



# Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale  
Nuova Serie n. 178 - gennaio/aprile 2003

## INDICE

### *Filosofi italiani allo specchio*

|                     |       |
|---------------------|-------|
| Raffaele Ciafardone | p. 4  |
| Umberto Curi        | p. 9  |
| Sergio Moravia      | p. 16 |
| Giuseppe Riconda    | p. 20 |
| Carmelo Vigna       | p. 26 |

### Studi e interventi

|  |       |
|--|-------|
| G. Cantillo, <i>La consulta universitaria di studi filosofici</i>      | p. 32 |
| S. Mari, <i>J. Rawls: una proposta sulla giustizia distributiva</i>    | p. 34 |
| P. Di Giovanni, <i>L'opera e il pensiero di Giuseppe Maria Sciacca</i> | p. 42 |
| M. Portale, <i>Scritti di Giuseppe Maria Sciacca</i>                   | p. 48 |

### Didattica della filosofia

|  |       |
|--|-------|
| A. Girotti, <i>Per una pars construens della didattica della filosofia</i> | p. 53 |
| A. Tigano, <i>Un percorso didattico sul tema della giustizia</i>           | p. 62 |

|                             |       |
|-----------------------------|-------|
| Convegno Nazionale SFI 2003 | p. 69 |
|-----------------------------|-------|

|                         |       |
|-------------------------|-------|
| Convegni e informazioni | p. 73 |
|-------------------------|-------|

|            |       |
|------------|-------|
| Le Sezioni | p. 86 |
|------------|-------|

|            |       |
|------------|-------|
| Recensioni | p. 90 |
|------------|-------|

S.F.I.  
Società Filosofica Italiana

*Sede Sociale:* Dipartimento di Studi Filosofici ed Epistemologici  
Università degli Studi di Roma “La Sapienza”  
c/o Villa Mirafiori - Box 51  
Via Nomentana 118 - 00161 Roma  
**Tel. Segr. tel. e Fax: 068604360**  
e-mail: [sfi@sfi.it](mailto:sfi@sfi.it)  
web site: [www.sfi.it](http://www.sfi.it)

CONSIGLIO DIRETTIVO

Luciano Malusa (Presidente), Gregorio Piaia e Pasquale Venditti (Vice-Presidenti),  
Emidio Spinelli (Segretario-Tesoriere), Enrico Berti, Davide Bigalli,  
Giovanni Casertano, Franco Crispini, Piero Di Giovanni, Mauro Di Giandomenico,  
Giovanni Papuli, Anna Sgherri, Carlo Tatasciore, Salvatore Veca

Bollettino della Società Filosofica Italiana

*Direttore:* Luciano Malusa

*Redazione:* Paola Cataldi, Cristina Cunsolo, Carla Guetti,  
Gregorio Piaia (coordinatore), Emidio Spinelli

*Amministrazione e Redazione:*

c/o Emidio Spinelli, Via Contessa di Bertinoro, 13 - 00162 Roma

*Quota associativa:* € 20,66

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

Studi, note, informazioni vanno indirizzati a: **Prof. Gregorio Piaia**  
Università di Padova - Dipartimento di Filosofia, P.zza Capitanio 3, 35139 Padova  
(e-mail: [gregorio.piaia@unipd.it](mailto:gregorio.piaia@unipd.it))

**Direttore Responsabile Enrico Berti**

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

ISSN 1129-5643

EUROMA - Via D. De Dominicis, 15 - 00159 Roma - Tel. 0643587879 - Fax 064386292

## FILOSOFI ITALIANI ALLO SPECCHIO

*Questa rubrica ospita una serie di “autoritratti” o autopresentazioni (in Germania si direbbe Selbstdarstellungen) di esponenti della cultura filosofica nel nostro Paese. Non si tratta di un défilé autoelogiativo: è vero che – inutile nascondere – la tentazione di Narciso è sempre in agguato nel mondo degl’intellettuali, ma l’obiettivo cui miriamo è fornire un apporto di prima mano alla conoscenza del variegato panorama della filosofia italiana agl’inizi del XXI secolo. Una varietà nelle tendenze e nelle modalità stesse di approccio, che si riflette, significativamente, anche nel modo di rivivere e presentare agli “altri” la propria esperienza di studio e di ricerca. Non è cosa facile, neppure per un filosofo, porsi davanti allo specchio, e difatti più di un collega ha declinato l’invito, non senza qualche punta di autoironia. Il nostro auspicio è che questa rubrica possa continuare nel tempo e arricchirsi di contributi, sino a costituire una sorta di grande foto di gruppo della “filosofica famiglia”.*

La Redazione

## Raffaele Ciafardone

(Università di Chieti)

Ho concentrato la mia ricerca nell'ambito dell'Illuminismo tedesco. Inizialmente ho studiato la filosofia di J. H. Lambert e ho pubblicato la monografia *J. H. Lambert e la fondazione scientifica della filosofia* (Urbino 1975). In essa ho rivendicato l'autonomia di Lambert rispetto a Kant, correggendo così il fuorviante schema storiografico, per lungo tempo resistente, che ne ha fatto un precursore del filosofo di Königsberg. A mio avviso, il grande contributo teoretico di Lambert al progresso della filosofia tedesca del secolo XVIII consiste nel tentativo di operare una sintesi tra ragione ed esperienza o, come egli dice, tra Wolff e Locke. Lambert è da considerare come il geniale continuatore delle ricerche logico-metafisiche di Leibniz, specialmente del programma di una 'mathesis universalis' da attuare mediante l'*ars characteristic* e l'*ars combinatoria*. Questo programma è integrato dal ricorso alle idee semplici di Locke che devono assicurare una solida base empirica al procedimento combinatorio. Ma la sintesi tra l'elemento a priori e l'elemento a posteriori è più auspicato che attuato, perché manca nella costruzione di Lambert una loro reale mediazione. Questo è il limite del suo tentativo.

Di Lambert ho tradotto il *Neues Organon* (Bari 1977), una delle opere di logica più significative del secolo XVIII. Nell'*Introduzione* ho rilevato l'accostamento della posizione di Lambert, soprattutto per la Dianoiologia, prima parte del *Nuovo Organon*, alla logica di Wolff di cui integra il razionalismo con gli apporti dell'empirismo lockiano (nell'*Alethiologia*, seconda parte dell'opera), tentandone una sintesi autonoma sorretta dagli spunti provenienti dalla sua attività di scienziato e di matematico. La Semeiotica e la Fenomenologia, rispettivamente terza e quarta parte dell'opera, affrontano le questioni connesse all'invenzione di una lingua scientifica, la cui meta è fissata nella riduzione della teoria dell'oggetto alla teoria dei suoi segni, e alla realtà oggettiva dei concetti fondamentali, ossia alla loro corrispondenza con le cose stesse. Ho ritenuto che il grande merito di Lambert sia quello di aver condotto, per primo in Germania, un'indagine fenomenologica sulla realtà dei concetti, mettendo così in discussione la certezza dogmatica della conoscenza sensibile. La filosofia deve separare il vero non soltanto dal falso, ma anche dalla parvenza, la quale fa scambiare ciò che le cose sembrano essere per ciò che sono realmente. Nella sua lettera a Lambert del 2 settembre 1770 Kant riconoscerà la necessità di una fenomenologia della conoscenza sensibile che determini la validità e i limiti della sensibilità e che costituirà l'Estetica trascendentale della *Critica della ragion pura*.

Questi lavori su Lambert si inquadrano in una mia più ampia ricerca sulla filoso-

fia tedesca della prima metà del '700 che si è concretata nel volume *L'Illuminismo tedesco. Metodo filosofico e premesse etico-teologiche (1690-1765)* (Rieti 1978) e nell'antologia *L'Illuminismo tedesco* (Torino 1983; ed. tedesca *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, Stuttgart 1990). Il titolo del libro anticipa l'impostazione e i risultati del lavoro. Affrontando la questione del metodo filosofico e dei rapporti tra filosofia e matematica nella prima metà del Settecento in Germania, ho evidenziato la stretta dipendenza della problematica teoretica da esigenze e tematiche sia etiche sia teologiche. In tal modo ho mostrato come da questo *Untergrund* etico-teologico emerga un filone di pensiero che fin dai suoi inizi riconosce il primato della 'ragione pratica' sulla 'ragione teoretica': un esito che troverà in Kant il suo ben noto sbocco. Accanto a questa linea di svolgimento filosofico si afferma anche, nel periodo qui preso in esame, un altro filone di pensiero, in certa misura autonomo, benché non privo di intrecci con il precedente. Si tratta del filone in cui rifluisce il programma leibniziano della matematica universale e che con Lambert, il suo esponente di maggior rilievo, piuttosto che preludere alla filosofia trascendentale, offre cospicue anticipazioni della logica formale contemporanea.

La presentazione antologica dell'Illuminismo tedesco si è proposta di fornire un quadro sufficientemente completo e articolato degli autori e dei tempi propri dell'*Aufklärung*, mostrandone la specificità rispetto all'Illuminismo inglese e a quello francese. I testi sono stati raggruppati secondo cinque linee tematiche, concernenti rispettivamente l'uomo e la sua destinazione, il sapere filosofico, il rapporto tra religione e filosofia, l'uomo e la società e, infine, l'autocomprensione che l'Illuminismo tedesco ebbe di se stesso. Da queste cinque sezioni è risultato un quadro composito dell'Illuminismo tedesco, che ha eliminato le troppo facili semplificazioni di esso.

Nell'antologia J. N. Tetens, *Saggi filosofici e scritti minori* (L'Aquila 1983) ho tradotto e riportato testi tratti dai *Philosophische Versuche*, dai *Gedanken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind* e da *Ueber die allgemeine spekulativische Philosophie*. Nell'*Introduzione* mi sono proposto di confutare l'interpretazione che fa di Tetens il 'Locke tedesco' per la marcata impronta empiristica della sua filosofia. Invero ho riconosciuto l'influenza dell'empirismo, in particolare di Locke, su Tetens, che in più luoghi dei suoi *Philosophische Versuche* ammette esplicitamente la sua dipendenza metodologica dal filosofo inglese; tuttavia ho sottolineato le forti riserve che proprio dal versante psicologico Tetens avanza nei confronti del metodo genetico scompositivo, da lui ritenuto inidoneo a dar conto delle teorie scientifiche. Per questa sua peculiarità il pensiero di Tetens si inquadra in quel filone della filosofia tedesca che da Leibniz a Tschirnhaus a Wolff fino a Lambert e a Kant tien fermo il postulato fondamentale del razionalismo, che cioè l'oggettività e la realtà dell'esperienza siano garantite non dalla semplice associazione empirica delle rappresentazioni ma dalle leggi universali e necessarie della ragione. Sempre nell'*Introdu-*

zione ho mostrato la grande affinità del pensiero di Kant con quello di Tetens: entrambi i filosofi concordano: a) nel distinguere sensibilità e intelletto; b) nel ritenere che essi siano forse riconducibili a un unico potere fondamentale; c) che le funzioni a priori non forniscano alcuna conoscenza di specie superiore; d) che l'oggettività e la necessità della conoscenza abbiano il loro fondamento nel soggetto, anche se Kant le fonda su funzioni sintetiche a priori e Tetens rimane invece prigioniero di una concezione psicologica della conoscenza e non va oltre l'affermazione di una validità immediatamente soggettiva.

