce nel suo poema per Pausania»<sup>29</sup>. La querelle riguardante la combinazione tra le radici empedoclee e le divinità procede da secoli – se non addirittura da millenni, se si considerano anche i primissimi commentatori di Empedocle –, Kingsley riesce a dimostrare che le quattro divinità sono due coppie di sposi: Era-Zeus, Ade-Nesti (Nesti è l'epiteto culturale per Persefone). Nella mitologia, ma soprattutto nello gnosticismo e nell'alchimia, la struttura mitologica del doppio matrimonio era usuale e importante. Le combinazioni sono dunque le seguenti: Zeus-Aria, Era-Terra, Ade-Fuoco, Nesti-Acqua. «Riuscire a comprendere l'identificazione empedoclea degli elementi con le divinità comporta la possibilità di accedere a un mondo mitologi-



© F. Fasulo, Nel giardino di Zeus, Pastello su carta (30x30), 2013



co che sta dietro il velo della filosofia e quindi a un mondo di magia, culti e rituali che sta ancora dietro il mondo mitologico»<sup>30</sup>. E infatti il grande affresco che viene fuori riguarda l'intera messa in discussione della filosofia delle origini: «Ritirarsi al riparo dell'idea secondo cui la filosofia presocratica è una tradizione ben riconoscibile di pensiero razionale significa pregiudicare l'intera questione. "Razionalità" è un termine vuoto che, malgrado la sua apparente determinatezza, tende a oscurare piuttosto che a chiarire»<sup>31</sup>. Il contesto di Empedocle e dei pitagorici è in primo luogo pratico e magico, non soltanto la filosofia dell'Akragantino dunque affonda le sue radici nella mitologia orfica ma sono innegabili i contatti con quella alchemica, gnostica, ermetica e persino sufista. Così la morte di Empedocle nell'Etna, considerata fantasiosa, se non ridicola, sta in realtà in linea con la sua attività di mago: «Morire per poi rinascere a nuova vita significa spesso per i greci morire da mortali allo scopo di essere fatti rinascere come immortali o divini. Il che valeva in particolare per i primi pitagorici e per i circoli mistici dell'Italia meridionale e della Sicilia legati da vicino al primo pitagorismo; inoltre a giudicare dagli accenni nell'inno omerico *A Demetra*, sembrerebbe che questa stessa sequenza rituale sia stata presente in qualche modo anche nei misteri legati a Persefone»<sup>32</sup>. Kingsley dimostra come la trasposizione simbolica della geografia della Sicilia, a cominciare dall'Etna, fosse presente nella tradizione culturale dell'epo-

ca. L'Etna rappresentava la strada per scendere negli inferi. Il rito di iniziazione per liberarsi dal corpo e rinascere a nuova vita prevedeva la discesa nell'Ade, meglio se calzando o portando con sé un sandalo di bronzo: «Per i greci il bronzo aveva una speciale affinità con i morti, il demoniaco e gli inferi. [...] Per quanto riguarda il sandalo di bronzo, si tratta di un particolare che rimanda immediatamente a Ecate e – per suo tramite – ai misteri di Persefone»<sup>33</sup>.

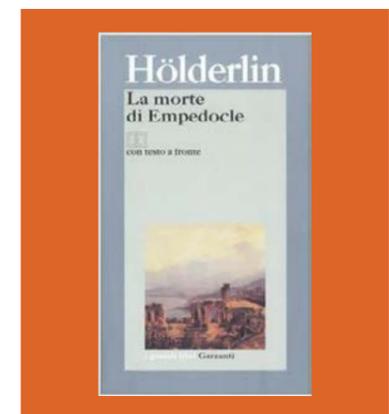
### Il Papiro di Strasburgo

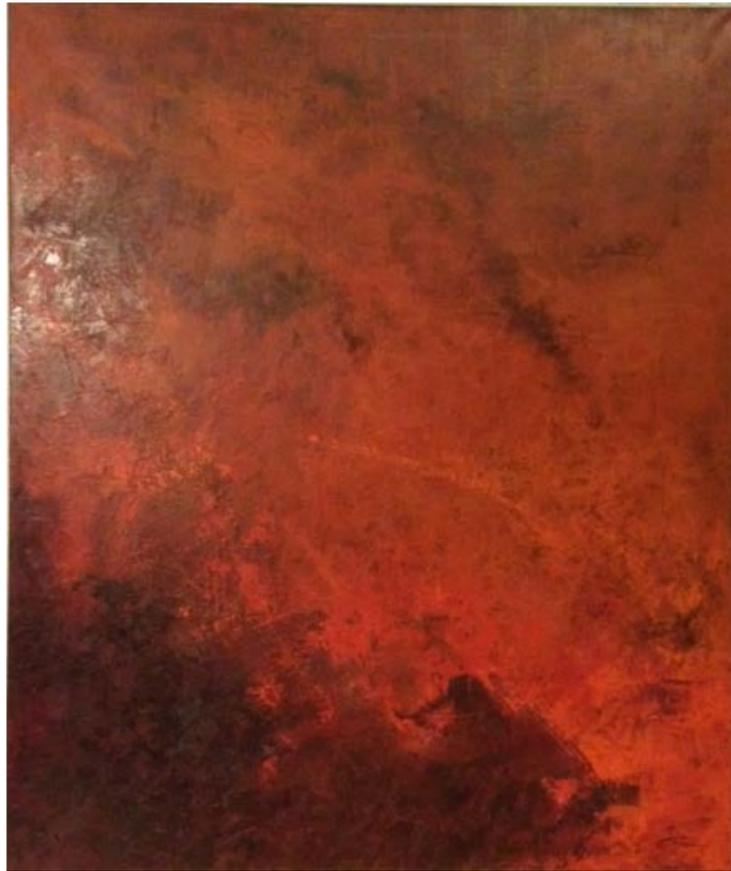
La pubblicazione del saggio di Kingsley risale al 1995, ma lo studioso aveva letto in anteprima anche il testo che nel 1992 era stato attribuito a Empedocle: un papiro inedito, così codificato "P. Strasb. gr. Inv. 1665–1666". Il ritrovamento del papiro risale al 21 novembre 1904, quando l'archeologo O. Rubensohn acquistò ad Achmim, l'antica Panopoli, dei frammenti di papiro che erano stati impiegati come supporto a foglie di rame che ornavano una corona funeraria: «I criteri paleografici invitano a situarne la realizzazione verso la fine del I sec. d.C.»<sup>34</sup>. Nel 1905 il papiro venne acquistato, tramite sorteggio, dalla Biblioteca di Strasburgo. E dopo ben ottantacinque anni, nel 1990, la stessa Biblioteca affidò la pubblicazione ad Alain Martin, papirologo belga, il quale scoprì che in realtà il testo del papiro non trattava, come inizialmente aveva supposto l'ar-

cheologo Rubensohn, di uno «di quegli atti della vita pubblica e privata che l'Egitto greco-romano ci ha lasciato in gran numero»<sup>35</sup>, bensì dei versi del poema fisico di Empedocle. La scoperta venne resa nota soltanto due anni dopo: «Il 14 aprile 1994 l'identificazione è apparsa sufficientemente sicura per essere portata a conoscenza del pubblico in occasione di una conferenza tenuta a Strasburgo. Da quel momento il lavoro è andato avanti in stretta collaborazione con O. Primavesi»<sup>36</sup>. Oliver Primavesi è il filologo tedesco che da allora cura l'edizione insieme con Martin. Il prezioso testo è noto dunque come *Papiro di Strasburgo*. Si tratta di 74 versi, mutilati a diversi gradi, parte del poema *Sulla natura* da collocarsi probabilmente tra i versi 262 e 300. «Il papiro dunque è il resto di un rotolo che apparteneva ai libri I e II del *Περὶ φύσεως*»<sup>37</sup>. Venti righe riportano versi già noti grazie alle fonti indirette, il resto invece non soltanto è nuovo ma inizialmente si pensò potesse consentire di risolvere diverse aporie – forse anche derivanti dalla struttura che Diels diede ai due poemi empedoclei – e in parte anche di confermare alcune ipotesi. Il contributo del papiro al problema del ciclo cosmico empedocleo apparve *prima facie* notevole. I versi sembravano risolvere due *querelle* note agli studiosi. La prima riguarda il movimento o la quiete degli elementi quando Discordia prevale. Nel *De facie* di Plutarco le radici sono ripartite nei loro luoghi naturali e si muovono velocemente. È così infatti: «Ovunque mutando di continuo mai finiscono/ né infatti il sole/ slancio pieno di questa/ né alcuna delle altre cose/ ma mutando si slanciano ovunque in circolo/ proprio allora la terra impraticabile corre insieme al sole e/ alla sfera celeste come anche ora dagli uomini è testimoniato/ proprio così tutti questi scorrono gli uni negli altri/ e ciascuno fatto deviare raggiunge il luogo proprio di ciascuno»<sup>38</sup>. La seconda *vexata questio* non del tutto risolta riguarda la doppia zoogonia, a cui fa riferimento Aristotele nella *Metafisica*. Il contesto da cui lo Stagirita ha tratto la citazione è ora a disposizione degli studiosi, grazie al fatto che è stata ritrovata nel papiro. È molto probabile che Empedocle avesse davvero «ipotizzato due zoogonie per ciclo»<sup>39</sup>: una che si produce quando prevale Contesa e una quando prevale di nuovo Amore. Questo significa che per Empedocle an-

che Discordia avrebbe capacità generative. Anche se ancora sul tema in questione non c'è certezza assoluta, di fatto i versi dimostrano la correttezza della citazione di Aristotele e permetteranno con molta probabilità, se le questioni filologiche verranno dipanate, di arrivare a una soluzione. Ma le novità non si concludono qui. Si è scoperto che il frammento DK 139 riportato da Porfirio, in cui Empedocle prorompeva con un'esclamazione di pentimento per aver compiuto «azioni sciagurate di nutrimento», non appartiene al poema le *Purificazioni* ma a quello fisico. Il papiro ha inoltre rivelato la veridicità di alcune citazioni – come quella di Simplicio che era stata sempre considerata come una sua osservazione in prosa e che è invece comparsa nel papiro, «giacché vedrai la riunione e lo svolgersi della generazione»<sup>40</sup> – e l'ordine e il contesto dei versi del frammento DK 76, così come l'ordine di altri frammenti. Indubbiamente l'elemento più appariscente del papiro è la dimostrazione che la demonologia non era relegata esclusivamente nel poema lustrale, a riprova che Kingsley ha ragione quando sostiene che non è possibile tracciare una linea di demarcazione tra un Empedocle mago e un Empedocle filosofo. Nel poema fisico, l'Akragantino fa riferimento ad altre sue vite precedenti (per intenderci, quelle in cui si pentiva di aver compiuto azioni sacrileghe nutrendosi di animali) e alla sua condizione di demone. Nel papiro i demoni sembrano configurarsi come «particelle di amore "disincarnate" separate dall'irruzione del Neikos nello Sfero e costrette ad incarnarsi in corpi mortali»<sup>41</sup>.

Eppure gli entusiasmi iniziali sul papiro, a distanza di un ventennio, sono fortemente sminuiti. L'esegesi filologica e le gravi lacune del testo lasciano spazio a interpretazioni contrastanti,





© F. Fasulo, *Rosso etneo*, olio su tela (140x160), 2007

tutte parimenti possibili. Così è di nuovo Kingsley a intervenire con la sua solita irriverenza affermando che il papiro non ha aggiunto nulla rispetto a ciò che già sapevamo. Le righe scoperte non forniscono materiale nuovo e questo perché di Empedocle «è nota la tendenza a ripetere le stesse idee, così come le stesse espressioni, continuamente»<sup>42</sup>. E ancora: «Uno studioso italiano di notevole reputazione ha calorosamente celebrato “l’eccezionale scoperta” del papiro, citando come “un caratteristico esempio dell’importanza della scoperta” il fatto che, nella nuova estensione di un vecchio frammento, possiamo vedere Empedocle che invita il suo discepolo “a considerare umani, animali e piante come il risultato della riunione e dell’evolversi degli elementi” (Gigante 1997, 131-132). Si crea un certo senso di colpa nel dover replicare: ma noi già questo lo sapevamo»<sup>43</sup>.

Kingsley insomma è convinto che nessuna sensazionale scoperta sia stata in realtà compiuta ma che piuttosto il papiro stia offrendo agli annoiati filologi – in questi termini si esprime – lo spunto

per poter discutere ancora per decenni. In realtà, come ha acutamente osservato Matteo Nucci, che inizia e chiude il suo saggio prendendo ironicamente le mosse dall’irriverente Kingsley, anche sulla questione più dibattuta al momento – la prima persona plurale che ricorre in tre luoghi del papiro – lo studioso inglese dà importanti indicazioni (ma all’interno di una nota del testo e come un’idea buttata lì) e «spinge a considerare con più attenzione il contesto in cui il papiro circolava e spinge magari anche a ritornare sulla funzione che aveva finito per rivestire il papiro nella tomba in cui fu ritrovato [...]. Sono forse proprio queste osservazioni, queste notazioni in cui ci s’imbatte all’improvviso, questi spiragli che gettano luce non solo sul passato ma anche sul presente, a rendere la ricerca e lo studio del dibattito critico comunque valido. Nessuna pretesa scientifica, però. Una sorta di attesa piuttosto, un senso di vago disincanto, magari quel sorriso che viene detto “arcaico”, un sorriso pieno di enigma e di sfida e in cui l’ironia si mescola inevitabilmente all’autoironia»<sup>44</sup>.

## Note

<sup>1</sup>Cfr. G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975.

<sup>2</sup>F. Montevicchi, *Empedocle d’Agrigento*, Liguori, Napoli 2010, p. 100.

<sup>3</sup>DK 31 B 112 vv 4-6. La traduzione dei frammenti di Empedocle da qui in poi è di F. Montevicchi (*Empedocle d’Agrigento*, cit., pp. 108-163).

<sup>4</sup>M. Schwob, *Vite immaginarie*, (*Vies imaginaires*), trad. it. F. Jaeggy, Adelphi, Milano 2012, p. 25.

<sup>5</sup>Per un’analisi e interpretazione delle varie versioni relative alla morte del filosofo, si rimanda al testo di P. Kingsley: *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica*, (*Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition* [1995]), trad. it. Di M. Bonazzi, *Il Saggiatore*, Milano 2007.

<sup>6</sup>Pindaro, Pitica XII, *Per il flautista Mida Auleta agrigentino*, (Trad. it. E. Madruzzato, Bompiani, Milano 2010), vv. 1-4.

<sup>7</sup>Cfr. Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, L. XI, cap. VII, e L. XIII cap. XV.

<sup>8</sup>Diodoro Siculo racconta nel Libro XI che parecchi privati agrigentini arrivarono a possedere sino a 500 schiavi.

<sup>9</sup>Diogene Laerzio riferisce che Akragas contava cinquecentomila abitanti e Diodoro Siculo duecentomila. È presumibile, come lo stesso Diogene afferma, che in realtà non fossero più di duecentomila.

<sup>10</sup>Riporto qui la versione tradizionale sull’aspetto e il vestiario di Empedocle, ricordando però che sull’impossibilità di calzare sandali di bronzo, sulle motivazioni per cui compaiono nella storia di Empedocle e sull’importante significato che essi rivestivano va tenuto conto di quanto afferma Kingsley nel testo già citato (pag. 233 e sgg.).

<sup>11</sup>Cfr. D. Scinà, *Memorie sulla vita e filosofia d’Empedocle gergentino*, Ufficio Tipografico Lo Bianco, Palermo 1839, p. 54.

<sup>12</sup>Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Laterza, Bari 1962, p. 408.

<sup>13</sup>A tal proposito si veda: E. De Miro, «Società e arte nell’età di Empedocle», in *Elenchos*, Anno XIX, Fasc. 2, Bibliopolis, 1998.

<sup>14</sup>D. Scinà, *Memorie sulla vita e filosofia d’Empedocle gergentino*, cit., p. 23.

<sup>15</sup>*Ibidem*

<sup>16</sup>C.F. Hölderlin, *La morte di Empedocle*, (*Der Tod des Empedocles*), trad. it. E. Pocar, Garzanti, Milano 2010, p. 49.

<sup>17</sup>Diogene Laerzio afferma inoltre che la sorella di Empedocle -o la figlia, secondo Ieronimo- «bruciò

il proemio contro la sua volontà, ma il poema della guerra persiana deliberatamente, perché era opera imperfetta» (*Vite dei filosofi*, cit., p. 406).

<sup>18</sup>Cfr. Diog. Laert., VIII, 2, 57-58.

<sup>19</sup>Cfr. Aristotele, *I frammenti dei dialoghi*, a cura di R. Laurenti, Loffredo, Napoli 1987, pp. 503-505.

<sup>20</sup>Si ricorda qui la questione, a tutt’oggi dibattuta, sulla possibilità che in realtà i poemi *Sulla natura e Purificazioni* siano un’unica opera.

<sup>21</sup>Sulla questione dei cicli cosmici –vi è un solo ciclo cosmico o sono due che danno luogo a due differenti zoogonie?- il dibattito è a tutt’oggi aperto; qui si predilige l’ipotesi di un unico ciclo cosmico ricorrente.

<sup>22</sup>DK 31 B 28.

<sup>23</sup>Nello Sfero, in cui è riconoscibile l’Uno parmenideo, non sono distinguibili aspetti antropomorfi, è questo forse un richiamo a Senofane e alla sua critica all’antropomorfismo divino.

<sup>24</sup>DK 31 B 8.

<sup>25</sup>DK 31 B 117.

<sup>26</sup>DK 31 B 137.

<sup>27</sup>F. Montevicchi, *Empedocle d’Agrigento*, cit., p. 27.

<sup>28</sup>Si veda per la questione delle fave il testo di P. Kingsley, già citato, in cui a pag. 277 si trova una sua spiegazione sul motivo per cui Empedocle invita all’astensione dal cibarsi di fave.

<sup>29</sup>P. Kingsley, *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica*, cit., p. 371.

<sup>30</sup>Ivi, p. 292.

<sup>31</sup>Ivi, p. 371.

<sup>32</sup>vi, p. 245.

<sup>33</sup>Ivi, pp. 234-235.

<sup>34</sup>A. Martin, «L’Empedocle di Strasburgo: aspetti papirologici», in *Elenchos*, cit., p. 233.

<sup>35</sup>Ivi, p. 231.

<sup>36</sup>Ivi, p. 226.

<sup>37</sup>M. Laura Gemelli Marciano, «Martin/Primavesi. L’Empédocle de Strasbourg», in *Gnomon*, vol. 72/5, 2000, p. 392.

<sup>38</sup>a[iii] 8-8-16.

<sup>39</sup>O. Primavesi, «Empedocle: il problema del ciclo cosmico e il papiro di Strasburgo», in *Elenchos*, cit., p. 284.

<sup>40</sup>a[iii] 30.

<sup>41</sup>M. Laura Gemelli Marciano, «Martin/Primavesi. L’Empédocle de Strasbourg», cit., p. 398.

<sup>42</sup>P. Kingsley, «Empedocles for the New Millennium», in *Ancient Philosophy*, Vol. 22, 2002, p. 334. La traduzione è mia.

<sup>43</sup>Ivi, p. 335. *La traduzione è mia.*

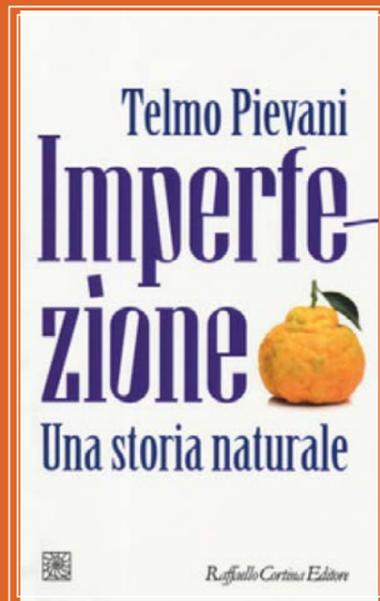
<sup>44</sup>M. Nucci, «L’Empedocle di Strasburgo. La questione delle tre theta», in *Elenchos*, Anno XXVI, fasc. 2, Bibliopolis, 2005, p. 401.

## NATURALMENTE IMPERFETTI

di  
GIOVANNI ALTADONNA

“Ebbene, mio caro Pangloss,” disse Candido, “quando siete stato impiccato, sezionato, riempito di botte, messo ai remi della galea, avete sempre pensato che tutto andasse per il meglio?” “Resto sempre della mia prima opinione,” rispose Pangloss, “perché in fin dei conti sono filosofo, non mi conviene contraddirmi, giacché Leibniz non può aver torto, e l’armonia prestabilita è la più bella cosa del mondo, come il pieno e la materia sottile”<sup>1</sup>.

**L**a fede ostinata nel migliore dei mondi possibili, oggetto della satira tagliente di Voltaire nel *Candide*, non è tramontata. Quando non si manifesta esplicitamente in anacronistiche professioni di fede nel progresso, nell’inevitabilità degli eventi, nella necessità della Storia, essa assume le forme più sottili dell’adattazionismo nella teoria dell’evoluzione: l’idea (oggi ampiamente screditata) che ogni carattere, ogni comportamento degli organismi si sia sviluppato in passato per lo scopo che ricopre attualmente, secondo la migliore delle vie possibili. Il “paradigma di Pangloss”, com’è stato definito<sup>2</sup>, è un’idea fallace, che inferisce l’ottimalità del presente a partire dalla sua mera esistenza: è l’illusione del “senno di poi”, il quale «fa apparire necessario e compiuto, cioè perfetto, ciò che non lo è per nulla. Ci induce persino a rovesciare la realtà» (Pievani, p. 20). Non si pensa, molto spesso, all’altra ovvia alternativa: che lo stato delle cose è effettivamente subottimale, o imperfetto. L’evoluzione biologica è meglio testimoniata dalle imperfezioni in divenire che dagli adattamenti perfetti, o presunti tali. L’imperfezione domina nel mondo, ed è la



**Telmo Pievani**  
*Imperfezione*  
*Una storia naturale*  
**Raffaello Cortina Editore**  
**Milano 2019**  
**Pagine 198**

testimonianza più decisiva delle vie della storia, tanto naturale quanto umana.

Queste le tesi fondamentali del libro *Imperfezione. Una storia naturale*, dell’evoluzionista e filosofo della scienza Telmo Pievani. In un viaggio ideale lungo circa 13 miliardi di anni, che ripercorre le grandi discontinuità della storia cosmica, genetica, biologica e infine (buoni ultimi) umana, l’autore sostiene che l’evoluzione è costellata da imperfezioni, risultati subottimali che hanno avuto successo, e che anzi proprio tali imperfezioni segnano i passaggi decisivi, e per nulla scontati, del cammino evolutivo; il quale non è

una marcia trionfale di progresso, ma un’esplosione di possibilità. Tutta questa serie di eventi, infatti, non era preordinata. Siamo vittime del fantasma del dottor Pangloss quando pensiamo che l’universo sia stato previsto per noi. La storia dell’universo ha una proprietà comune a ogni processo storico: la contingenza, per cui le congiunture «sono imprevedibili perché gli stati precedenti del sistema sono necessari ma non sufficienti per predirle in anticipo, e a loro volta gli stati futuri del sistema sono causalmente dipendenti da loro» (p. 16). Noi siamo tuttavia portati a considerare il corso della storia come necessario, ignorando le possibilità di realizzazione di condizioni non verificatesi ma potenzialmente plausibili<sup>3</sup>.

