

VITA

Anno X

23

N.23 Novembre 2020

PENSATA



«War is peace. Freedom is slavery. Ignorance is strength
/ La guerra è pace. La libertà è schiavitù. L'ignoranza è
la forza» (George Orwell, 1984, Mondadori, p. 8)

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. 23
NOVEMBRE 2020
RIVISTA DI FILOSOFIA
ISSN 2038-4386



SITO INTERNET
WWW.VITAPENSATA.EU

[QUARTA DI COPERTINA](#)

IN COPERTINA

“PAESAGGI A SCOMPARSA”
(OLIO SU TELA, 65x90, 2016)

© PABLO INTERLANDI

RIVISTADIFILOSOFIAVITAPENSATA Anno X N.23 - Novembre 2020

EDITORIALE

AGB & GR *SUL PRESENTE* 4

TEMI

FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN *DIE REINHEIT DES SEYNSGESCHICHTLICHEN DENKENS - IL REALE SIGNIFICATO DEL PENSIERO ONTOSTORICO* 5

SELENIA ANASTASI *ABITARE LO SCHERMO. LA DISTANZA SOCIALE NELL'ERA DELL'IPERCONNESSIONE* 16

ALBERTO GIOVANNI BIUSO *SULLO STATUTO DEL PRESENTE: ONTOLOGIA E STORIA* 24

SANTO BURGIO *UN CAPITOLO DILEMMATICO DELL'AFRICANISMO: LA POORNOGRAPHY* 31

MAURIZIO CANDIOTTO *TIME FLIES OVER THE CUCKOO'S NEST* 37

LUCIA GANGALE *LIMITI DEL COSMOPOLITISMO E RITORNO AL CONCETTO DI NAZIONE* 41

ENRICO MONCADO *ANNOTAZIONI SUL PRESENTE* 46

STEFANO PIAZZESE *KANT E IL PROGETTO FILOSOFICO DI UN EWIGEN FRIEDEN* 53

GIUSY RANDAZZO *PRESIDE BUROCRATE. L'UMANITÀ DELLE CARTE* 60

NOEMI SCARANTINO *VITA, MORTE, CORPOREITÀ TRA FILOSOFIA E ARTE* 63

SIMONA VENEZIA *FRAMMEZZO DI TEMPO. ALCUNE NOTE SU PRESENTE E PRESENZA TRA GEGENWART E ANWESENHEIT* 70

AUTORI

ENRICO PALMA *BEETHOVEN* 78

RECENSIONI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO *LA METAFISICA DEL TEMPO IN SPINOZA* 84

ALESSANDRO DIGNÖS *LA FILOSOFIA DELLA STORIA NELLA GRECIA CLASSICA* 90

LUCREZIA FAVA *ANIMALIA* 96

FEDERICO TINNIRELLO *CORPI, CONFINO E CONFLITTO* 100

VISIONI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO *«SE CI FOSSE LUCE, SAREBBE BELLISSIMO»* 106

GIUSY RANDAZZO *PABLO INTERLANDI. LA FORMA DEL COLORE* 110

SCRITTURA CREATIVA

EVA LUNA TURINO *I 90 ANNI DI ZIA SARA* 126

SULLO STATUTO DEL PRESENTE: ONTOLOGIA E STORIA di ALBERTO GIOVANNI BIUSO

I Il presente: ontologia

Esse *cognoscere aude*. Metafisica vuol dire anche coraggio, 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. L'universale che sta prima e dentro di loro senza costituire un assoluto, una volontà, un mistero. Un'ontologia coerente oppone anzitutto la ovvia precedenza dell'essere rispetto alla conoscenza dell'essere, il quale è conoscibile anche attraverso l'intuizione intellettuale, che invece l'empirismo, Kant e il pensiero postkantiano escludono. Uno dei fondamenti della tesi che la realtà nella sua struttura non dipenda da alcuna mente (realismo ontologico) e che nel modo in cui appare sia conoscibile (realismo epistemologico), è la compresenza di essere e nulla nel *divenire*. Infatti il divenire intrama l'intero universo, accade nei gangli stessi della materia atomica e molecolare, la cui struttura non dipende da una mente percipiente ma al contrario forma la mente capace di percepirlo. E lo fa in modalità temporali. La materia è dunque *dialettica*, poiché risulta complessivamente dalle forze plurali e cangianti che le appartengono; ed è *differenza* poiché tutto ciò che le appartiene muta in essa costantemente. Lo stesso vale per quella parte di materia che chiamiamo corpomente. Il corpomente muta e perciò può distinguere un prima e un dopo rispetto al suo stato presente, ovvero cosa resta complessivamente di se stesso, cosa c'è ancora, cosa non c'è e cosa non ci sarà più. Sia nella dimensione ontologica sia in quella epistemologica, il niente non è mai semplice negazione ma è la differenza che scaturisce da tali processi. Ogni determinazione

non è negazione ma è questa differenza. Gli enti non sono l'essere non perché l'essere sia una volontà/persona che li abbia voluti e creati (è questo uno dei limiti maggiori e costanti di ogni filosofia ispirata al monoteismo creazionista, compresa la Scolastica) ma perché la loro struttura è fatta di parzialità, finitudine e oscurità rispetto all'essere come trasparenza, attrito, differenza che rende possibile gli enti senza coincidere con nessuno di loro, né come enti singoli né come universali logici e ontologici. La realtà è fatta di enti, eventi e processi. Tra i secondi possiedono uno statuto specifico gli eventi *storici*. Uno statuto specifico ma anche enigmatico, per numerose e complesse ragioni. Quando inizia e quando si conclude un evento? Qual è la sua relazione con ciò che precede e con gli eventi a esso successivi? Un evento è qualcosa di autonomo o dipende sempre da chi lo osserva, lo vive, lo studia? Una definizione che è già una risposta ad alcune di queste domande è che un evento consiste in «un cambiamento percepito» e che dunque «perché vi sia un evento occorre quindi che il cambiamento si produca veramente nel mondo e che sia accessibile a una pluralità di osservatori virtuali, contemporanei e in grado di comunicarsi a vicenda i risultati delle proprie osservazioni»¹. Importante, in tale plesso, è la condizione per la quale un evento «si produca veramente nel mondo», a garanzia della indipendenza del reale da una qualsiasi coscienza che lo osservi. Una delle condizioni di una metafisica realistica e plurale, cioè in grado di seguire i cangianti contorni della realtà e non di imporre alla realtà i propri schemi concettuali, è che il livello ontologico non venga ricondotto e ridotto a quello soltanto epistemologico, che l'essere non venga identificato con la percezione. Che cosa significa dunque