L'antologia dedicata a M. Mendelssohn (*Perfezione e armonia. Scritti vari*, Bari 1994) è stata articolata in una *Introduzione* e dodici sezioni che presentano il pensiero di Mendelssohn nei suoi aspetti fondamentali: la destinazione dell'uomo, il rischiaramento, l'anima, la verità, l'esistenza di Dio, la dottrina dell'armonia prestabilita, la filosofia di Spinoza, il rapporto tra filosofia e matematica, la probabilità, l'arte, il diritto, lo Stato e la Chiesa. Nell'*Introduzione* ho respinto l'interpretazione corrente che fa di Mendelssohn il maggiore rappresentante della "filosofia popolare", cioè di una filosofia superficiale e divulgativa che cerca di conciliare il wolffismo con la filosofia illuministica inglese e francese. Gli ho rivendicato invece *Gründlichkeit* e autonomia di pensiero; ho ricordato che egli si è formato alla scuola di Leibniz, Wolff e Baumgarten e l'ho considerato un filosofo sistematico, un metafisico. Dal punto di vista storico, la filosofia di Mendelssohn, come quella di Wolff, rappresenta la più ferma opposizione alla diffusione del materialismo francese e dell'empirismo inglese, penetrati profondamente in Germania attraverso La Mettrie, Bonnet, Voltaire, Diderot, in difesa dell'identità spirituale della nazione tedesca. Dal punto di vista teoretico, Mendelssohn fonda la filosofia sui concetti di perfezione (di derivazione leibniziana) e di armonia, a cui egli fa ricorso per la soluzione dei problemi del rapporto tra *Aufklärung* e *Kultur*, della *Bestimmung* dell'uomo, dell'arte, del diritto, della politica e della religione.

Nell'ambito delle ricerche sulla filosofia tedesca prekantiana ho tradotto la *Deutsche Metaphysik* (Milano 1999). Nell'*Introduzione* ho presentato l'opera come una reazione alla filosofia antimetafisica di Thomasius e una ripresa e un'integrazione della tradizione ontologica ed enciclopedica della Scolastica del Seicento con le istanze più vive della filosofia cartesiana, quali l'*ars inveniendi* e l'assunzione del metodo matematico nella trattazione delle questioni ontologiche. Con questa opera Wolff impone alla filosofia tedesca la sua tematica: dopo di lui non soltanto Mendelssohn e Kant, ma anche Hegel, Bolzano, Brentano, Husserl, Meinong e Hartmann, anche se con impostazioni e soluzioni differenti, porranno al centro dei loro interessi l'ontologia, anche se liberata dalla forma sillogistica e matematica conferitale da Wolff. La *Metafisica tedesca*, insieme con la *Oratio de Sinarum Philosophia practica*, segna l'inizio di un'aspra e lunga controversia tra Wolff e i teologi di Halle, i quali accusano il filosofo di sostenere il "nexus rerum fatalis" aderendo in tal modo alla filosofia atea di Spinoza. Da

questa accusa Wolff si difende scrivendo le *Anmerkungen* alla *Metafisica tedesca* (la cui traduzione, da me curata, sarà pubblicata prossimamente insieme con la ristampa, riveduta e corretta, della *Metafisica tedesca*). Nelle *Anmerkungen* Wolff accusa i suoi avversari, in particolare J. Lange, di avere distorto le sue parole per diffamarlo e per nuocergli; rifiuta la loro accusa di aver fatto dell'anima un meccanismo di un orologio, in cui la serie dei pensieri si succede in modo necessario; sostiene che i moventi che agiscono sull'anima sono ragioni sufficienti, non determinanti, e pertanto non ne sopprimono la libertà di scelta; che il *nexus rerum* non comporta la necessità e l'indipendenza del mondo; che le azioni sono buone o cattive in sé, non in forza del comando divino; che la prescienza divina ha il suo fondamento nella verità determinata del contingente.

Dopo le ricerche sulla filosofia tedesca prekantiana mi sono occupato del dibattito tra i leibniziani e i kantiani provocato dalla pubblicazione della *Critica della ragion pura*. L'antologia *La "Critica della ragion pura" nell'Aetas kantiana* (L'Aquila, vol. I 1987, vol. II 1990) ha documentato la larga diffusione della filosofia "leibniziano-wolfiana", che dà la propria impronta all'epoca e a cui gli oppositori di Kant si richiamano per rifiutare il criticismo kantiano. Confutando l'Estetica trascendentale, essi affermano che l'essere è il primo, l'originario; che lo spazio e il tempo sono 'fenomeni', cioè qualcosa di derivato, posto dalla reciproca attività delle sostanze; che la matematica è scienza analitica, fondata unicamente sui principi di identità e di non contraddizione; che l'intuizione sensibile non è essenziale per le dimostrazioni geometriche. Nella confutazione della Logica trascendentale i leibniziani fanno valere l'uso costitutivo del principio di ragion sufficiente, che, insieme con il principio di non contraddizione, costituisce il 'cardine' che sostiene l'intera metafisica; rivendicano all'intelletto puro un campo di conoscenza autonomo, quello della metafisica, respingendo in tal modo la destinazione empirica delle categorie; giudicano incompleta, asistemica e arbitraria la tavola delle categorie; negano l'esistenza di un naturale conflitto della ragione con se stessa.

Nel volume *Critica della ragion pura. Introduzione alla lettura* (I ed. Roma 1996; II ed. Roma 2000) ho presentato l'opera kantiana in connessione con la precedente tradizione filosofica, soprattutto illuministica, con il pensiero tedesco del '700, con la corrispondenza di Kant con Lambert e Mendelssohn e con gli scritti 'precritici'. Il mio intento è stato quello di mostrare come il pensiero kantiano non evolva in modo lineare e irreversibile verso la prospettiva criticistica, ma piuttosto segua un percorso tortuoso e accidentato, con ribaltamenti e revisioni spesso radicali, anche se fin dall'inizio esso presenta un nucleo ben definito di idee e convincimenti, quali la costitutiva debolezza della ragione teoretica, la priorità del metodo sui contenuti, l'inferiorità della metafisica rispetto alla matematica, la funzione negativa del metodo, che rimarranno immutabili. Non ho presentato gli scritti precritici come anticipazioni della *Critica della ragion pura*, ma li ho considerati nel loro stretto rapporto con le problematiche dell'epoca. In

tal modo non ho seguito la deteriore tendenza (propria dell'interpretazione storico-evolutiva, 'organica', orientata tacitamente verso il modello biologico) a considerare gli scritti precritici come primi passi, stadi transitori o pensieri destinati a morire.

Il mio più recente lavoro è la traduzione della kantiana *Dissertatio* del 1770 (di prossima pubblicazione). L'*Introduzione* e le *Note* hanno la funzione di presentare la *Dissertazione* nella sua relazione con gli scritti kantiani precedenti e con la *Critica della ragion pura*. A mio avviso, la parte innovativa di essa rispetto agli scritti precedenti è rappresentata dalla separazione tra principi del mondo sensibile e principi del mondo intelligibile insieme con la dottrina dell'idealità dello spazio e del tempo e dalle considerazioni metodologiche della Quinta Sezione, le quali conserveranno tutta la loro validità nell'opera del 1781. Ma il suo limite di fondo consiste nel non aver affrontato la questione (che Kant porrà nella lettera a Herz del 21 febbraio 1772) della possibilità di una nostra rappresentazione riferita a un oggetto senza essere affetti da esso; in altri termini, nell'assenza della deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto, che riconoscerà come legittimo soltanto il loro uso empirico.

# Umberto Curi

## (Università di Padova)

Quando cominciai a studiare filosofia a Padova, nell'anno accademico 1959-1960, la situazione del corso di laurea in filosofia non era molto confortante. Due figure di docenti dominavano incontrastate la scena. Anzitutto, Marino Gentile, allora 54enne, titolare di Storia della Filosofia e incaricato di Filosofia teoretica. Dall'altra parte (in senso letterale, visto che la Facoltà di Magistero si sarebbe poi situata nella stessa Piazza Capitaniano, accanto alla Facoltà di Lettere e Filosofia), il gesuita Carlo Giacon, titolare di Storia della filosofia al Magistero e incaricato di Storia della filosofia medioevale a Lettere. La spiccata personalità di questi due studiosi, unita ad una buona dose di reciproca incompatibilità, aveva indotto a tenere distinti e separati i due Istituti di Filosofia e di Storia della filosofia e le relative biblioteche, alimentando un dualismo che solo a metà degli anni Novanta, con la chiusura della Facoltà di Magistero e l'attivazione del Dipartimento di Filosofia, si sarebbe infine ricomposto. Benché il corso di laurea di Filosofia potesse contare allora anche su altri studiosi di assoluto valore (fra gli altri, un grecista davvero geniale come Carlo Diano, al quale devo l'amore per i classici greci che ha segnato tutte le fasi della mia ricerca, e un finissimo e coltissimo storico dell'arte e studioso di estetica, come Sergio Bettini, oltre ad un personaggio di grande levatura anche sul piano internazionale, come Umberto Campagnolo), l'impronta fondamentale conferita agli studi di filosofia era quella di Marino Gentile.

Per un complesso di motivi diversi, l'impostazione generale del corso di studi non mi convinceva: troppo angusto mi appariva l'orizzonte culturale, troppo limitato l'arco storico di riferimento, con l'esclusione di fatto di tutta la filosofia contemporanea, troppo vincolante l'opzione per la metafisica classica quale orientamento omogeneo di pensiero. Perfino la biblioteca dell'Istituto sembrava risentire delle scelte compiute in sede teoretica e storiografica, vista la mancanza delle opere di quasi tutti gli autori successivi a Hegel, a parte Rosmini e Giovanni Gentile. Visto tutto ciò, e visti i miei interessi di ricerca di allora, riguardanti soprattutto la riconsiderazione husserliana della crisi delle scienze europee, e più in generale la riflessione sulle cosiddette scienze umane, scelsi quale relatore per la mia tesi di laurea un giovanissimo docente giunto da Trieste quale professore incaricato di Psicologia. La grande sensibilità epistemologica di Paolo Bozzi, unita alla sua apertura culturale, mi consentirono di svolgere un lavoro che aveva assai poco di psicologico nel senso tradizionale del termine (non ho mai messo piede in un laboratorio), ma che apriva per me un terreno di ricerca più congeniale con i miei interessi. D'altra parte, a conferma del principio della eterogenesi dei fini, dopo l'esame di laurea fu Marino Gentile, che della mia tesi era stato il controrela-

tore, e non Paolo Bozzi, a propormi di riprendere e sviluppare il lavoro in vista della pubblicazione.