L’avventura dell’evoluzione biologica comincia anch’essa con un’imperfezione: un errore di copiatura, un banalissimo e apparentemente insignificante errore di trascrizione del codice genetico da parte dei primi replicatori, introduce la varietà in un mondo altrimenti appiattito sul vicolo cieco dell’identità assoluta<sup>4</sup>. Un altro decisivo passaggio nella storia della vita, l’aggregazione integrata di cellule in tessuti, organi, organismi pluricellulari, non è scevro da pericolose imperfezioni: «la condizione pluricellulare è un compromesso imperfetto tra l’egoismo cellulare e la cooperazione a livello di organismo» (p. 34). Lo fanno le persone che ogni giorno devono lottare contro la proliferazione incontrollata di quelle cellule “egoiste” che sfuggono al controllo dell’organismo, moltiplicandosi oltremisura. «Non ha senso. Solo un’evoluzione imperfetta può spiegare il cancro» (p. 35).

La strada evolutiva che ci ha condotto a esistere, a essere ciò che siamo, non era obbligata. L’evoluzione biologica è una storia punteggiata da imprevisti che rimodellano i bioti<sup>5</sup> drasticamente, imponendo una direzione irreversibile al tempo della vita: si tratta delle estinzioni di massa, le quali imprimono una direzione particolare (sebbene non necessaria) alla storia della vita perché i «sopravvissuti fortunosi della catastrofe precedente diventeranno le vittime della successiva» (p. 51). I fortunati superstiti ai cataclismi del passato, sopravvissuti per motivi non legati all’adattamento, sono gli antenati imperfetti dei bioti futuri. In una simile lotteria, gli adattamenti,

che sono sempre legati a un ambiente specifico, possono risultare non solo inutili ma addirittura letali quando quegli ambienti vengono stravolti: secondo la prima legge dell’imperfezione «il perfetto può sempre tramutarsi in imperfetto al variare di circostanze che non decidiamo noi» (p. 58). L’evoluzione non è perfetta anche perché deve fare i conti con l’eredità ingombrante di strutture che vengono mantenute piuttosto che eliminate perché una loro riconfigurazione sarebbe troppo dispendiosa e, a conti fatti, impossibile: esse includono strutture ridondanti, inutili, che hanno perso l’originaria funzione e tuttavia non scompaiono del tutto (tratti vestigiali). Infatti «non è necessario e inevitabile che ogni parte di ogni organismo svolga una determinata funzione ottimale. Potrebbe altresì essere una conseguenza di altri fattori, di vincoli strutturali o di sviluppo, o una reminiscenza del passato che non se ne vuole andare» (p. 73). L’opinione che in natura tutto serve a qualcosa è un pregiudizio dettato da una visione panglossiana del mondo.

Esistono anche caratteri che, già presenti, vengono cooptati per una funzione nuova: tale fenomeno prende il nome di *exaptation*<sup>6</sup>. Così, il panda gigante, non potendo sviluppare un dito opponibile per afferrare il bambù di cui si nutre, modifica (non intenzionalmente, sia chiaro, ma metaforicamente sotto pressione della selezione naturale) un osso del polso, il sesamoide radiale, che diventa in tal modo un “sesto dito”: non è il massimo dell’ingegneria, ma funziona e questo è sufficiente per un processo, la selezione naturale, che, come un *bricoleur*, lavora con i materiali disponibili (cfr. pp. 81-83)<sup>7</sup>. Gli enti della natura sono le opere di un artigiano, non le macchine perfette di un Progettista Intelligente. Questo orso erbivoro asiatico, simbolo delle battaglie per la conservazione della biosfera, diventa dunque l’emblema della quarta legge dell’imperfezione: «il riutilizzo di strutture già esistenti rende molto frequente in natura la presenza di strutture subottimali, cioè imperfette» (p. 80; corsivo nel testo).

Persino due «tra i più complessi e creativi sistemi mai inventati dall’evoluzione – il genoma e il cervello – sono reticolari, ridondanti, palesemente imperfetti, inutilmente complicati, figli di rabberci, aggiustamenti, accrocchi e compensazioni» (ivi, p. 129). Cosa dire, dunque, di *Homo*



© F. Fasulo, *Ossidi\_Memorie #1*, Olio su tela (50x50), 2013

*sapiens*, che Pierre Teilhard de Chardin giudicava «colui sul quale, e nel quale, l'Universo si avvolge»? Come primati bipedi provvisti di un gran cervello, ma pur sempre sorti un secondo fa in termini geologici, ci teniamo il coccige, il mal di schiena, i dolori al collo, e numerosi altri disturbi legati alla nostra evoluzione imperfetta (cfr. pp. 135-143). Ci gloriamo delle peculiarità insostituibili della nostra specie (come insostituibili sono gli espedienti degli altri animali), ma dimentichiamo i risvolti negativi di questi «adattamenti perfetti», quali il bipedismo e una mente complessa, se non quando facciamo i conti col dolore, fisico e non solo. Neanche il linguaggio è un adattamento così perfetto come si pretende che sia: «meraviglioso strumento di capolavori letterari, il linguaggio umano è anche foriero di innumerevoli e sfinenti incomprensioni, di associazioni arbitrarie tra parole e significati, di generalizzazioni vaghe, di ambiguità lessicali e incongruenze semantiche, di irregolarità idiosincratice di ogni tipo» (pp. 149-150).

Siamo vittime del fantasma del dottor Pangloss quando pensiamo che la sofferenza di Giobbe, archetipo del dolore innocente, sia necessaria e sempre «per il meglio»: ma dov'è questo «meglio»? Dov'è il «meglio» per un bambino nato con malattie genetiche incurabili? Quale Sommo Ingegnere avrebbe deliberatamente progettato una macchina talmente imperfetta da essere capace

di autodistruggersi, direttamente tramite la violenza fraticida e indirettamente tramite la distruzione della propria «casa comune»? L'essere umano, dispositivo semantico per eccellenza, ha saputo elaborare diverse risposte consolatorie a tali domande. Del resto, come afferma Pievani, siamo maestri nell'arte dell'autoinganno (cfr. p. 172). Non solo: una quantità di recenti acquisizioni nel campo delle scienze cognitive sembra indicare che abbiamo una predisposizione di origine adattativa a leggere la realtà che ci circonda in una chiave teleologica e a individuare relazioni causali laddove potrebbe esserci soltanto una mera correlazione: tali strategie, che in un passato non lontano erano utili ai nostri antenati per discernere una situazione pericolosa da una innocua, oggi sono sorgente delle superstizioni più varie. «Davanti a un evento improbabile che si realizza sotto i nostri occhi, subito pensiamo: non può essere un caso! Era destino. E invece era proprio un caso» (p. 177).

Contingenza, compromesso, vincoli, riuso, eccedenza, sfasamento ambientale: queste le sei imperfezioni che ci hanno reso ciò che siamo secondo Pievani. Una parte della risposta circa i fondamentali quesiti filosofici «cos'è la vita?», «chi è l'uomo?», non può prescindere da queste parole chiave. Siamo un condensato di imperfezioni, ma ce la siamo cavata, almeno fino a questo punto. Il fatto di essere qui non ci autorizza a in-

ferire che questo è il migliore dei mondi possibili, ma al contempo non implica un approdo passivo alla disperazione: l'imperfezione naturale infatti «non è sorella del nichilismo. Non significa che tutto è frutto del mero caso e che le nostre azioni sono irrilevanti. C'è molto da fare, nel mondo dell'imperfezione» (p. 192). L'imperfezione naturale deve essere un invito a non pretendere troppo da quel «grumo di materia che siamo»<sup>9</sup> (ad esempio, ad essere perlomeno sospettosi nei confronti dei sogni del post-umanesimo: cfr. p. 170), riconoscendo il nostro *limes*, ma senza per ciò indulgere in una «apologia dei difetti».

L'imperfezione è alquanto naturale, d'accordo, ma non per questo essere imperfetti è positivo, giusto, e men che meno piacevole. Non possiamo negare che l'imperfezione sia anche sofferenza, rimpianto, anelito deluso, mortalità, spreco, vanità (p. 188).

Essa può spiegare le sorgenti del male fisico, ma non è affatto una giustificazione del male morale. Contrariamente a una convinzione romantica ancora diffusa, la natura non è maestra dell'etica. Essa è fenomenologicamente amorale. Darwin lo aveva capito molto bene: che quanto avvenga negli ecosistemi non possa contenere messaggi morali era fra i motivi che lo portavano a diffidare delle spiegazioni fornite dai teologi naturali del suo tempo circa la perfezione del creato, pretesa testimonianza dell'esistenza di Dio<sup>10</sup>.

In definitiva, per i temi sopra evidenziati, il saggio di Pievani appare un'ottima occasione di riflessione filosofica a partire dalle più recenti acquisizioni nell'ambito delle scienze della vita, presentate a un pubblico di non specialisti con linguaggio accessibile e nondimeno rigoroso. In ciò egli rispecchia molto bene quella sensibilità, profondamente umanistica, di dialogo fra *Humanities* e *Natural sciences* che era propria del suo maestro Stephen Jay Gould. Un'esigenza il cui bisogno è ormai avvertito da più parti, ma che è necessario ribadire.

#### Note

<sup>1</sup>F.-M. Arouet (Voltaire) [1759], *Candido o l'ottimismo*, trad. di S. Gargantini, Feltrinelli, Milano

2018, p. 118.

<sup>2</sup>S.J. Gould, R.C. Lewontin (1979), *The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme*, in «Proceedings of the Royal Society of London», series B, Vol. 205, No. 1161, pp. 581-598. Cfr. anche A.G. Biuso, *Aión. Teoria generale del tempo*, Villaggio Maori Edizioni, Catania 2016, pp. 63-64.

<sup>3</sup>Anche Edgar Morin considera la nozione della storia come progresso lineare un grave ostacolo alla sua comprensione: egli afferma che «la storia avanza, non già in maniera frontale come un fiume, ma con deviazioni che dipendono da innovazioni o da creazioni interne, o da eventi o casi esterni» (E. Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2001, p. 83).

<sup>4</sup>Morin individua a tal proposito un'interessante analogia fra evoluzione biologica ed evoluzione culturale: in entrambi i casi, «evoluzione» significa «discendenza con modificazioni», non «progresso». L'evoluzione culturale, al pari dell'evoluzione biologica, è «frutto di una devianza riuscita» (E. Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, cit., p. 84).

<sup>5</sup>Per biota si intende l'insieme di specie viventi in un determinato contesto spaziotemporale.

<sup>6</sup>Il concetto di *exaptation* è stato coniato negli anni Ottanta da Gould e Vrba al fine di distinguere i caratteri cooptati per un nuovo uso da quelli originariamente sviluppati per l'uso attuale (*ad-aptation*). Tuttavia esso si ritrova, sebbene non formalizzato, già in Darwin. Per approfondire cfr. S.J. Gould, E. Vrba, *Exaptation. Il bricolage dell'evoluzione*, trad. di C. Ceci, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

<sup>7</sup>Questo celebre esempio è stato proposto e descritto da S.J. Gould, *Il pollice del panda*, Il Saggiatore, Milano 2016, pp. 17-23.

<sup>8</sup>P. Teilhard de Chardin, *Il posto dell'Uomo nella Natura. Struttura e direzioni evolutive*, trad. di A. Tassone Bernardi, Jaka Book, Milano 2011, p. 23.

<sup>9</sup>A.G. Biuso, *Temporalità e Differenza*, Olschki, Firenze 2013, p. 4.

<sup>10</sup>Cfr. S.J. Gould, *Natura non morale*, in Id., *Quando i cavalli avevano le dita. Misteri e stranezze della natura*, trad. di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 2017<sup>9</sup>, pp. 31-44.

## SAVOCA / UNGARETTI

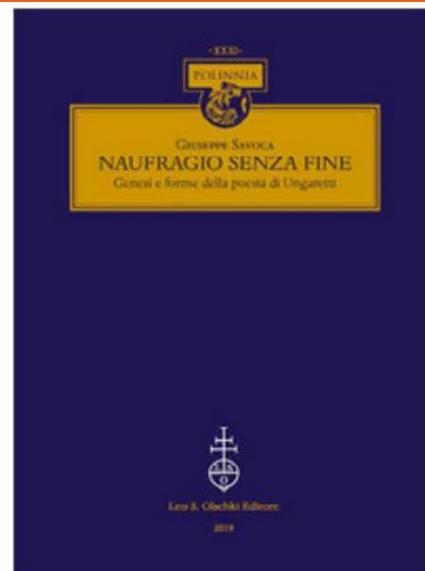
di  
ALBERTO GIOVANNI BIUSO

**A** un secolo da *Allegria di Naufragi*, Giuseppe Savoca propone una lettura di Ungaretti che da quel libro rivoluzionario si dispiega verso una comprensione non soltanto dell'intero itinerario del poeta ma della poesia in quanto tale.

La poesia è infatti, nella sua essenza, musica. E Ungaretti è stato uno dei maggiori musicisti italiani del Novecento. La sua *Difesa dell'endecasillabo*, provenendo da chi frantumandolo aveva creato un nuovo ritmo per le parole, è significativa della potenza che questo particolare verso ha nella nostra lingua. Una potenza che percorrere per intero *Sentimento del tempo*. Quest'ultima parola – *tempo* – è tra le fondamentali di Ungaretti. Assimilata da uno dei suoi maestri e ispiratori, Bergson, la realtà del tempo è nei suoi versi e nella sua vita pervasiva e totale poiché «lo spirito umano non è se non tempo», come una volta disse<sup>1</sup>.

Tempo che è anche ritmo. Il primo ritmo che l'umano apprende e che sempre rimane è quello del proprio corpo, del cuore che pulsa e dal quale anche la musica della poesia sgorga: «L'endecasillabo ideale, come forse ogni verso, si fonda dunque per Ungaretti su un ritmo umano, misurato dall'uno/due del battito del cuore, del respiro, del passo dell'uomo» (124). Il cuore, il corpo sono una parte dell'intero, della materia universale. Ungaretti è stato anche il cantore della materia, con la quale si è sentito sempre in continuità, consonanza, comunione: «Il sentimento di fondo che informa la poesia ungarettiana alle origini e sempre, è, come si legge nei *Fiumi*, quello di sentirsi e di essersi 'riconosciuto / una docile fibra / dell'universo'» (176).

È dunque anche tramite questa profonda consapevolezza insieme filosofica e ritmica, di



Giuseppe Savoca  
*Naufragio senza fine*  
*Genesi e forme della poesia di Ungaretti*

Olschki Editore  
Firenze 2019  
Pagine VIII-215

tenore sia mistico sia panteistico, che Ungaretti ha potuto assorbire l'intera tradizione lirica europea, da Jacopone a Mallarmé, ha potuto frangerla e reinventarla.

L'unione di tempo, materia e musica si condensa nella figura che dà il titolo al libro di Savoca. *Naufragio* è l'esistenza nel suo dissolversi, la morte, ma anche, nel suo apparire, la nascita. Due catastrofi inseparabili, il passaggio tra le quali chiamiamo vita: «L'annientamento di ogni essere è per Ungaretti straziante, ma anche liberatorio dalla morte stessa, che diventa ri-nascita alla vita in quanto apre all'aurora di un giovane giorno in un paese 'finalmente innocente'. La figura finale del naufragio, riscattato dalla 'corruzione' storica del tempo e dello spazio» (VII).

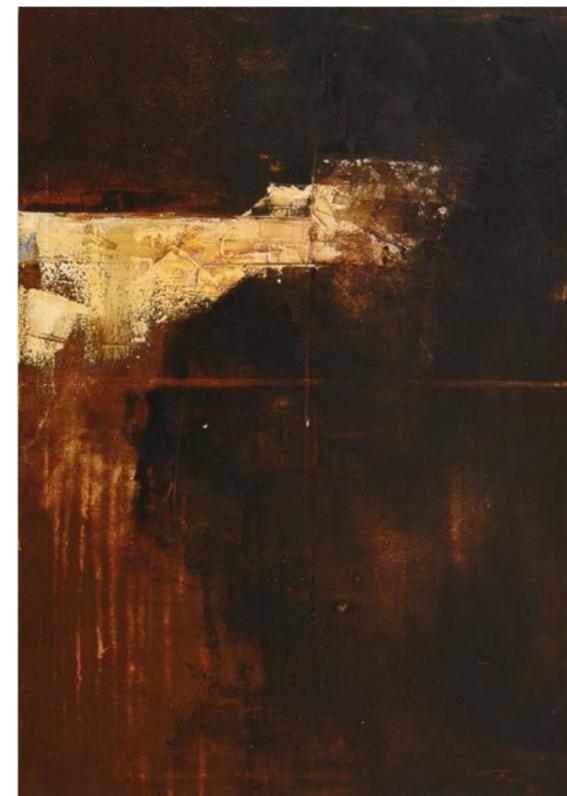
Come si vede, è una visione tragica dell'esistere, non soltanto nel senso cristiano ma anche in quello greco, fondato sulla necessità che al venire alla luce corrisponda un lasciare il posto alla luce di altri, come Anassimandro spiega con molta chiarezza. Dentro questo barlume di tempo che siamo, ciascuno si sente un esule, in cerca di «un paese innocente», sentimento insieme profondamente religioso e teoretico perché sentimento gnostico: «La morte non viene dopo la vita, ma prima, ed è una condizione ontologica che marchia lo stesso inizio dell'esistenza» (32).

Il naufragio non è dunque un evento, un momento, una situazione. Naufraga è la vita in quanto tale, tutta la vita e non soltanto quella umana. «È da questo fondo che il naufragio, a somiglianza del *Porto sepolto* nel mare di Alessandria, continua a generare immagini movimenti e percorsi di canto che danno al mondo poetico ungarettiano la sua profondità e abissalità tra nulla e infinito (della tomba e della morte, ma anche del cielo e del divino)» (2).

È così che si legge un poeta, è così che si legge la poesia.

### Nota

<sup>1</sup>G. Ungaretti, «Fontane» in *Vita d'un uomo. Viaggi e lezioni*, a cura di P. Montefoschi, Mondadori, Milano 2000, p. 434 (qui citato a p. 38).



© F. Fasulo, *Ossidi\_Memorie #3*, Olio su tela (50x70), 2013



© F. Fasulo, *Ossidi\_Memorie*, Olio su tela (50x70), 2014-2018

## GIVONE. METAFISICA DELLA PESTE

di  
ENRICO PALMA

La vita degli umani procede indisturbata, pur con gli innumerevoli problemi e difficoltà che la storia e la società producono internamente al loro divenire. La conflittualità è insita nelle relazioni interumane ed extraumane. Tutto procede secondo un ordine prestabilito, e la cultura e la civiltà sono l'espressione e il senso dato alla vita e alle relazioni. A un tratto però questo equilibrio in apparenza irresistibile ed eterno, frutto di sedimentazioni secolari, si incrina, e il disordine regna più sovraneamente di ogni equilibrio mondano possibile. Tali stati d'eccezione corrispondono all'ingresso della peste nel mondo.

Cos'è la peste? Esiste o non esiste? In che modo agisce? Quali sono le sue cause? Perché un flagello tanto terribile si abbatte senza distinzioni, senza operare una scelta? Perché alcuni guariscono e altri muoiono in modo orribile e tra indicibili sofferenze?

Queste sono alcune domande che emergono dalla lettura di questo splendido testo, solo in superficie una riflessione su un morbo che come una sentenza e con stupefacente regolarità si manifesta nella vita umana sulla terra. Tentare di rispondere a questi interrogativi è tentare di costruire una metafisica, un'ontologia ermeneutica che vada al di là della semplice considerazione del dato.

Nelle intenzioni dell'autore la peste è il migliore dispositivo con cui far emergere alcune delle questioni ontologiche più profonde: colpa, destino, bene, male, vita, natura, redenzione, guarigione, dannazione, salvezza. Pensare una metafisica della peste significa pensare il rapporto del mondo con l'umano e la loro effettiva coappartenenza, è mettere in questione se l'essere abbia un fondamento, un senso, se il morbo sia



Sergio Givone  
*Metafisica della peste*  
*Colpa e destino*

Einaudi

Torino 2012

Pagine 205

una rivelazione.

Quando la peste irrompe nelle vite umane è subito disordine: la si giustifica con gli attrezzi culturali di cui si è in possesso (religione, superstizioni, credenze popolari o scientifiche); ci si isola, si recidono i rapporti, si fugge dal consociato mondo umano; si cerca un responsabile; si diventa uguali e indifferenziati, tutti untori, tutti vulnerabili. Seminando il male e il caos, la peste esibisce la radice veritativa dell'essere, mostra l'inesistenza di ogni fondamento. Dio ha abbandonato i suoi fedeli punendoli con morte e sofferenza, mettendo a dura prova il suo gregge; colpe ataviche vengono rispolverate; il terrore di essere contagiati prende il posto di ogni barlume di ragione.

Si dubita dunque che l'essere abbia un senso. E difatti non ce l'ha, poiché la natura e il mondo agiscono come agiscono *iuxta propria principia* e superstizioso è credere che procedano secondo le aspettative umane. Il senso metafisico della peste mostra che l'essere, la natura e il mondo non hanno senso alcuno o nessuno dei sensi che l'umano possa mai attribuire. Il morbo è l'esemplificazione del male assoluto.

L'errore di prospettiva esiziale consiste nel credere che la peste sia una novità introdotta da qualcuno o da qualcosa per punire, ma in verità esibisce ancor più chiaramente quel che esisteva da sempre, quello che c'è ma che permane invisibile. In ciò la metafisica della peste è da una parte una fenomenologia di ciò che accade quando essa si presenta in modo visibile e dall'altra un'ontologia poiché tenta di prelevare il fondo invisibile da cui promana. «Talmente furioso e dominatore il male, che ben presto non c'è più fede che tenga, e allora sullo sfondo di una feroce disillusione si staglia il profilo della realtà qual è veramente. La trama dell'essere si fa trasparente alla ragione e lasciandosi denudare rivela che questa povertà è essenziale, questo non-senso, è il senso» (*Introduzione*, p. IX).

La riflessione di Givone si articola a partire da due schemi fondamentali: colpa e destino. È colpa o responsabilità di qualcuno che il morbo sia accaduto? O è nel destino e nella necessità del cosmo? Per rispondere a queste domande di fondo Givone si serve di alcune delle opere let-

terarie, storiche e filosofiche più importanti che la storia della *cultura* abbia mai prodotto su questo tema: da McCarthy a London, da Leopardi a Manzoni, da Artaud a Camus, da Dostoevskij a Klemperer, da Boccaccio a Jaspers, da Sofocle a Poe.

Il prodigio e la magia della peste, in primo luogo, stanno nell'azzeramento di ogni cultura umana, che altro non è che il naturale bisogno dell'umano stesso di dare un senso al mondo e di sopperire ai vuoti di significato altrimenti insopportabili. La peste ci riconsegna alla verità di noi stessi, per la ragione che quando essa fa irruzione nelle trame culturali del mondo umano la civiltà decade allo stato di natura, alla *nuda vita* indifesa, corporea, biologica, così fragile, transeunte e in fondo non necessaria.

È ciò che anche il Coronavirus – ben lontano dalla peste ma quasi identico nelle dinamiche sociali, politiche e culturali – ha mostrato con chiarezza nell'epoca delle civiltà industriali, subissate dalle loro stesse logiche di finanza e di mercato, e della vita invitta e a nessuna condizione minacciabile. Il male assoluto è l'aver condotto l'umano alla nudità della sua vita, l'aver mostrato l'insensatezza e la contingenza della cultura attualmente dispiegata. Il virus è di gran lunga meno letale della peste ma pone le stesse domande, obbedisce alla stessa metafisica.