'esistenza reale'? L'esistenza non è riducibile alle sue espressioni fisiche e chimiche, agli atomi e alle molecole. Questa forma ingenua di materialismo si scontra con la possibilità stessa del linguaggio, il quale consiste sia nel suono fisico sia nel suo significato concettuale, senza il quale il suono fisico sarebbe del tutto *insignificante*, alla lettera. Ora, se le logiche di primo ordine ammettono come variabili soltanto strutture individuali e quelle di secondo ordine ammettono anche le classi, le conseguenze logiche e ontologiche di tale presupposto conducono all'*esistenza degli universali*. Siamo infatti realisti ogni volta che enunciamo una proposizione che riguardi un numero di enti superiore a 1 e non sia possibile tradurre tale proposizione in una proposizione di primo livello, in una espressione della logica del primo ordine che riduca tutto a un solo elemento. Ma è esattamente questo ciò che succede quasi ogni volta che formuliamo enunciati, quasi ogni volta che apriamo bocca. Il limite del realismo platonico, come Aristotele comprese, non sta nel postulare un'esistenza che vada al di là dell'esperienza empirica ma nel separare tale *al di là*, μετά, dall'esistenza empirica. L'universale non è un individuale separato ma è ciò che permette agli enti individuali di esistere in relazione a ciò che come individui non sono, e che permette di conoscere tali enti nella loro identità con se stessi e nella differenza con ciò che non sono. Differenza che assume gradi, livelli, espressioni molto diverse tra loro. Differenza che è quindi un altro nome dell'essere.

L'esistenza empirica, come argomenta Meinong, è una forma soltanto particolare della consistenza ontologica. La quale non *sta* in un altrove ma costituisce la struttura stessa del qui e ora, dove il qui sono tutti i luoghi – lo spazio – e l'ora sono tutti gli istanti passati, presenti e futuri – il tempo. Nel tempo si esiste, nello spazio si è estesi. Questo è un buon punto di partenza per tentare di comprendere come sia fatta la realtà. Essa si compone infatti, come accennato, di enti, eventi e processi, i quali occupano uno spazio e accadono nel tempo. Ci sono tuttavia degli enti che non esistono, come i numeri e i divini. I primi non occupano spazi, i secondi neppure accadono nel

tempo se al divino associamo la caratteristica dell'eternità. Un'altra espressione della differenza tra lo spazio e il tempo è che gli enti *durano* nello spazio (endure) e gli eventi *accadono* nel tempo (perdure). Gli enti dunque *esistono*, gli eventi *persistono*, vale a dire esistono in tempi diversi.

Ma anche tali differenze vanno molto attenuate, sino anche a dissolverle, se osserviamo che sia gli enti sia gli eventi sono sottoposti a *mutamenti*, vale a dire a trasformarsi mentre la loro identità persiste. In caso contrario non si tratterebbe infatti di mutamento ma di *distruzione*. Un ente persiste quando vi sono vari tempi nei quali esiste e muta quando – come suggerisce Russell – «una proposizione che concerne un'entità *x* è vera in un tempo e falsa in un altro tempo»². Quell'entità infatti rimane la stessa, tanto che è possibile riferirsi sempre a essa nell'attribuirle predicati diversi, e tuttavia se i predicati attribuiti sono per l'appunto diversi significa che essa non è più esattamente quella che era prima, non è esattamente la stessa.

Se riflettiamo con attenzione su quanto abbiamo appena detto intuiremo che la differenza tra enti ed eventi permane, certo, ma si assottiglia sempre più. Gli enti infatti *continuando* a esistere nel tempo, in realtà anche perdurano. E gli eventi non sono localizzati soltanto nel tempo; per esistere e persistere devono essere individuati anche nello spazio.

Gli eventi possono essere puntuali se esistono in un *istante* e possono essere estesi quando persistono in un *intervallo*. Questa seconda categoria di eventi può essere ulteriormente distinta in eventi statici, che chiamiamo *stati*, e in eventi dinamici, che chiamiamo *processi*.

Ma anche queste distinzioni/separazioni si mostrano troppo rigide e quindi inadeguate poiché di fatto tutto ciò che sembra statico è in realtà dinamico a un qualche livello della sua struttura, molecolare o atomico. E questo significa che l'immobilità non sta negli enti e negli eventi ma sta in chi li osserva. La stasi è una prospettiva epistemologica, non è una struttura ontologica del mondo.

Gli enti, gli eventi, i processi che *appaiono* statici sono esattamente ciò che chiamiamo *presente*, sono lo *spazio*. Il quale non è quindi qualcosa di diverso dal tempo ma costituisce uno dei suoi modi, il modo presente. Esserci significa certamente essere *presente*, sia nel senso di esistere *ora* sia nel senso di persistere *ancora*. Quando un ente cessa di persistere, allora finisce anche la sua esistenza, finisce la sua presenza. Non si dà quindi dualismo tra gli enti e il tempo, come invece sembrerebbe evincersi dall'ipotesi *transcendentista* per la quale l'esistenza temporale è una relazione tra un ente e il tempo. Questo implicherebbe infatti che enti e tempo siano due strutture diverse, il cui elemento mediatore sarebbero appunto gli eventi.

Una seconda forma di dualismo che caratterizza il trascendentismo è dunque quella tra tempo ed eventi, con un primato ontologico dei secondi sul primo. Infatti il trascendentismo pur non aderendo interamente alle ipotesi riduzioniste sul tempo, certamente le privilegia, riducendo il tempo sempre ad altre 'entità' o ad aspetti di altre entità.

Il dualismo transcendentista finisce quindi con il ricondurre e ridurre il tempo agli eventi, laddove invece tempo ed eventi non sono due forme dell'essere ma costituiscono esattamente l'unico essere che è e che accade, che esiste e che persiste. Tempo ed eventi costituiscono due aspetti della stessa realtà. Il trascendentismo ha a suo fondamento una ben precisa versione degli universali, per la quale essi non sono localizzabili nello spazio – soltanto gli enti lo sono – e hanno una relazione con lo spazio soltanto in quanto istanzati in oggetti che abbiano una localizzazione; un dispositivo concettuale che si ripete per quanto riguarda la relazione tra gli enti e il tempo, che non sarebbe diretta ma mediata dagli eventi, la cui natura è proprio di essere mediatori tra il

tempo in quanto tale e le cose che sono *nel* tempo. In realtà, il tempo non è una dimensione che precede gli eventi ma è generato dal movimento stesso degli enti e dà loro senso. Il tempo è *il mutamento*. Il tempo *sono gli eventi*. Il tempo è *il divenire* che intesse semplicemente tutto, sia l'intero sia ciascuna delle sue espressioni. Il tempo-eventi-divenire è l'identità della linea generata dagli eventi – linea certamente non uniforme ma rizomatica e vibrante – e la differenza degli eventi generati: diversi, stratificati, infiniti, indeterminati. Dato che tutti gli enti sono in realtà degli eventi, questo vuol dire che la realtà è intrinsecamente temporale e di essa è parte fondante l'ora, l'adesso presente, lo spazio.

