

- da «Il Problema della Pedagogia» LX, 2014, n. 2

perciò sul confronto con la psicoanalisi, con la psicologia umanistica, confrontandosi con autori quali C. Rogers, G. Allport, A. Maslow, V. Frankl (p. 250).

Le motivazioni della scelta di Borghi sono rese esplicite sin dalle prime pagine del saggio: approfondire il pensiero del pedagogista livornese può portare ad «acquistare il senso della viva proposta educativa, laica, attivistica, liberatrice, democratica della seconda metà di questo secolo [...] e confrontarsi con un modello formativo di grande livello e di forte tensione civile, che potrà forse giovare a svegliarci [...] dall'attuale stato di intorpidimento e di disimpegno [...]» (p. 247).

Tanti, dunque, i motivi di interesse nel volume per chi vuole leggere pagine importanti della storia dell'educazione italiana attraverso alcune delle voci più progressiste, con un'attenzione mirata ai processi di democratizzazione. Il fine è evitare conformismi pericolosi come quello di ridurre l'attività scolastica alle esigenze di selettività del capitalismo, per rilanciare, come afferma Furio Pesci nel saggio sull'opera educativa di Don Milani (pp. 265-304) la scuola come «il luogo della formazione al senso critico, della disintegrazione dei pregiudizi e del rafforzamento delle capacità del singolo di reagire ai condizionamenti occulti dei mass-media» (p. 276) e riscoprire così «il valore ideale e la carica utopistica» del messaggio del priore, nella speranza che anche oggi le «Barbiane del mondo» trovino il loro don Milani (p. 304). Un messaggio, in effetti, che non può essere dimenticato in un'epoca di incertezze, di disincanto, di debolezza di prospettive, dove il prevalere di logiche aziendalistiche, anche nei luoghi formativi, rischia di compromettere seriamente l'agire educativo, di svuotarne il significato, di ridurre il lavoro scolastico ad un congegno didattico o ad un curriculum ben organizzato, rafforzando quello che già sosteneva Neil Postman alla fine degli anni Novanta del secolo scorso: «una volta gli educatori diventavano famosi perché offrivano ragioni per apprendere; ora diventano famosi per aver inventato un metodo» (N. Postman, *La fine dell'educazione. Ridefinire il valore della scuola*, trad. it., Armando, Roma, 1997, p. 31), distogliendo così l'attenzione dalle questioni più rilevanti.

Elena Zizioli

Glenn Alexander Magee, *Hegel e la tradizione ermetica. Le radici "occulte" dell'idealismo contemporaneo*, tr. it. di M. Faccia, Roma, Edizioni Mediterranee, 2013, pp. 327.

Preceduto da una Introduzione di Massimo Donà e con una postfazione di Giandomenico Casolino, il volume di Magee, che insegna all'Università di Long Island, sostiene che il pensiero di Hegel rientra pie-

namamente nella tradizione ermetica che l'autore ricostruisce nel primo capitolo, dai primi ermetisti a Eckhart, Cusano, Bruno e soprattutto Böhme, tanto caro a Hegel. Magee, quindi, illustra l'ambiente dell'ermetismo tedesco durante la giovinezza del filosofo e si sofferma successivamente sulla Mitologia della Ragione, per poi, nella seconda parte del volume, leggere le opere di Hegel in chiave ermetica.

Si tratta indubbiamente di una ricerca suggestiva, anche se i continui riferimenti a pensatori ermetici non sono sempre intimamente collegati al pensiero hegeliano, ma colti nella loro dimensione più ampia. Del resto, per Magee il Dio dell'ermetismo, come lo Spirito di Hegel, è essenzialmente generatore e viene illustrato (pp. 43-44) un parallelo tra i capisaldi delle dottrine ermetiche e il pensiero di Hegel.

Invero, Magee parte dal seguente assunto: «Hegel non è un filosofo. Non è un amante o un cercatore della sapienza, perché è convinto d'averla trovata. [...] Alla fine della *Fenomenologia*, Hegel dichiara d'essere giunto al Sapere Assoluto, che egli identifica con la sapienza. La pretesa di Hegel d'aver ottenuto la sapienza è assolutamente contraria all'originaria concezione greca della filosofia come amore per la sapienza stessa, vale a dire una sua continua ricerca, più che il possesso finale» (p. 31). Né Hegel può essere considerato un «ultrarazionalista», come molti fanno ancora, e men che mai leggerlo in maniera non metafisica e antiteologica» (p. 47).