Il fatto che chiunque possa morire (sovrano o straccione) è il *terrificante* della peste. La vita viene denudata e si mostra per quello che è, una parentesi accidentale che soffre i dolori inviati da un male incomprensibile. La peste è tra noi, sempre, è il male uscito allo scoperto «che si dissoculta e si mostra a chi non lo vuol vedere» (31). È proprio per tale motivazione che essa è anzitutto «una questione di verità, di conoscenza, di riflessione» (*Ibidem*). È quindi e ancora una volta una questione metafisica.

Come mostra il teatro gnostico di Artaud, la peste è una messa in scena in cui la libertà autentica viene generata dal male, come il teatro mette a nudo le maschere, scuote gli animi, smarca da false sicurezze e ipocrisie. Il bene della peste è sapere, in modo gnostico, la natura del male.

Nella riflessione di Givone c'è anche posto per il dilagare pestifero del morbo politico del totalita-

rismo, dell'obbedienza alla parola, primo germe di controllo e contagio. Come ben mostrato da Klemperer e Jaspers, la domanda più originaria è sì chiedersi in che modo il contagio sia stato possibile ma soprattutto cosa fare dopo che è accaduto, quali comportamenti tenere, comprendere se di responsabilità si può parlare e a chi assegnarla.

Costituisce un paradosso la constatazione della libertà che la peste è in grado di generare, poiché seminando il panico l'umano si scopre potenzialmente contagiato, vittima e untore, e ogni libertà si prospetta dinanzi a lui, un godimento sfrenato, irrazionale e solipsistico prima che la fine sopraggiunga, ignorando però che quella fine c'è sempre stata. Con il contagio la morte si rende imminente e perciò insostenibile. Si tratta di una libertà che però annulla se stessa, una libertà che vede la sua inconcludenza e che rasenta il nulla e il male che hanno scatenato l'imbarazzante impotenza di fronte all'ineluttabile.

Il cuore metafisico del volume viene raggiunto con le analisi delle opere di Leopardi, Lucrezio e Anassimandro. Il poeta recanatese ha ben presente che la natura è altra cosa rispetto all'umano, una sorgente a cui egli attinge ma che non sa d'essere bevuta. La natura accade come accade, ben oltre ogni banale proiezione antropomorfica che ne anestetizzi la vivacità. Proprio l'indifferenza della natura nei confronti dell'umano è la scaturigine più profonda del male. «La natura è perfetta in quanto maligna» (113).

Se per Leopardi dal cuore di tenebra della natura sprigiona una luce che gli umani non hanno saputo accogliere, in Lucrezio il difetto ontologico viene individuato nella natura stessa. La necessità è sovrana, tutto accade secondo una legge imperscrutabile di casualità, che a volte è favorevole altre nefasta, ma nulla che l'umano possa controllare. La peste accade perché era fatale che accadesse. La natura, il cosmo, l'essere, sono perfetti così come sono, senza che la cultura umana possa porvi alcuna modificazione. Se si vuole, il tragico della peste e dell'umano stare al mondo sta tutto qui.

Givone spiega in questo modo il primo punto della sua metafisica: «*Nequaquam nobis divinitatus esse paratam | naturam rerum: tanta stat*

*praedita culpa*. Un difetto tanto grande è inscritto *ab origine* nella natura: non essere quella che sarebbe potuta essere se in essa ci fosse uno scopo, che invece manca. Ciò è molto più che un'aporìa. È una vera e propria contraddizione. Dire che la natura è in difetto perché è com'è e non altrimenti, è come dire che la natura è colpevole perché è innocente. Ma è proprio questo che Lucrezio dice. La colpa della natura è di non dover rendere ragione di niente a nessuno» (188).

Secondo il detto di Anassimandro ogni cosa viene nel tempo e nel tempo si dissolve secondo giustizia. È dunque in questione il secondo punto: il destino. È inevitabile che la vita perisca, che gli enti una volta contratto il debito svaniscano rifondendo il creditore, la natura stessa. Prendere e poi restituire, godere della luce del sole e soffrire allo stesso tempo per poterne godere, e infine morire.

La peste è la metafisica del mondo che si raggruma, si mostra, si fa trasparente. La peste che è generata dal cosmo come colpa perché la catastrofe accade e come destino poiché questa stessa catastrofe doveva accadere.

«Lucrezio dice che la realtà ha un suo cuore di tenebra, che è colpa, colpa non imputabile a nessuno, semmai alla natura stessa, ma colpa. Anassimandro dice che la colpa non solo è tutt'uno con il fatto di vivere, di esistere, ma ha carattere di destino»<sup>6</sup>. La metafisica proposta da Givone, attraversando i grandi itinerari del pensiero occidentale, riposa infine sui grandi poeti ontologici del mondo antico, all'origine stessa del pensiero.

La peste è il rischio della vita. È superiore rispetto a ogni sforzo umano e per questo viene considerata una colpa *naturale* del mondo, ed è il debito che i viventi hanno contratto con il tutto dal giorno in cui sono nati, una pena, una condanna, un'espiazione.

Come Apollo detto il Lossia, l'Ambiguo, scagliò dardi infetti nell'accampamento degli Achei, così la peste può essere definita come la storia di questa doppiezza, la storia della metafisica del male come tentativo di comprendere la sua origine. È la tragica storia del re Edipo, il cui più grande dei mali stava in se stesso e non nella natura.

## BALIDO. LA RICERCA DELLA VERITÀ

di  
GIUSY RANDAZZO

Chi si intende di logica sa che non sarebbe possibile per un neofita comprendere un testo che ne tratti senza un'adeguata preparazione. In tutte le sue opere Michele Malatesta – filosofo che di logica si è occupato tutta la vita – permette anche al lettore meno informato di poter comprendere, quasi portandolo per mano in un mondo a lui sconosciuto. Così fa Balido in questo testo. Come il suo maestro, egli non dimentica di fornire a chi legge gli strumenti necessari per capire. Il lettore che vorrà davvero immergersi nell'analisi condotta da Balido sui testi di Mario Vittorino e di Agostino di Ippona potrà farlo, anche senza nulla sapere di logica, avendo l'accortezza di leggere dapprima l'Appendice che spiega in pochissime pagine la logica proposizionale ed enunciativa, con un accenno anche al nuovo capitolo aperto dagli studi pionieristici di Malatesta – a partire dall'indagine del *Contra Academicos* di Agostino in cui egli fa un'analisi degli atti linguistici in cui gli atti intenzionali si esprimono – a cui si deve «la prima simbologia diacritica per l'analisi degli ambiti di riferimento» dei verbi assertivi, direttivi, dichiarativi, espressivi che è «indispensabile soprattutto in contesti sintattici complessi dove regna sovrana l'ipotassi» (p. 161). In tal modo, chiunque potrà comprendere questo testo non senza l'ovvia fatica del concetto.

Ma qual è lo scopo di Balido? Certamente far chiarezza sulla posizione dottrinale di Vittorino e sulla «presunta oscurità degli scritti vittoriniani» (19), nonché sulla fallacia delle argomentazioni dei critici agostiniani che troppo superficialmente hanno giudicato sia il *Contra Academicos* sia il *De immortalitate animae* delle opere non serie. Agostino era invece un profondo conoscitore della logica e dunque per comprenderlo – o anche per confutarlo – bisognerebbe



Giuseppe Balido  
*La Logica di Mario Vittorino e Agostino di Ippona.*  
EDI  
Napoli 2019  
Pagine 182

conoscere un vasto ambito (la logica degli indicali e quella bulomatica e ancora la logica ot-tativa, erotetica, doxastica, epistemica e modale). Per tal motivo Balido ricorre ai segni diacritici di Malatesta per indicare l'ambito di riferimento soprattutto «dei verbi intenzionali in enunciati concatenati attraverso inferenze logiche, cosa che avviene spessissimo nel *De immortalitate animae*» (162). Nel ragionamento dell'Ipponnense sono per di più presenti molti entimemi e quindi passaggi logici non esplicitati che dimostrano come Agostino «alla stregua di un computer» (43) arrivasse alla conclusione con grande capacità cognitiva, senza dunque la necessità di una dimostrazione stringente che spiegasse tutte le premesse che era possibile inferire dalle conclusioni. Nella dottrina dell'anima molte furono le ambiguità e le incertezze con le quali si confrontò Agostino, «in quanto veniva messa in discus-

sione l'individualità dell'anima ma anche il suo sostanziale legame con un proprio corpo» (92).

Agostino ripensa alle fonti dottrinali platonico-aristoteliche o stoico-neoplatoniche solo «in funzione strumentale e finalizzate ad un fine diverso da quello originario» (93). Le «notevoli difficoltà interpretative» dal punto di vista logico-formale dell'opera sono essenzialmente dovute al fatto che essa non era destinata alla diffusione. La prima argomentazione che Balido analizza riguarda l'animo come necessariamente «immortale perché soggetto (*subiectum*) in cui risiede la *disciplina* verità immutabile e sempre esistente che non può essere separata dal suo soggetto» (97). La *disciplina* – il contenuto ovvero la verità immutabile – risiede nell'animo ovvero il contenente, il *subiectum*. Se dunque l'una è immortale anche il *subiectum* in cui risiede la *disciplina* deve essere immortale. Pur essendo di fronte a un entimema che sottintende «l'antecedente dell'implicazione, per dedurre la conclusione» (98), Balido presenta lo schema d'inferenza esplicitando la premessa mancante, per mostrare la solidità del ragionamento di Agostino. L'analisi continua seguendo l'indagine dell'Ipponense che è finalizzata «a individuare cosa si presenta come immutabile nell'animo» (102) per poterne dimostrare l'immortalità. Anche nel caso dell'immortalità dell'arte, per esempio, il ragionamento dell'Ipponense è complesso poiché espone la sua argomentazione in modo brachilogico. Lo schema inferenziale presentato da Balido permette di scoprire ogni passaggio, esplicitando quelli sottintesi. Così avviene per tutti i successivi paragrafi dell'opera, in cui la logica diviene strumento complementare all'argomentazione per rendere manifeste le inferenze non immediatamente evidenti.

Anche nell'indagare *Ad Candidum* e *Adversus Arium* di Mario Vittorino, Balido fa un'operazione simile. Qui però analizza anche la tesi di Candido, dimostrando – come fa d'altronde Vittorino – come posizioni dottrinali contrarie a quelle scritturistiche non siano da eliminare *tout court* quando esse però nascono da un'autentica volontà dimostrativa, benché fideistica. Il rispetto con cui Vittorino tratta Candido dimostra la stima che egli aveva per l'ariano; gli riconosce infatti uno studio rigoroso pur ponendolo «davanti

alla sua palese incoerenza» (65). Lo stesso rispetto dimostra Balido che schematizza le inferenze dell'argomentazione di Candido, il quale intende dimostrare che Dio è sia ingenerato sia ingenerante (cfr. p. 50), «non è sostanza e perciò non è consustanziale» (61) e dunque Gesù è effetto di Dio, ma non generato. La posizione di Vittorino è chiara sin dall'inizio: egli «non intende mortificare il ruolo della *ratio*, che però deve esprimersi nel più vasto orizzonte dischiuso della fede, e sottolinea che se Candido ritiene di essere cristiano deve accettare ciò che le Scritture dicono di Cristo» (64). Eppure, come dimostra Balido, la premessa fideistica di Vittorino è supportata da argomentazioni logiche in cui essa trova conferma: «il suo filosofare non è prima della fede; a partire dalla fede la sua filosofia trova il suo impulso propulsivo, confermando il dato scritturistico per via razionale» (66).

Vittorino riesce a smantellare l'argomentazione di Candido, secondo la quale il Figlio è effetto di Dio (è stato prodotto *ex nihilo* e non generato), evidenziando l'antinomia a cui si giungerebbe se dovessimo al contempo asserire che Cristo ha detto la verità, dunque è Dio e che Cristo non ha detto la verità, dunque non può neanche essere effetto di Dio. Ma v'è di più. Vittorino dimostra – attraverso tutte le possibili definizioni del concetto di *non esistente* all'interno dell'indagine sugli *esistenti* – «l'impossibilità che il Figlio sia stato fatto dal nulla» (67). Balido simbolizza, schematizzandoli, tutti i passaggi non esplicitati, mostrando come il retore abbia effettivamente una conoscenza profonda della logica che gli consente di utilizzare, per esempio, il connettivo poliadico di Galeno, per indagare l'essenza di Dio dimostrando non soltanto che Dio «è l'esistente (ὄν) per eccellenza» (73) ma anche che «Dio ha prodotto l'esistente da sé» (74) e infine – considerando «la generazione come manifestazione: il Padre è nascosto, il Figlio è la manifestazione del Padre» (75) – che il Figlio, «come il feto nel grembo della partoriente» (*ibidem*), viene manifestato ovvero generato. La stringente argomentazione di Vittorino esce dall'ombra grazie a Balido, il quale restituisce al filosofo-retore non soltanto quell'intelligibilità che i critici ritenevano non avesse ma anche il merito di aver proceduto attraverso un rigoroso ragionamento dimo-

strativo. Nell'analisi dell'*Adversus Arium*, Balido sottolinea un altro aspetto dell'opera di Vittorino, il quale «oltre ad aver utilizzato approfondite conoscenze di logica [...] [ha] avviato importanti analisi linguistiche» (85) per esempio quella relativa ai termini di sostanza e di ipostasi.

Attraverso *La Logica in Mario Vittorino e Agostino d'Ipbona*, Balido ancora una volta ci spiega quale sia il senso profondo della logica. Nella suddivisione delle scienze di Aristotele, essa non rientrava poiché considerata dallo Stagirita non soltanto trasversale ma anche necessaria a tutte le altre, in qualità di strumento. Michele Malatesta considerava la logica un mezzo attraverso il quale valutare il rigore scientifico delle argomentazioni per testare la validità delle inferenze e la solidità di conclusioni ritenute vere o per svelare i ragionamenti fallaci all'apparenza veri. Giuseppe Balido fa sua la lezione di Malatesta e ritiene che la logica, come già avvenuto, possa affiancare la «strumentazione filologica», come suo «strumento complementare [...], col duplice fine di chiarire il senso del discorso dell'autore oggetto d'indagine e di controllarne il rigore, correggendo eventuali errori procedurali» (19). La logica dunque è anche uno strumento a difesa di talune argomentazioni spesso licenziate dai critici con giudizi sprezzanti che, come nel caso di Agostino, «sono attribuibili a limiti metodologici e certamente alla carenza di preparazione di coloro che li formulano» (25). Come Malatesta, Balido è poco tollerante verso chi argomenta senza il rigore scientifico necessario, non soltanto perché non saper nulla di logica non è comunque un buon motivo per non avvedersi delle contraddizioni e delle fallacie argomentative ma anche per una ragione di ordine etico.

I primi principi della logica sono definiti da Ryle *transdisciplinari*<sup>1</sup>, proprio perché le scienze – dure o molli che siano – non possono contravenirvi. La logica è insomma certamente imprescindibile, come sosteneva Aristotele. Qualsiasi ragionamento infatti deve seguire necessariamente il λόγος, altrimenti è altro ma di certo non un ragionamento. La scientificità di una tesi dipende da questo assunto. Vero è anche che Einstein stesso sosteneva che se non si pecca contro la ragione non si combina nulla nella scienza<sup>2</sup>. Affermazione questa che non deve fuorviare,

poiché egli riteneva che per cogliere il significato o il contenuto dei concetti e delle proposizioni occorresse una connessione con le esperienze sensibili, che «è puramente intuitiva, non è essa stessa di natura logica»<sup>3</sup>. L'intuizione, infatti, è un *insight* che sembra arrivare dall'esterno, da quell'intelletto passivo di cui parlava Aristotele. La ricerca della verità deve dunque prendere le mosse non dalla coerenza logica ma da una trasparenza immediatamente evidente che è data dall'intuizione. Può un'intuizione essere errata? Certamente, ma nel momento in cui essa ci sprona alla ricerca o a esercitare il dubbio, fino a giungere a una verifica che per via logica ci continua a far credere di aver raggiunto il vero anche se vero non è, deve essere autenticamente vera per noi. Se in seguito essa si rivelerà falsa a uno studio più accurato, dal momento che x ha asserito, attraverso il rigore scientifico, che quella teoria è vera, essa è comunque degna di nota. Questo è un principio che per Balido dovrebbe stare alla base di qualsiasi fatica concettuale ed è il significato più autentico dell'onestà intellettuale. Nella scienza si deve sempre partire da se stessi, insomma. Dalla verità che ci abita. Agostino certamente lo sapeva. E anche Kierkegaard: «Ciò che in fondo mi manca, è di veder chiaro in me stesso, di sapere "ciò ch'io devo fare" e non ciò che devo conoscere [...]. Si tratta [...] di trovare una verità che sia una verità "per me", di trovare "l'idea per la quale io voglio vivere e morire"»<sup>4</sup>.

#### Note

<sup>1</sup> Cfr. G. Ryle, *Per una lettura di Platone (Plato's Progress)*, trad. di M. Stefanoni, Guerini e Associati, Milano 1991, p. 119.

<sup>2</sup> «Concepts can never be derived logically from experience and be above criticism. But for didactic and also heuristic purposes such a procedure is inevitable. Moral: Unless one sins against logic, one generally gets nowhere; or, one cannot build a house or construct a bridge without using a scaffold which is really not one of its basic parts», A. Einstein, *Letters to Solovine, 1906–1955*, trad. Wade Baskin, con un'introduzione di M. Solovine, Philosophical Library, New York 1987, p. 134, pos. 877.

<sup>3</sup> A. Einstein, *Autobiografia scientifica*, trad. di A. Gamba, Boringhieri, Torin, 1979, p. 15.

<sup>4</sup> S. Kierkegaard, *Diario (Papirer)*, Vol. II, a cura di C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1980, p. 41.

## TEMPO E MATERIA. UNA METAFISICA

di  
NOEMI SCARANTINO

Nella sua più grande opera dialettica e metafisica, il *Sofista*, Platone delinea i caratteri fondamentali della metafisica, concludendo che il movimento e la quiete sono momenti costitutivi essenziali dell'Essere di tutte le cose e che l'Essere stesso, gli enti e le idee sono pervasi e attraversati da due generi fondamentali: l'identico e il diverso. Platone offre a tutto il pensiero filosofico occidentale il connubio metafisico di identità e differenza che definisce la metafisica come una struttura stabile ed eterna ma mutevole e diveniente al contempo. La metafisica abbraccia finalmente la molteplicità della sua struttura e degli enti; essa non è più soltanto lo studio dell'intero ma anche delle parti. Una metafisica siffatta è ciò che *Tempo e materia* accoglie per comprendere la complessa struttura delle sue parti: il tempo, la materia, l'Essere.

Che il tempo, così come l'Essere, sia una delle parti della metafisica è un assunto quasi ovvio a chiunque provi a interrogarsi su di esso, poiché comunemente è considerato oggetto della metafisica il non visibile e l'incorruttibile, dunque ciò che non ha un corpo. Tuttavia, Alberto Giovanni Biuso, pur abbracciando gli insegnamenti del *Sofista*, vuol affermare la necessità di una metafisica materialistica, prospettiva a primo acchito inusuale e magari anche paradossale. Ci si potrebbe chiedere, infatti, com'è possibile accostare metafisica e materia? come può la materia essere parte della metafisica? come si può essere platonici e materialisti allo stesso tempo? Domande lecite e sensate se si assume come vero che materia sia tutto ciò che ha un corpo, animato o meno, percepibile direttamente con i sensi e destinato a generarsi e corrompersi, ma molto meno lecite se si osserva che la materia non è soltanto questo.

Rimanendo nell'ottica platonica è assai utile ed essenziale ricordare alcune pagine significative



Alberto Giovanni Biuso  
*Tempo e materia*  
*Una metafisica*

Olschki Editore

Firenze 2020

Pagine X-158

del *Timeo*, in cui Platone spiega che tutto ciò che esiste visibilmente nel cosmo è il frutto dell'attività del Demiurgo, il quale plasma una materia ( $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ ) che esiste da sempre ed è

come un materiale su cui s'imprime l'impronta di ogni cosa, mossa e divisa in figure diverse dalle cose che vi entrano, a causa delle quali essa appare via via sempre diversa. Le cose che in essa entrano e che da essa escono sono immagini degli enti eterni, e da questi ricevono le loro impronte<sup>1</sup>.

La materia è per Platone e per la tradizione greca in generale un materiale inerte, indeterminato, contenente di un contenuto, ma soprattutto è eterna, esiste da sempre *per necessità* e non ammette corruzione; quando ciò che contiene, cioè gli enti sensibili, si corromperà definitivamente, essa continuerà comunque a esistere. La  $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$  è lo spazio universale, il luogo, il corpo, la materia in generale in cui tutto esiste e si muove e di cui ogni cosa esistente è fatta. Una prospettiva che si definisce platonica può dunque in questo senso assumere la materia come parte della metafisica e può affermare l'esigenza di una metafisica materialistica. «Ciò che conta nella metafisica come nell'agire, nel pensare come nel vivere è l'apertura alla pluralità, la ricerca dell'identità che non pregiudichi le differenze ma che di esse viva, sia composta, si nutra»<sup>2</sup> e una metafisica materialistica è capace di fare proprio questo, poiché indagare la pura materia significa indagare la molteplicità e la mutevolezza dell'Essere, del tempo e del mondo.

L'autore assume a questo proposito non soltanto i termini della metafisica platonica, ma anche i metodi della fenomenologia di Husserl e Heidegger, fondamentali per oltrepassare sia la pretesa soggettivistica di essere i creatori di un mondo che in realtà esiste e si dà indipendentemente da ogni osservatore, sia la tendenza oggettivistica che illude il *corpomente* di poter conoscere il mondo prescindendo da se stesso. Soggettivismo e oggettivismo, corpo e mente sono in realtà momenti inseparabili e in costante relazione biunivoca, non esiste l'uno senza l'altro e pertanto non

può essere accettata alcuna forma di dualismo o monismo ma solamente l'unità molteplice di tutte le cose.

Il mondo non è un immobile e identitario involucro, ma è fatto di enti, eventi e processi che esistono in una fitta trama di relazioni all'interno della quale ognuno conserva la propria identità differenziandosi dall'altro e in cui ogni ente, evento e processo particolare muta e diviene pur mantenendo la propria identità. L'Essere appartiene a enti, eventi e processi, in essi appare e nel loro divenire, che è lo scorrere incessante del tempo, diviene in molti modi. L'Essere è dunque «l'apparire della differenza nel tempo»<sup>3</sup>. L'Essere, il tempo e il mondo sono un'incessante *dinamica di identità e differenza*, dinamica che è anche il cuore pulsante della metafisica all'interno della quale ci si può addentrare solo accettando *un'ontologia insieme fenomenologica e temporale*.

$\Pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \rho\acute{\epsilon}\iota$  [...] non indica dunque il dominio della pura differenza che tutto distingue, dissemina e travolge ma si riferisce alla dinamica,  $\pi\acute{o}\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$ , di differenza e identità, la quale rende possibile che ogni istante sia un istante del tempo e ogni ente sia ente dell'essere, pur non coincidendo nessun singolo istante con il tempo e nessun singolo ente con l'essere<sup>4</sup>.

La materia è allora strettamente in relazione con l'Essere e il tempo sia perché tutto ciò che esiste e ha un corpo è materia che si immerge nell'Essere e nel tempo, sia perché la materia che precede gli enti è da sempre nell'Essere e nel tempo. Nella materia universale l'Essere si schiude nella forma del tempo che nel suo fluire ( $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ ) lineare determina la generazione dei corpi, quali parti della materia destinata alla corruzione, e nel suo essere unico ( $\alpha\acute{\iota}\omega\nu$ ) e ciclico garantisce alla materia e all'Essere il carattere sempiterno nella dinamica di identità e differenza.