II Il presente: storia

«Ideologia» è una delle più importanti parole polisemantiche del nostro vocabolario. La molteplicità dei suoi significati rende ogni volta necessario esplicitare in quale significato la si usa. Qui la si intende come il mare stesso nel quale i pesci sociali nuotano, senza naturalmente rendersi conto che è proprio in quel mare che



P. Interlandi, *Respiri notturni-Oltremare*, olio su tela, 40x30cm, 2020

stanno nuotando, tanto è loro familiare l'acqua. Un'ideologia è infatti un insieme articolato e connesso di valori, credenze e simboli comuni al corpo collettivo, un'identità nella quale individui diversi e società anche lontane nel tempo e nello spazio si riconoscono sino a dare per assolutamente ovvio che quei valori, quelle credenze e quei simboli siano di fatto non soltanto positivi e da accogliere/praticare ma anche indiscutibili e veri *sempre*. L'ideologia «è l'unità della rappresentazione, una unità che peraltro non esclude la contraddizione o il conflitto»³.

In questo senso l'ideologia di gran parte delle società contemporanee è l'individualismo. Un termine che va inteso non nell'accezione empirica della *singola persona con il suo corpomente*, con la sua volontà, con la sua soggettiva vicenda esistenziale e relazionale ma come *principio etico-teologico* supremo, al quale commisurare ogni norma giuridica, ogni legittimità dei comportamenti, ogni riferimento al bene e al male, ogni destino.

L'individuo così inteso e l'individualismo come paradigma ontologico ed etico non esistevano nelle civiltà antiche, comprese quella greca e romana. Le quali avevano dei *tratti* individualistici ma il cui paradigma era *olistico*, così come lo sono state sino a tempi recenti – e in gran parte lo sono ancora – società come quella indiana, cinese, giapponese e altre. Il dato di fatto, anzi, è che la gran parte delle società e civiltà sinora esistite hanno condiviso sino a tempi recenti – vedremo tra poco quanto recenti – la convinzione che il corpo sociale costituisca un tutto unitario, nel quale l'individuo esiste, nasce, viene accolto, opera all'interno di uno spaziomondo che trascende la propria persona e nel quale la persona può esprimere le proprie potenzialità, solidali o conflittuali che siano; uno spazio nel quale ciascuno viene dunque sostenuto, guidato e anche controllato e punito, in quanto la società non è la semplice somma degli individui che la compongono ma costituisce un tutto del quale l'individuo è una variabile.

Queste società non negano di certo – e come potrebbero? – l'esistenza di individui con le loro

peculiarità e irriducibilità al gruppo. Declinano però tale consapevolezza in un individualismo debole che è atteggiamento e paradigma assai diverso rispetto all'individualismo forte della più parte delle società contemporanee, certamente di quelle europee ed anglosassoni ma sempre più anche delle altre, le quali ritengono invece che l'individuo costituisca da solo la sintesi dell'intera specie e che quindi, ad esempio, tutti i corpi intermedi tra l'individuo e la specie siano degli ostacoli al pieno dispiegamento dell'umanità come umanità del singolo.

Questa idea, così singolare e controintuitiva – dato che nessun cucciolo umano ha la minima possibilità di sopravvivere da solo, fuori dalla comunità e dai corpi intermedi che gli danno sostentamento, formazione, risorse, difesa, garanzie – ha avuto una lunga storia, come è inevitabile che sia, prima di apparire e dispiegarsi in tutta la sua potenza nel presente. Questa storia si genera con il paradigma cristiano della *sacralità* di ogni essere umano che viene al mondo in quanto figlio dell'unico Dio, il quale ha inviato il suo unico Figlio a redimere l'umanità peccatrice in ciascuno dei suoi membri. Cristo è venuto per salvare *te*, proprio *te*.

L'individualismo, una delle più straordinarie novità del cristianesimo, è stato per molti secoli contenuto – nel molteplice senso di questa parola – nella e dalla prospettiva gerarchica dell'età che chiamiamo Medioevo, per dispiegarsi poi in tutta la sua potenza a partire dalla Riforma luterana, la quale ha voluto esplicitamente contrapporsi alla Chiesa Romana, giudicata una semplice ed evidente, per quanto nascosta, prosecuzione del principio olistico latino, a favore invece del dialogo a tu per tu del cristiano con Dio, dissolvendo la mediazione del corpo ecclesiastico e della stessa struttura *cattolica*, vale a dire universale. Il luteranesimo, tuttavia, liberò l'individuo soltanto nella sfera religiosa. La nascita dell'individualismo moderno non sarebbe stata possibile in una società, come quella tedesca e, appunto, luterana, dove l'elemento politico era invece ancora plasmato secondo la mentalità e i paradigmi medioevali. L'individualismo si

impone, e lo fa in modo inarrestabile, in altre società, come quelle inglese e francese.

L'individualismo nasce, in sostanza, quando muta radicalmente il significato della *relazionalità* umana che da rapporti tra corpimente diventa il rapporto dei corpimente con le cose, da relazionalità *politica* diventa quindi relazionalità *economica* e *soltanto* economica. Se per i fisiocratici e per Quesnay la fonte della ricchezza è ancora la terra, l'agricoltura, i campi e le rendite che dalla terra possono ricavarsi; se l'elemento centrale dell'economia è ancora il *valore d'uso* dei beni – l'aria e l'acqua, ad esempio, non sono *ricchezze* ma *beni* naturali e inalienabili –, per Adam Smith invece «la situazione dello scambio è la situazione fondamentale da cui emerge il valore della merce. E una volta dato l'individuo, bisogna farlo allontanare dal valore d'uso»⁴.

L'individualismo è il fondamento ontologico del paradigma economico del liberismo, per il quale il valore di un bene consiste nella quantità e natura di altri beni con i quali si è disposti a scambiarlo; il valore di un bene consiste nel suo prezzo; il valore di un bene consiste nel suo *valore di scambio* e questo valore è a sua volta radicato nella *quantità* di lavoro necessario a produrre quel bene. Il valore di un bene consiste quindi nel *tempo* necessario a produrlo e nella *quantità* di merce prodotta e disponibile allo scambio.