Contemporaneamente, essendo risultato vincitore di un concorso nazionale per borse di ricerca, chiesi e ottenni di poter fruire della borsa presso l'Istituto di Filosofia, ribadendo così il mio scarso interesse per la psicologia sperimentale. Cominciò così – siamo all'inizio del 1965 – il mio rapporto umano e intellettuale con Gentile, all'insegna di una collaborazione complessivamente non facile, segnata talora da alcune reciproche incomprensioni. A ciò si aggiunga che l'esplosione del movimento del '68, al quale come molti altri anche io partecipai con slancio e forte immedesimazione, acuì ulteriormente le già numerose tensioni esistenti con colui che, in ogni caso, aveva accettato di funzionare come tutore e garante della mia attività di ricerca, e che inoltre mi aveva investito di una mole notevole di lavoro didattico. Nonostante tutto questo, Gentile svolse un ruolo decisivo in quella fase della mia formazione scientifica e intellettuale. A dispetto delle tante divergenze, di lui apprezzavo l'austerità dello stile, il rigore dell'impegno, l'onestà della condotta, l'acume talora tagliente dell'ingegno. Egli mi aveva insegnato molte cose che mi sarebbero risultate preziose nel lavoro scientifico e in quello didattico, riuscendo inoltre ad accogliere e a valorizzare i risultati di una attività che si esprimeva in forme spiccatamente autonome, sia dal punto di vista tematico, che sotto il profilo dell'orientamento complessivo, rispetto alle linee maestre lungo le quali si muoveva quella che allora si chiamava la “scuola padovana di filosofia”. A lui dovevo, inoltre, la pubblicazione del mio primo libro, frutto di una rielaborazione della dissertazione di laurea (*Il problema dell'unità del sapere nel comportamentismo*, Padova 1967), e anche la pubblicazione della monografia alla cui stesura avevo lavorato per oltre tre anni (*Analisi operativa e operazionalismo*, Padova 1970). Parallelamente, soprattutto quale “ricaduta” dell'intenso lavoro didattico che lo stesso Gentile mi aveva affidato, e che svolgevo con particolare impegno (e con risultati lusinghieri), pubblicavo alcuni lavori sulla filosofia antica (*Testimonianze e frammenti dei Presocratici*, Padova 1967; *Socrate*, Padova 1970; *Dagli Jonici alla crisi della fisica*, Padova 1973). Nel 1971, a trent'anni non ancora compiuti, conseguivo l'abilitazione alla libera docenza in Storia della Filosofia moderna e contemporanea, in base al voto unanime di una commissione presieduta da Michele Federico Sciacca, e composta anche da Tullio Gregory, Giovanni Valentini, Valerio Verra e G.M. Roggerone. Oltre alla discussione dei titoli scientifici, vivamente apprezzata dai commissari, svolsi una lezione sul tema “Scienza e filosofia in Merleau-Ponty”. Nell'autunno dello stesso anno ottenevo l'incarico dell'insegnamento di Storia della filosofia moderna e contemporanea (tenuto in precedenza da Ezio Riondato); presso lo stesso insegnamento conseguivo prima la stabilizzazione (1976), poi l'associazione (1980), e infine la cattedra quale professore ordinario (1986). A partire dal 1995, mi trasferivo infine sulla cattedra di Storia della filosofia. A proposito delle vicende connesse con la “carriera” universitaria,

poiché personalmente non ritengo molto significative le peripezie accademiche mie o di altri, mi limito ad un solo dettaglio, almeno per me molto importante. In occasione del concorso a cattedre che mi vide incluso nell'elenco dei vincitori, col voto unanime dei 9 commissari, potei godere della stima di numerosi importanti studiosi, da Paolo Rossi a Enrico Berti a Franco Bianco. La responsabilità di appoggiare con molta determinazione la mia candidatura fu assunta tuttavia da un docente del quale non ero allievo, e la cui opera anzi avevo con fin troppa severità criticato in un testo che avevo pubblicato dieci anni prima. Nonostante tutto ciò, e sebbene fra i candidati egli potesse annoverare anche un suo validissimo allievo, Nicola Badaloni si assunse l'onere di valorizzare il lavoro che avevo svolto fino a quel momento, come semplice espressione di stima personale e come sostegno del tutto spontaneo a chi, come me, si presentava senza poter contare su nessun "padrino" accademico.

Il volume pubblicato nel 1973 (*L'analisi operativa della psicologia*, Milano) segnava il provvisorio punto di arrivo del mio primo ciclo di indagini, principalmente caratterizzato da un programma di analisi e critica dell'epistemologia. Ridotto all'osso, il fulcro principale delle ricerche condotte nel decennio 1963-1973 può essere individuato nella rivendicazione dell'autonomia del concreto lavoro scientifico, rispetto ad ogni vincolante "griglia" metodologico-filosofica, e dunque nel riconoscimento di una sfasatura non riconponibile fra il presunto dispotismo del metodo, e l'inevitabile variabilità delle pratiche scientifiche. Dominante nel primo periodo della mia attività di ricerca, l'interesse critico-epistemologico era destinato a persistere anche successivamente, sia pure accompagnato dall'emergere di altre linee di indagine, che avrebbero poi guadagnato una vera e propria centralità negli anni Ottanta e Novanta. A tematiche vicine a quelle degli esordi sono dedicati infatti altri volumi, comparsi successivamente: *La linea divisa*, comparso originariamente nel 1983 e poi ripubblicato in versione più ampia nel 1998, col titolo *Il mantello e la scarpa. Scienza e filosofia tra Platone e Einstein*, Padova; l'introduzione e la cura di alcuni volumi di argomento epistemologico (*L'opera di Einstein*, Ferrara 1989; *Erwin Schroedinger scienziato e filosofo*, Padova 1990; *Kosmos. Cosmology between Science and Philosophy*, Cambridge 1994; *Origini: l'universo, la vita, l'intelligenza*, Padova 1993).

Al rilevamento di un dualismo per molti aspetti omologo a quello individuato nei lavori di argomento epistemologico, è improntato anche il secondo ciclo di ricerche, avviato alla metà degli anni settanta, riguardante l'analisi del pensiero marxiano, nel quadro di una forte valorizzazione filosofica della critica dell'economia politica. Proprio mentre i lavori di ispirazione marxista si caratterizzavano per una accentuata torsione in senso ideologico, al servizio di ipotesi politiche spesso di corto respiro, l'ambizione dichiarata del mio programma di lavoro era quella di "trattare" Marx alla stregua di un grande autore "classico", disimpegnandolo da finalità strumentali e meramente contingenti, e recuperandone dunque una valenza teoretica non legata alla cosid-

detta “attualità”, senza tuttavia imbalsamarlo in stereotipi di taglio accademico. Risultato di questa linea di indagine sono alcuni lavori che occupano la seconda metà degli anni Settanta: *Sulla “scientificità” del marxismo*, Milano 1975 (e poi, in versione ampliata, 1979); *Società civile e stato tra Hegel e Marx*, Padova 1980; *La razionalità scientifica*, Abano Terme 1982. Alla stessa tematica sarà anche dedicato un volume, da me introdotto e curato, comparso nel 1990, intitolato *I limiti della politica*, Milano.

All’incirca all’inizio degli anni Settanta, si colloca inoltre un evento che risulterà molto importante per lo sviluppo della mia attività scientifica, oltre che sul piano umano e intellettuale, vale a dire l’incontro con Massimo Cacciari. A partire da quel momento, infatti, si avvia un sodalizio estremamente solido e fecondo, all’insegna di una comune ricerca del nuovo, e di un impegno teoretico rigoroso, che va oltre il piano strettamente scientifico, in direzione di una partecipazione civile e politica mai assorbita dentro gli schemi dell’ortodossia, ispirata alla massima autonomia del lavoro intellettuale. Può apparire perfino sorprendente constatare la persistenza di una grande affinità di fondo fra le linee di ricerca sviluppate da Cacciari e da me da oltre trent’anni a questa parte, indipendentemente dalla “qualità” specifica dei risultati conseguiti (mentre ad esempio, non posso pronunciarmi sull’importanza dei miei lavori, ritengo che il cacciariano *Dell’inizio* debba essere considerato in assoluto uno dei grandi libri della filosofia del Novecento), anche quando la frequentazione diretta fra noi, pur non conoscendo mai interruzioni né raffreddamenti, in tempi recenti ha subito un forzato rallentamento, per via dei molti impegni “pubblici” nei quali Cacciari è coinvolto.

All’inizio degli anni Ottanta, si apre il terzo filone della mia attività di indagine, dedicato ad un approfondimento, in chiave teoretica e storico-filosofica, della nozione di guerra. A questo filone possono essere ricondotti soprattutto tre volumi: *Della Guerra*, Venezia 1982 (da me curato e introdotto); *Pensare la guerra* (Bari 1985, nuova versione ampliata, col sottotitolo *L’Europa e il destino della politica*, ivi 1999); *Polemos. Filosofia come guerra*, Torino 2000. Ritengo che quest’ultimo volume, non solo perché il più recente dal punto di vista cronologico, possa essere considerato il mio lavoro più impegnativo e compiuto, certamente per quanto riguarda la nozione di *polemos* e, unitamente ad altri due volumi pressoché coevi che menzionerò fra poco, anche più in generale in senso teoretico. In questi stessi anni, per l’esattezza nel 1980, assumo la direzione di una fondazione culturale (l’Istituto Gramsci Veneto) e dopo qualche tempo ricevo anche la responsabilità di dirigere le attività della sede di Venezia dell’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Nella mia biografia intellettuale, entrambe queste incombenze (alle quali continuo ad attendere ancor oggi) non si sono concretizzate in un mero lavoro organizzativo, ma in un’esperienza estremamente importante, che ha avuto conseguenze di rilievo sulla mia personale formazione culturale e sulla mia stessa attività scientifica. Da un lato, infatti, ho avuto la possibilità di promuovere iniziative di grande livello, anche sul piano internazionale, in numerosi campi (diritto

ed economia, cosmologia ed epistemologia, letteratura e politologia) più o meno direttamente collegati alla ricerca filosofica in senso stretto. Dall'altro lato mi si è offerta l'opportunità di calibrare il mio lavoro filosofico in un contesto culturale particolarmente ampio, nel confronto con autori e correnti di pensiero presenti in ambito internazionale. Collegato a questa attività politico-culturale può essere considerato, almeno in buona parte, anche il mio impegno direttamente politico, che si è tradotto nella militanza attiva (fra il 1975 e il 1993) nel più importante partito della sinistra italiana. Una traccia del modo forse non convenzionale, certamente lontano da ogni ortodossia, col quale ho inteso il mio coinvolgimento diretto nell'attività politica, oltre ad una nutrita serie di saggi usciti in periodici nazionali («Politica ed economia», «Pace e guerra», «Alfabeta», «Democrazia e Diritto», «L'Unità», «Rinascita», «Il Manifesto», ecc.) sono tre volumi, che personalmente considero non mere "divagazioni", o deragliamenti dall'ambito filosofico, ma che piuttosto esprimono in altro modo il mio approccio alla ricerca filosofica, vale a dire *La politica sommersa*, Milano 1989; *Lo scudo di Achille. Il PCI nella grande crisi*, ivi 1990; *L'albero e la foresta*, ivi 1991.

Diversamente da quanto per lo più accade, la fase più ricca e feconda, e non solo in senso quantitativo, del mio lavoro di ricerca, è quella che abbraccia gli ultimi dieci anni, a partire dalla pubblicazione del volume da me curato e introdotto *Metamorfosi del tragico fra classico e moderno*, Roma-Bari 1991. All'inizio degli anni Novanta, infatti, si inaugura la quarta fase della mia attività scientifica, la quale si concretizza in quelle che a me paiono essere le mie opere comunque più significative, qualunque sia il giudizio di merito che su di esse si intenda fornire. Alludo a *Endiadi. Figure della duplicità* (Milano 1995) e a *La cognizione dell'amore. Eros e filosofia* (ivi 1997). Unitamente al già citato *Polemos*, questi testi rappresentano il punto di arrivo (certo, ancora provvisorio) più compiuto del mio percorso di indagine, ai quali è consegnato quello che, con un po' di enfasi, potrei definire il mio "pensiero".

Non è questa la sede – e non apparterebbe, in ogni caso, al mio "stile" – indicare compendiosamente quali siano i motivi caratterizzanti della linea teoretica espressa nei lavori citati. Ma vi è un aspetto che ritengo possa essere sottolineato, come connotato comune non soltanto ai tre volumi più impegnativi, pubblicati negli ultimi anni, ma anche ad altri due libri, apparentemente "minori", comparsi pressoché contemporaneamente. Alludo a *Lo schermo del pensiero. Cinema e filosofia* (Milano 2000) e a *Il volto della Gorgone. La morte e i suoi significati* (Milano 2001), da me curato e introdotto. Nota saliente, e non casuale né meramente estrinseca, del complesso di questa produzione è un modo di realizzare l'esercizio filosofico essenzialmente come lavoro su una molteplicità di "testi" diversi, di per sé non appartenenti alla "tipologia" tradizionale dei testi filosofici. Si tratta di alcuni scritti appartenenti alla grande tradizione della drammaturgia classica (soprattutto tragedie di Eschilo e Sofocle), alcuni *exempla* desunti dal repertorio della mitologica greco-latina (Orfeo e Euridice, Eco e Narciso,

Prometeo, ecc.) e moderna (Don Giovanni), fino ad alcune opere cinematografiche prodotte negli ultimi vent'anni. La scelta di questo "materiale", intorno al quale realizzare un lavoro specificamente filosofico, non solo in chiave meramente "estetica", ma al contrario secondo una impegnativa riflessione specificamente teoretica, presuppone ovviamente un certo modo di intendere la stessa filosofia – non come ambito disciplinarmente circoscritto, né definito sulla base di appartenenze accademiche, ma come forma di interrogazione radicale, come tale "aperta" ad un orizzonte di problemi non pregiudizialmente delimitato.