«La materia è dunque anche la corporeità»<sup>5</sup> dei corpomente che agiscono, vivono e pensano in quanto *tempo in atto*. Gli umani sono «strumenti del tempo»<sup>6</sup> ma soprattutto sono temporalità. Il corpomente esperisce, conosce, pensa ed esprime

me il mondo nei modi della temporalità, ma ciò non significa che il tempo sia un'illusione della mente o qualcosa di solamente interiore. Il tempo è infatti anche una realtà oggettiva che, in termini aristotelici, è presente in tutte le cose, visibile nel movimento e nel mutamento. Meinong insegna che parimenti all'Essere e alle realtà universali anche il tempo non esiste ma consiste e pertanto la mente dell'uomo può vedere il tempo sperendolo nel mutamento (μεταβολή) e movimento (κίνησις) degli altri enti, nel succedersi degli eventi e dei processi, nel mutare delle ore, dei giorni, dei mesi e degli anni, nei movimenti ciclici della terra e degli astri, nella dimensione presente dello spazio. Il tempo unifica immanenza e trascendenza creando una continuità di enti, eventi e processi dotata di senso dal corpomente che li elabora e ordina attraverso le categorie temporali fondamentali: passato, presente e futuro; «infatti, tutto ciò che è materico ed è pensabile consiste in una fuga, nel divenire, nell'essere stato, nel non essere più, nel poter essere ancora. [...] L'aporia della invisibilità del tempo si risolve nella corporeità che ricorda [...], tesa a durare»<sup>7</sup>.

Errori come la matematizzazione, la spazializzazione, la riduzione chimico-fisica hanno condotto molti fisici a ritenere il tempo un'illusione: teoria dell'invarianza einsteiniana, fisica quantistica, teoria delle stringhe, logicismo di Gödel hanno ridotto il tempo a qualcosa di puramente fisico, spaziale e ideale. In realtà il tempo esiste nella mente e nella materia e per comprenderlo occorre accettare l'irreversibilità dell'accadere e dissolversi delle cose, questione che trova il suo sviluppo nelle leggi della Termodinamica. Il secondo principio della Termodinamica argomenta la struttura entropica della materia, il cui fluire e divenire non è altro che un aumento senza limite del disordine molecolare. Dunque nella freccia del tempo la materia aumenta il suo livello di disordine ed è strettamente connessa alla mente che ne percepisce il mutamento.

Alla radice dell'esistenza mente e materia sono un'unica struttura, difatti l'umano è corpomente, cioè una parte di materia che interagisce con il mondo per mezzo dei sensi e della mente, la quale si struttura internamente nella cosiddetta coscienza. Quest'ultima contiene tutte le informazioni relative al vissuto del vivente, è il luogo

della memoria in cui hanno sede i ricordi del passato attraverso i quali gli eventi presenti hanno un senso e gli eventi futuri sono attesi sulla scorta di quanto già accaduto. La coscienza umana è intrisa di tempo e pertanto può dirsi unitaria e continua ma anche differente, dacché accoglie la differenza dei vissuti temporalmente organizzati e la differenza del tempo stesso. Tutto ciò che l'umano vive, ricorda e attende avviene nel presente, nello spaziotempo in cui si trova a vivere, nel *lebendige Gegenwart* senza cui nulla esiste e si dà, che è «fenomeno originario dell'essere e del conoscere»<sup>8</sup>. Il presente non è mai immobile e unico ma in esso passato e futuro vivono nelle forme del *già stato* e del *non ancora*; il presente è coscienza d'esserci all'interno di un flusso inarrestabile. «Passato presente e futuro non sono *tre* né *uno* ma costituiscono l'unitaria pluralità del divenire naturale e della sua misurazione da parte di una coscienza»<sup>9</sup>, divenire inarrestabile che alla dissoluzione degli enti sopravvive e fluisce allo stesso modo in cui la materia permane ed esiste da sempre nello spaziotempo.

Il corpomente percepisce ed esperisce gli enti e gli oggetti, li elabora interiormente attraverso la temporalità coscienziale e tuttavia non li crea, essi esistono indipendentemente dal percipiente e hanno un loro tempo che assieme a quello coscienziale è parte del tempo del mondo, a sua volta parte del tempo vero e vivo. Husserl ha dunque ragione a definire il tempo la forma di tutte le forme, poiché davvero il tempo è una struttura unitaria e molteplice, presente nella coscienza, nella materia, negli enti individuali e anche nei sogni e nelle fantasie. Tutto ciò che esiste, consiste e ha esistenza *come se* ha una propria forma del tempo, è parte del divenire che non dipende dal singolo individuo allo stesso modo in cui «l'essere non dipende da alcuna coscienza, la quale consiste in quella parte della *materia* che è diventata capace di autocomprendersi»<sup>10</sup>.

L'Essere è ciò che permette a qualcosa di essere, esso si dà e si manifesta negli enti e soltanto assumendo la metafisica come differenza ontologica è possibile cogliere il suo manifestarsi. Il disvelamento dell'Essere negli enti e nella materia universale è ἀλήθεια ed è un accadere dinamico che testimonia la struttura intrinsecamente temporale dell'Essere. Come il tempo anche



© F. Fasulo, *Nur*, olio su carta intelata, (40 x 30), 2012

l'Essere non si corrompe con gli enti materici ma sopravvive, poiché il flusso universale unico lo conserva assieme alla materia originaria. Anche in ambito metafisico dunque la Termodinamica arriva in soccorso: il primo principio sostiene l'indistruttibilità e la conservazione dell'energia nella continua trasformazione di tutte le cose, trasformazione che il principio dell'entropia vede in illimitata e irreversibile crescita.

L'Essere è differenza, trasparenza, attrito ma anche e soprattutto *energia* che si diffonde nelle cose e nel loro divenire si conserva, mentre le cose mutando incessantemente si corrompono irreversibilmente. La fenomenologia temporale di Husserl e la fenomenologia ontologica di Heidegger danno vita all'ontologia fenomenologica e temporale che permette di cogliere negli enti il manifestarsi, il venire alla luce dell'Essere e del tempo così come si danno e nei limiti in cui si danno.

È nella materia che avviene la totale manifestazione dell'Essere nei modi dell'αἰών, χρόνος e καιρός e dunque tempo e materia sono un'unica struttura: la materia è l'Essere che di-

viene, il tempo è la percezione dell'Essere che diviene. Il χρόνος è il fluire lineare della materia, il durare e il succedersi di enti, eventi e processi nel mondo, la differenza in cui essi fondano la loro identità; l'αἰών è il flusso unitario nella sua interezza, l'eterno di Platone e Aristotele, *la durevolezza infinita della materia sempre vivente* e del cosmo che permette il ripetersi ciclico dei loro processi, il perpetuarsi infinito della dinamica di identità e differenza di tutte le cose percepibili e non percepibili. Αἰών e χρόνος sono l'alveo e il fiume, l'identità e la differenza del tempo, e nella differenza che è il χρόνος vivono in relazione il passato, il presente e il futuro come parti identiche e differenti del flusso. Linearità e ciclicità danno vita a una spirale che giunge a pienezza nel καιρός, cioè l'occasione presente che racchiude in sé il già stato e il non ancora e che istantaneamente si trasforma nel già stato, nel non più afferrabile.

Καιρός è il massimo splendore dell'Essere, del divenire, del tempo ma anche della materia, infatti «la polisemanticità del tempo permane nel καιρός inteso come pienezza e perfezione della



© E. Fasulo, Ossidi memorie #8, olio su tela (40x60), 2013

materia consapevole di se stessa in un corpo-mente che dice *adesso*<sup>11</sup>. Il *καίρος* non è l'istante ma è la pienezza che si verifica nell'istante (*ἐξαίφνης*), enigmatico e inafferrabile "non luogo" che Aristotele ha risolto nell'ora (*νῦν*), quale connessione e limite del tempo, e Husserl nell'adesso ora, nell'adesso ritenuto e nell'adesso che viene; il tempo è la dinamica tra l'*Unrimpression* (istante) e lo *Strömen* delle varie impressioni e dei vari istanti. *Αἰών, χρόνος* e *καίρος* definiscono l'unità temporale di mente e materia, dacché la coscienza umana «è tempo e di converso il tempo si incarna nell'umana consapevolezza di esserci. [...] Siamo molto vicini a ciò che in *Sein und Zeit* è il tempo come *gewesend-gegenwärtigende Zukunft*»<sup>12</sup>.

Il pensiero eracliteo è sicuramente il presupposto di fondo di *Tempo e materia*, ma contrariamente a quanto si è soliti credere esso conserva in sé i caratteri dell'eleatismo. Eraclito espone a più riprese la necessità che si dia non soltanto una pura differenza di tutte le cose *ma anche la loro identità*: dal *πόλεμος* scaturisce l'Armonia del *κόσμος*, dell'Uno, del Tutto, del *λόγος* che è raccoglimento dell'Intero. Eraclito insiste sulla differenza come momento da cui tutto scaturisce ma anche accetta l'unione con l'identità, Parmenide tende invece a esaltare *unicamente*

l'identità come elemento fondante, ciononostante entrambi indagano la stessa cosa: l'Intero. La loro convergenza di pensiero è intuita e messa in pratica nel *Sofista* di Platone e successivamente analizzata e organizzata filologicamente e teoreticamente nell'intero pensiero di Heidegger per dar vita a una profonda riflessione metafisica che non si riduca a una mera critica ma che aspiri a recuperare la differenza ontologica.

Dunque nonostante la critica e il rifiuto della radicalità ontologica di Parmenide questo testo accoglie comunque in larga parte i suoi insegnamenti sia nell'ammettere una forma di eternità volta a conservare l'Essere, il tempo e la materia, sia nel tentativo fenomenologico di andare oltre gli enti iniziato dall'Eleate, «il quale va oltre l'indagine ontica sui singoli elementi che compongono la struttura, per incentrare il suo pensare sulla dimensione ontologica, sulla struttura stessa nella sua universalità, totalità e relazione con la parte umana che la pensa»<sup>13</sup>. Questi presupposti vengono coniugati da Biuso al già in sé fecondo pensiero eracliteo per articolare una metafisica materialistica che descriva «un mondo composto di atomi, molecole, forze che sono e agiscono dentro l'infinita struttura dello spazio-tempo, senza principio – da dove e da chi potrebbe prenderlo? – e senza fine – per diventare che cosa? il nulla? Il nulla non è, la materia è tutto ed è eterna»<sup>14</sup>.

#### Note

<sup>1</sup> Platone, *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2003, 50c3-9, p. 267.

<sup>2</sup> A.G. Biuso, *Tempo e materia. Una metafisica*, Olshki, Firenze 2020, p. 5.

<sup>3</sup> Ivi, p. 8.

<sup>4</sup> Ivi, p. 13.

<sup>5</sup> Ivi, p. 17.

<sup>6</sup> *Tim*, cit., 41e6, p. 231.

<sup>7</sup> A.G. Biuso, *Tempo e materia. Una metafisica*, cit., pp. 26-27.

<sup>8</sup> Ivi, p. 127.

<sup>9</sup> Ivi, p. 37.

<sup>10</sup> Ivi, p. 43.

<sup>11</sup> Ivi, p. 116.

<sup>12</sup> Ivi, p. 128.

<sup>13</sup> Ivi, p. 120.

<sup>14</sup> Ivi, p. 144.

## DIALETTICA E/È DIALOGO. TRA FILOSOFIA E LETTERATURA

di

MICHELA NOCE

(Liceo Scientifico "E. Fermi", classe III B, a.s. 2019-2020)

RIMSTADIFILOSOFIAVITAPENSATA Anno X N.22 - Maggio 2020

**D**al greco *dialektiké téchne*, arte della discussione, la dialettica è l'arte del ragionare, dell'argomentare e l'abilità nel discutere; più in generale, essa è il processo logico che giustappone idee opposte o contraddittorie per giungere a una sintesi. Ma se la dialettica è l'arte di formulare e pronunciare un discorso, è prima necessario considerare ciò che la definisce: il *Diálektos*, il *diá-lógos*, ovvero il dialogo. Il termine *lógos* (dal verbo *léghein*, "raccogliere", "tenere insieme") è la *parola* che si articola nel discorso ed è quindi anche il pensiero che si esprime attraverso esso. È proprio a partire da questo significato che molti filosofi greci hanno attribuito significati più alti al termine. Già Eraclito, il filosofo del *pánta réi*, del divenire, che concepisce il mondo come un perpetuo flusso in cui tutto scorre, considera il *lógos* sia come principio fisico costituente le cose – che egli individua nel fuoco – sia come legge universale che le governa, cioè come legge del conflitto e dell'opposizione fra contrari. Il *lógos* con Eraclito diviene quindi legge di armonia e principio dinamico del divenire.

I diversi significati attribuiti dai filosofi alla *dialettica*, come per molti altri termini filosofici, hanno delle connessioni tra loro. Sicché, se non è possibile dare una definizione univoca di dialettica, è possibile tuttavia delineare la sua storia e cogliere il significato che i filosofi hanno dato a questo termine nel contesto generale della loro filosofia studiando le ragioni di quella particolare accezione.

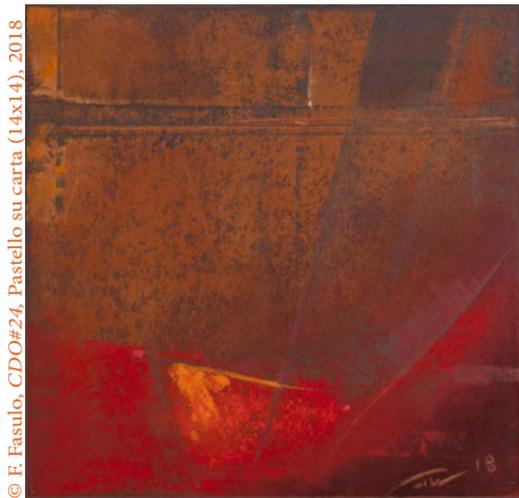
Nella Grecia dei sofisti con il termine dialettica si intendeva certamente sia la forma dialogica di confronto delle opinioni, in cui le proprie tesi erano sostenute secondo lo schema *1 vs 1*, sia quella retorica – arte della suggestione e della persuasione –, in cui il confronto seguiva lo

schema *1 vs molti*. La differenza tra dialettica e retorica sarà poi rielaborata anche da Platone e Aristotele. Con i sofisti il *lógos* diviene strumento di persuasione utilizzato a seconda delle proprie esigenze ed è svincolato dalla verità poiché frutto di una convenzione; il linguaggio non è più riflesso della realtà, come lo aveva definito Parmenide.

Il dialogo acquistò il massimo valore con Socrate. Egli era convinto che l'essenza profonda degli esseri umani risiedesse nel rapporto con gli altri ed è per questo che la sua filosofia assunse i caratteri di un dialogo interpersonale. Il metodo dell'indagine filosofica adottato da Socrate è dunque proprio il dialogo – in altre parole il confronto con l'altro attraverso la parola – che è un continuo interrogarsi e interrogare gli altri con una concatenazione di domande. Il dialogo socratico segue momenti ben precisi: ciò che lo avvia è la consapevolezza della propria ignoranza. Socrate infatti riteneva che il filosofo autentico è colui che ha compreso che intorno alle cause ultime del Tutto nulla può essere detto con certezza. Questo primo momento è fondamentale perché solo chi è consapevole di non sapere ricerca il sapere; chi pensa di possederlo non ha motivo di cercarlo. Il secondo momento del dialogo socratico è l'ironia, che ha lo scopo di svelare all'uomo il suo "non sapere", gettandolo nel dubbio e nell'inquietudine. Socrate, fingendo di assumere la posizione teorica dell'altro, la riformula consentendo all'interlocutore di scoprire da sé la fallacia della sua argomentazione. Il dialogo ha avvio quando Socrate chiede al proprio interlocutore di renderlo edotto sulla tematica indagata, di cui l'altro si ritiene competente; tuttavia Socrate incalza l'interlocutore con domande che scavano sempre più a fondo, mettendo così a nudo l'ignoranza di chi crede di sapere e permet-

tendo all'altro di comprendere che la conoscenza che riteneva di possedere non ha in realtà solide basi. Il momento in cui Socrate smonta le deboli risposte ottenute è quello della confutazione che ha avuto avvio con l'ironia: asserendo la tesi dell'altro attraverso l'esposizione di una serie di obiezioni, è lo stesso interlocutore a verificare da sé l'illogicità delle tesi. In questo senso, la dialettica era già stata utilizzata da Zenone. Il momento conclusivo e più importante del dialogo socratico è quello la maieutica. Proprio come le levatrici facevano partorire le donne, così Socrate, dopo aver reso consapevole l'altro della falsità delle proprie conoscenze, faceva partorire al suo interlocutore un proprio genuino punto di vista sulle cose.

A differenza dei Sofisti, egli non intendeva sostituire un sapere precedente con un sapere nuovo derivato dal proprio pensiero, ma piuttosto stimolare l'ascoltatore affinché egli partorisse un sapere che già possedeva e che doveva soltanto essere riportato alla luce. La verità in Socrate si costituisce come conquista personale e la filosofia come viaggio della mente dentro di sé, alla ricerca di un sapere che noi già possediamo, ma che risiede sopito nella nostra anima. Dalle diverse fasi del dialogo socratico si può evincere come quest'ultimo non fosse bilanciato, cioè i turni di parola non si distribuivano equamente, ma più il dialogo procedeva più l'interlocutore si limitava a segnali minimi, mentre Socrate gli rivolgeva domande chiuse per approfondire e riformulare. Questo ci fa comprendere come il filosofo non fosse un facilitatore, che promuove l'equa distri-



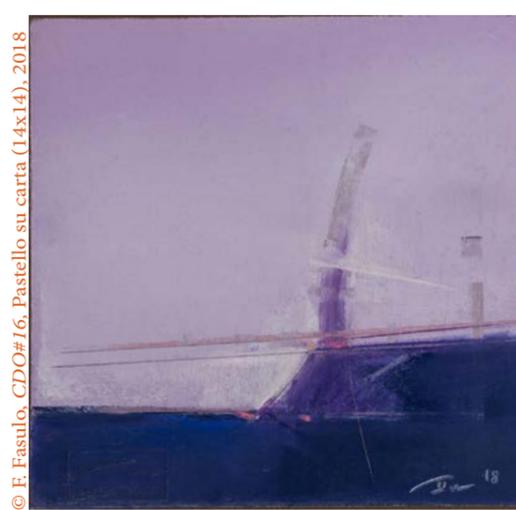
© E. Fasulo, CDO#24, Pastello su carta (14x14), 2018



© E. Fasulo, CDO#18, Pastello su carta (14x14), 2018

buzione del dialogo, ma un conduttore, che impugna le redini del discorso, dirigendolo secondo la sua prospettiva<sup>1</sup>. Il confronto dialogico per Socrate permetteva di approdare a un'opinione condivisa, *omologhía*, a un discorso comune, ma non a una verità assoluta. Sotto questo aspetto, il socratismo è affine al pensiero sofistico: non può esistere alcuna certezza assoluta, ma la verità è una libera e perfettibile costruzione umana. Diversamente dalle tecniche sofistiche, però, il metodo dialogico socratico non soltanto acquisisce un valore teoretico, sebbene la ricerca rimanga sempre aperta, ma anche un valore morale che è un punto fermo indubitabile e riguarda innanzitutto il rispetto dell'interlocutore. Il dialogo è dunque la forma stessa della vita razionale e rappresenta il sommo bene (*tò mégheston agathòn*) in quanto valore morale verso cui tendere.

In Platone, la dialettica viene concepita come la suprema scienza delle idee, volta a ricostruire i rapporti che vigono tra esse. La dialettica socratica è considerata debole da Platone, poiché era *aperta*, in quanto i problemi posti e le soluzioni trovate erano costantemente analizzati e rielaborati e si concretizzavano in una verità condivisa e non assoluta, risultando così inconcludente. Inoltre la dialettica socratica era *negativa*, nel senso che i partecipanti tendevano a giungere a risposte che si presentavano come negazioni che limitavano il perimetro concettuale della tematica indagata. Per Platone, invece, la dialettica è la scienza della verità volta alla costruzione di un sapere vero. Egli perciò affronta il passaggio



© E. Fasulo, CDO#16, Pastello su carta (14x14), 2018

da una dialettica soggettiva e confutativa, a una visione più oggettiva e costruttiva, volta a determinare una conoscenza radicata. Dalla dialettica in forma di dialogo, che fonda la verità sul consenso, egli raggiunge una dialettica intesa come scienza, che fonda ogni dialogo e consenso sulla verità. Da arte del dialogo, questa diviene scienza delle idee, conoscenza di ciò che è stabile, eterno e indiscutibile. Essa, in quanto scienza, è determinata da un metodo specifico che la distingue dalle altre scienze e che si presenta sotto due tipologie: quella ascendiva, in greco *synagoghé*, che permette di risalire dal molteplice a un'unica idea; quella discensiva, in greco *diáiresis*, che procede per divisione poiché da un'idea si segue uno dei due concetti che la compongono. Alla base di questo modo di concepire la dialettica sta il principio platonico secondo cui le idee possono tra loro comunicare, anche se alcune non comunicano<sup>2</sup>. Il metodo della dialettica si configura quindi nell'unificare e nel distinguere determinate idee rispetto ad altre.

Attraverso la dialettica, Platone riflette sulla natura della filosofia stessa, identificandola così con lo studio dell'essere; se, infatti, le idee non fossero collegate tra loro dialetticamente non esisterebbero né il pensiero né il linguaggio: «Il dialogo è completamente trasformato in una dialettica del pensiero che esprime un'oggettività dialettica dell'essere»<sup>3</sup>. Saper ragionare implica sapere come le idee comunichino tra di loro. L'essere si concretizza in un organismo dialettico dotato di vita. La forza della dialettica risiede nel mo-

vimento proprio dell'essere, che rende possibile il parlare e il pensare. Per riassumere, quindi la dialettica per Platone è la scienza delle idee, intesa come visione dell'essere autentico, cioè le idee, e riproduzione della trama che lo costituisce; egli, inoltre, la identifica con la filosofia stessa intesa come espressione dell'eros, che è il desiderio bramoso del sapere. La filosofia di Platone si può comprendere solo in relazione alla forte critica mossa contro la corrente di pensiero della sofistica; un esempio è la critica che egli muove circa la definizione di retorica. Nel *Fedro*, la seconda metà del dialogo è dedicata proprio a essa, a partire dall'affermazione di Fedro per cui l'oratore non è tenuto a conoscere la verità, ma solo ciò che appare come tale. Socrate risponde che l'oratore non può non conoscere la verità, altrimenti ingannerebbe se stesso. Contro il modello sofistico, Platone elabora una retorica del vero, cioè un'arte che non cerca il favore delle masse, ma quello degli dèi. Platone, tuttavia, è convinto che solo la filosofia possa accedere alla realtà, mentre la retorica si limiti a parlare di ciò che è plausibile. La retorica non ha una propria indipendenza, ma è strumento della dialettica, che è il vero metodo della filosofia.