Tempo di ogni singolo produttore. Quantità discreta, separata, autonomizzata. Se questa è l'ontologia dell'economico, è chiaro che qualunque ente ed evento può diventare occasione di scambio, qualunque ente ed evento – compreso il corpo umano – può diventare e diventa una *merce*. L'individuo mette sul mercato se stesso e compra il lavoro e il tempo degli altri individui. Allo stesso modo, ogni singolo individuo nascendo e da solo rimanendo debole, isolato, destinato a una vita «solitary, poor, nasty, brutish, and short»⁵, si unisce agli altri e si subordina a un governo *soltanto* per sfuggire a tale condizione.

La naturale politicità dell'animale umano, l'essere il *Dasein* sempre anche un *Mitsein* sono

da Hobbes esclusi in partenza e alla radice. All'ontologia olistica di Aristotele e del suo allievo Heidegger, l'individualismo anglosassone sostituisce un'ontologia soggettivistica il cui luogo supremo e *naturale* è il mercato. In altre parole, e come anche l'aristotelica-heideggeriana Hannah Arendt ha osservato, la dimensione politica diventa semplicemente succedanea e conseguente a quella economica, la quale determina in tutto e per tutto la vita degli individui e delle collettività alle quali gli individui danno vita. Per Arendt, infatti, la modernità è caratterizzata anche e specialmente dalla politica ridotta a tecnica e amministrazione, mentre invece presso i Greci essa costituiva il modo globale di esistere⁶. L'individualismo economico, vale a dire il paradigma sotto il quale sta e dentro il quale abita il XXI secolo, nasce dunque e si esprime nella linea che da Locke e Hobbes perviene a Marx, passando per Hume, Mandeville, Smith. La contrapposizione marxiana fra struttura *economica* e sovrastruttura giuridica, culturale, religiosa, *politica* ha come radice il fatto che «ogni uomo [...] diventa in qualche misura un mercante»⁷. Con Marx la dimensione economica transita da elemento tecnico/finanziario della produzione e degli scambi a elemento antropologico e ontologico. La prospettiva di Adam Smith trova dunque il suo apogeo nella filosofia di Karl Marx. È anche per questo che il Novecento e il nostro presente sono caratterizzati dal fatto che «l'economico come categoria fondamentale rappresenta il culmine dell'individualismo e, come tale, tende a essere supremo nel nostro universo»⁸.

La modalità nella quale il paradigma individualistico si esprime dentro la cultura e società francese consiste in una forma analoga e insieme molto diversa di rimozione della centralità del politico. Se il liberalismo e il liberismo britannici pongono al posto della dimensione politica quella economica e mercantile (il valore di scambio, appunto), l'ideologia francese pone l'universalismo dei Diritti dell'uomo, sintetizzati nello slogan rivoluzionario che, al di là della sua ricezione ormai del tutto passiva e semplicemente retorica, pone problemi insolubili. Fin dal governo giacobino e poi soprattutto con i

governi comunisti del Novecento, il conflitto tra *Liberté* ed *Egalité* ha mostrato la strutturale incompatibilità tra i due elementi: essere liberi significa anche essere liberi di volersi diseguali rispetto agli altri; essere eguali implica una quantità più o meno consistente ma in ogni caso rilevante di repressione rispetto a ogni tentativo di mettere in atto una libertà che rende differenti. Per quanto riguarda la *Fraternité*, si tratta dell'ammissione esplicita delle radici cristiane dell'universalismo rivoluzionario: gli umani come fratelli, al di là di ogni differenza di luogo, di tempo, di pensiero, di credenze. Vale a dire quanto ci sia di più lontano dalla complessità e dalla semplice *realtà* della condizione umana, che è fatta di identità, certo, ma anche di differenze, è fatta di continuità ma anche di scarto, è fatta di relazioni sia pacifiche sia violente. A ogni livello. Non a caso la Francia, che sino al XVIII secolo era costituita da un complesso reticolo di autonomie e poteri, divenne uno Stato realmente unitario soltanto con il governo giacobino e a costo, come sempre, di massacri delle minoranze antirivoluzionarie.

Si tratta di una dinamica che mostra l'apparentemente paradossale continuità tra individualismo e totalitarismo in quanto «il totalitarismo è interno al mondo moderno, all'ideologia moderna. [...] Il totalitarismo risulta dal tentativo, *in una società in cui l'individualismo è profondamente radicato e predominante, di subordinarlo al primato della società come totalità*»⁹.

Essendo l'individualismo una forma dell'utopia, tanto da costringere *sempre* le società che lo adottano a contemperare i suoi elementi distruttivi con interventi pubblici nell'economia e interventi burocratico-statali che si configurano nei corpi stessi degli individui (la *biopolitica* che nella recente epidemia Covid19 ha visto il suo trionfo), essendo dunque utopico, l'individualismo si alimenta di un'altra potente radice cristiana: il volontarismo opposto all'Ἀνάγκη; una posizione che nella teoria politica si chiama più tecnicamente *artificialismo*. Il quale costituisce una chiara, per quanto tranquillamente accettata e praticata, espressione della tracotanza del moderno, della ὑβρις che si esprime in forme

numerose e diverse.

Due esempi tra di loro solo apparentemente estranei:

– il transitare dalla giusta richiesta di gestione della propria sessualità all'idea che non esistano generi sessuali e che essere maschio o femmina sia frutto dell'educazione ricevuta e della *volontà* di essere, appunto, femmina o maschio. Una forma, questa, di artificialismo estremo, che ritiene davvero possibile e reale un abito sessuale in tutto costruito dalla mente, indossato sempre e soltanto a propria scelta e desiderio e, in generale, il negare che «si dia un *abito sociale* – *mos, ethos* – che gli individui non indossino a propria scelta, ma di cui in una certa misura nascono già 'vestiti', sia pure affidato al genio personale del loro 'portamento'»¹⁰;

– la debolezza, l'impopolarità e l'impossibilità della Repubblica di Weimar imposta alla Germania sconfitta dopo la I Guerra mondiale. La Costituzione di Weimar si rivelò infatti fragile sino all'inapplicabilità poiché in profondo conflitto con la dimensione olistica dell'intera storia tedesca. Questi e altri eventi mostrano che la possibilità dell'ideologia di trasformare le società è profonda ma è anche parziale e limitata, tanto che quando il volontarismo/artificialismo spinge a forzare gli elementi costitutivi del corpo sociale la conseguenza è un rimbalzo che produce il contrario di quanto si vorrebbe imporre. Esistono dunque dei «limiti all'artificialismo moderno oltre a quelli che ha cominciato a additarci l'ecologia, limiti che attengono alla natura sociale dell'uomo come essere pensante. Sarebbe ora di cominciare a prendere coscienza di questa specie di necessità, che ci sfugge proprio perché ci sembra in contrasto con i nostri sogni più cari degli ultimi secoli»¹¹.