Nel momento in cui scrivo queste pagine, la fase di ricerca appena descritta è ancora in corso. In particolare, sto lavorando da quasi due anni ad un testo (il titolo provvisorio è *La forza dello sguardo*), la cui pubblicazione dovrebbe avvenire entro la fine del 2002, e ad un secondo libro sul rapporto cinema-filosofia (titolo provvisorio: *Pensare il cinema*), mentre è imminente (marzo 2002) l'uscita di un lavoro che riprende in forma più organica l'analisi filosofica del più importante mito moderno (*Filosofia del Don Giovanni*).

Concludendo questo scritto, mi accorgo di non aver detto quasi nulla delle cose più importanti, quelle che riguardano, per intendersi, non i meri dati biografici o, peggio, ancora, burocratici, ma che hanno a che vedere col "pensiero". L'eventuale curiosità di chi volesse attribuirmi, sulla base di queste pagine, una "etichetta", resterà probabilmente delusa. Difficilmente si potrà trovare un "ismo" per definire il lavoro che ho fatto. Né sarà agevole appiccicarmi un "post" o un "neo" – di qualunque cosa si tratti. Spiacente. Non posso "iscrivermi" a qualche "scuola" di pensiero, solo per accontentare i collezionisti di sigle. Da anni – ma, ad essere sinceri, da sempre – non riesco a "riconoscermi" in un orientamento filosofico fra quelli che sono oggi sul "mercato". Non ne vado orgoglioso, ma non me ne addoloro più che tanto. So bene che, anche per questa ragione, sono rimasto tagliato fuori dai grandi "giri" dell'accademia filosofica italiana. Ma devo confessare che anche questa emarginazione non mi ha mai particolarmente rattristato. In nessuno fra i molti Congressi di filosofia promossi dalla SFI sono mai stato invitato a tenere una relazione. Mi sono consolato ricevendo inviti da una ventina di Università europee, statunitensi e sudamericane, e con due soggiorni quale *visiting professor* a Boston e a Los Angeles. Dove non mi hanno chiesto a quale corporazione appartenessi, preferendo misurarsi con i risultati delle mie ricerche, e cercando di capire se i miei libri meritassero o meno di essere discussi. Allo stesso modo, ho cercato di temperare la delusione di non essere organicamente inserito in nessuna "cordata" accademica di quelle che contano, scrivendo qualche libro in più.

Forse potrà soddisfare almeno parzialmente l'interesse di qualcuno se, pur evitando ogni "affidamento" a generalissime visioni del mondo, chiudo queste brevi note con due citazioni, che non sono né vogliono affatto essere una "sintesi" di nulla, ma che mi piacerebbe riprodurre come *exergo* del mio modo di lavorare nel campo della ricerca

filosofica. «Quelli che non sono veri filosofi, ma hanno soltanto una verniciatura di formule, come la gente abbronzata dal sole, vedendo quante cose si devono imparare, quante fatiche bisogna sopportare, come si convenga, a seguire tale studio, la vita regolata di ogni giorno, giudicano che sia una cosa difficile e impossibile per loro... A questa gente bisogna mostrare che cos'è davvero lo studio filosofico, e quante difficoltà presenta, e quanta fatica comporta».

«La libertà non è soltanto l'essere-liberati *dalle* catene né *soltanto* l'esser-divenuti-liberi *per* la luce, ma l'autentico essere-liberi è *essere-liberatori* dal buio. La ridiscesa nella caverna non è un divertimento aggiuntivo che il presunto "libero" possa concedersi così per svago, magari per curiosità,...ma è, essa soltanto, il *compimento* autentico del divenire liberi».

## Sergio Moravia

(Università di Firenze)

Uno storico non erudito ma *philosophisch* – “pensante”. Così, impiegando liberamente un’espressione hegeliana, volle presentarmi in una certa occasione Carlo Sini. Non spetta a me dire se la mia opera più strettamente storiografica giustifichi questa definizione. Indubbiamente, però, se ho svolto alcune ricerche sul Settecento, l’ho fatto per rispondere (anche) ad alcuni precisi interrogativi teorici. È lecito far “tramontare” un movimento intellettuale come l’Illuminismo con la sola scomparsa fisica dei suoi protagonisti più noti? È davvero realizzabile quel modello di *révolution rationnelle* che parve essere l’ideale dei ‘miei’ *idéologues*? E l’attività di questi ultimi può essere esaminata secondo una pura procedura intratestuale (gli *idéologues* come meri eredi indisciplinati di Condillac), o non va invece esaminata con particolare attenzione nel quadro – ben più affascinante – dell’incontro/scontro tra l’età dei Lumi e la nuova stagione spiritualistica e romantica? Sono, questi, alcuni dei temi generali del mio primo libro, *Il tramonto dell’Illuminismo* (1968), nel quale credo si scorga di più la lezione del mio primo maestro, Eugenio Garin.

Già *La scienza dell’uomo nel Settecento* (1970) nasce invece piuttosto come contributo al dibattito sulla genealogia storico-filosofica dell’umano e dell’umanesimo promosso *in primis* da Michel Foucault. Inopportuno rievocare qui le discussioni (ahimé troppo brevi) tra me e l’autore di *Les mots et les choses*. Indispensabile semmai, ricordare che *La scienza dell’uomo nel Settecento* esce quasi in contemporanea con un mio nuovo libro, molto critico (*La ragione nascosta*, 1969), su Lévi-Strauss: con un libro, cioè, che nulla aveva a che fare con le mie ricerche storiografiche e molto, invece, con una crescente passione filosofica. Presumevo, con le mie poche forze, di combattere non solo certe disinvolture interpretative di Foucault storico, bensì alcuni orientamenti anti-umanistici e strutturalistici del pensiero francese contemporaneo. È in questo contesto che si dovrebbero leggere i miei saggi sartriani (*Introduzione a Sartre*, 1973) – oltre che, naturalmente, l’antologia (cui tengo molto) *Lo strutturalismo francese* (1975).

Dopo la pubblicazione nel 1974 del ponderoso *Il pensiero degli idéologues* (un libro che, a ben guardare, offre qualcosa di meno e qualcosa di più di quanto il titolo annunci), il mio lavoro si è svolto prevalentemente in ambito contemporaneistico e filosofico. Mi preoccupava non tanto lo sviluppo del movimento strutturalistico (meno brillante di quanto certi suoi fondatori si aspettavano) quanto la crescita di altri indirizzi teorici nell’ambito delle scienze umano-sociali. Il loro minimo comune denominatore era un *semplificazionismo* che rischiava di non cogliere molti aspetti insieme intriganti

e centrali dell'esperienza umana. Anche una parte della cosiddetta teoria della complessità pareva correre, nonostante il suo nome, precisamente questo rischio. Io mi sono occupato di tale scoglificazionismo soprattutto nell'ambito della filosofia della mente (una disciplina che negli ultimi anni '70, quando cominciai ad approfondirla, era da noi pressoché ignorata); e, più precisamente, in relazione al cosiddetto *Mind-Body Problem* (MBP).

Non ho l'intenzione di riassumere qui le tesi che ho sviluppato nel volume *L'enigma della mente* (1986, tradotto anche in inglese). Certo, per molti anni la mia direttrice di ricerca è stata tripla: (i) mostrare i molti arcaismi e l'intima fragilità delle concezioni più esplicitamente mentalistiche; (ii) denunciare le rilevanti insidie teoriche delle concezioni corporeistico-cerebralistiche (definite da alcuni anche materialistiche e/o fisicalistiche); (iii) suggerire la strada per una riconsiderazione dell'intero MBP, se non dell'umano in quanto tale.

Quest'ultimo punto non deve sorprendere. Esaminando la sterminata letteratura sul MBP, mi sono andato convincendo che, al di là del *problem* in questione (investigato *ut sic* spesso in modo estremamente stimolante), si agitava in molti casi una tematica assai più impegnativa: esiste un *quid* dell'uomo che in qualche modo ne costituisce l'essenza fondante? Con quali strumenti è possibile ricercare tale essenza, o almeno le sue manifestazioni empiriche più significative? O invece, né il mentale né il cerebrale/corporeo hanno, da un punto di vista 'umanologico', una rilevanza cruciale *in quanto tali*, per cui il coglimento dell'enigma generale dell'uomo deve perseguire percorsi diversi rispetto a quelli solitamente indicati?

Se queste sono alcune delle domande generali circolanti in una parte cospicua delle opere sul MBP, non sorprende il particolare *commitment* con cui si è risposto agli interrogativi più evidenti nel problema in questione. Per quanto mi riguarda, resto sostanzialmente fedele alle posizioni sostenute nell'*Enigma della mente*. Resto, in particolare, convinto che la ri(con)duzione di un evento mentale – una credenza, una speranza, un dolore – a un determinato motore neurocerebrale (o magari biogenetico) è un'operazione, anche se se ne ammetta la possibilità in linea di principio, che ci offre essenzialmente un *aspetto*, e talvolta solo un *vettore*, di tale evento. Nell'esperienza effettiva noi non viviamo mai una pura e semplice situazione di credenza. Noi crediamo *in qualcosa*, ci crediamo *in rapporto a determinati criteri*, ci domandiamo *se ci crediamo abbastanza, nella maniera giusta*, e via dicendo. Fino a constatare che l'analisi di una credenza si configura come un'analisi, *en abîme*, dell'intero nostro essere colto in un particolare stato del suo darsi nel mondo. Per questo la pretesa di alcune neuro- o bioscienze di illustrarci e spiegarci, coi soli loro strumenti, la nostra intera credenza appare forzata e illegittima.

Sotto un certo profilo, critiche per più versi analoghe possono essere rivolte al mentalismo: almeno a quel mentalismo che crede nella individuabilità di cause e modi

di sviluppo di stati o eventi mentali (o supposti tali: taluni di essi, io sostengo, potrebbero essere considerati più opportunamente stati o eventi sociali, o socio-culturali) in meri fattori endopsichici. Non stupirà allora se, coll'aiuto di altri studiosi, io insista sulla necessità di rivedere *ab ovo* il MBP e il cosiddetto mentale in genere. Forse il titolare di una determinata classe di stati o eventi non è né un certo insieme di sinapsi neurali (Minsky) né un certo insieme di moduli psichici (Fodor), bensì lo stesso soggetto umano. Un soggetto umano riconsiderato naturalmente in modi assai lontani dal vecchio coscienzialismo o umanismo e assai attenti, invece, a quanto si viene elaborando nell'ambito delle bio- e delle neuroscienze, nonché delle scienze cognitive. Correlativamente, quella che ci eravamo abituati a chiamare 'psico-logia', se non può ovviamente essere la scienza di un'assai inattendibile psiche, non può neppure ridursi ad essere la scienza di sinapsi, "moduli", "memi" e quant'altro. Essa si configura piuttosto, almeno in un'ampia serie di casi, come (una sezione dell') 'antropologia', nell'accezione del termine cara ai lettori del Binswanger che amava contrapporre all'*homo natura* di Foucault un *homo persona* caratterizzato dai suoi bisogni e desideri, dalle sue intenzioni e progetti, dai suoi modi culturali e simbolici d'essere intramondano e relazionale.