L'allievo di Platone, Aristotele, elabora un altro significato di dialettica. Secondo lo Stagirita, la dialettica rientra nell'ambito dei ragionamenti che si fondano su un metodo razionale ma non dimostrativo, cioè non scientifico. In questo senso, essa si distingue dalle altre scienze per la natura dei suoi principi; mentre quelli delle scienze sono necessari, cioè sempre veri, quelli della dia-



© E. Fasulo, CDO#14, Pastello su carta (14x14), 2018

© E. Fasulo, CDO#1, Pastello su carta (14x14), 2018



lettica sono solo probabili. La dialettica aristotelica si configura quindi come un ragionamento debole, in quanto non porta ad una conclusione necessaria, che dipende strettamente dalla veridicità delle sue premesse. Così come la dialettica, anche la retorica si muove nell'ambito del possibile, ma a differenza del sillogismo dialettico, le inferenze non sono tutte esplicitate e, anzi, una premessa viene omessa. Questa forma di ragionamento – mancante dunque di una delle due premesse necessarie per giungere alla conclusione – prende il nome di *entimèma*.

L'importanza del dialogo e della dialettica si propaga anche nei secoli successivi e viene fatta propria anche dai romani, appena, nel II secolo, entrano in contatto col mondo e la cultura greca. In particolare prestano un'evidente attenzione alla retorica e al dialogo due personalità dell'Età degli Scipioni: Catone e Terenzio. Prendiamo in esame questi due personaggi perché rivelano come, fin dai primi contatti del mondo romano con la cultura greca, problematiche e temi, che erano stati trattati dai Greci con un approccio filosofico e schiettamente teorico, vengono affrontati a Roma in una prospettiva pragmaticamente legata alla sfera politica e ai rapporti civili e familiari. Ma è soprattutto nell'opera del commediografo Terenzio, appartenente al circolo degli Scipioni<sup>4</sup>, che si vede affrontato in un contesto civile e familiare il tema del dialogo che, sia pure con un linguaggio e in situazioni adeguate al genere

comico, svela la conoscenza della profonda riflessione che era stata fatta sull'argomento e la conseguente apertura mentale che ne derivava. A lui si devono importanti novità sulla scena: una di queste è proprio l'utilizzo del dialogo. Terenzio, a differenza di Plauto, non aveva avuto molto successo, a causa del divario sempre maggiore nel suo pubblico tra aristocratici e popolani. Questo difficile rapporto con gli spettatori, si evince nei prologhi delle sue sei commedie, che si costruiscono come dei veri e propri dialoghi verso il pubblico, in cui Terenzio, mediante la voce di un personaggio o di un attore, si difende dalle accuse rivolte alla sua opera. Un esempio è il secondo prologo dell'*Hécyra*<sup>5</sup>, pronunciato dal capocomico Lucio Ambivio Turpione.

Terenzio, inoltre, costruisce dei personaggi molto complessi, dotati di un forte spessore psicologico, assente nei personaggi della produzione precedente, e ne analizza principalmente le vicende familiari; le scene più importanti si caratterizzano proprio, infatti, nei *deverbia*, cioè i dialoghi tra i diversi personaggi, che affrontano temi molto importanti per la società del tempo, come l'educazione. Il teatro cambia con Terenzio anche nelle modalità di rappresentazione che non ambiscono più ad accrescere la sorpresa o a coinvolgere gli spettatori attraverso l'intreccio e l'intrigo, ma a suggellare situazioni che hanno già trovato una risoluzione nella dialettica dei personaggi, che si sviluppa appunto durante la commedia. Dal confronto tra le diverse posizioni si giunge a una sintesi che tiene conto dei diversi punti di vista; il dialogo è la rappresentazione scenica di una concezione della vita, per cui l'appianamento dei contrasti viene raggiunto mediante la collaborazione volontaria delle parti in gioco. Questo testimonia l'acquisizione di un'importanza sempre maggiore della dialettica e del dialogo.

Ancora oggi il dialogo è alla base dei rapporti sociali. Parlare e confrontarsi sono aspetti fondamentali della nostra vita quotidiana, che la rendono piena, interessante. Il dialogo permette di risolvere conflitti, contrasti di idee, ma al contempo anche di divertire, di trascorrere momenti piacevoli, di alleviare sofferenze e di distrarre. Tuttavia talvolta viene svalutato e sottovalutato, in particolare nella società attuale a causa della

diffusione della tecnologia. Ad esempio utilizzando la messaggistica, vengono meno gli aspetti più importanti che determinano il dialogo ovvero il *paraverbale* e il *non verbale*. Con il *paraverbale* si allude al modo in cui qualcosa viene detto, al timbro della voce e alla velocità con cui si parla, mentre con *non verbale* s'intende il linguaggio del corpo, come la mimica facciale, i gesti delle mani, la vicinanza tra gli interlocutori. Tutto questo con i messaggi non può essere analizzato e purtroppo porta spesso a un'errata decodifica che genera incomprensione. A causa della tecnologia, per di più, il dialogo troppo spesso si trasforma in chiacchiera o in mera comunicazione. Eppure il confronto virtuale – questa forma pseudo-dialogica così povera – viene preferito al dialogo in presenza, infatti quando si è in compagnia, più spesso ci si ritrova a guardare lo schermo del proprio cellulare. Spesso capita di vedere gruppi di amici che, invece di dialogare, tengono la testa china ognuno sul proprio smartphone. Situazioni simili accadono anche in famiglia. In questo modo ci si allontana dalle persone che si amano, fino a non conoscerle più. La tecnologia spinge a chiudersi in se stessi: strappa dalla realtà per far addentrare in un mondo di pixel che distoglie dai problemi ma anche dalla vita stessa.

La difficile situazione emergenziale che stiamo vivendo può forse servire come spunto di riflessione per comprendere quanta bellezza ci sia nella presenza, quanto prezioso sia dialogare con chi ci sta accanto e quanto sano sia confrontarsi e magari anche discutere con l'altro. Non è forse questo tipo di rapporto interpersonale, fondato sul dialogo, a renderci umani? A permetterci di divenire capaci di vivere in armonia all'interno della società e di una comunità? Senza la comunicazione non potrebbe esistere la società stessa, ma è la comunicazione dialogica che permette di instaurare rapporti che riempiono la vita di ognuno, senza i quali non varrebbe nemmeno la pena di viverla.

#### Note

<sup>1</sup>Cfr. G. Randazzo, *Metodologia della Narrazione e della Riflessione. Storia, metodi e strumenti*, Erga, Genova 2020.



© E. Fasulo, CDO#7, Pastello su carta (14x14), 2018

<sup>2</sup>«Se tutte le idee comunicassero tra loro (come volevano gli eristi), ogni discorso sarebbe vero e non avrebbe senso la fatica della dialettica, volta a fissare quali idee comunichino e quali no, e quindi quali discorsi siano veri e quali falsi. Analogamente, se nessuna idea comunicasse con le altre, l'unico discorso possibile sarebbe quello tautologico». In N. Abbagnano, G. Fornero, *I nodi del pensiero. Dalle origini alla scolastica*, vol. 1, Pearson-Paravia, Milano-Torino 2017, p. 236.

<sup>3</sup>Ivi, p. 238.

<sup>4</sup>Non si trattava di un vero e proprio circolo, ma di un sodalizio letterario e filosofico; indicava una cerchia ristretta di intellettuali che, nella metà del secondo secolo a.C., si raccolsero attorno agli esponenti della famiglia degli Scipioni. Cfr. M. Mortarino, M. Reali, G. Turazza, *Primordia rerum. Storia e antologia della letteratura latina. Dalle origini all'età di Cesare*, Loescher, Torino 2019.

<sup>5</sup>L'*Hecyra* è una delle commedie composte da Terenzio e anche quella che più testimonia il decadimento della palliata romana; l'opera, prima di essere rappresentata dall'inizio alla fine, fu messa in scena per ben tre volte. Sia la prima sia la seconda volta, la performance fu interrotta dalla diserzione del pubblico.

#### Sitografia

[http://www.treccani.it/enciclopedia/dialettica\\_%28Dizionario-di-filosofia%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/dialettica_%28Dizionario-di-filosofia%29/)  
<http://www.libreriafilosofica.com/trombino-dialettica-greca-2/>  
<https://it.wikipedia.org/wiki/Dialettica#Origini>  
<http://www.treccani.it/vocabolario/logos/>

## LA LIBERTÀ È DONNA

di

GINEVRA ROGGERO

(Liceo scientifico "E. Fermi" di Genova, classe V F, a.s. 2019/2020)

**I**l ruolo della donna: un enigma per la storia dell'intera società. Oggi diamo per scontata l'uguaglianza tra i generi, ma non è stato sempre così ovvio e forse non lo è tuttora.

Prima donna fu Pandora, creata da Zeus come "strumento" per punire Prometeo, che aveva rubato il fuoco agli dèi per donarlo agli esseri umani. Creata con terra e acqua da Efesto, in seguito perfezionata da Atena, Pandora ricevette un dono da ciascuna divinità: la bellezza, la grazia, il fascino, l'abilità domestica. Al contempo era in possesso di un carattere ingannevole, menzognero, insaziabile, polemico e rivendicativo. Fu quindi Zeus ad aver messo tra gli uomini «piazzato sotto la luce del sole / le donne, questo flagello subdolo per gli uomini»<sup>1</sup>.

Nell'antica Grecia la donna era considerata come un mero fatto patrimoniale; impossibilitata a uscire, era costretta a occuparsi dell'organizzazione familiare, dell'educazione dei figli, non soltanto negli spazi privati ma anche in quelli pubblici. A livello sociale, essendo totalmente sottomessa al maschio, era considerata inferiore e la sua parola non aveva alcun valore in ambito politico e sociale.

Fu proprio Platone a maturare una concezione della donna sicuramente innovativa: la donna sarebbe stata capace di partecipare sia alla vita pubblica sia al bene dello Stato. Un ideale rivoluzionario che avrebbe sconvolto i canoni di una società patriarcale. Aristotele, al contrario, si impegnò a descrivere i difetti dell'anatomia femminile rispetto a quella maschile, concludendo che le femmine «sono per natura più deboli e più fredde, e si deve supporre che la natura femminile sia come una menomazione»<sup>2</sup>.

Le guerre impegnative, l'allontanamento della figura maschile dalla sfera sociale e l'autoritarismo dell'uomo non riabilitavano il ruolo della donna,

tutt'altro: costretta all'isolamento, era destinata esclusivamente a concepire i figli. Basti pensare a Penelope, moglie di Ulisse, incapace di detenere il controllo di Itaca e costretta a risposarsi pur se al contempo simbolo di fedeltà coniugale, sempre devota e rispettosa verso il marito.

Anche se totalmente sottomessa all'uomo, nell'antica Roma la donna ricopriva una condizione migliore rispetto a quella greca. Ella poteva uscire di casa in maniera autonoma, prendere parte a cerimonie e spettacoli, e inoltre era la stessa madre a occuparsi dell'educazione dei figli. Anche a Roma, come in Grecia, esistevano due tipologie di scuole: quella privata e quella pubblica. La prima consisteva in un'educazione domestica fortemente legata al *mos maiorum*, considerata come manifesto delle famiglie aristocratiche, nella quale uno schiavo, generalmente di origine greca, il *litterator*, svolgeva la funzione di maestro di lingua, insegnando ai bambini anche la propria lingua madre. La seconda, invece, poteva essere suddivisa nella scuola primaria, nella quale maschi e femmine avrebbero imparato a leggere, a scrivere, a fare i conti, allenandosi attraverso l'apprendimento mnemonico, e poi in quella presieduta dal *grammaticus*, in cui gli studenti – in genere maschi – avrebbero imparato a leggere e a commentare i testi, e infine in quella tenuta dal *rhetor*, in cui l'obiettivo era di trasformare gli studenti in veri e propri oratori. Ciononostante le donne, anche a Roma, non godevano di grandi libertà. Uno tra gli autori latini che dimostrò un eclatante misoginismo fu proprio Giovenale: «Quando sui monti la moglie preparava un selvatico giaciglio con fronde, paglia e pelli delle belve dei dintorni, non certo simile a te, Cinzia, né a te, a cui la morte di un passero arrossò gli occhietti lucenti, ma pronta a offrire a robusti figli le mammelle da succhiare, spesso più ispida del marito»<sup>3</sup>. Bersaglio prediletto dall'autore nel-



Franco Fasulo "Studio di riva" 2019. Olio su tavola; cm 8,2 x 22,9

la satira VI sono proprio le donne, troppo libere ed emancipate, viste come scempio del pudore. La critica è soprattutto rivolta alle matrone, lontane dal modello delle donne virtuose, diventate sfrontate e dominatrici, paragonabili a meretrici. Nei confronti delle donne appartenenti a classi sociali più basse, Giovenale dimostra una maggior tolleranza, indicandole come termine di confronto per dimostrare la degradazione delle *matronae* contemporanee.

Durante il periodo dell'Alto Medioevo la condizione di inferiorità della donna venne ribadita e confermata dalla Chiesa. Tommaso D'Aquino riaffermò la sottomissione della donna e la sua subordinazione rispetto all'uomo. Il ruolo di aiuto – a cui il filosofo si riferisce – è semplicemente finalizzato alla procreazione, essendo gli uomini indipendenti nelle altre attività. La nascita di una bambina era considerata una disgrazia: costretta a rimanere a casa, vedeva trascurata la propria educazione. Le uniche che potevano accedere alla cultura erano quelle che vivevano nei monasteri o nei conventi.

A livello artistico e letterario, al contrario, la donna assunse un ruolo dominante considerata come una profonda ispiratrice in quasi tutte le arti; basti pensare alla donna angelicata tipica dello Stilnovismo o alla Beatrice dantesca guida di Dante nella *Vita Nuova* e in seguito dell'intera umanità, nell'ultima cantica della *Divina Commedia*.

È tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo che si poté iniziare a parlare di femminismo e di movimenti di emancipazione delle donne. La Rivoluzione francese, la volontà di contrastare un collettivo atteggiamento misogino e il desiderio di equipararsi al genere maschile portarono alcune donne a rivendicare l'uguaglianza, la libertà e la giustizia a livello sociale e politico. In realtà, nonostante la Rivoluzione francese si fosse

fatta promotrice di valori democratici, essa non aveva permesso un vero e proprio cambiamento nella visione sociale della donna. A ben ragione Mary Wollstonecraft si indigna riportando la tesi di Rousseau, il quale riteneva che la donna non dovesse mai sentirsi indipendente, ma «she should be governed by fear to exercise her *natural cunning*, and made a coquettish slave in order to render her a more alluring object of desire, a *sweeter companion to man*, whenever he chooses to relax himself. He carries the arguments, which he pretends to draw from the indications of nature, still further, and insinuates that truth and fortitude, the corner stones of all human virtue, should be cultivated with certain restrictions, because, with respect to the female character, obedience is the grand lesson which ought to be impressed with unrelenting rigour. What nonsense!»<sup>4</sup>. Insomma per il filosofo svizzero l'unica grande lezione da impartire alle donne era l'obbedienza.

È necessario ricordare però che fu proprio durante la Rivoluzione francese che la voce delle donne cominciò a esprimersi collettivamente, basti pensare alla marcia su Versailles del 1789 considerata come uno dei primi esempi di attivismo militare femminista oppure alla nascita di associazioni o di circoli per donne, definiti club femministi. La maggior parte di queste donne vennero punite per la loro militanza, chi con la denuncia pubblica, chi con l'arresto, altre ancora persino con l'esilio ma, nonostante la violenza e la prepotenza del sesso maschile, non si arresero. Non si arresero perché convinte che la loro voce avrebbe generato un'eco profonda che sarebbe stata amplificata dalla storia e avrebbe introdotto cambiamenti sostanziali. Charlotte Corday, Simone de Beauvoir, Olympe de Gouges sono solo alcune delle donne che in varie epoche ebbero il coraggio di difendere il proprio ruolo non tanto

nell'ottica di sovrastare l'altro, ma piuttosto per rivendicare anche il diritto naturale alla libertà. A partire dall'Ottocento la rivendicazione dei diritti e il desiderio di ottenere la libertà di espressione e di partecipazione portarono, in ambito artistico e letterario, a coniare l'immagine della *femme fatale*, la donna vampiro, la mantide religiosa. Dominatrice del maschio fragile e sottomesso, lussuosa, fascinosa, capace di consumare le energie vitali portando il sesso maschile alla perdizione e alla distruzione. L'uomo divenne quindi vittima di un rapporto amoroso trasformatosi in una guerra crudele e spietata tra sessi, una relazione conflittuale che avrebbe portato al prevalere di un individuo sull'altro. In *Fosca* di Tarchetti, ne *Il piacere* di D'Annunzio, ne *La belle dame sans merci* di Keats oppure ne *Le Vampire* di Baudelaire è possibile notare come siano presenti chiari esempi di donne fatali. Fosca venne presa come esempio nelle opere del Decadentismo. Dall'aspetto paragonabile alla morte, porterà Giorgio alla totale perdizione. Si parla di un rapporto ossessivo, un legame morboso che intaccherà la genuina relazione con Clara, portando il protagonista alla totale subordinazione. Anche Elena Muti ne *Il piacere* può essere considerata come incarnazione della donna fatale.

Era uno spirito senza equilibrio in un corpo voluttuario. A similitudine di tutte le creature avidi di piacere, ella aveva per fondamento del suo essere morale uno smisurato



© F. Fasulo, *Dune*, Fari, Pastello su carta (30x30), 2018

egoismo. [...] Ella era la donna delle passioni fulminee, degli incendi improvvisi. Ella copriva di fiamme eteree i bisogni erotici della sua carne e sapeva trasformare in alto sentimento un basso appetito...<sup>5</sup>.

Innamorato follemente di Elena, ma costantemente rifiutato dalla donna, Andrea attraverserà un periodo complesso, afflitto dalla rottura del rapporto con lei. Disgustato e deriso a causa del comportamento della donna, ormai sposata con un ricco inglese per sanare la crisi economica, Andrea descrive in maniera crudele il comportamento di Elena, rendendosi conto della falsità di alcuni suoi atteggiamenti. Si tratta, quindi, di un ritratto allo specchio in quanto il protagonista riconosce la propria falsità nel comportamento scorretto della donna. Infine ne *La belle dame sans merci*, la dama dichiara di essere "figlia di una fata" e di amare il cavaliere che, affascinato dalla bellezza della donna, cade in un sonno profondo durante il quale ha una visione di principi e di re che lo ammoniscono. Soggiogato alla donna, quando si sveglia, il cavaliere scopre di essere solo sul colle desolato dove sconcolato rimane ad attendere.

In ambito filosofico, John Stuart Mill, uno dei massimi esponenti del liberalismo e dell'utilitarismo, venne influenzato dalle idee femministe della moglie e della figliastra e forse per questa ragione pubblicò *La servitù delle donne*, rivendicando la parità dei sessi nel contesto familiare, il suffragio universale e l'abolizione della schiavitù, sostenendo che ciò potesse migliorare anche gli uomini, i quali non si sarebbero più sentiti superiori solo perché maschi.

Altra figura di spessore fu Malwida Von Meysenbug, nata e cresciuta durante il periodo dei moti del '48, la quale comprese immediatamente che avrebbe dovuto lottare per contribuire all'emancipazione della donna, per la difesa degli ideali democratici ed egualitari. L'atteggiamento combattivo e attivista le costò l'esilio; frequentò i circoli di esuli politici in tutta Europa e strinse una solida amicizia con Wagner e Nietzsche.

Gli atteggiamenti rivoluzionari a partire dalla Rivoluzione francese coinvolsero l'intera popolazione tanto che si può persino parlare



© F. Fasulo, *Ossidi memorie #7*, Plio su tela (40x60), 2013

di ondate femministe. Le prime rivendicazioni femministe – alla fine del XIX secolo e all'inizio del successivo – riguardarono l'istruzione e il diritto al voto e al lavoro in condizioni sostenibili. Protagoniste furono le suffragette britanniche che marciarono su Manchester e Londra per rivendicare i propri diritti. In Italia furono poche le donne protagoniste del fenomeno risorgimentale. La Finlandia fu il primo paese nel quale si giunse nel 1906 al suffragio universale, seguirono poi la Gran Bretagna, l'Italia, la Francia e gli Stati Uniti.

Durante la Prima Guerra mondiale mentre gli uomini vennero arruolati nell'esercito, le donne li sostituirono nelle fabbriche – molte delle quali erano state trasformate in industrie belliche –, cosicché la manodopera femminile crebbe considerevolmente. La vita nelle trincee, l'angoscia e la paura del nemico resero insopportabili le condizioni di vita durante la Grande Guerra ma nonostante ciò con il conflitto mondiale si giunse a una maggior emancipazione femminile in ambito sociale e industriale. Con la fine della guerra, a causa dell'abbassamento dei salari, della recessione delle industrie, dei debiti da pagare e dell'aumento del fenomeno della disoccupazione, si diffuse un malcontento popolare che spinse le donne ad armarsi per difendere i diritti

ottenuti durante la guerra. Le delegate socialiste americane decisero di introdurre una giornata dedicata alla rivendicazione dei diritti delle donne e fu proprio nel 1921 che a Mosca si tenne il congresso dell'Internazionale comunista, a seguito del quale si decise di fissare all'8 marzo la "Giornata internazionale dell'operaia". In alcuni Paesi fu possibile giungere al suffragio universale mentre in territori quali l'Italia o la Germania i regimi maschilisti resero insopportabili le condizioni di vita delle donne. Per il fascismo la donna, costretta ad obbedire, non avrebbe potuto rivestire alcun ruolo sociale. L'unico compito attribuibile alla figura femminile sarebbe stato quello di custodire la casa e di prendersi cura dei figli. La donna doveva quindi identificarsi come moglie fedele e madre premurosa.

Sono giovani, sono belle [...] Naturalmente le prendo, poi non ricordo più né il loro nome né come sono fatte<sup>6</sup>.

Questa era la considerazione che Mussolini aveva delle donne: uomo politico preda di una forma compulsiva di dipendenza sessuale, ipocrita e volgare, portò avanti una politica antifemminista, considerando le donne come semplici casalinghe unicamente dedite alla maternità. Il duce si fece promotore della battaglia demografica con la quale tentò di alleviare il calo della natalità introducendo una tassa per i celibi e vantaggi per le famiglie numerose. La prole era considerata utile in quanto futura manodopera, da usare anche in ambito militare ed economico.

Le donne furono nuovamente integrate nella società solo dopo l'inizio del secondo conflitto mondiale. La guerra portò molti cambiamenti all'interno della società. In questo periodo, avendo ottenuto una certa libertà, la donna era considerata al pari del genere maschile e infatti partecipò al conflitto impegnandosi sul fronte di guerra oppure sostituendo i lavoratori all'interno delle fabbriche.

In realtà, nel mondo occidentale, la vera emancipazione cominciò a partire dalla fine della Seconda guerra mondiale, quando – nel 1946 – le donne parteciparono in Italia alle elezioni per l'Assemblea Costituente e, nel 1948, alle prime

elezioni politiche. La seconda ondata femminista (1960-1980) concesse alle donne di assumere un ruolo effettivo all'interno della società. Il periodo di estrema prosperità economica statunitense intaccò le strutture sociali del passato; le donne, che durante la guerra avevano rivestito incarichi lavorativi di rilievo, si fecero promotrici di tematiche innovative quali la sessualità, i diritti domestici e la parità dei sessi sul posto di lavoro. Negli Stati Uniti venne messa in circolazione la pillola contraccettiva mentre in Italia i principali movimenti femministi si fecero garanti dei diritti di famiglia abolendo il delitto d'onore. L'art. 587 del codice penale consentiva infatti di ridurre la pena a chi fosse responsabile dell'uccisione di un parente al fine di difendere «l'onore suo o della famiglia»<sup>7</sup>. La causa doveva ricercarsi in una «illegittima relazione carnale» che coinvolgesse una delle donne della famiglia, la quale poteva quindi essere uccisa – così come l'amante – come atto di offesa all'onore. Al tempo della promulgazione del Codice Rocco (che riprendeva concetti già presenti nel Codice Zanardelli), vigeva contemporaneamente l'istituto del «matrimonio riparatore»<sup>8</sup>, che prevedeva che lo stupratore di una minorenne – se avesse acconsentito a sposarla, salvando così l'onore della famiglia – non sarebbe stato accusato di violenza carnale. Se la ragazza avesse rifiutato la proposta, emarginata dalla società, non sarebbe stata sposata da nessun altro. Nel 1968 le donne si ribellarono, rivendicando un effettivo diritto all'uguaglianza con gli uomini. La terza ondata femminista (anni 1990-2000), infine, viene intesa come una continuazione della «seconda ondata» e una risposta alla percezione dei suoi fallimenti.