III Il presente: filosofia

Goethe è un grande scrittore anche per la ragione che nonostante fosse immerso nell'individualismo romantico nutriva in sé una natura talmente greca da sapere e sentire che la molteplicità è inseparabile dall'unità, che la differenza è inseparabile dall'identità. E viceversa. E che, come disse con grande

chiarezza Tommaso d'Aquino, «ordo autem massime videtur in disparitate consistere»¹², che la ricchezza delle differenze rinvia sempre a un ordine e che l'ordine consiste nella misura delle differenze dentro l'ordine stesso.

Il paradigma olistico è questo. Molte delle inquietudini interiori e delle violenze pubbliche del presente nascono dall'averlo dimenticato a favore invece di un artificialismo frutto solo di *wishful thinking*, di fantasie culturaliste, di prospettive lontanissime dalla salute del materialismo. La filosofia è invece un *modo di vivere* all'interno di una comunità, nel dialogo, nel confronto, nel sentirsi esistere in una relazione continua con altri umani animati dalla stessa forma, passione, interesse, intenzione, vita.

La filosofia si radica in ogni possibile presente in almeno tre modi: consapevolezza dei limiti umani, della nostra infima misura dentro lo splendore e l'immensità dell'intero; disincanto nei confronti della condizione di dolore e di morte non soltanto dell'umano ma di tutto ciò che è vivo; metamorfosi di questo consapevole disincanto in azione, in opera, in trasformazione della vita propria e delle relazioni, dei legami, della politica.

Esistere nel presente significa esserci non nel semplice presente fisico e matematico, infinitamente divisibile e anche per questo di fatto insussistente, ma nel presente come percezione della durata e suo significato. Un presente semantico prima di tutto. L'esistere ha una struttura *asintotica*, sempre aperta e mai definitiva. Vivere significa precisamente questo incompiuto che in ogni suo momento è sempre realizzato.

Una sentenza attribuita a Metrodoro (la n. 10) esprime con chiarezza la potenza del pensare il presente e nel presente all'interno del flusso senza fine del divenire: «Ricorda che nato mortale, con una vita limitata, tu sei assurto, grazie alla scienza della natura, fino all'infinito dello spazio e del tempo e hai visto ciò che è, ciò che sarà, ciò che fu».

La filosofia è quindi conoscenza e pratica del tempo infinito dentro il tempo limitato che siamo, è la consapevolezza che una parte della materia

universale ha di esistere per un arco, una parabola, un percorso sempre limitati ma non per questo meno densi, filosofia è diventare l'infinito che si è. È quanto Ernest Renan definisce il «punto di vista di Sirio», la stella più luminosa che i nostri occhi di terrestri possano scorgere. È vedere il mondo come lo percepirebbe una roccia, in uno sforzo di oggettività che liberi il presente dal suo limite e dia al qui e ora la solidità della durata.

Note

[Ringrazio Lucrezia Fava ed Enrico Moncado per la loro attenta lettura del testo e per i consigli che lo hanno migliorato]

¹ K. Pomian, «Evento», in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 5, Einaudi, Torino 1978, p. 978.

² D. Costa, *Esistenza e persistenza*, Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 118.

³ L. Dumont, *Homo Aequalis. I Genesi e trionfo dell'ideologia economica II L'ideologia tedesca (Homo aequalis. I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique II. L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Gallimard 1977 e 1991), trad. di G. Viale e M. Valensise, Adelphi, Milano 2019, pp. 42-43.

⁴ Ivi, p. 249.

⁵ «solitaria, povera, sporca, bestiale e breve» (T. Hobbes, *Leviathan*, I, 13).

⁶ H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana (The Human Condition*, 1958), trad. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1996.

⁷ A. Smith, *Ricchezza delle nazioni*, I, cap. IV, § 1.

⁸ L. Dumont, *Homo Aequalis*, cit., p. 91.

⁹ Ivi, p. 32; il corsivo è di Dumont.

¹⁰ E. Mazzarella, *Uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo*, Quodlibet, Macerata 2017, p. 28.

¹¹ L. Dumont, *Homo Aequalis*, cit., p. 154.

¹² Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 96, a. 3.

UN CAPITOLO DILEMMATICO DELL'AFRICANISMO: LA POORNOGRAPHY

di
SANTO BURGIO

Ci sono momenti e fasi, nella storia della cultura, in cui la ricerca dell'originalità può risultare stucchevole, o proterva, o finanche ingiuriosa. Fasi in cui l'ascolto è l'atteggiamento più sano: sia sotto il profilo della comprensione, che, insieme e inscindibilmente, sotto quello etico e politico. L'Europa ha già conosciuto una straordinaria epoca di ascolto, il Rinascimento, quando le voci dell'antico – che in verità non si erano mai perse del tutto – ritornarono in maniera potente, fluviale, pervasiva e, oggi lo sappiamo, conducendo con sé un senso tragico dell'esistenza ben lontano da ogni classicismo pacificato e aulico (e questo senso tragico riportarono nei paesaggi di pensabilità che furono chiamati a dipingere per dar ragione dell'età moderna). Certo, in quel caso si trattò di riconoscere antenati e padri, di rinnovarsi alle fonti antiche del Medesimo – è sufficiente pensare alla storia urbanistica di Roma fra Quattro e Cinquecento per capire quanti pontefici di cultura raffinatissima fossero poco disposti a resistere al fascino del pagano; mentre poco più a nord, la strategia filosofica di Marsilio Ficino si provava a legittimare la continuità teorica tra ragione pagana e pensiero cristiano.