Ho scritto le righe che precedono pensando soprattutto alle tesi elaborate da vari neuroscienziati, e dai loro alleati in sede filosofica. Avrei dovuto aggiungere che quanto ho riassunto sopra si riferisce anche a vari *research programs* di ascendenza bioscientifica. Non passa, si può dire, giorno in cui non veniamo edotti della scoperta del "gene" delle più diverse componenti o modi d'essere psico-antropologici: dall'amore alla stupidità, dalla progettualità alla fede religiosa (*sic!*). Sono notizie che potrebbero far sorridere se non fossero le tracce di un orientamento nell'ambito delle scienze umane che appare assai pericoloso. È l'orientamento di quanti sono convinti che l'uomo, se non è una mera pietra solo estremamente complessa (Armstrong), è un ente per il quale la cultura è irrilevante in quanto tutto quanto pertiene al pensiero e al comportamento appare «preprogrammato anatomicamente nel cervello» (Lumsden-Wilson), o si correla a particelle dotate di sensibilità e intelligenza, operanti non secondo le *nostre* esigenze ma secondo logiche ad esse intrinseche (Dawkins). In stretta relazione con tutto ciò, cresce a dismisura un partito che, per riprendere il nome di un orientamento di *philosophy of mind* (quello della *Disappearance* o dell'*Eliminative Theory*) potrebbe essere battezzato il partito degli Eliminazionisti. Un partito convinto della possibilità/necessità di, appunto, eliminare tutta una serie di forme o figure familiari alla tradizione culturale dell'Occidente quali la coscienza, la responsabilità, il libero arbitrio.

Per fortuna esiste un altro schieramento radicalmente avverso alla linea di tendenza di cui sopra. Il semplificazioneismo, il riduzionismo appaiono ad esso i fuorvianti metodi e obiettivi che un intero sapere tende, rispettivamente, a praticare e a perseguire. Non è questa la sede per illustrare i modi e i risultati della risposta critica a tale tenden-

za. Va solo detto che quanto cerco di fare si connette essenzialmente a tale risposta. Non è un caso che tra le mie ultime cose figurino testi dedicati alle passioni e alle emozioni, all'esistenza e alle sue sofferenze (cfr. *L'enigma dell'esistenza*, 1996; e *L'esistenza ferita*, 1999). Sono queste, infatti, alcune delle zone d'ombra che la luce di una determinata *ratio* scientifica non ha ancora convincentemente illuminato.

Cerco poi, correndo inevitabili rischi, di situare tali ricerche entro una ben determinata concezione dell'umano. Per essa l'uomo è, in prima approssimazione, un essere soprattutto *patiens*: un ente che *sente* e che proprio per questo vive in uno stato di continua perturbazione. Per essa, ancora, l'uomo è un soggetto chiamato ad essere e operare in rapporto a una duplice condizione: quella della sua costitutiva finitudine e quella della sua incoercibile istanza al trascendimento di sé. Da quest'ultimo punto di vista non si tratta per l'uomo di lanciarsi necessariamente negli spazi della metafisica. Si tratta però, questo sì, di prendere atto che esso in tanto può realizzarsi in quanto sappia istituire delle relazioni coll'altro da sé. Tale impegno, è a ben guardare, sempre connotato *moralmente*. Lo hanno capito assai bene quei pensatori per i quali la filosofia è principalmente un'etica. Il tema non è nuovo: risale, lo sappiamo, al pensiero greco. Ma ciò è ben lungi dal significare che sia la mera ripetizione di un *déjà vu*. Significa piuttosto che le conquiste scientifico-tecnologiche del nostro tempo non hanno ancora risolto molte questioni (molti dilemmi) cruciali per una *humanitas* degna di questo nome. Mi pare un buon motivo per continuare ad occuparsene nel modo cui vorrei restar fedele anche in futuro.

## Giuseppe Riconda (Università di Torino)

Mi sono formato all'università di Torino e ho avuto come maestri Augusto Guzzo e Luigi Pareyson: mio maestro considero anche Augusto Del Noce, che conobbi proprio nel periodo della mia formazione.

Ero interessato a quello che largo senso potrebbe dirsi un pensiero religioso, ma nel cercare di impostarlo e di svolgerlo, mi trovavo di fronte ad un ostacolo che produceva in me una certa frustrazione. Indubbiamente l'ambiente in cui vivevo mi sembrava dominato dall'idea della filosofia moderna e contemporanea come una corsa verso l'immanenza come si diceva allora, verso l'ateismo e il nichilismo come ancora si dice oggi da chi si lascia dominare da questo schema: in questa visione storiografica il pensiero religioso nella modernità non trovava posto se non come momento obsoleto superato; ad una storia di idee, che facevano catena fra di loro e che spingevano inevitabilmente nella direzione indicata, si contrapponevano sprazzi di pensiero religioso che restavano irrelati e si consumavano più che altro come momenti di difesa destinati al fallimento e comunque all'irrelevanza per quel che riguardava il senso generale della storia. Mi accorsi di ciò redigendo la mia tesi di laurea su *Ugo Spirito: Spirito* infatti presentava il suo problematicismo come momento di uno sviluppo necessario dell'attualismo nella direzione dell'immanenza e fondava questo passaggio attraverso un'accettazione della storia della filosofia attualistica.

Il libro su *Ugo Spirito* (Torino 1956) mi liberò da una lunga consuetudine con Gentile, allora filosofo fuori moda, che io continuavo ostinatamente a studiare. Cercavo in Gentile un pensiero della concretezza e lo studio di Spirito che, neanche con il suo problematicismo era riuscito a raggiungere la concretezza della situazione umana, mi convinse che dovevo volgere la mia attenzione altrove. Nel 1932 era uscito un suggestivo libro di Jean Wahl, *Vers le concret* (Paris 1932), in cui venivano studiati James, Whitehead, Marcel: l'idea era quella di un empirismo allargato, antiriduzionistico, pronto a riconoscere la profondità irriducibile, i livelli diversi, e la complessità sempre presente dell'esperienza. Lo lessi per pura curiosità, ma ne rimasi affascinato e ne trassi un programma.

Cominciai allora a studiare William James (*La filosofia di William James*, Torino 1962, e più di recente *Invito al pensiero di James*, Milano 1999), con il proposito di passare agli altri due, e debbo dire che questo studio fu per me decisivo: da James appresi infatti qualcosa di più che una filosofia, il rispetto infinito per l'uomo, anzi per ogni pulsazione di esperienza umana, che in James trovavo teorizzata nella sua individualità irripetibile e nella sua ricchezza inesauribile, nonché la costante attenzione

all'orizzonte religioso ultimo in cui si iscrive ogni attualità umana. Insomma era il James dell'empirismo radicale non quello del pragmatismo che mi interessava, il James che consideravo continuabile (i suoi due libri più significativi mi apparivano allora *I principi di psicologia* e le *Varietà dell'esperienza religiosa*, e oggi sono più che mai convinto che essi sono i libri che fanno di lui il più grande dei filosofi americani). Passai allora allo studio di Whitehead (*La filosofia speculativa di A. N. Whitehead*, Torino 1976) in cui mi sembrava di trovare una teorizzazione migliore di questo empirismo, capace fra l'altro di giungere ad una armonia fra empirismo e razionalismo, che mi liberasse dal fastidioso costeggiare l'irrazionalismo proprio di James. Mi concentrai soprattutto sul pensiero religioso di Whitehead, e passai un anno negli Stati Uniti a studiare gli sviluppi teologici della sua filosofia, ma studiando questi sviluppi, mi imbattei nel fatto che tutta questa teologia si iscriveva in quello che potrei chiamare in largo senso un razionalismo religioso, e dovetti constatare ben presto che nei confronti di quella di James la filosofia di Whitehead costituiva una specie di restringimento (nel senso che in essa andavano perdute molte suggestioni teoretiche che si trovavano in James), e i tentativi che feci di svilupparla al di fuori di questo razionalismo religioso di base trovarono ostacoli che mi convinsero che esso era essenziale allo stesso Whitehead.

La mia posizione a questo punto del mio sviluppo spirituale era comunque quella di un empirismo aperto, non riduzionistico e non agnostico, dissociato da quel razionalismo religioso che trovavo ancora presente come presupposto non problematizzato negli empiristi che avevo preso a studiare, pur con tensioni verso un suo oltrepassamento.

Il problema che mi tormentava era ormai quello del razionalismo religioso e da questo problema che avevo incontrato anche studiando Schopenhauer (*Schopenhauer interprete dell'Occidente*, Milano 1968) ero riportato a quella problematica generale di storia della filosofia di cui dicevo all'inizio.

Una problematizzazione esplicita degli schemi storiografici della storia della filosofia la ritrovavo in Del Noce e in Pareyson. Con loro ebbi a questo proposito un colloquio continuo che si protrasse per un lungo corso di anni. Quel che ne trassi può essere fissato in alcuni punti: 1) c'è effettivamente una linea di pensiero nella modernità che ha come esito l'ateismo e il nichillismo; 2) il presupposto ultimo di questa linea che occorre problematizzare è il razionalismo metafisico (espressione equivalente ma più comprensiva di quella di razionalismo religioso in quanto ne designa anche le conseguenze ultime) che si riassume nelle due tesi della superiorità della filosofia sulla religione e della negatività del finito; 3) questa linea non è l'unica e c'è nel moderno una linea ad essa alternativa, che compie questa problematizzazione; 4) in questa prospettiva la cifra per la comprensione dell'uomo contemporaneo non è quella nietzschiana della morte di Dio, ma quella pascaliana della scommessa: la storia della modernità

è la storia del dipanarsi di un'alternativa fra la linea che ha come esito il nichilismo e una linea che gli resiste, in un movimento di pensiero che non è solamente di opposizione ad esso ma di approfondimento creativo della posizione religiosa.

Alla luce di queste prospettive sulla base di un metodo che chiamerei di “far filosofia (teoretica) attraverso la storia della filosofia” ho svolto una serie di studi su Schelling (*Schelling e la storia della filosofia*, Milano 1990), su filosofi russi (Leont'ev, Solov'ev, Berdjaev), su Kant e il pessimismo contemporaneo (Horkheimer), su Barth e Rosmini: ho raccolto quelli che mi sono parsi più significativi nel mio volume *Tradizione e avventura* (Torino 2001), in cui anche ho cercato di mostrarne l'ispirazione unitaria che li sorregge.

In tutto ciò ci sono certo semplificazioni e forti curvature personali di lettura di quelli che ho indicato come miei maestri che andrebbero discusse. Enuncerò solo il risultato a cui credo di potere essere pervenuto. C'è una modernità che si oppone alla tradizione e c'è una modernità che si pone in continuità con la tradizione approfondendola, o che pur essendosi distaccata da essa la raggiunge recuperandone temi essenziali, sicché ha senso parlare di pensiero tradizionale. Il pensiero tradizionale si definisce innanzi tutto per la sua concezione dell'uomo. Vi sono sostanzialmente due immagini dell'uomo che dividono l'Occidente e la modernità. V'è in primo luogo quella del pensiero tradizionale che si trova nella patristica, nella scolastica, nell'umanesimo e nel pensiero moderno in quanto la approfondisce in reazione alle sue negazioni o in qualche modo la ritrova pur senza esser partita da essa. Tale visione implica una definizione dell'uomo per il suo rapporto con l'essere, con la verità, una relazione che passa attraverso la libertà, tema questo a cui il pensiero tradizionale non può non essere sensibile, perché ad esso è essenziale considerare lo stato dell'uomo come *status naturae lapsae*. Ad essa è opposta la visione elaborata soprattutto nel mondo moderno, che definisce l'uomo per i suoi rapporti con il mondo, ora celebrando la potenza del dominio che ha su di esso, ora invece riassorbendolo nel mondo stesso, dissolvendolo nella sua naturalità o al limite animalità (per quanto poi possa presentarsi come raffinatissima animalità), nella banalità intrascendibile del quotidiano, attraverso la critica ad ogni momento di trascendenza (sia verticale che orizzontale), pensato come destabilizzante e come tale da non potere che portare l'umanità ad avventure dannose: abbiamo varianti idealistiche, prassistiche e debolistiche di essa, e si può dire che le versioni idealistiche hanno ceduto a quelle prassistiche che a loro volta hanno ceduto a quelle debolistiche (anche se in queste ultime convivono assieme al debolismo elementi prometeici per la valutazione incondizionatamente positiva della tecnica).