Purtroppo, però, è bene ricordare che, così come il processo di emancipazione sociale non seguì un filone unitario e omogeneo, anche nel mondo di oggi non è possibile affermare di aver raggiunto una condizione di totale uguaglianza. In molti paesi islamici, per esempio, la donna è costretta a indossare il velo e a sottostare alle leggi imposte dall'uomo, obbligata a lavorare in casa e a mantenersi economicamente tramite il lavoro del marito. Anche in molte nazioni dell'Africa la donna è vittima di mutilazioni e di violenze. Nonostante, la situazione della donna in Occidente sia certamente migliore rispetto a quella di altre

parti del mondo, non bisogna abbassare la guardia ritenendo che la questione egualitaria tra i sessi sia un fatto ormai scontato. Accade ancor oggi che la donna venga ritenuta inferiore o venga maltrattata o violentata o uccisa, per quanto sia inammissibile per una società come quella occidentale, ormai totalmente modernizzata e considerata tra le più evolute.

State molto attenti a far piangere una donna, che poi Dio conta le sue lacrime! La donna uscì dalla costola dell'uomo, non dai piedi per essere calpestata, non dalla testa per essere superiore ma dal lato, per essere uguale, sotto il braccio per essere protetta, accanto al cuore per essere amata<sup>9</sup>.

#### Note

<sup>1</sup> Euripide, «Ippolito», in *Le tragedie*, trad. e cura di A. Tonelli, Marsilio, Venezia 2007, vv. 616-617, p. 103.

<sup>2</sup> Aristotele, *Riproduzione degli animali (De Generatione animalium)*, in Aristotele, «Opere», trad. di D. Lanza e M. Vegetti (riprodotta dal volume a loro cura *Opere biologiche di Aristotele*, UTET, Torino 1971), Libro IV, Laterza, Roma-Bari 2019, 775a 15-16.

<sup>3</sup> Giovenale, «Il tramonto di Pudicizia e il trionfo della luxuria», in *Satire*, trad. di B. Santorelli, Mondadori, Milano 2011, 6, vv. 1-20.

<sup>4</sup> M. Wollstonecraft, «A Vindication of the Rights of Woman: with Strictures on Political and Moral Subjects», in *Readings on Human Nature*, a cura di P. Loptson, Broadview Press, Ontario (Canada) 1998, p. 429.

<sup>5</sup> G. D'Annunzio, *Il piacere*, Arnoldo Mondadori, Milano 1951, p. 251.

<sup>6</sup> B. Mussolini in M. Innocenti, *Le signore del fascismo: donne in un mondo di uomini*, Mursia, Milano 2001, p. 46.

<sup>7</sup> Art. 587 del Codice penale (approvato nel 1930), *Illegalità del delitto d'onore e del matrimonio riparatore*, ormai abrogato con la legge 5 agosto 1981, n. 442.

<sup>8</sup> Art. 544 del Codice penale ormai abrogato con la legge 5 agosto 1981, n. 442.

<sup>9</sup> «Dio conta le lacrime delle donne», in *Talmud Yerushalmi (Talmud Gerosolimitano)*, trad. inglese di A. Cohen, trad. it. di A. Toaff, Laterza, Bari 1999, p. 79.



© F. Fasulo, *Marseille est un rêve grec*, Olio su tela (100x100), 2015

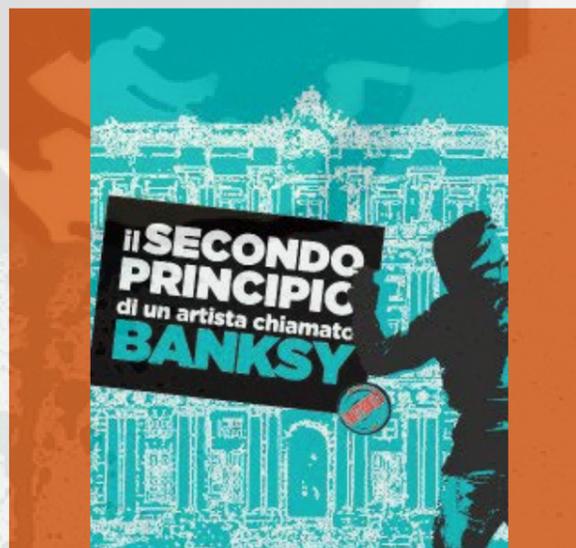
## BANKSY / ZORRO

di  
LOREDANA CAVALIERI E GIUSY RANDAZZO

**A**ncora una mostra su Banksy. Ancora una volta non autorizzata dall'artista. Questa poi ha anche un titolo surreale che fa riferimento a un secondo principio dai lui mai espresso. Come se poi ce ne fosse già un primo. La mostra si apre con un *self-portrait* risalente ormai a venti anni fa. Non ci sorprende che l'artista si sia ritratto il volto riassumendolo nei due occhi vigili che guardano attraverso un paio di occhiali su uno sfondo di schizzi di smalto. Banksy è questo. Sempre sul pezzo. Come se quegli occhiali fossero dei potenti teleobiettivi che gli conferiscono il superpotere di cogliere esattamente il momento, di collocarsi oltre i fatti, lì dove serve. Evanescente, si materializza puntualmente quando c'è un tema caldo, quando il chiacchiericcio è forte e la schiera degli esperti si è fatta numerosa. È il momento. E lui cala la sua opera, come un giocatore d'azzardo che getta sul tavolo una scala reale massima lasciando inebetito l'avversario. Come il pugile che sferra il pugno del KO. Non c'è possibilità di ribattere. Il punto lo ha messo lui. Gli altri in silenzio perché la sua sintesi della realtà ha la stessa forza della poesia ermetica. E arriva, tocca, penetra. Sorprende tutti come il fine di un'opera barocca.

Ed ecco che lascia che siano i suoi iconici ratti, mettendo in subbuglio il bagno di casa durante il recente lockdown, a spiegarci che cosa sia lo *smart working*. Che sia il bambino – che preferisce la wonder-infermiera agli altri supereroi rimasti nel cesto dei giocattoli – ad esprimere per noi il generale senso di gratitudine per gli operatori sanitari.

Avevamo già tutti asciugato le lacrime con il fazzoletto della ragazza (ora “rapita”<sup>1</sup>) sulla porta di sicurezza del *Bataclan* e avevamo pensato a quella stella cometa del suo presepe di Betlemme, che chiaramente altro non è che il foro di una

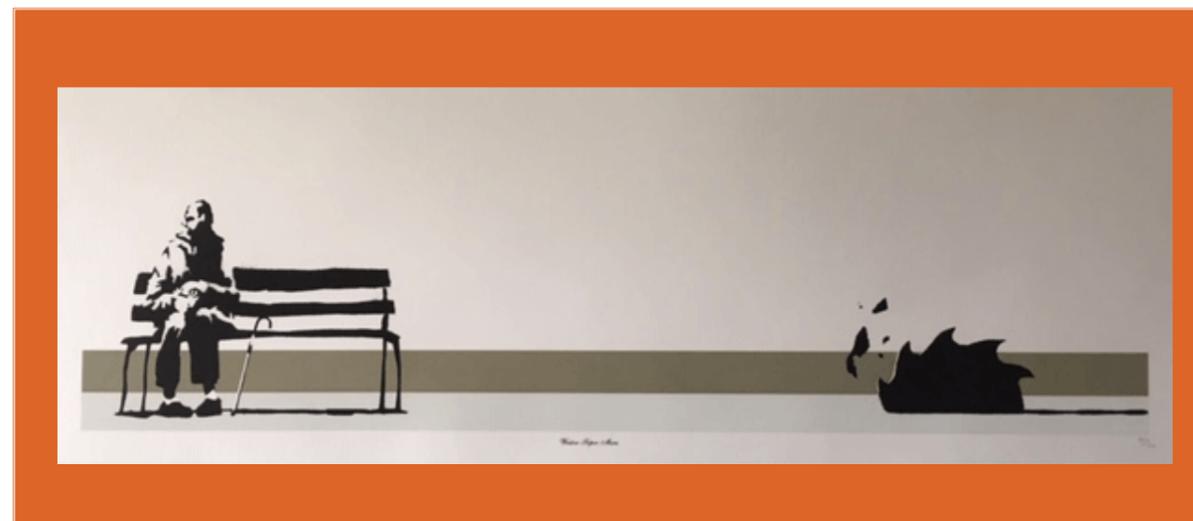
**IL SECONDO PRINCIPIO  
di un artista chiamato Banksy**

Palazzo Ducale, Sottoporticato

Genova

23 Novembre 2019 - 24 maggio 2020

granata<sup>2</sup>. Ma non abbiamo trovato queste opere nell'allestimento di Genova. Banksy non è il genio che può essere imprigionato all'interno della lampada, non si può circoscrivere in una mostra. Lo illustrano bene i video che proiettano alcune performance dell'artista, come quella durante l'ultima biennale di Venezia nella quale, dopo essersi finto ambulante, chiude il suo stand-denuncia sulle navi da crociera in laguna e si allontana spingendo il suo carrello. Banksy è un moderno Zorro, un personaggio mascherato dall'identità segreta che da abile spadaccino sferra i suoi colpi sempre dalla parte del popolo, contro le ingiustizie, contro le guerre, contro il sistema. E poi, dopo essere intervenuto umiliando l'avversario, con il suo pennello a mo' di spada, lascia il suo segno di riconoscimento. Non una Z ma la fir-



© BANKSY, WESTON SUPER MARE, 2003

ma Banksy. A volte però neanche quella. E noi rimaniamo sospesi in attesa della rivendicazione, quasi come si aspetta il test del DNA per l'attribuzione di una paternità.

Una mostra per tutti, che strega i bambini, piace ai ragazzi e stimola gli adulti. Perché le opere di Banksy sono multilivello, come il *Nome della Rosa*. Ognuno può sintonizzarsi su un canale a seconda dell'età, della cultura, dell'impegno sociale, della voglia di mettersi in gioco: i bambini ritrovano i personaggi dei fumetti, i ragazzi i messaggi accattivanti delle marche più attuali, gli adulti i momenti caldi della storia più recente, gli anziani gli inviti a cogliere l'attimo di questa vita sfuggente come il *memento mori* in *Weston Super Mare*<sup>3</sup>.

Banksy è una persona. Quale sia il suo nome non importa. Lui è un po' tutti noi. È il volto di coloro che sentono il bisogno di urlare – quando possono – il loro no deciso al neoliberalismo, al consumismo, alle nuove forme di capitalismo, al brandismo. Alla globalizzazione. Lui però ha in più il coraggio. Si è reso brand per vandalizzarlo al meglio. Quale modo migliore per combattere un nemico che avvicinarlo il più possibile? E così sotto gli occhi impressionati dei molti, il 5 ottobre 2018 ha fatto a pezzi la sua tela – del valore di un milione di sterline – nella grande asta di Sotheby<sup>4</sup>. Ha distrutto il sogno di chi se lo voleva portare a casa per aggiungere un altro simbolo alla ricchezza del proprio collezionismo. Lui dona al popolo. Non devi pagare per vedere le sue opere. Sono a disposizione di tutti. E se sei

povero o soltanto un membro di quella classe sociale che campa sempre deprivata della serenità di giungere a fine mese ancora tutto intero, allora puoi iscriverti al suo sito e sperare di riuscire con pochissimo ad acquistare una sua opera. Lui è Banksy. Un ribelle senza volto. Oscuro e magico. Non si arrabbia se lo vandalizzano, come hanno fatto qualche tempo fa<sup>5</sup>. Il vandalismo epistemico è una sua opera, attraverso il quale «Banksy sposa l'idea movimentata di un altro mondo possibile e affronta il tema vero del nostro reale rielaborando immaginari etici ed estetici già informati dalla realtà, sovvertendone e invertendone il senso, realizzando un'arte senza libretto d'istruzione, proprio come Steve Jobs sognò che fossero i prodotti Apple»<sup>6</sup>. Egli depreda la conoscenza acquisita per mandato, attraverso i canali della cultura dominante che si chiama capitalismo consumistico. Un vandalismo che ha un suo senso, insomma, e che non è soltanto ribellione ma anche verità.

Abbiamo deciso di affidare il mandato della verità alla scienza. Quando usiamo l'espressione “è scientificamente provato” intendiamo sostenere che la questione è indiscutibile, che tale verità è oggettiva, universale. Il nostro tempo tuttavia segna la messa in discussione delle verità scientifiche. L'emergere dei movimenti *no vax*, i terrapiattisti, le spinte revisioniste, le *fake news*, in grado di



© BANKSY, NAPALM (CAN'T BEAT THAT FEELING), 2004

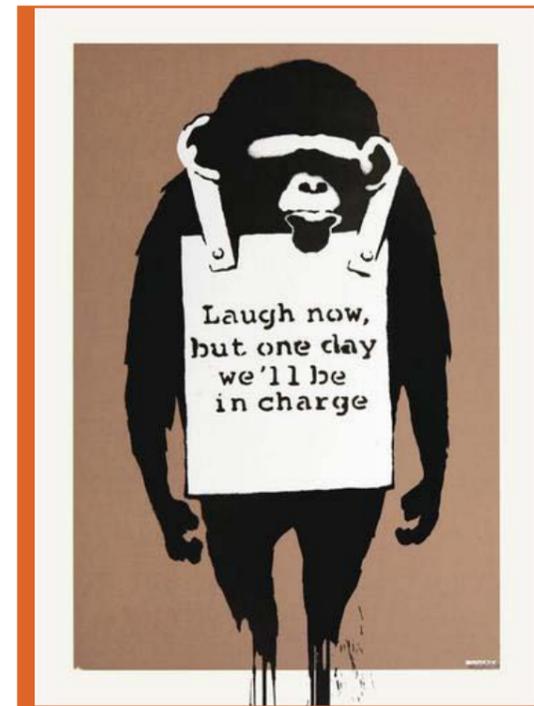
influenzare la configurazione della nostra idea di mondo, rappresentano di fatto la sopraggiunta fragilità di questo mandato di verità<sup>7</sup>.

La verità entra in crisi e lui la recupera per la collottola mentre sta annegando nelle sabbie mobili di questa struttura sociale che sin dai tempi di Marx – che si sbagliava – si chiama ancora capitalismo. È cambiato soltanto il volto. E sembra anonimo come quello di Banksy ma gli effetti sono visibili, reali, concreti, percettibili e anche brutali, feroci, sleali, infidi e anche perfidi. Così è in Banksy: le immagini parlano e non sono poesia muta, ma messaggi dalla verità sconcertante. Sono brutali come Napalm (2004), la bambina ritratta da Nick Ut ma che nello stencil di Banksy corre con gli allegri Topolino e Ronald McDonald. Sono sleali come la regina Vittoria in *Queen Vic* (2003) «impegnata in una pratica detta “queening”. La regina avrebbe dichiarato l'impossibilità delle donne di essere gay approvando di fatto leggi contro l'omosessualità»<sup>8</sup>. Sono feroci come *Laugh Now* (2003) in cui la scimmia diviene il testimone della tracotanza dell'uomo e del suo specismo che gli fa credere che le altre specie viventi siano su questo pianeta *per* lui e non *con* lui, ma «un giorno gli indesiderati, gli umiliati e gli oppressi sorgeranno sul resto della società»<sup>9</sup>. Questa è la feroce profezia della scimmia di Banksy. Sono infidi come *CCTV Britannia* (2009) in cui l'immagine – copia della personificazione della nazione britannica, il monumento che si trova a Plymouth e che celebra la sconfitta dell'invincibile armata da parte degli inglesi – nasconde altro e dice altro,

non celebra, semmai condanna. A ben guardare, la lancia è il supporto per una telecamera a circuito chiuso (CCTV) «simbolo della pervasività del controllo sociale operato attraverso questo mezzo in Gran Bretagna dalla fine degli anni '90»<sup>10</sup>. Sono perfidi come la scultura *Mickey Snake* (2015), in cui un serpente ingoia tutto intero Topolino.

Dice la verità sempre, il senza volto. Attraverso la menzogna. Questo è il secondo principio di Banksy. Un ossimoro? Forse. È un artificio che si origina nell'ironia. L'ironia si presenta sotto forma di bugia. Mentire all'altro facendo credere di assumere la sua posizione è un modo per riuscire a condurlo da solo all'autoconfutazione. Così impara. Da sé e attraverso l'immagine. Impara ciò che già sappiamo ma che abbiamo reso parte delle nostre vite senza opporre resistenza. Siamo gettati nell'immondizia di un mondo annichilito dalle immagini tecniche in cui la fotografia sta affogando in una ricorsività infinita che va dalla Torre di Pisa retta dal solito turista in posa ai cartelloni pubblicitari che campeggiano ovunque. Il Web ne è stato colonizzato. E lo scopo è sempre lo stesso: farti sentire inadeguato se non possiedi ciò che non hai, farti sentire diverso se non possiedi ciò che non puoi avere, farti sentire incompleto se non possiedi ciò che non sei. Eppure, «attraverso le sue “bugie”, Banksy apre le porte alle verità di cui tutti abbiamo bisogno e in questo modo ci offre la possibilità di togliere la nostra stessa maschera, anche solo per un momento»<sup>11</sup> e finalmente ci sentiamo liberi, ma soprattutto veri.

Banksy è certamente un artista *stra*-ordinario, anche per quell'incorporeità che sembra mimare



© BANKSY, LAUGH NOW, 2003

l'inconsistenza fisica delle sue opere che sono lì ma non sono lì grazie alla riproducibilità digitale che le connota. Banksy è la contraddizione che vive e che mai si concilia. È reale e virtuale, come la sua produzione. Ed è così che egli ha reso davvero possibile superare l'opera attraverso l'arte e superare l'arte attraverso l'opera: «La contraddizione di Banksy è la sintesi specchiante di tutti noi, di quanto siamo coacervo di paradossi conviventi. Il suo giocare tra alto e basso, mainstream e antagonismo, pop e tragedia, non è altro che lo specchio cosciente del nostro status liquido in un mondo fisico e al contempo virtuale»<sup>12</sup>.

#### Note

<sup>1</sup>Cfr. «Rubato il murale di Banksy dedicato alle vittime dell'attentato del Bataclan», in *arteMagazine*, 27 gennaio 2019, consultabile al sito web: <http://www.artemagazine.it/attualita/item/8496-rubato-il-murale-di-banksy-dedicato-alle-vittime-dell-attentato-del-bataclan> (ultima visita 8 maggio 2020).

<sup>2</sup> Cfr. «Il presepe di Banksy a ridosso del muro di Gerusalemme», in *Exibart*, N. 22, Dicembre 2019, consultabile al sito web: <https://www.exibart.com/arte-contemporanea/il-presepe-di-banksy-a-ridosso-del-muro-di-gerusalemme/> (ultima visita 8 maggio 2020).

<sup>3</sup> Cfr. «Weston Super Mare. Banksy», in *MYARTBRO-*



© BANKSY, QUEEN VIC, 2003

*KER. Connecting art buyers and sellers, worldwide*, consultabile al sito web: [https://www.myartbroker.com/artist/banksy/weston-super-mare/\(ultima visita 8 maggio 2020\)](https://www.myartbroker.com/artist/banksy/weston-super-mare/(ultima%20visita%208%20maggio%2020)).

<sup>4</sup>Cfr. M. Pirrelli, Banksy, «L'opera autodistrutta e Sotheby's. Cosa farà l'acquirente?», in *Il Sole 24 ore*, 8 ottobre 2018, consultabile al sito web: [https://www.ilsole24ore.com/art/banksy-l-opera-autodistrutta-e-sotheby-s-cosa-fara-l-acquirente-AERoj7IG?refresh\\_ce=1](https://www.ilsole24ore.com/art/banksy-l-opera-autodistrutta-e-sotheby-s-cosa-fara-l-acquirente-AERoj7IG?refresh_ce=1) (ultima visita 8 maggio 2020).

<sup>5</sup>Cfr. V. Monti, «Banksy: che bello che il mio murale è stato vandalizzato!», in *ArtsLife – the culturale revolution online*, 22/02/2020, consultabile al sito web: <https://artslife.com/2020/02/22/banksy-felice-murale-vandalizzato-san-valentino/> (ultima visita 8 maggio 2020).

<sup>6</sup>S. Antonelli, «Il secondo principio di Banksy», in AA.vv., *Il secondo principio di un artista chiamato Banksy*, catalogo della mostra, Associazione MetaMorfosi, Roma 2019, p. 26.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 21-22.

<sup>8</sup>AA.vv., *Il secondo principio di un artista chiamato Banksy*, cit., p. 126.

<sup>9</sup>Ivi, p. 134.

<sup>10</sup>Ivi, p. 158.

<sup>11</sup>A. Andipa, «Banksy ci smaschera», in AA. VV., *Il secondo principio di un artista chiamato Banksy*, cit., p. 59.

<sup>12</sup>G. Marziani, «Superare l'opera attraverso l'arte. Superare l'arte attraverso l'opera», in AA. VV., *Il secondo principio di un artista chiamato Banksy*, cit., p. 51.

## TUTTO È PERMESSO

di  
SILVIA CIAPPINA E GIUSY RANDAZZO

In questa versione teatrale del grande affresco teologico e morale di Dostoevskij, il regista Matteo Tarasco, il maestro novantenne Glauco Mauri e il degno comprimario protagonista Roberto Sturno hanno rispettato con onestà e devozione la profondità del testo, pur nella cornice di una classica rappresentazione che fosse godibile per tutti e nel corso di più di due ore. Tutto ciò a chiosa e costante suggello, vista la tempra dei protagonisti, di un lungo e consolidato sodalizio artistico tra Mauri e Sturno, che ha visto nel recente passato la rappresentazione di un vasto repertorio di autori classici, fra i quali Sofocle, Shakespeare, Moliere, Goethe, Cechov, Pirandello, Brecht, e di autori contemporanei, fra i quali Beckett, Mamet, Schmitt, Shaffer.

Se andiamo a ritroso nel tempo, i meno giovani ricorderanno memorabili interpretazioni di Mauri già a partire dalla metà degli anni Cinquanta, su palcoscenici nazionali e internazionali, anche con attori del carisma di Giorgio Albertazzi, e più tardi in diversi sceneggiati RAI, uno di questi tratto nel 1972 da *I demoni* di Dostoevskij, sceneggiati collocati nell'alveo di un poderoso sforzo pedagogico di divulgazione della vecchia televisione italiana, sfide ora improponibili per contesto e obiettivi. Provate a cercare, se ancora disponibili, questi filmati su YouTube e RAI Play, non vi stupirà che Mauri sia riuscito a rappresentare in poco meno di un secolo, in teatro e in televisione, l'ampio spettro della commedia umana di Dostoevskij, dall'apparente stoltezza di Smerdjakov dei Karamazov all'inquietante e subdolo manipolatore Pëtr Stepanovič Verchovenskij de *I demoni*.