Oggi, agli inizi di un nuovo millennio, non si tratta più di ascoltare il Medesimo, anzi meglio: solo il Medesimo; ma di ascoltare voci 'altre' in una fase in cui il termine 'tragedia' investe il cuore di processi storici che hanno mutato, sconvolto e anche distrutto le vite di milioni di uomini. A quei processi si è dato il termine complessivo di 'colonialismo', e di 'decolonizzazione' alla lunga e ancora aperta fase di fuoriuscita politica, economica e culturale dall'età coloniale; così aperta che talvolta appare ancora da iniziarsi, a fronte di fenomeni che rivelano piuttosto dinamiche opposte, neocoloniali, che impediscono un confronto necessario e

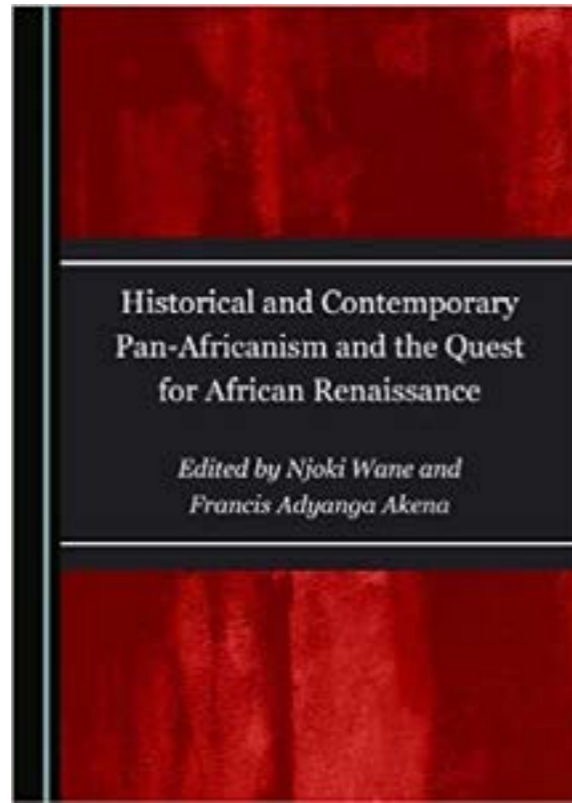
autentico con una storia puntellata di crimini collettivi (e che la storiografia ci insegna come da tre secoli di tratta atlantica e da decenni di tratta interna – quest'ultima legata alle grandi trasformazioni ottocentesche nella fase del cosiddetto commercio 'lecito' – abbiano tratto profitto pezzi di società africana specializzata nella razza e nel commercio degli schiavi, non ci rende affatto protagonisti meno colpevoli di una spartizione violenta e disumana).

Logiche neocoloniali che trovano il loro pendant interno nella marea montante di nuove forme (la mia *pars* storicista non crede che ci possa essere mai nulla di 'vecchio' nella storia) di pensiero razzista, e di relativi fenomeni sociali, nell'Europa contemporanea – in uno con l'incapacità statunitense di porre realmente rimedio alla questione del razzismo; e con il corollario insidioso di un linguaggio, nella politica e nella comunicazione di massa, di spaventosa semplificazione, di devastante portata conflittiva, di riduzione del pensiero a parole d'ordine contro, volta a volta, l'ideologia immigrazionista, la cultura filoislamica, il 'buonismo'. L'armamentario dottrinale del partito della fortezza-Europa è purtroppo noto, ed è completamente escluso che abbia il benché minimo senso approntare un contro-vocabolario che risponda ad un regime di semplificazione opposta - né, mentre il razzismo demolisce senza scrupoli i fondamenti sociali del vivere democratico, può essere la deriva del *politically correct*, che sterilizza la giustizia delle differenze nella paralisi astiosa delle minoranze armate, la risposta. Piuttosto, si possono cercare di cogliere alcuni recenti segnali positivi di natura politica: le scuse formali del governo tedesco per il genocidio degli herero, il riconoscimento da parte belga della ferocia belluina del Congo di Leopoldo II, la commissione istituita da Macron

in Francia per la restituzione delle opere d'arte africane sottratte durante l'occupazione coloniale.

Cosa può dunque fare oggi un intellettuale occidentale (anche quelli provinciali e di provincia, com'è il caso di chi scrive) per contribuire alla decolonizzazione culturale? Una delle risposte potrebbe essere: organizzare all'università corsi sulla filosofia africana contemporanea (lo ammetto, questa è un po' troppo *pro domo mea*, però sarebbe davvero utile che nella ancor timida apertura italiana alla filosofia interculturale, oltre ai latinoamericani e al buddhismo, si iniziassero a leggere gli Eboussi Boulaga, gli Hountondji, i Serequeberhan). Un'altra delle risposte possibili, che ha certamente a che vedere con la prima, è ascoltare. Ascoltare le voci degli intellettuali africani – non solo nelle università, ma in circuiti di comunicazione e di divulgazione più ampi. D'altronde non si tratta affatto, quando si parla di ascolto, di una operazione neutrale: proprio i filosofi e gli eruditi del Rinascimento ci hanno insegnato che scegliere da un archivio per selezionare un florilegio di brani o seguire un filone tematico tra le fonti è un'operazione che risponde ad una precisa volontà selettiva. Si tratta solo di esserne il più consapevole possibile, e di chiarire anzitutto a se stessi i binari su cui quella volontà si muove: in questo caso l'ansia di un giudizio storico adeguato, il salutare richiamo – dopo anni di cosiddetto riflusso – a grandi temi civili per l'impegno intellettuale, la scoperta, anche, di mondi culturali di straordinaria ricchezza e intensità di pensiero. Perciò si può scegliere di partire dalle questioni di vasta portata (la dibattutissima questione dell'identità della filosofia africana, ad esempio); oppure si può scegliere un caso peculiare – e non solo perché lo consiglia il contesto editoriale – e, per scelta di metodo, vedere quanto di istruttivo può rivelare. In effetti, la *poornography*, e la sua *Africa povera*, sono un caso comprensibile solo all'interno della versione africana dell'orientalismo (Said), ossia delle dinamiche della *invention of Africa* (Mudimbe).

La concezione e la pratica della *poornography*, in Occidente, presuppongono anzitutto e in generale un regime di separatezza fra carità e giustizia, così come, in primo luogo, si è venuto



realizzando nelle democrazie moderne, fondate sulla separazione di Chiesa e Stato. La carità, in forma di assistenza umanitaria ispirata al messaggio evangelico, si configura come missione ecclesiale; la giustizia, invece, rimane terreno occupato dalla sovranità statale. Laddove il nesso fra democrazia e giustizia – intesa come giustizia *sociale* – si indebolisce, come mostra l'arretramento contemporaneo dello stato sociale, lo spazio della carità si espande in forme di supplenza. In secondo luogo, e più di recente, la distinzione fra carità e giustizia è centrale nel capitalismo contemporaneo, nella misura in cui essa marginalizza l'economia del dono e produce uno spazio che risulta marginale nella sostanza del concetto – dal punto di vista della logica del profitto – ma che pure riveste grande rilievo nel confezionamento di un immaginario sociale funzionale e addomesticato. In questo caso, sono la filantropia e i bilanci 'sociali' delle imprese e delle banche a costruire l'immagine di una carità laica, quella dei benefattori (*do-gooders*). In entrambe i casi, comune è l'effetto: la natura sistematica, sotto il profilo delle cause reali e strutturali, delle emergenze di cui la carità e la filantropia si occupano viene occultata; sicché il

soccorso non è anche, come dovrebbe essere, una richiesta di cambiamento. Il caso del continente africano è esemplare, in questo senso. Se ne mostrano tutte le tragiche debolezze, mentre si evita di mettere in mostra tutti quegli aspetti che quell'immagine di un'Africa povera, desolata, disperata, potrebbero contraddire; e si occulta ogni ragionamento strutturale sulle cause di quelle emergenze. Anche nel caso africano, la logica filantropica dei benefattori è orientata al soccorso individuale o legata ad una specifica e circoscritta emergenza. Essa chiede soccorso ma non chiede comprensione.