Nelle citate considerazioni si manifestano insieme un fraintendimento e lo spirito della verità. Occorre ricordare che Magee è uno statunitense e quindi abituato a discussioni speculative in cui prevale una visione empiristica e pragmatica della filosofia, sì che il *razionale che diventa reale* di Hegel può essere considerato una forma di razionalismo. Il che non è per nulla vero, se non altro se si pensa alla ben nota polemica romantica contro l'astratto razionalismo illuministico. In questo senso una asserzione che qualifichi Hegel come *ultrarazionalista*, nella fattispecie del razionalismo matematico, è del tutto impossibile, come è evidente per ogni studioso di Hegel e della Germania del tempo.

Ma non si tratta solo di questo. La filosofia nasce in Grecia non come *filosofia*, bensì come *sofia*: la sapienza dei presocratici appunto. Fu Socrate ad affermare di sapere di non sapere e quindi di cercare il sapere. Ma ciò per evitare ogni asserzione dogmatica, che egli rimproverava al pensiero comune. Ciò significa che Hegel non pensa diversamente da ogni filosofo che argomenta le sue tesi per pervenire ad un sapere a cui di fatto poi crede, altrimenti non pubblicherebbe i volumi della propria filosofia, che sono volumi non solo di ricerca, ma anche di conclusione, sia pure, *prudentemente*, provvisoria. Ciò ricordato, è chiaro che il discorso di Magee non rovescia uno stereotipo che non c'è, e tuttavia ha ragione nel riconsiderare il pensiero di Hegel, come d'altronde quello di Fichte e di Schelling, nella temperie esoterica e «magica» del tempo, come è evidente in un pensiero che nel suo

autoriferimento storico risale a Spinoza, Bruno, Proclo e così via.

Quando Magee scrive che in Hegel «la filosofia speculativa rappresenta la forma finale, pienamente adeguata e pienamente conscia della *philosophia perennis*, che può essere compiuta solo nell'epoca moderna» (p. 117) non fa che recuperare un filo rosso spesso sottostimato. In questa riconsiderazione, il volume di Magee assume un ruolo positivo in quanto analizza un contesto su cui molta storiografia non ha insistito. Si pensi alle pagine dedicate al «triangolo divino» e al diagramma del Triangolo (pp. 136-151) che mostrano assai bene l'ambiente ermetico che Hegel sicuramente conobbe.

Sotto tale profilo, la lettura delle opere hegeliane è in qualche modo forzata se si giudica che in Hegel tale tipologia di prospettiva sia esplicita, ma è indubbiamente suggestiva proprio per il fatto che il grande filosofo percepisce problemi e tematiche che hanno un complesso ed articolato retroterra nel quale possono benissimo rientrare Eckhart, Cusano, Paracelso, Böhme e tanti altri. Magee afferma (p.185) l'identificazione in Hegel di Eterno, Verità, Logos, Idea Assoluta, Dio, e sostiene che «l'*Enciclopedia* di Hegel realizza esattamente ciò che il titolo promette. Un "accercchiamento" dell'intero Essere. Pertanto, è la vera enciclopedia. È la vera *pansofia* che Patrizi, Comenio, Hartlib e Dury sognarono soltanto, che prepara la scena all'avvento dell'Età dello Spirito Santo e alla fine della Storia. [...] È la Kabbalah della Religione Assoluta, la "Kabbalah del sapiente" di Leibniz, gli insegnamenti di Böhme e di Oetinger divenuti *Wissenschaft* (scienza)» (p. 220).