Se l'analisi dei caratteri e la densità di emozioni contraddittorie sono cifre ineguagliate della narrativa dostoevskiana, la trasposizione teatrale riesce a far lievitare queste tensioni in rappre-

Teatro della Corte  
*I fratelli Karamazov*  
Regia di Matteo Tarasco  
**Interpreti:** Glauco Mauri, Roberto Sturno e con (in ordine di entrata) Paolo Lorimer, Pavel Zelinskiy, Gabriele Anagni, Laurence Mazzoni, Maria Chiara Centorami, Viviana Altieri.  
**Scene** di Francesco Ghisu  
**Costumi** di Chiara Aversano  
**Musiche** di Giovanni Zappalorto  
**Luci** di Alberto Biondi  
**Produzione:** Compagnia Mauri Sturno – Teatro della Toscana – Teatro Nazionale  
Genova, dall'11 al 16 febbraio 2020

sentazione, dando corpo e voce a un dramma universale di origine familiare, pertanto umano, troppo umano. Ed è proprio nella famiglia, là dove dovremmo essere tutti accolti, nutriti ed educati all'amore che esplodono le tensioni e le contraddizioni più laceranti, sovente concettualizzate e trasfigurate dai più sensibili in riflessioni esistenziali; proviamo ad immaginare quale sarebbe stato il destino di Dmtrij, Ivan, Alëša e Smerdjakov se non avessero avuto quale padre l'avidò e ributtante Fëdor. Determinismo e libero arbitrio fanno dell'agire umano un campo di battaglia aperto alle insidie del demonio; tale ci appare lo stesso Fëdor nell'interpretazione di Mauri, ma un demonio cinico, baro e strafotten- te a tal punto da indurci a un sorriso pietoso e



© PH MANUELA GIUSTO

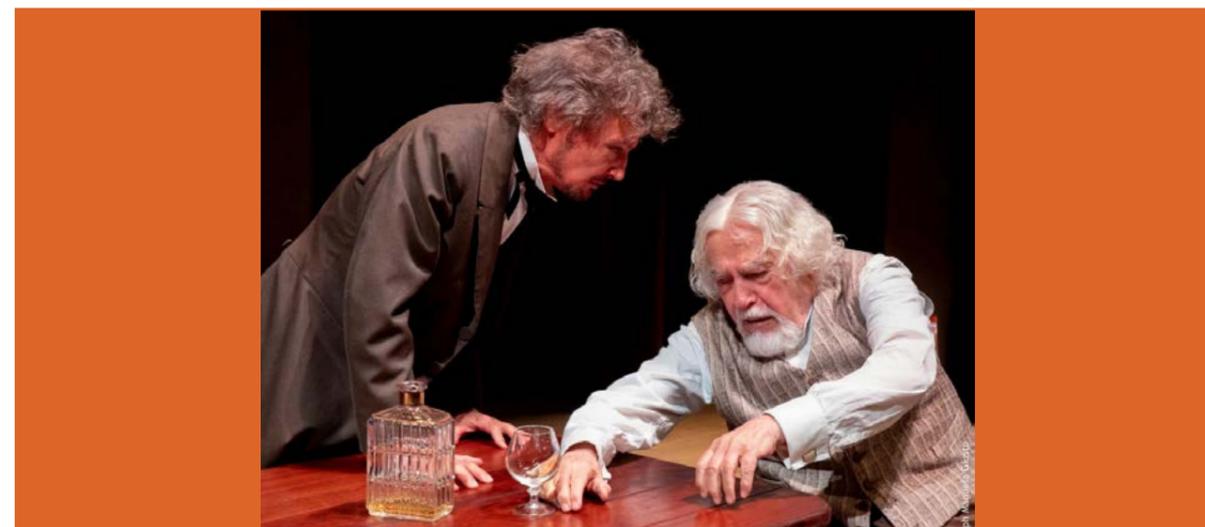
disincantato prima che egli cada vittima del disegno balordo del fragile Smerdjakov, contrappasso di una nascita non desiderata.

Anche in *Finale di partita* di Beckett, rappresentata dalla medesima Compagnia nella stagione precedente, Hamm e Clov, padrone immobilizzato e servo marionetta, vivono nell'inferno, in una casa isolata – fuori c'è un altro inferno, un mondo forse distrutto – due bidoni per la spazzatura ospitano i vecchissimi genitori di Hamm; i quattro hanno bisogno l'uno dell'altro e per questo si detestano. Hamm in piena senescenza arriva assurdamente a rimproverare ai simulacri dei genitori l'averlo messo inopinatamente al mondo, ci troviamo di fronte a involucri vuoti che avrebbero voluto consumare affetto, ma hanno macerato rabbie e delusioni.

Certo in *Finale di partita* siamo spettatori di

un teatro postnichilista di marionette dove l'umano è ricondotto a un movimento di pedine meccanico e insensato, dove pretesa e resa finale appaiono viepiù inconcludenti e assurde, simili a proteste di adolescenti cresciuti male e invecchiati peggio. Tuttavia nel mondo di Dostoevskij è ancora legittimo coltivare la speranza e la fede, pur nella dolorosa consapevolezza di un personaggio come Ivan Karamazov, interpretato da Roberto Sturno, qui perfettamente padrone della scena, non solo *alter ego*, seppure di un gigante come Mauri.

Il *fil rouge* della trasposizione è quella certa vena giallista presente nell'autore russo che inchioda lo spettatore a un'attenzione bramosa, spingendolo a non perdere nulla della bellezza dei dialoghi. Emerge attraverso essi una sorta di disordine morale della famiglia Karamazov, che va



© PH MANUELA GIUSTO



© PH MANUELA GIUSTO

dall'ateismo più autentico al fideismo più sincero attraversando tutte le possibili emozioni umane: amore, odio, rabbia, vendetta e persino dolore e felicità. Sembra che siano gli ossimori a graffiare le vite di ognuno dei fratelli, contraddizioni che devono necessariamente abitarli e con cui essi devono arrivare a una resa dei conti grazie a una superiore tensione morale che ancora alimenta la società russa dell'Ottocento. Così è anche per Alëša, il buono – rappresentato magistralmente da Pavel Zelinskiy – che si prepara a uscire dal monastero e ad affrontare il mondo, a cui lo *starec* Zosima dice: «Ecco il mio insegnamento per te: cerca la felicità nel dolore».

Eppure, sebbene la rappresentazione sembri esaltare le inconciliabili emozioni che convivono in ciascun personaggio, il denominatore è comune e attraversa ognuno di loro. Comprendiamo, insomma, che sono fratelli e perché sono fratelli. Se il punto di inizio è il cattivo padre, il vero demone rimane il carattere di ciascuno di loro, in cui si declina lo stesso *leit motiv*: «Tutto è permesso». Questa è la dichiarazione più volte ripetuta da quasi tutti i personaggi. Perché tutto è permesso? Perché Dio non esiste e non esiste perché è meglio così. «Ogni cosa nel mondo è un enigma. Il tuo Dio ha posto troppi enigmi. E i troppi enigmi comprimono l'uomo. Il nostro dramma è quello di tentare di risolverli sempre, ma è come uscire asciutti dall'acqua. Non si

può», così il cinico Ivan ad Alëša. Ma Ivan è altro rispetto al suo cinismo, non è un personaggio estremo come Fëdor o come Dmitrij, egli è piuttosto un sofista lucido che sembra non credere in Dio eppur vorrebbe che esistesse per presentargli il conto della sofferenza umana che in quella dei bambini si mostra in tutto il suo orrore: «Questo è il mondo del tuo Dio». Vuole che Dio esista per poterlo uccidere.

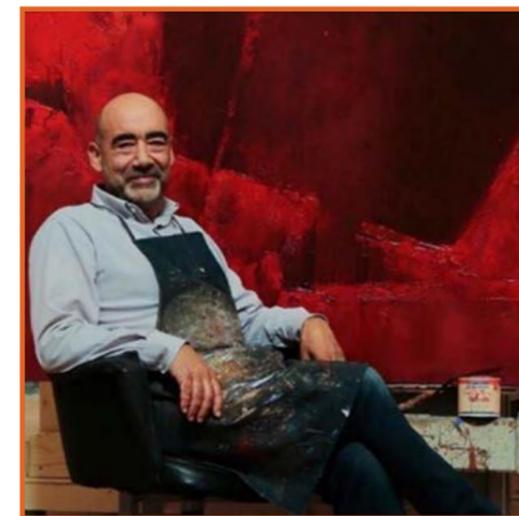
La scena in cui Ivan racconta ad Alëša del Grande Inquisitore è onirica, magica. Potente. Ivan sembra illuminato; è «il figlio della miscredenza, del dubbio», come sostiene lui stesso, ma il suo sguardo anela la redenzione, la pace pur rimanendo intrappolato in una raziocinante follia che lo divora. La deriva morale che segue alla morte di Dio si impossessa di tutti i fratelli Karamazov, del padre depravato e persino di tutte e due le figure femminili, tranne di Alëša che rimane naturalmente buono, naturalmente proiettato verso uno spiritualismo spontaneo che lo rende cristallino e accogliente ma non “idiota”: la sua lucida intelligenza traspare nella sua genuinità. Non ascolta Ivan, lui si fa attraversare dai racconti del fratello fino a sentirlo nelle carni. Lui rappresenta la felicità nel dolore, la cristiana promessa di amore universale, la fede nella vittoria del bene sul male. Gli altri sono l'eterno conflitto, lui la promessa salvifica di risoluzione. Ma l'eroe dell'assurdo non è lui. Forse, è Ivan.

## FRANCO FASULO. LA DIVINA MANIA

di  
GIUSY RANDAZZO

**C**orteggiare l'esistenza è la grande sfida di un uomo che miri a svelarne il mistero. E come una donna, ella ha bisogno di una ritualità di modi e di cenni e di poesia e di autenticità e di passione per poter cedere all'inganno e aprirsi all'altro. Ma l'esistenza richiede persino il sacrificio totale a chi ne voglia anche soltanto sfiorare il volto segreto. E inganna ella stessa perché fa credere di essere *tutta lì*, in quella quotidianità assordante fatta di velocità e di piccole mete giornaliere, costruita sul lavoro routinario e sul divertimento che *fa passare il tempo*, visibile nelle individualità che ci accompagnano e in quelle che incontriamo, organizzata negli spazi pieni che abitiamo e in quelli che frequentiamo, tangibile negli oggetti che possediamo e in quelli che ci affanniamo a possedere, accettabile per l'innocente stare degli animali che massacrano e poi mangiamo o che compriamo e poi amiamo, godibile per quella natura che distruggiamo o che facciamo entrare nei nostri interni nella prigionia di piccoli vasi.

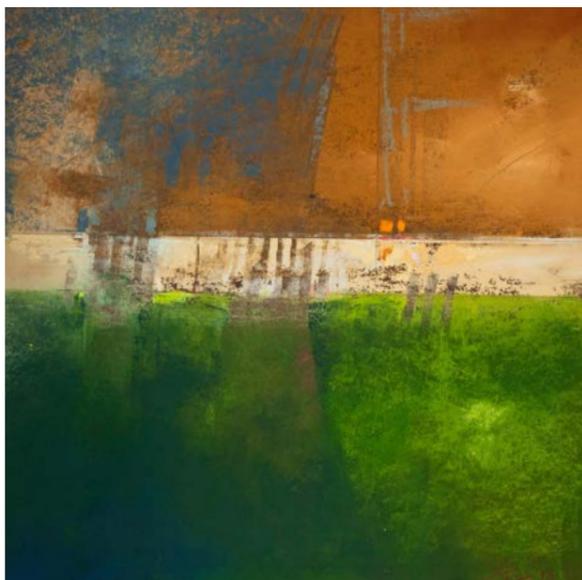
Questa quotidianità è l'esistenza, dunque? Questo presente anonimo perché uguale per tutti è l'esistenza, dunque? Questo tempo circolare che in poche righe narra di tutti noi è l'esistenza, dunque? Questo inganno dei sensi e delle emozioni che ci fa credere diversi mentre anghiamo e moriamo in un volto unico per tutti è l'esistenza, dunque? Sì. Ma non è la donna che si è innamorata di noi. Lei non l'abbiamo conquistata. Per riuscirci ci chiede il sacrificio. È una dea e l'offerta è troppo alta: rinuncia e sofferenza, privazione e abnegazione, rivolta e accettazione, sforzo e fatica, perdizione e attaccamento, e una folle volontà eroica di conquista. Questa è l'unica via per penetrarla e per raccontarla. Si diviene così *μεταξύ* (*metaxú*), qualcosa di intermedio,



Franco Fasulo

che non parla la lingua della quotidianità ma che traduce, in un linguaggio che sta tra i divini e i mortali, la verità ancora nascosta della Dea. Si deve essere invasati, in preda alla divina mania (*μανία, manía*) per potersi immergere nella differenza e cogliere l'identità. Siamo tutti uguali ma la differenza ontologica tra gli uguali sta nella memoria in cui ciascuno ha rivelato a se stesso, inconsapevolmente, se stesso. È lì che riverbera l'eco ammaliatore di Esistenza. Lì dobbiamo cercare l'appiglio per aprire il suo velo.

Un'impresa che potrebbe fare impazzire di gioia! nonostante la sofferenza di questo scomodo stare al mondo. Così è per alcuni artisti e per alcuni filosofi. Non tutti e non molti. Alcuni. I pochi. Gli *ἄριστοι* (*áristoi*), i migliori. Franco Fasulo è tra di loro. Forse lo sa anche, non per nulla ha scelto come luogo in cui dipingere, allestendovi un laboratorio in piena regola, una chiesa sconosciuta in cui il sacro è però rimasto nei muri e nelle vetrate e nell'aria e nell'eco e nel volume e nel pavimento che si calpesta e nel silenzio che vi abita. Quella chiesa è l'entrata nell'*Unheimliche*.

© F. Fasulo, *Dune\_Fari*, Pastello su carta (30x30), 2018

Lui dipinge lì per la sua Dea «tutto ciò che avrebbe dovuto rimanere segreto, nascosto, e che è invece affiorato»<sup>2</sup>. Affiora nella sua produzione e si manifesta all'occhio di chi la conosce e si fa sentire alla vista di chi non la conosce e pur si imbatte in una sua tela perché avverte come una ferita e scorge un'aura che non riesce a individuare ma di cui ogni sua opera trasuda. È partito dal disegno tecnico ed è arrivato alle navi e poi al dettaglio dell'infinitamente piccolo e poi agli orizzonti e poi è tornato alla terra nel suolo sacro in cui si sarebbe dovuto edificare il più grande tempio della Magna Grecia: quello di Zeus nell'antica Akragas, terra natia di Fasulo. Il suo percorso è chiaro ed è sofferto perché è stato battuto col sacrificio. Lascia sempre il segno di quel dono che gli è costato tanto: una linea appena accennata – a volte più marcata a volte più tenue – che taglia l'orizzonte e la tela senza nulla procurare né all'orizzonte né alla tela. Ma è un graffio che lui chiama dubbio. È il dubbio di chi non sa se ha svelato la verità o di chi non accetta che in essa una parte debba sempre rimanere nascosta.

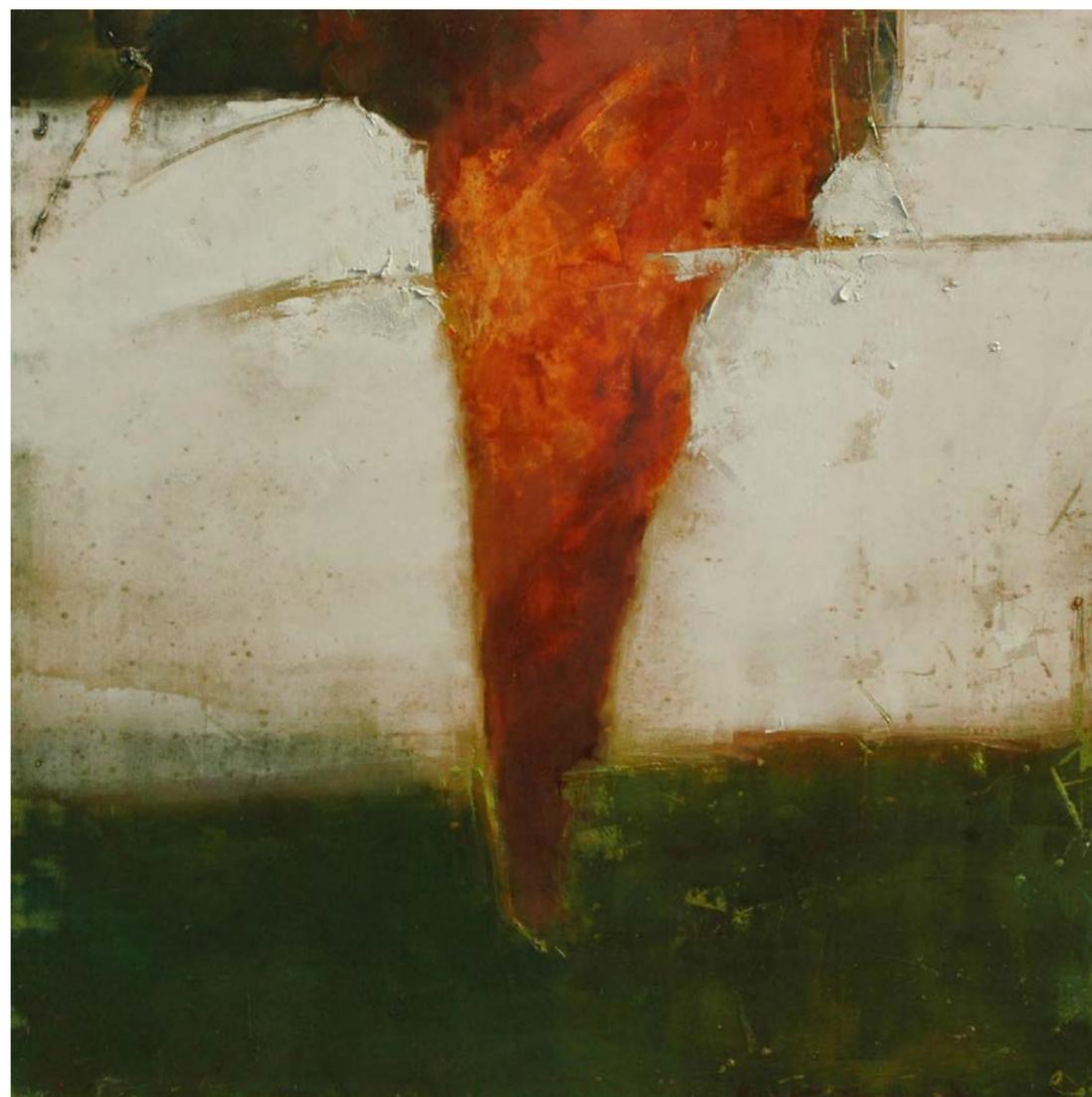
*Nel Giardino di Zeus* (2017-2019) non vediamo il Tempio, noi sentiamo la potenza di Zeus. La storia attraversa la tela di lino e riverbera nelle rovine ritratte che raccontano della violenza e dell'ignoranza e della grandezza e della maestosa bellezza. E persino la dimensione del dipinto (180x150) partecipa all'inganno. Essa è uno *star-*

*gate* che ci permette non soltanto di entrare in quello spazio sentendoci fisicamente immersi nel tempo che gli è proprio ma di cogliere le emozioni percettive sedimentate nella nostra memoria e connesse alle nostre esperienze vissute. Provoca stupore e tensione e timore e malinconia e infine una gioiosa nostalgia.

La storia di Franco Fasulo artista l'ho narrata tante volte. Ho curato sue mostre e ho scritto su ogni sua nuova produzione. Chi lo conosce sa che è un artista colto e un oratore che non vuol persuadere nessuno, semmai offrire un po' di quella sua arte tramite la potenza magica della parola. Rintraccia in Pessoa e in Nicolas De Staël i suoi maestri. Non nasconde la ricerca affannosa che si è arricchita con i pastelli e con il disegno ma che torna sempre all'olio che è lentezza e visione e lirismo. Non esistono produzioni migliori di Fasulo. Esistono vertici elegiaci. *Lancora inglese* (2006), *Jonio* (2011), *Patagonia* (2014), *Nel Giardino di Zeus* (2017-2019), per esempio.

Dal dettaglio tecnico al tratto a matita sicuro, all'olio che scopre le forme reali, all'informale, all'astrattismo figurativo, Fasulo è di nuovo ritornato al reale con tutta la sua esperienza addosso. Ma solo per il tempo necessario a rifrequentare i luoghi sacri che tanto ama perché il suo percorso artistico non è una linea retta, ma un circolo: un eterno ritorno dell'uguale. Il mare, che gli ha permesso di conoscere gli orizzonti, lo chiama. E Fasulo a esso ritorna e per farlo divenire carne della sua carne e sangue del suo sangue si fa egli stesso mare. E dipinge ciò che perimetra la sua esistenza e lo fa esser vivo: l'orizzonte. Innumerevoli orizzonti. Sempre diversi. Perché se le navi erano l'essenza del mare, l'orizzonte marino è l'essenza dell'Esistenza. Ha conquistato la Donna che si è innamorata perdutamente di lui.

Bene ha scritto Frazzetto sulla reiterazione quasi ossessiva di sequenze e cicli: «Si tratta di *campi di tensione* fra il lirico e l'epico. Lo esplicita la breve dichiarazione posta dal pittore in esergo alla propria biografia nel suo sito: «Cerco nelle murate ossidate delle navi, nel ristretto perimetro delle lamiere di fasciame combuste al sole e consunte dalla navigazione, il codice pittorico che sveli e che narri nella sua mai compiuta grandezza tutta l'epica degli orizzonti da traversare, tutto l'epos del nostro animo»<sup>3</sup>. E ancora, a

© F. Fasulo, *Patagonia*, olio su tela (120x120), 2014

proposito delle opere *Ossidi\_Memorie*, Frazzetto aggiunge: «L'ossido è tempo, rigurgito del tempo del mare sulla fiancata della nave, così simile alla *muraille de peinture* di cui spesso s'è parlato in riferimento all'astrattismo espressivo. L'ossido è l'inconscio? Di certo l'immagine costruita 'sorge' dal "rumore di fondo" della vita, il 'rumore' penetra sconvolge dà forma distrugge ed è eterno ed effimero come l'inconscio. In questo senso si dà dell'epica, in questa pittura: Fasulo intende mostrarci qualcosa che ci riguarda tutti, almeno per istanti e bagliori, nella complessità del tempo, nei momenti e nelle durate, nei diecimila input, nell'essere distratti e nel farsi assorti»<sup>4</sup>.

Oppure questo "qualcosa che ci riguarda tutti" è il segno di quella nostalgia dell'Uno plotiniano

verso cui da sempre Fasulo sembra tendere con uno slancio insistente, perseverante, ostinato, caparbio, incessante, ossessivo. Pura tensione verso la Verità che l'Uno è o che per noi rappresenta.

A partire da qui si comprende l'arte di Fasulo. L'Uno di Plotino, benché trascendente, non è antropomorfo. È al di là del Tutto perché il Tutto promana dall'Uno. Persino al di là del pensiero che prevedrebbe la dualità di pensante e pensato. L'Uno è indicibile perché non può essere perimetrato concettualmente; è eterno ma dalle sue irradiazioni si dà la temporalità dei singoli; è infinito ed illimitato ed è attività potenzialmente inesauribile. Ed è indeterminato, senza forma e senza figura perché è l'origine da cui deriva il molteplice. Con Plotino cambia il linguaggio.