Il punto più difficile da accettare della visione tradizionale è certo l'interpretazione della situazione umana in termini di *natura lapsa*. Quel che mi pare di potere dire al proposito è che si tratta di una scelta inevitabile che si staglia sullo sfondo dell'inverificabile: non solo l'assunzione che la situazione umana è una situazione di peccato ma

anche quella che la situazione umana è situazione normale avviene in uno spazio che è quello della decisione religiosa, dell'inverificabile, ponendosi essa stessa come affermazione senza prove su questo sfondo. Se c'è un'acriticità questa non appartiene al pensatore religioso che nell'esplicitazione del suo pensiero sa benissimo di muoversi sul terreno della fede, di una scelta che esige approfondimento indefinito, ma del suo oppositore che tende a celare il carattere di scelta della sua posizione, a ciò portato dal suo razionalismo che lo spinge ad una visione dell'essere e della sua storia improntata alla trasparenza.

La mia posizione teoretica era, come ho detto, quella di un empirismo antiriduzionistico dissociato da agnosticismo e da ogni presupposizione di razionalismo religioso, una dissociazione a cui un tale empirismo, a mio parere, se svolto coerentemente, doveva portare. Del Noce chiamava la sua posizione ontologismo, Pareyson parlava invece di personalismo ontologico. Mi parve di trovare tra queste tre posizioni una coincidenza che sviluppai lungo le linee di quello che ho chiamato un personalismo ontologico, antinomico, escatologico e che resta la mia proposta teoretica ultima. In esso ho creduto di potere ravvisare la forma che deve prendere la riproposta della visione tradizionale dell'uomo nell'ambiente filosofico contemporaneo (cfr. il già citato *Tradizione e avventura*).

Il tratto fondamentale di questo personalismo è anzitutto quello di concepire la persona come prospettiva vivente sull'essere e la vita personale come un indefinito approfondimento di questa prospettiva, e nel sottolineare nel contempo la problematicità di questo rapporto che passa attraverso la libertà.

Vediamo questi due punti:

1) La persona è una prospettiva vivente sull'essere.

La persona si definisce per la sua individualità irripetibile e per la sua profondità inesauribile, cosa possibile quest'ultima solo se si intende la persona non come un modo d'essere, ma come un modo dell'essere. L'essere pulsa nell'individualità irripetibile della persona: ogni persona porta seco il suo mistero ed è certamente irriducibile ad ogni considerazione obiettivante che pretenda esaurirla. La certezza che l'io ha di sé stesso è indiscutibile, ma puramente formale, vuota, la persona è data a se stessa come compito, deve autointerpretarsi e autocostituirsi (e qui è la radice del legame fra ermeneutica e personalismo che mi sono spesso sforzato di dimostrare) e in questo processo di autointerpretazione e autocostituzione non è sola ma è guidata da quell'essere di cui è un modo e che come principio di vita spirituale prende il nome di verità. Il personalismo esprime così in un linguaggio filosofico quello che la sapienza religiosa sotto diversi cieli e latitudini ha sempre saputo, che la vita è un dono, un legato da mettere a frutto, un'idea così diffusa da fare pensare che non si tratti di una *trouvaille* filosofica ma di una interpretazione dell'esistenza immanente all'esistenza medesima, da portarsi alla luce e concettualizzarsi filosoficamente.

2) L'approfondimento indefinito di questa prospettiva passa attraverso la libertà.

Siamo così portati al concetto di libertà, anzitutto nel senso di facoltà del bene e del male o di libertà bilaterale, questo potere terribile, enigmatico, sconcertante che abbiamo. Il processo di autointerpretazione e autocostituzione della persona avviene in un contesto di libertà aperto al rischio dello smarrimento e alla tentazione del tradimento. Il male non è soltanto una possibilità, ma una realtà. L'esperienza del male di cui io sono responsabile e responsabile solidarmente agli altri, una volta vissuta in tutta la sua profondità ed estensione, sembra mettere in questione la persona stessa per quella sua capacità di verità che le è essenziale. Viviamo una vita personale autentica e rapporti personali autentici, in cui la verità pure ci si dà e traluce, solo frammentariamente. L'invito a viverci come persona trova un ostacolo nel male, un male che si esperisce in sé prima ancora che negli altri. Per questo si deve parlare di un aspetto antinomico della persona, che porta seco l'esigenza di un'ermeneutica del male, a cui non ci si può sottrarre predicandone semplicemente la possibilità. Tale ermeneutica rimanda a quella del peccato e dei simboli religiosi a cui è affidata. L'interpretazione della situazione umana in termini di questi simboli può essere giustificata, com'è suggerito ad esempio da Ricoeur, sulla base che essi restituiscono in termini di saturazione intellettuale, di una miglior comprensione di noi stessi, quel tanto di arbitrario che c'è nell'affidarsi ad essi. Ma qui ci si apre a quella scelta fra la visione dell'uomo dell'ateismo e nichilismo e quella del pensiero religioso di cui ho parlato, nei cui confronti la filosofia non può fare altro che mostrarne l'inevitabilità e giustificare la criticità della scelta religiosa.

Quel che deve essere aggiunto è che il richiamo da parte del pensiero tradizionale ad interpretare la situazione umana in termini di peccato non è tale da annullare il nostro impegno alla realizzazione dell'apertura all'essere e alla verità, che costituisce l'essenza più intima della nostra persona, l'indice della nostra vocazione e destinazione ultima. Tale impegno assume però un significato escatologico, ponendosi come sorretto da una speranza che in ultima analisi non può che essere escatologica. Non abbiamo altro modo di testimoniare la verità che questo impegno e la testimonianza è l'unica risposta al tradimento. La rinnovata scelta per la verità al di là di ogni cedevolezza mondana che l'ambiente in cui viviamo può suggerire, nonostante essa sia continuamente calpestata e il male sorga in sempre nuove forme, ecco il nostro compito. Le povere frammentarie realizzazioni umane in questa direzione per chi vive in questo impegno sono estremamente preziose in quanto gli appaiono come anticipazioni di quella vita che gli sarà data nell'*eschaton*, contribuendo intanto a mantenerne viva la speranza.

L'esperienza del male apre così all'invocazione e alla speranza e l'ermeneutica dell'esperienza religiosa non può non chiudersi che con un'ermeneutica dell'*eschaton*.

Il personalismo che propongo si pone alla fine come una filosofia della speranza, che insiste sulla tensione escatologica, ma anche sui suoi limiti e sul suo sbocco tra-

scendente, che ha come punto di riferimento polemico la tendenza oggi largamente diffusa a negare ogni trascendenza sia orizzontale che verticale e a riassorbire l'uomo nella sua quotidianità e naturalità. Quel che ritengo il pensatore religioso debba fare anzitutto è rimuovere gli ostacoli che si oppongono alla tensione escatologica, aprendo la via alla libera espansione di essa, un compito che potrà apparire anche modesto ma che è a mio parere irrinunciabile.

## Carmelo Vigna (Università di Venezia)

*Breve premessa.* Sono stato educato al senso della *Scuola*. Che vuol dire: addestramento all'uso di un codice speculativo condiviso e coscienza di un patrimonio veritativo comune, cui ognuno apporta un contributo, specialmente interrogando l'esperienza del tempo che vive, ma anche meglio formulando o riformulando l'eredità ricevuta. Per questo sono convinto che solo il confronto coi classici come Maestri di verità, anzi il corpo a corpo con loro, può dare forma alla mente e quindi metterla in grado di riscattare il loro lascito, mediante la "presa diretta" sulla cosa stessa. Allora, e solo allora, ci si può sottrarre alla venerazione feticistica e/o alla furia decostruttiva del passato. Atteggiamenti entrambi sterili, perché entrambi prigionieri di una sostanziosa sudditanza edipica. I conti coi padri si fanno togliendone l'assolutezza (eliminando il feticismo), ma tenendone la parte di verità che loro toccò in sorte (evitando le facili e arroganti "distruzioni" o "decostruzioni"). In fondo, le pretese "tabulae rasae", ancora di moda, sono forme, più o meno mascherate, di rimozione. Ma il ritorno del rimosso, si sa, è inevitabile. Per questo tante "novità" filosofiche ad un occhio esperto appaiono non di rado pezzi di passato mal compreso e reso banale, imbellettati con etichette alla moda.

*Amarcord.* Mi sono formato sui testi di Platone e di Aristotele, di Agostino e di Tommaso. Soprattutto di Aristotele e Tommaso. Si tratta di una preferenza antropologica, ma poi anche di una inclinazione metodica. La loro pratica della filosofia, riferita, in ultima istanza, alla *stabilità* del sapere ("*episteme*", "*scientia*"), mi affascina oltremodo. Mi pare ancora oggi assolutamente esemplare. Certo, ho studiato i moderni per lungo tempo (Cartesio, Kant, Hegel, in particolare), a loro rimandato da Gustavo Bontadini, mio Maestro di metafisica. Bontadini voleva che noi giovani (allora...!) fossimo in grado di controllare al meglio le "due logiche", come egli le chiamava, ossia quella degli Antichi ("analitica") e quella dei Moderni ("dialettica"). Per questo mi dedicai, sempre da giovane, a Giovanni Gentile, il cui *Sistema di Logica*, strutturato come rapporto tra logica dell'astratto (analitica) e logica del concreto (dialettica), fu oggetto della mia dissertazione di laurea. Naturalmente, di Gentile ci parlava spesso Bontadini. Ma in quegli anni cominciava a insegnare anche Emanuele Severino, l'allievo di genio del Maestro. Mi affezionai subito a Severino, che scelsi poi come relatore di tesi. Era quella, allora per me, un'unica "famiglia", dove agivano nel contempo altre intelligenze filosofiche di prim'ordine, che mi hanno aiutato a capire un po' di cose. Virgilio Melchiorre, anzitutto, per me fonte di interessi antropologici ed etici, sostanzialmente estranei a Bontadini e a Severino, poi Carlo Arata, che introduceva in Cattolica con

altre inflessioni i temi del personalismo metafisico; ma sono stato legato anche a Italo Mancini, che per me era il testimone equilibrato del nesso tra filosofia e religione. E si aggiungano Evandro Agazzi, Adriano Bausola ecc. Sullo sfondo, agiva, accanto a Bontadini, Sofia Vanni Rovighi, e con una caratteristica speciale: questa donna trasmetteva in chi l'accostava il senso di una ferrea disciplina interiore, tanto che lo stesso Bontadini ne era come intimidito. Devo a lei soprattutto l'addestramento alla frequentazione di Tommaso e l'amore per la filosofia medioevale. Un dono incomparabile, di cui serbo profonda gratitudine. La frequentazione di Aristotele (e dei Greci) mi viene invece dall'insegnamento di Severino, che agli inizi del suo magistero teneva un corso di filosofia antica e un corso di filosofia contemporanea. Lo ascoltavamo in pochissimi e in religioso silenzio, sia quando ci spiegava i testi di Parmenide o di Eraclito, di Platone o di Aristotele, sia quando analizzava *Was ist Metaphysik?* di Heidegger o *Die logische Aufbau der Welt* di Carnap. Ricordo questi anni della mia formazione con molta gioia. Credo d'aver goduto d'un immeritato privilegio della vita, per il fatto di aver ascoltato di filosofia in un periodo veramente straordinario della storia dell'Università Cattolica milanese (gli anni Sessanta), dove giunsi come borsista subito dopo il liceo classico, frequentato ('56-'59) in uno splendido palazzo barocco di Noto (SR).