Direi che Magee svolge effettivamente la sua ricerca con passione nell'intento, più volte riaffermato come nella conclusione (p. 291), di dimostrare che Hegel fu un pensatore ermetico. La ragionevolezza del suo argomentare risiede nel fatto che Hegel sentì e fece proprio il fascino e le suggestioni di tanti autori non astrattamente razionalisti o, in senso ampio, ermetici, e al tempo stesso nel ribadire la presenza di forme di conoscenza emarginate dal sapere razionalistico ed empiristico. Come del resto ha sottolineato Donà nella sua Introduzione, Hegel rimane nel solco sapienziale del pensiero. Ciò, però, certamente non è sufficiente a farne un ermetista in senso stretto, ma rammenta invece come il discorso speculativo non possa che essere sapienziale. Non a caso lo stesso Magee rileva che Hegel fu *cauto* (p. 135) nei confronti della tradizione ermetica, anche se poi non esita ad affermare che «le parole magiche sono le categorie della filosofia hegeliana. Il poter magico è la dialettica guidata dal ricordo. E [...] il nostro accesso a questo potere avviene attraverso una forma di *immaginazione*» (pp. 124-125).

In breve, se spesso la storiografia filosofica ha sottovalutato la presenza e gli influssi dei pensatori cosiddetti esoterici, la ricerca di Magee, in un contesto culturale (quello anglosassone) in cui è diffusa la filosofia analitica, ha indubbiamente il pregio di recuperare suggestioni e presenze per nulla marginali, spesso, però, accentuando la lettura in chiave ermetica di tutto il discorso hegeliano.

Il risultato è certo suggestivo, come l'interpretazione della *Fenomenologia* hegeliana come una sorta di iniziazione ha un suo fascino. Lo studioso statunitense arriva anzi a sostenere che Hegel porta a compimento il discorso alchemico. «Si può affermare che Hegel separi le componenti spirituali e fisiche dell'alchimia, scartando quelle fisiche in quanto semplice *caput mortuum*. Egli ha conservato lo scopo dell'alchimista di perfezionare la natura e completare Dio, ma ora l'opera alchemica avrà luogo interamente nell'anima dell'uomo. Dio giungerà a compimento attraverso l'attività speculativa umana» (p. 248). Ne viene fuori, implicitamente, come nota Casolino nella postfazione (p. 297) una pedagogia dello spirito che si colloca nel solco della cultura platonica-ermetica.

Il volume di Magee può pertanto essere ben considerato come un apporto interessante nella più che considerevole letteratura critica su Hegel, proprio perché riprende aspetti non sempre divulgati; il limite è appunto nello stesso proposito, vale a dire nel voler far entrare *pienamente* Hegel nella tradizione ermetica, e in ciò avviene la forzatura, proprio per il termine *tradizione*, che si presta a innumerevoli interpretazioni, anche nella logica della immutabilità sacrale che intende esprimere. Se invece, come dev'essere, la ricerca è volta a disvelare una serie di intrecci che convergono nella manifestazione del pensiero del filosofo idealista, il libro merita attenzione, ribadendo la presenza di un pensiero che attraversa tutta la storia nella riconsiderazione della relazione tra il contingente e l'eterno.

Hervé A. Cavallera

André Stern, *Non sono mai andato a scuola. Storia di un'infanzia felice*, tr. it. di Marina Kadam, Roma, Nutrimenti, 2014, pp. 191.

Alcuni decenni fa, a cavallo cioè degli anni Settanta e Ottanta del secolo appena trascorso, il fantasioso ed interessante *praticien* francese (ma di origini tedesche e di cultura ebraica) Arno Stern ha goduto in Italia di una certa notorietà. Grazie alla casa editrice Armando che ne pubblicò e diffuse alcune opere e grazie ad alcuni *ateliers* di pittura che soprattutto a Milano e a Torino ne proponevano tecnica e procedure, le sue riflessioni sulla libera espressione infantile furono conosciute ed anche apprezzate. Proprio sulle pagine di questa rivista, dopo aver seguito un suo *stage* a Milano (cfr. *Una settimana con Arno Stern* in "I problemi della pedagogia", XXVI, 1980, pp.197-204), sottolineavo come questo particolare educatore fosse dotato di un indubbio carisma con i ragazzini che gli venivano affidati ed anche come nella sua visione si mescolassero suggestioni psicologiche e psicanalitiche e perfino osservazioni di tipo antropologico. Ma notavo anche come la rifles-