La logica della *poornography* si muove entro questa cornice di separatezza fra giustizia e carità: mostrare la nudità dei poveri, la *nuda* povertà, al fine di raccogliere denaro in Occidente. La *poornography* diventa uno strumento per massimizzare il guadagno, una «compassion usury» per mobilitare la coscienza e il supporto finanziario del pubblico, soprattutto televisivo: le *aid agencies* richiamano l'attenzione sulla povertà, ma rischiandone una «simplistic moralization» mossa da un «headless heart»[1]. Per poter reggere, il richiamo deve perpetuare il suo incastonamento in un contesto stereotipato e funzionale, quello per il quale «Africans are backward, primitive, unintelligent, dirty, hungry, poor, desperate, violent, and perpetually at war with themselves»[2]. Nella genealogia dei costruttori dello stereotipo dell'Africa e degli africani come privi di storia e di civiltà, preda degli istinti ineducati della natura, il primato consueto spetta a Hegel; ma Raymond Aina ricorda debitamente come anche Thomas Jefferson sostenesse il dogma dell'inferiorità nera, in virtù del quale neri e caucasici risultavano eguali solo nella capacità mnemonica, mentre del raziocinio logico solo ai bianchi si attribuiva la capacità astrattiva, lasciando i neri preda di una immaginazione abnorme, anomala, persino *noiosa*. Una collezione di stereotipi che la *poornography* assume nell'immagine dell'Africa continente della povertà per antonomasia. Per funzionare, lo stereotipo ha bisogno vitale di una povertà dell'informazione: meno informazione è disponibile, più l'opinione pubblica occidentale può confermarsi

nell'immagine semplificata dell'Africa povera. Il paradosso della *poornography* sta qui: nella necessità di alimentare, mantenere e consolidare l'immagine dell'Africa povera ed 'arretrata' per potere avere accesso alla beneficenza occidentale e mantenere progetti di sviluppo e i relativi esperti.

Alla logica monolitica dello stereotipo non si può che rispondere in primo luogo con la diversificazione delle informazioni, a misura della reale diversità del suo oggetto. Aina cita diverse indagini condotte negli Stati Uniti che illustrano la clamorosa, endemica e diffusa ignoranza del cittadino statunitense medio sull'Africa; difficile pensare che una indagine condotta in Europa, o in Italia, darebbe risultati troppo differenti, che il cittadino europeo o italiano medio sappia nominare almeno dieci paesi africani, o che non leghi le sue esili informazioni sul continente africano ad una minaccia epidemica (Aids o Ebola) o a episodi di genocidi (Ruanda, Sudan), informazioni che per loro natura hanno un evidente legame di causa-effetto circolare con lo stereotipo dell'Africa continente povero e pericoloso. Non è la falsità delle immagini o delle condizioni veicolate in discussione: nessuno dubita delle enormi difficoltà in cui si dibatte il continente africano, né invenzioni sono le estese aree di povertà, di instabilità politica e sociale, né il proliferare di necropolitiche (Mbembe) e di efferate strategie neocoloniali. La questione è la natura unidimensionale dell'immagine dell'Africa: il processo riduzionista in atto che ne governa produzione e circolazione. Una ignoranza di cui da un lato è difficile negare la radice razzista, del razzismo come sistema 'politico' dell'ignoranza (e farebbe parte di una più consapevole ed efficace comprensione individuare il razzismo come elemento purtroppo non monopolizzato dai caucasici: elencando i razzismi inter-africani o inter-asiatici); dall'altro al deficit di conoscenza corrisponde una strategia fondata sull'emotività che muove la «compassion usury», ossia su una «inundation of collective emotionalism – to mobilise the public conscience's and support»; una strategia che implica una rendita di «positionality», per la

quale «development experts, Africanist scholars, and African collaborators in development fund campaigns all have authority in perpetuating dominant African images in the West»[3]. L'immagine è il mezzo funzionale al fine, calibrata sul numero degli acquirenti: l'Africa della povertà, in altri termini, è prigioniera dei suoi benefattori.

Tutto ciò reclama, evidentemente, la necessità di una pedagogia. Già più di venti anni fa, Solorzano aveva proposto un processo articolato in cinque punti per lavorare in controtendenza rispetto all'immagine dell'Africa dei benefattori. Il ragionamento è riferito all'educazione degli studenti, ma esso serba certamente un valore anche rispetto all'opinione pubblica dei paesi occidentali, nella misura in cui fenomeni come la *poornography* raggiungono una platea vastissima di spettatori o navigatori della rete. La riflessione, in questo caso, andrebbe fatta sui soggetti cui imputare una azione di decostruzione del regime riduzionista in cui è costretta l'immagine dell'Africa; una riflessione, anzitutto, sull'etica della comunicazione nella promozione del beneficio. Che è questione con caratteristiche differenti da quello che può riguardare i docenti di scuola o i professori universitari, pur risultando evidente che il perno comune su cui gira il problema è quello della conoscenza. Perciò Solorzano, in primo luogo, faceva riferimento alla necessità di presentare e analizzare contenuti riferibili ad immagini alternative dell'Africa. La dimensione metropolitana, ad esempio, risulta regolarmente assente dalla comunicazione della *poornography*. In tal senso, ed è il secondo punto, proprio perché si è in tema di comunicazione di massa, un approccio qualificato al cinema africano – al cinema dei registi africani sull'Africa – fornirebbe elementi di miglior comprensione della realtà africana, pur con la cautela dovuta ad una fonte che in quanto fonte *colta* può essere fortemente coattiva nei confronti dei contenuti. Il terzo punto, muovendo come il secondo dalla necessità di leggere l'Africa a partire dal punto di vista degli africani, invita ad una strategia di comparazione che metta a confronti produzioni testuali sull'Africa di esperti non africani e testi

prodotti dagli africani – con l'ulteriore elemento di interesse, si potrebbe aggiungere, dell'analisi delle faglie di conflitto interne. Quarto e quinto punto sono intimamente correlati: in un comune esercizio di pensiero critico, fare riflettere nel contesto occidentale gli africani sulla natura e i limiti delle tradizioni africane come fonte complessa – e storica - di identità, e gli occidentali sulla costruzione degli stereotipi razzisti come anch'essa, purtroppo, complessa e non meno storica costruzione di identità[4].