L'infinita, la potenzialità, l'indeterminatezza non sono più imperfezioni, ma sublime immensità incommensurabile dell'Uno. L'Intelletto e l'Anima universale promanano dalla prima ipostasi che è l'Uno. Con la seconda ipostasi si danno le idee, con la terza il *Leib*, il corpo che vive. Come luce che irradia, l'Uno – attraverso l'Anima del Tutto – arriva sin quasi alla materia, dunque, ma li arretra. Rimangono i corpi vivificati dal suo riflesso che dell'Uno – che è «l'assolutamente Primo»<sup>5</sup> – sentono la nostalgia per questo vogliono tornare «a casa».

La nostra patria è quella donde veniamo e lassù è il nostro Padre. Che sono dunque questo viaggio e questa fuga? Non coi piedi bisogna farlo, perché i nostri piedi ci portano sempre di terra in terra; neppure c'è bisogno di preparare cocchio o navigli, ma è necessario staccarsi da queste cose e non guardar più, ma mutando la vista corporea con un'altra ridestare quella facoltà che ognuno possiede, ma che pochi adoperano<sup>6</sup>.

Una tensione infinita che ha inizio con il ripiegamento in se stessi tramite le virtù. Ma per tornare all'Uno non basta. È necessario uno sforzo che prevede l'allontanamento catartico dal sensibile, imparando a riconoscere la bellezza dell'arte, amando la bellezza senza forma e senza figura che emerge dal sensibile, scoprendo la bellezza dell'intelligibile tramite lo sguardo filosofico e infine godendo estaticamente della bellezza in sé che l'Uno è. Ecco, l'arte di Franco Fasulo è un riflesso dell'Uno perché Fasulo appartiene alla terza stirpe di uomini.

E c'è finalmente una terza schiatta di uomini divini che hanno una forza maggiore e una vista più acuta; i quali vedono con uno sguardo penetrante lo splendore di lassù e si elevano al di sopra delle nubi e della nebbia terrena e, disdegnando tutte le cose mondane, gioiscono di quel luogo vero e familiare, come un uomo che, dopo tanto vagabondare, torna alla

sua patria bene governata<sup>7</sup>.

Ciò che è indeterminato nell'arte più facilmente conduce all'Uno perché è il riflesso della sua stessa indeterminatezza. Gli artisti informali e gli astrattisti hanno percorso una via che in qualche modo rimanda a questo plotiniano ritorno all'Origine, all'Unità che è insieme priva di forma e priva di figura. Se nelle opere degli informali non c'era alcuna forma, essa invece era individuabile nelle geometrie degli astrattisti che però non contenevano nessuna figura. L'arte di Fasulo unifica e va oltre questi due movimenti, per questo l'ho definita altrove *astrattismo figurativo*, ma questa definizione può trarre in inganno. Fasulo non dimentica mai il reale, perché ama il sensibile. Il materico appartiene alla sua arte. Lo si vede nei suoi oli che colpiscono i sensi tramite la vista. Quei grumi di colore che è possibile scorgere nelle sue tele raccontano della lentezza di cui l'arte ha bisogno, dell'attesa, della tensione verso la meta. Persino la grandezza dei dipinti diventa un'esperienza mistica. Sembra possibile varcare quello spazio tridimensionale o sembra di essere trascinati dentro il sogno, dentro l'indeterminato, dentro l'indicibile. E l'ossessione ostinata di Fasulo nei confronti degli stessi eventi o enti – che lo spinge a nominare con acronimi o con nomi sempre uguali i suoi dipinti, a volte distinguendoli tramite un numero progressivo – racconta di questa tensione, di questo romantico *streben* che è ascensione alla casa del padre, che è segnata dal continuo bisogno di cogliere negli enti sensibili la bellezza indeterminata dell'Unità. Senza forma e senza figura, ma a partire dal figurativo. Fasulo è andato lentamente verso l'alto. Era attratto dal mare. Poi dalle navi che erano gli occhi del mare. E così Fasulo si è fiondato sui porti e poi sulle singole navi e poi le ha osservate da vicino: l'ancora e l'occhio di cubia, il verricello, le sovrastrutture, i cavi e il cordame, le parti emerse e sommerse dello scafo. Si è avvicinato ancora di più e della geometria delle navi non è rimasto nulla perché si è apprestato così tanto che il particolare osservato ha perso forma e figura. E Fasulo è arrivato alla sostanza – a quella *substantia*, a ciò che sta sotto, all'essenza degli enti – e al sublime – al *sub limes*, a ciò che è sotto la soglia più alta. E mentre scrutava dentro le navi,

la sua fedeltà alla terra lo ha costretto a tirare gli ormeggi e a cercare l'Uno a cui anela tra le pietre più sacre: il tempio di Zeus di Agrigento. E quel dipinto – frutto di anni di riflessione e studio – lo ha titolato *Nel giardino di Zeus*, senza nulla sapere di Plotino, ma riprendendo da un verso di Quasimodo che forse non conosceva neanche gli questo brano:

Il giardino è lo splendore e l'abbondanza della ricchezza. Il giardino risplende per la Ragione di Zeus e il suo ornamento è lo splendore che dall'Intelligenza penetra nell'anima. Che cosa sarebbe il giardino di Zeus se non la luce e lo splendore del dio? E che sarebbero questi ornamenti e questo splendore, se non le ragioni che procedono da lui? [...]. L'anima riunita all'Intelligenza, da cui trae l'esistenza, ripiena di ragioni, bella delle bellezze di cui è adorna, piena di ricchezze così da mostrare in sé i mille splendori e le immagini di tutte le bellezze <intelligibili>, è Afrodite in tutto [...]. Lo splendore di vita che è nell'anima vien detto il giardino di Zeus<sup>8</sup>.

Per più di dieci anni (i primi oli sul tempio risalgono al 2007) ha dipinto quel luogo. Il suo orizzonte esistenziale era sempre stato radicato nella memoria: Akragas era tufo e mare. Nella sacralità di quella città poteva trovare il modo per ascendere ancora. Da qui il passo agli orizzonti è stato breve. Il Codice Degli Orizzonti si è messo in opera. E come Ossidi\_Memorie anche il COD è divenuto ricerca ossessiva. Senza forma e senza figura. Ha trovato la bellezza, facendola emergere per come essa deve essere per potersi liberare dal sensibile pur se dal sensibile proviene: senza forma e senza figura. Ma la sua non è una ribellione alla forma e non è una negazione della realtà. Tutt'altro. Non è un artista informale e non è un astrattista. È un *astrattista figurativo* perché dall'amore profondo per il reale proviene questa ricerca continua. Dalla volontà di comprendere, di *intelligere*, di entrare nelle maglie del Vero, di *ἀλήθεια* (*alétheia*), che deriva que-

sto slancio estatico irrefrenabile che lo spinge a liberare la bellezza intrappolata nella geometria e nell'ordine delle figure. Per questo non è un artista informale e non è un artista astrattista. Se proprio dunque sentiamo l'esigenza di catalogare il movimento a cui dà luogo, altro non potrebbe essere che astrattismo figurativo perché dal figurativo egli prende le mosse e a un nuovo astrattismo perviene. E se geometria scorgiamo nelle sue opere, altro non potrebbe essere che quello che geometria è: la nietzscheana fedeltà alla terra, la Misura attraverso cui conosciamo la Terra, *γεωμετρία* (*gheometria*), da *γῆ* (*ghe*), terra, e *μετρία* (*metria*), misurazione. Ma è sempre di Plotino l'ultima parola.

La geometria, invece, che indaga le cose intelligibili, va collocata lassù; ed anche la sapienza, che si occupa nel più alto grado dell'essere<sup>9</sup>.

#### Note

<sup>1</sup>«L'io è finito in quel mondo trasfigurato e in quei cieli esultanti nei quali il nomade e ormai folle Nietzsche in una mattina di gennaio guardava l'esistenza e – finalmente – la benediceva». A.G. Biuso, «Impazzire di gioia. Su Nietzsche e i suoi *Wahnbriefe*», in *Studia humanitatis. Saggi in onore di Roberto Osculati*, a cura di A. Rotondo, viella edizioni, Roma 2011, p. 474.

<sup>2</sup>S. Freud, «Il perturbante», in *Opere*, vol. 9 (pp. 77-118), a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 86.

<sup>3</sup>G. Frazzetto, «Franco Fasulo, codice degli orizzonti», in *Franco Fasulo. Codice degli orizzonti*, a cura di G. Frazzetto, FAM Gallery, Agrigento 2018, catalogo della mostra, p. 9.

<sup>4</sup>Ivi, p. 10.

<sup>5</sup>Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggini, Bompiani, Milano 2000, VI, 9, 29.

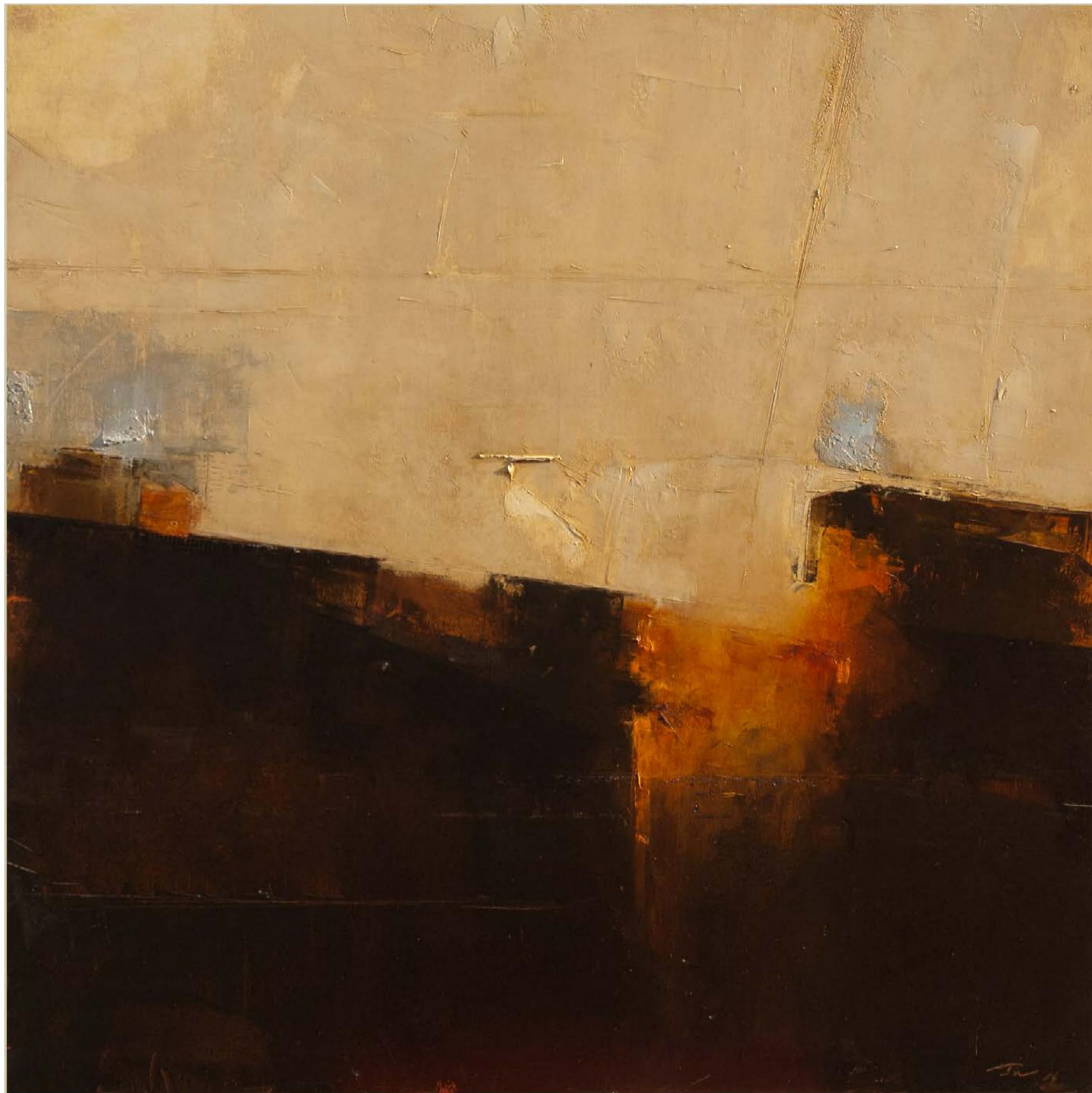
<sup>6</sup>Ivi, I (6), 8, 21-27.

<sup>7</sup>Ivi, V, 9, 17-22.

<sup>8</sup>Ivi, III, 5, 9-36.

<sup>9</sup>Ivi, V, 9, 24-25.

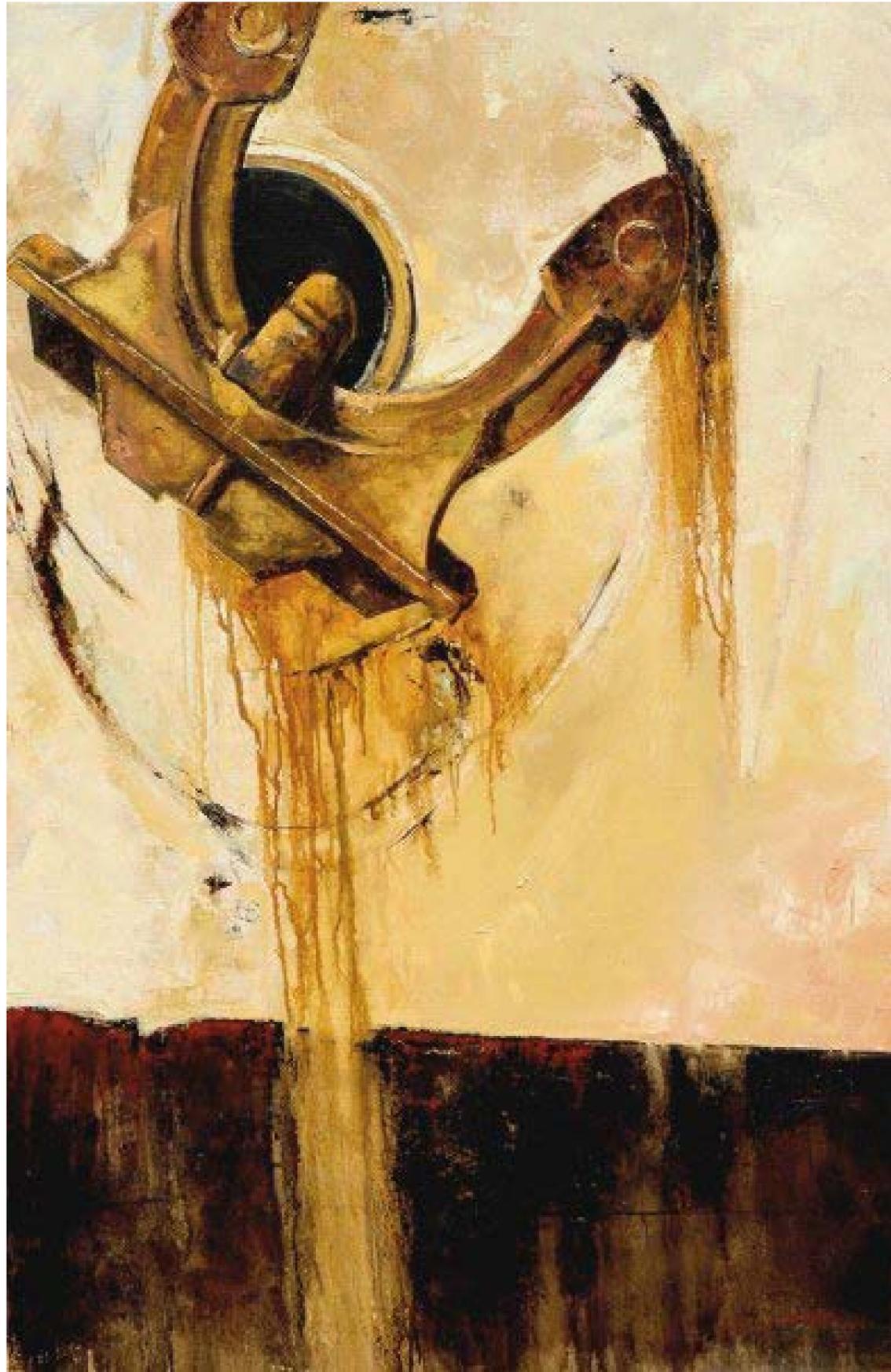
Sito dell'artista: [www.francofasulo.it](http://www.francofasulo.it)



© F. Fasulo, *Ossidi\_Memorie*, olio su tela (100x100), 2014



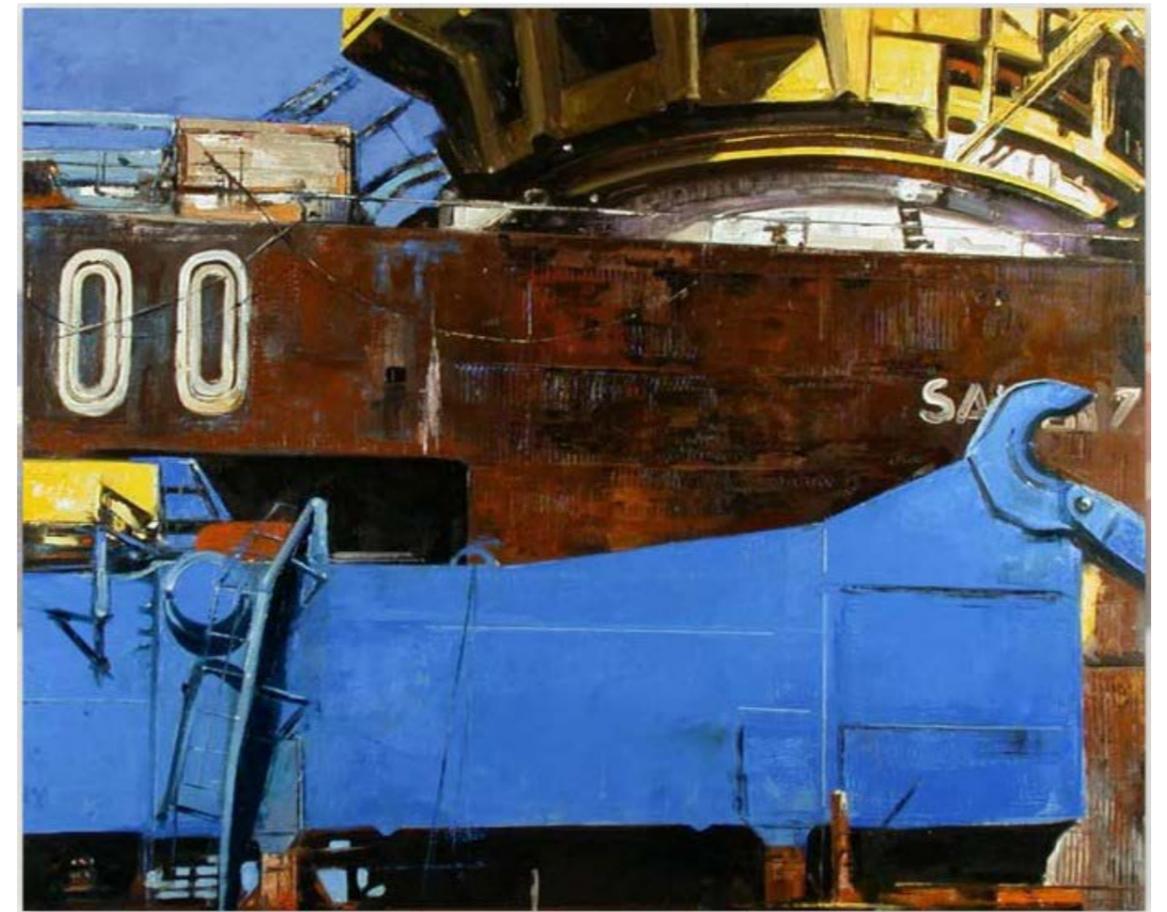
© F. Fasulo, *Indian summer*, olio su tela (80x100), 2011



© F. Fasulo, *L'ancora inglese*, olio su tela (120x80), 2006



© F. Fasulo, *Cantiere navale*, olio su tela (44x79), 2002



© F. Fasulo, *Esistenza nomade*, olio su tela (76x98), 2002

---

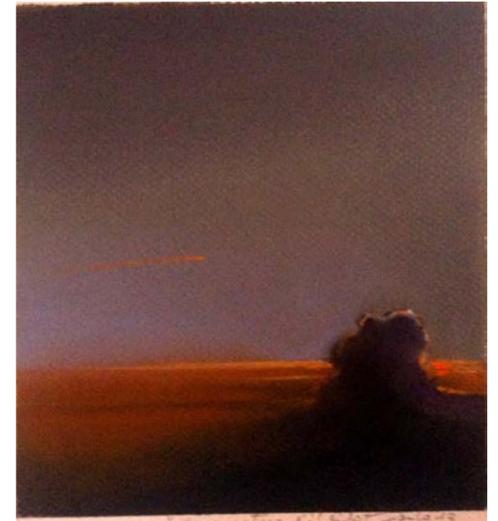
## I PASTELLI



© F. Fasulo, *Aeronautico è il cielo*, Pastello su carta, 2013



© F. Fasulo, *Aeronautico è il cielo*, Pastello su carta, 2013



© F. Fasulo, *Aeronautico è il cielo*, Pastello su carta, 2018



© F. Fasulo, *CDO#12*, Pastello su carta (14x14), 2018



© F. Fasulo, *CDO#19*, Pastello su carta (14x14), 2018



© F. Fasulo, *CDO#14*, Pastello su carta (14x14), 2018

---



© F. Fasulo, *L'isola ineffabile*, olio su tela (70x60), 2010

---

© F. Fasulo, *Jonio*, olio su tela  
(120 x 120), 2011



# Proposte editoriali

Le proposte di collaborazione devono essere inviate all'indirizzo [redazione@vitapensata.eu](mailto: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 Minion pro; 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 12, con rientro a sinistra e a destra di 1 cm rispetto al testo.

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: lvi, 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»<sup>1</sup>.

## 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.

## Per citare dalla Rivista

Per citare un testo della Rivista si consiglia di utilizzare la seguente notazione:

AUTORE, «Titolo», *Vita pensata*, Anno, numero, ISSN 2038-4386, URL (Esempio: <http://www.vitapensata.eu/2010/11/01/colori/>)

Se si cita dalla versione PDF si aggiunga il relativo numero di pagina.

## Invio proposte

Inviare le proposte di collaborazione soltanto in versione digitale, versioni in formato cartaceo non saranno prese in considerazione.

## COLLABORATORI DEL NUMERO 22

Giovanni Altadonna	Ana Ilievska	Enrico Palma
Santo Burgio	Dario Generali	Roberto Peccenini
Loredana Cavalieri	Luca Grecchi	Ginevra Roggero
Silvia Ciappina	Marica Magnano San Lio	Noemi Scarantino
Franco Fasulo	Michela Noce	Serena Sparta
Elena Ferrara	Andrea Pace Giannotta	Marta Maria Vilardo

## GRAFICA DELLA RIVISTA E DEL SITO

Eleonora Maria Prendy

È possibile leggere i curricula dei collaboratori sul sito della Rivista: [www.vitapensata.eu](http://www.vitapensata.eu). Le fotografie d'autore sono coperte da copyright.

## RIVISTADIFILOSOFIAVITAPENSATA

*“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)

Anno X N. 22 - Maggio 2020

### 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](mailto:redazione@vitapensata.eu)

RIVISTA ON LINE [www.vitapensata.eu](http://www.vitapensata.eu)

Fax: 02 - 700425619

La filosofia come vita pensata