Mutamento di scenario nel 1969/'70. Severino rompe con la Cattolica, per ragioni oramai note. Gli viene fatto posto a Venezia. Noi suoi allievi (oltre al sottoscritto, c'erano: U. Galimberti, L. Lentini, S. Natoli, A. Petterlini, U. Regina, M. Ruggenini, L. Ruggiu, I. Sciuto, L. Tarca, I. Valent e qualcun altro che poi non continuò la frequentazione del gruppo) fummo, alla pari e bruscamente, congedati senza spiegazioni. Seguimmo Severino. A Venezia nel '70 cominciai così il mio insegnamento universitario come professore incaricato di Storia della filosofia contemporanea. Dieci anni dopo, nel 1980, vinsi la cattedra di Filosofia morale. L'insegnamento veneziano, che continua tuttora, significò per me la collaborazione ancora più intensa con Severino, ma anche la metabolizzazione del suo parmenidismo, da cui idealmente mi congedai (intorno al 1975), dopo un quindicennio di discussioni metafisiche (con lui e con Bontadini). A quella data si può far risalire il mio tentativo di elaborare una direzione personale di ricerca, che è in pieno svolgimento e di cui mi accingo a elencare i luoghi teorici principali.

*Ontologia metafisica.* La polemica tra Bontadini e Severino mi ha assorbito profondamente. Per anni non ho pubblicato quasi nulla intorno alle questioni di ontologia, perché volevo prima venire a capo di quella disputa. Credo d'averlo fatto attraverso una riconsiderazione e riformulazione dei tre grandi luoghi della filosofia prima, oggetto di contesa: il senso dell'essere, l'analisi del divenire e la costruzione della mediazione metafisica. Quanto al senso dell'essere, ho proposto una nuova semantizzazione, coniugando l'indicazione bontadiniana della semantizzazione per opposizione di con-

traddizione con la distinzione classica di essenza ed esistenza. La prima indicazione, che custodisce il senso dell'essere, per così dire, *ad extra*, senza la seconda, che interpreta il senso dell'essere *ad intra*, conduce inevitabilmente all'univocismo logico-ontologico, che a me pare (ma non solo a me) il difetto principale dell'ontologia dei due miei Maestri. A questo assestamento dell'ontologia ho fatto seguire una analisi del divenire come nientificazione dell'*ente* (non dell'essere, come Bontadini, purtroppo, intendeva), anche qui per evitare gli esiti oppostamente contraddittori di Severino (che nega la nientificazione dell'essere, ma anche dell'ente) e di Bontadini (che afferma la nientificazione non solo dell'ente, ma anche dell'essere, perché intende univocamente e l'ente e l'essere). Infine, ho elaborato una struttura della mediazione metafisica che sfrutta la sinergia della posizione originaria dell'esserci inevitabile della totalità dell'essere e della mutabilità e molteplicità dell'orizzonte della totalità dell'esperienza, per inferirne, in forza del principio di non contraddizione (nella sua – corretta – formulazione aristotelica), l'impossibilità di identificare totalità originaria e orizzonte trascendentale dell'esperienza e la necessità di porre la totalità originaria come trascendente. Per dirla in breve, il mio lavoro teorico in sede di ontologia metafisica vuole essere una risposta costruttiva (e, a suo modo, risolutiva) alle difficoltà fondamentali sollevate dagli esiti di tipo parmenideo. L'esposizione analiticamente argomentata di quel che ho qui solo "elencato" si può trovare nel mio libro recente *Il frammento e l'Intero* (Milano 2000).

*Etica del riconoscimento.* Mi sono molto occupato, *mentre* coltivavo l'ontologia metafisica, di etica. I risultati, anticipati in parte (vari saggi<sup>1</sup>), dovrebbero apparire molto presto, organicamente strutturati in un volume di *Etica del riconoscimento*, a cui sto lavorando e che sto ultimando. Do conto, comunque, delle direzioni principali della mia indagine, le quali si possono raccogliere in due temi: la delineazione di un'etica del desiderio umano e la determinazione del desiderio umano come desiderio d'altro, dove altro è anzitutto *altri* e, in ultima istanza, l'Altro assoluto. Del desiderio umano valorizzo non solo l'impianto *teleologico* classico, ma anche quello *trascendentale* (moderno), sia nel senso della trascendentalità del desiderio sia nel senso della trascendentalità dell'oggetto originario del desiderio. Poiché un essere umano desidera originariamente un altro desiderio (un altro essere umano; un Altro, in ultima istanza) che lo desideri,

---

<sup>1</sup> Segnalo i seguenti: a) *La verità del desiderio come fondazione della norma morale*, sta in *Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti*, a cura di E. Berti, Padova 1990, pp. 69-135; b) *Contraddizione, desiderio, coerenza*, sta in *L'etica e il suo altro*, a cura di C. Vigna, Milano 1994, pp. 15-40; c) *Etica del desiderio umano* (in nuce), sta in *Introduzione all'etica*, a cura di C. Vigna, Milano 2001, pp. 119-154; d) *Sul trascendentale come intersoggettività originaria*, sta in AA. VV., *Le avventure del trascendentale*, a cura di A. Rigobello, Torino 2001, pp. 11-34.

l'etica è da me ricondotta, per l'essenziale, alle dinamiche delle relazioni intersoggettive, di cui ho tentato di abbozzare dei modelli, ponendo come regolativo il modello della relazione di riconoscimento in reciprocità e come trasgressivo il modello della relazione di dominio. Di mezzo, si colloca il modello di relazione che io chiamo "oblativo", dove mentre uno riconosce, non è da altri riconosciuto.

La relazione di riconoscimento sta diventando una "cifra" emergente della riflessione contemporanea. Ne trattano oramai sia gli "analitici" sia i "continentali". Il modo in cui io la elaboro, però, ha questo di proprio: l'intenzione *fondativa*. Ho provato perciò a dimostrare la radicalità della relazione riconoscente sia sul piano della struttura *rivelativa* della trascendentalità umana sia sul piano della struttura *desiderativa*. In altri termini, ho provato a dimostrare che la relazione ad altri è condizione di possibilità dell'apertura stessa della trascendentalità mia (altri è *per me* come fondamento; "per" come il francese *par*); ma ho anche provato a dimostrare che altri è la condizione di possibilità del compimento o dell'appagamento della trascendentalità del mio desiderio di vita (altri è *per me* come fine o scopo; "per" come il francese *pour*). La relazione ad un Altro assoluto procede dalla lievitazione simbolica di questi primi movimenti del desiderio, ed è solo in tal modo praticamente intelligibile. Ne segue una determinazione dell'esperienza originaria (cioè del fondamento *ontoetico*) in grado di risolvere (pare a me) non poche delle aporetiche suscitate da alcune teorie contemporanee intorno alle relazioni intersoggettive, quasi sempre prive di argomentazioni realmente fondative.

Aggiungo. Una coltivazione analitica delle relazioni intersoggettive può illuminare una serie di questioni di etica pubblica. I temi della cittadinanza politica, dei processi identitari, della multiculturalità, dei diritti umani e simili, oggi molto dibattuti, non possono essere adeguatamente istruiti, a mio avviso, senza l'oltrepassamento della neutralità procedurale dei "neoliberali" e la radicazione naturalistica dei "comunitari". Ma questo oltrepassamento esige proprio una messa a punto corretta delle relazioni intersoggettive. Esse però presuppongono, a loro volta, una calibratura della realtà umana di tipo post-moderno.

*Antropologia trascendentale*. In questa direzione ho condotto il terzo gruppo delle mie indagini. Posso indicare questa direzione attraverso la cifra speculativa della persona come "sostanza e relazione"<sup>2</sup>. Intendo per "sostanza" ciò che *permane* e consiste *in sé*. Intendo per "relazione" il rapporto *intenzionale* ad altro, in generale. Ebbene, l'essere umano è per me fondamentalmente una individuazione della sinergia del rapporto a sé e del rapporto ad altri (ad Altro). Individuazione speciale, perché i due lati

---

<sup>2</sup> Rimando, per meglio intendere, solo al mio saggio *Sostanza e relazione: una aporetica della persona*, sta in AA. VV., *L'idea di persona*, a cura di V. Melchiorre, Milano 1996, pp. 175-203.

qui fanno circolo e si sostengono reciprocamente. Un essere umano si realizza infatti (e permane) *come* relazione, mentre si relaziona ad altri (e si aliena) *come* una permanenza (*già* posta). Questo, perché egli è *per essenza* una intenzionalità trascendentale, che è poi l'unica realtà in grado di sopportare in sé la doppia predicazione (sostanza e relazione), sotto aspetti alternati, ma ontologicamente convergenti. L'io solo andando in altro si sa, mentre va in altro solo perché si sa. Ma non si saprebbe senza la totalizzazione, già da sempre posta per via della trascendentalità; un infinito pellegrinare per la finitudine dell'oggettualità orienterebbe ad un destino ottusamente animale.

La mira della mia ricerca, per questo lato, e il contributo che in parte ho recato e in parte è ancora da elaborare in un volume complessivo simile ai due citati, stanno in questo, cioè nello sforzo di tener ferma e declinare convenientemente la trascendentalità ontoetica che un essere umano realizza in sé: sia come sinergia di empirico (corporeità) e metempirico (*logos/orexis*), sia come sinergia di singolarità e pluralità, sia, infine, come apertura trascendentale alla trascendenza. Tutto qui, leibnizianamente, perché quel che diciamo "mondo" o "natura" è cosa *interna* a questo orizzonte intenzionale, così come l'umana corporeità è *interna* alla forma che la informa, cioè alla trascendentalità.

*Nota.* Non dico nulla dei miei lavori di storia della filosofia, considerata la brevità di questo piccolo saggio. Ricordo solo che nella scrittura mi sono occupato soprattutto di storia della filosofia italiana del Novecento (neoidealismo, poi neomarxismo e, naturalmente e sempre, ontologia metafisica).

Tralascio anche la menzione dei miei lavori di etica applicata (bioetica, etica dell'ambiente, etica della differenza sessuale, etica politica). Sono dei corollari di un certo interesse, credo. Ma qui volevo stare all'essenziale.