Poi, la *poornography* può avere anche un impiego tattico, non meno micidiale e dannoso, direttamente connesso a concrete dinamiche politiche. Un caso interessante è quello segnalato da F. Adyanga Akena a proposito di *Kony 2012*, un video di trenta minuti creato da una organizzazione non governativa californiana, la Invisible Children, attiva, fra l'altro, in Uganda settentrionale. Il video mostra i risultati di una serie di atti di violenza compiuti ai danni soprattutto di bambini, perpetrati dai ribelli della LRA (Lord Resistance Army) nel corso della guerra contro l'esercito della UPDF (Uganda People's Defence Forces). Nel video si esortavano gli spettatori statunitensi a fare pressione sull'amministrazione Obama affinché gli Stati Uniti intervenissero militarmente in Uganda per catturare il leader dei ribelli, Joseph Kony, e portarlo dinanzi alla Corte Penale Internazionale dell'Aja. Diffuso in televisione e sui social media ai primi di marzo del 2012, il video ricevette il supporto immediato di numerosi personaggi del mondo del giornalismo e dello spettacolo. In un mese circa, undici milioni di spettatori lo guardarono: numeri che la politica non poteva ignorare. Si attiva persino il merchandising, con poster, t-shirts, braccialetti, stickers. Per Akena, il video *Kony 2012* costituisce un caso esemplare di costruzione sociale della verità, e precisamente di «neo-colonial truths» che «ignore and silence African agency and the struggles of the Acholi people to confront the conflict and strive for peace on their own terms»[5].

L'esercito di Kony, formatosi nel 1987, lotta fino al 2006 contro l'UPDF nel nord dell'Uganda e nel Sudan meridionale, vagheggiando uno Stato teocratico retto sul Decalogo e sulle credenze



Acholi. La strategia di guerra del LRA prevedeva il rapimento di bambini e ragazzi tra i sette e i sedici anni. Si arriva così alla stupefacente e tragica composizione di un esercito composto per più della metà da soldati-bambini: «this vulnerable age-group is often afraid to escape the LRA, for many reasons, including a desire to demonstrate respect to one's elders and because of various psychological indoctrinations and intimidations they are subjected to, including sexual slavery and being forced to murder»; al tempo stesso, i campi di rifugio approntati dal governo ugandese per dare ricovero agli sfollati interni nel corso del conflitto si rivelano rimedi non dissimili dal male: «lacking the most basic social services, the NGO Civil Society Organization for Peace in Northern Uganda (CSOPNU) reports that each month in the IDP camps, more than 3.500 people died from easily preventable diseases, extreme violence and torture. Meanwhile hundred of childrens were being abducted, abused and killed in battle»[6]. Questo è l'immane disastro umanitario entro cui va collocato il video *Kony-2012*. A cui si accompagna, dopo il 2006, il secondo disastro dell'*Operation Lightning Thunder*, quando il governo ugandese, con l'appoggio di truppe congolese e sudanesi, lancia una operazione militare contro i soldati del LRA rifugiati all'interno del Garamba National Park, nel Congo nord-orientale. L'operazione si rivela un fallimento e provoca subito dopo la reazione del LRA: novecento civili massacrati in poche settimane, 160 bambini rapiti e migliaia di civili spinti verso i centri urbani.

Questo il paesaggio martoriato nel quale il

video *Kony 2012* invitava nuovamente alla guerra; il video dichiarava guerra all'esercito del LRA, un esercito composto per la maggior parte da bambini rapiti, contro i quali si sarebbe in sostanza dovuta dirigere l'azione militare. La realtà più tragica del conflitto ugandese veniva celata: bambini e ragazzi al tempo stesso massacratori e vittime. Una semplice constatazione cronologica avrebbe permesso inoltre di verificare – altra omissione di palese stranezza – che le formazioni LRA non erano attive in Uganda settentrionale ormai da sei anni; mentre quando, fra il 1990 e il 2000, il conflitto civile aveva vissuto i suoi momenti peggiori, gli Stati Uniti non avevano espresso alcun interesse ad un coinvolgimento nel conflitto. Akena nota lo strano tempismo con la scoperta di nuovi giacimenti petroliferi nel nord e del sud dell'Uganda; quello che suona macroscopico è certamente il puntuale rivitalizzarsi della coltre africanista, della necessità dell'intervento bianco e occidentale (di un'altra gioventù armata) rispetto ad un'Africa non in grado di governare i propri conflitti, consegnata passivamente alla violenza endemica.

Note

[1] La formula *compassion usury* è di Ch. Quist-Adade e A. van Wyk, ed è citata da Raymond Olusesan Aina, *Populorum Progressio's Vision in an Unequal World: A Theological Ethical Evaluation from the Global South*, in «Journal of Moral Theology», vol. 6, n. 1 (2017), p. 107.

[2] Raymond Olusesan Aina, *Images of Africa and the Resilience of Ignorance*, in «ZEP: Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik», 37 (2014) 4, p. 26.

[3] Ivi, pp. 28 e 29.

[4] Cfr. D. Solorzano, *Images and Words that Wound: Critical Race Theory, Racial Stereotyping, and Teacher Education*, in «Teacher Education Quarterly», 24 (1997), pp. 14-15.

[5] F. Adyanga Akena, *Poornography and the entrenchment of western hegemony: deconstructing the Kony 2012 video*, in «Socialist studies», 10 (1) 2014, p. 52.

[6] Ivi, pp. 53-54.

Proposte

editoriali

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

Formattazione del testo

I testi non devono superare le 25.000 battute, compresi gli spazi e le note; devono essere composti in carattere TNR, corpo 12, margine giustificato, interlinea singola.

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»¹.

Recensioni

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

Inoltre, la recensione deve contenere i seguenti elementi:

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

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 23

Selenia Anastasi	Lucia Gangale	Noemi Scarantino
Santo Burgio	Pablo Interlandi	Federico Tinnirello
Maurizio Candiotta	Enrico Moncado	Eva Luna Turino
Alessandro Dignös	Enrico Palma	Simona Venezia
Lucrezia Fava	Stefano Piazzese	Friedrich-Wilhelm von Herrmann

GRAFICA DELLA RIVISTA E DEL SITO

Eleonora Maria Prendy
Editor & Producer

È possibile leggere i curricula dei collaboratori sul sito della Rivista:
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. 23 - **Novembre 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

RIVISTA ON LINE www.vitapensata.eu

Fax: 02 - 700425619

=====
La filosofia come vita pensata
=====