## STUDI E INTERVENTI

*Con la presentazione della Consulta universitaria di studi filosofici, da lui presieduta, inizia sul nostro «Bollettino» la collaborazione con il prof. Giuseppe Cantillo, docente nell'Ateneo napoletano "Federico II" (nel quale è Presidente del Polo umanistico). L'attività della Consulta filosofica è molto utile per un indirizzo adeguato alle iniziative legislative e culturali riguardanti lo studio e l'insegnamento delle discipline filosofiche in Italia.*

*Ritengo che la nostra Associazione debba seguire con interesse, partecipandovi attivamente, anche il dibattito legislativo nel suo complesso, al fine di comprendere quanto sta mutando, in sede istituzionale, circa la filosofia. L'impressione vivissima è di attraversare un momento di grande e caotica trasformazione della scuola italiana e della stessa Università: grazie all'impegno della Consulta si può seguire convenientemente i passaggi delle trasformazioni in atto. Non si dimentichi anche la circostanza che, in tempi lontani (inizio anni Settanta dello scorso secolo), la SFI aveva prodotto dal suo seno una Consulta universitaria per gli studi filosofici (ne fu Presidente anche Mario Dal Pra). L'attuale Consulta si è chiaramente riallacciata a quella iniziativa, allora diretta emanazione della SFI.*

*La SFI, di per se stessa, non ha oggi più di tanto voce in capitolo sulle iniziative legislative, che traggono origine da strutture di lavoro che il MIUR ha costituito, chiamando a farne parte alcuni docenti universitari e dirigenti scolastici, nonché "esperti". Però, se all'attività di controllo della Consulta si aggiunge l'attenzione della nostra Associazione, forse su talune decisioni cruciali potrebbe essere detta una voce significativa.*

*Nei numeri successivi appariranno, in questa "rubrica", documenti importanti che indicano il progredire delle iniziative ministeriali e insieme il manifestarsi di prese di posizioni volte a modificarle, od a correggerle in senso favorevole al mantenimento degli studi di un buon livello di cultura filosofica.*

Luciano Malusa

## LA CONSULTA UNIVERSITARIA DI STUDI FILOSOFICI

La Consulta universitaria per gli Studi filosofici, riprendendo un'esperienza fatta nei decenni precedenti, si è ricostituita nel 1997 come assemblea dei docenti di discipline filosofiche nelle Università italiane, indipendentemente dall'appartenenza ai vari raggruppamenti disciplinari, con l'obiettivo di monitorare lo stato degli insegnamenti filosofici nei diversi corsi di laurea delle varie sedi universitarie e di affrontare i problemi dell'Università dalla prospettiva delle particolari esigenze delle discipline filosofiche. Gli organi della Consulta sono l'Assemblea e il Comitato esecutivo, dal cui seno viene eletto il Presidente, che è affiancato da due Vice-presidenti.

La Consulta, attraverso il lavoro della Presidenza (Cambiano prima, Cantillo poi) e del Comitato esecutivo (articolato in gruppi di lavoro) ha svolto un cospicuo lavoro di studio su alcune importanti tematiche riguardanti l'ordinamento e lo sviluppo degli studi di filosofia nell'Università, le questioni del reclutamento, degli sbocchi professionali (classi di concorso, accesso all'insegnamento, SSIS), dottorati di ricerca, riforma dei corsi di laurea» Su tutte le questioni la Consulta è intervenuta sia attraverso uno stretto rapporto con il CUN sia con documenti indirizzati, oltre che al CUN, ai Ministri dell'Università e della Ricerca ai Presidenti delle Commissioni Istruzione e Cultura della Camera e del Senato, ai componenti delle Commissioni, alle forze politiche e sindacali, conseguendo apprezzabili risultati. Un particolare impegno la Consulta ha posto nell'affrontare tutte le questioni relative alla progettazione delle nuove lauree triennali, esercitando, in collaborazione con il Coordinamento dei Presidenti dei Corsi di laurea in Filosofia, una forte pressione sulla Commissione che affiancava il Ministro e sul CUN grazie alla collaborazione del collega Ruggiu. La definizione della classe XXIX e delle classi delle lauree specialistiche è anche il risultato del lavoro di elaborazione svolto dalla Consulta e dell'azione di stimolo e di suggerimento esercitata sugli organismi preposti e sul governo. Sulla questione delle Scuole di formazione per gli insegnanti di Scuola media superiore la Consulta ha sostenuto con forza in tutta una serie di documenti la necessità di difendere le specificità disciplinari di fronte alla prevalenza di orientamenti puramente pedagogici e didattico-metodologici.

A partire dal 2000 la Consulta è stata allargata ai ricercatori. Inoltre la Consulta ha stabilito un rapporto costante con il Coordinamento dei Presidenti dei corsi di laurea in Filosofia e con la SFI. Per parte mia ritengo che tali rapporti vanno intensificati e parimenti vanno concertate azioni comuni con le associazioni disciplinari esistenti al fine di concertare posizioni comuni in difesa degli insegnamenti filosofici e insieme al fine di produrre una riflessione sullo stato delle discipline filosofiche e sulle possibilità di innovazioni nei corsi di laurea e nei corsi delle lauree specialistiche. Si tratta anche di coinvolgere una cerchia

più ampia di docenti, di migliorare la comunicazione, di raggiungere i dipartimenti e i corsi di laurea di tutte le sedi.

Tra le iniziative più recenti mi limito a segnalarne due. La prima è il documento elaborato il 15 febbraio 2002, facendo seguito alle proprie risoluzioni del 21 gennaio e del 4 giugno 1999, del 5 giugno 2000, dell'8 novembre 2000 e del 19 febbraio 2001 con cui la Consulta universitaria per gli studi filosofici, confortata dalle posizioni espresse da moltissime Facoltà non solo di area umanistica e contenute anche in un documento dell'Accademia dei Lincei, ribadiva che l'accesso all'insegnamento deve presupporre l'acquisizione di competenze disciplinari e metodologiche in grado di assicurare un adeguato livello alla formazione offerta dalla scuola di base e secondaria, anche nel quadro del riordino dei cicli dell'istruzione e si rivolgeva perciò in primo luogo al Ministro dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca Scientifica, perché, nello spirito di seria innovazione che deve caratterizzare l'attuazione della riforma del sistema formativo universitario, ponesse come condizione per l'accesso alla Scuola di specializzazione per l'insegnamento il conseguimento di una laurea specialistica adeguata alle varie classi di abilitazione all'insegnamento. La Consulta portava questa sua convinta posizione altrettanto all'attenzione del Presidente della CRUI, del Presidente e dei componenti del CUN, dei Presidenti e dei componenti delle Commissioni parlamentari competenti. La seconda è la giornata di studio che si è svolta il 13 maggio 2002 presso il Dipartimento di Filosofia di Roma Tre, a circa un anno di distanza dall'applicazione della Riforma degli studi universitari, al fine di valutarne primi effetti e prospettive per quanto attiene allo studio della filosofia. La giornata ha visto una partecipazione di pubblico largamente rappresentativa dell'intero corpo docente e si è articolata nelle relazioni di Giacomo Marramao (Università di Roma Tre), Luigi Ruggiu (Università di Venezia), Luigi Alici (Università di Macerata) e Franco Biasutti (Università di Padova) e nella tavola rotonda alla quale hanno preso parte Davide Bigalli (Università di Milano), Francesco Botturi (Università Cattolica di Milano), Domenico Ferrari (Università di Roma-Tor Vergata), Michele Lenoci (Università Cattolica di Milano), Sandro Nannini (Università di Siena) e Alberto Postigliola (Istituto Universitario Orientale di Napoli) seguita da un nutrito dibattito. A una diffusa adesione allo spirito della riforma, condivisione dei suoi presupposti ed obiettivi, si è accompagnata anche una forte preoccupazione per le difficoltà e le contraddizioni che sta incontrando la sua attuazione.

*Giuseppe Cantillo*

(Presidente della Consulta Universitaria per gli Studi filosofici)

Per ulteriori informazioni e per l'invio delle nuove adesioni è opportuno rivolgersi alla Segreteria della Consulta (prof. Francesco Miano, Università di Roma Tor Vergata, cellulare: 339.8094731).

# J. Rawls: una proposta sulla giustizia distributiva

*Silvia Mari*

## 1. Il principio di differenza: giustizia per la società nazionale

Con la teoria della giustizia come equità J. Rawls, di cui ricordiamo la recente scomparsa, è tornato sui classici principi della tradizione democratica al fine di difenderne l'autentico valore da quelle contingenze naturali e sociali che li hanno, nel corso del tempo, spesso limitati a una condizione di mera formalità. È in particolar modo rispetto al principio di eguaglianza che la storia dei moderni stati democratici ha rivelato le maggiori mancanze e incertezze. Quanto al principio di libertà Rawls è fedele alla tradizione liberale, ma nella teoria della giustizia è proprio l'uguaglianza ad avere un particolare rilievo rispetto al primo principio sulla garanzia delle inalienabili libertà dell'individuo, che comunque conserva una priorità di tipo lessicale sul secondo.

Partendo dall'assunzione preliminare che la società debba essere un sistema di equa cooperazione, è sul principio di differenza<sup>1</sup>, assunto come riferimento delle relazioni e degli scambi sociali, che Rawls costruisce la sua teoria. Tale principio prevede che le diseguaglianze all'interno della società, dovute a caratteristiche naturali o a inevitabili meccanismi della competitività economica, siano regolate da un criterio di equità per il quale esse vadano «a vantaggio di tutti», ovvero contribuiscano sempre a migliorare, in certa misura, le condizioni dei meno avvantaggiati. È in questo modo che emerge quanto le diverse letture e applicazioni della giustizia distributiva acquistino visibilità e priorità negli interrogativi sul futuro della democrazia. Con il principio di differenza Rawls costruisce la sua critica all'utilitarismo che, risolvendo il problema delle risorse e della loro destinazione in un principio di massimizzazione, pone esclusivamente un problema di giustizia allocativa, senza fornire criteri dirimenti per il problema della distribuzione. Se la società deve essere un sistema di equa cooperazione, e se quindi i cittadini non sono indifferenti alla ripartizione delle quote dei benefici sociali cui hanno contribuito, se ne desume che un principio di sola efficienza, da Rawls presentato nella versione dell'ottimo paretiano, non riuscirebbe né a risolvere pacificamente i confronti interpersonali, né quindi a garantire uno stabile sviluppo sociale. Se, appunto, il principio di differenza, applicato alle istituzioni di base della società, preve-

---

<sup>1</sup> J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Milano 1982, pp. 61-110.

de che sia giustificabile il solo caso di diseguaglianza che vada a vantaggio di tutti, in particolar modo dei meno avvantaggiati, ciò significa che un eventuale principio egualitario conserva nella giustizia come equità un valore di riferimento che potrebbe dirsi regolativo rispetto alle inevitabili deviazioni da esso, prodotte dalla natura o dalle necessità del mercato.

Le diseguaglianze che interessano il principio di differenza riguardano i beni primari<sup>2</sup> ovvero quei mezzi che consentono ai cittadini di realizzare i propri prospetti di vita. Grazie ad essi è possibile rintracciare un metodo, per quanto approssimativo, di identificazione dei gruppi sociali e dei diversi piani di vita di ciascuno. Libertà, potere, reddito, ricchezza e basi sociali del rispetto di sé rappresentano i beni primari. Potrebbe dirsi che rispetto ad essi il principio di differenza operi una massimizzazione, secondo modalità che ricordano la regola del *maximin* in economia, partendo dalle aspettative dei meno avvantaggiati e rendendole vincolanti rispetto a quanti vantano una migliore posizione sociale. Onorando questo principio e considerando i beni primari come oggetto della scelta operata nella condizione ideale della posizione originaria<sup>3</sup>, la ripartizione delle quote della cooperazione sociale viene ad essere trattata come un caso di giustizia procedurale pura<sup>4</sup>.

In questo modo Rawls, pur avendo scelto di trascurare casi eccezionali in cui i cittadini non siano normalmente attivi e capaci di essere membri cooperativi, è riuscito a legittimare il principio di differenza restando all'interno della teoria con un procedimento di equilibrio riflessivo<sup>5</sup> e di prefigurare un'approssimativa, auspicabile applicazione.

## **2. Il dovere di assistenza: un principio distributivo internazionale?**

Ripercorrendo la teoria politica di Rawls e passando dalla società come sistema chiuso al panorama internazionale, la giustizia distributiva viene affrontata e risolta in quella che sembrerebbe essere una cattiva continuità con il principio di differenza. Riguardo infatti alle società svantaggiate viene individuato un dovere di assistenza<sup>6</sup>. Questo non implica un dovere permanente o un obbligo vincolante per le società bene ordinate degli stati liberal-democratici o per quelle decenti, quanto una manifestazione di quella ragionevolezza cui Rawls rimanda la legittimazione dell'utopia realistica della

---

<sup>2</sup> J. Rawls, *Saggi*, Torino 2001, pp. 136-169.

<sup>3</sup> J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Milano 1982, pp. 111-168.

<sup>4</sup> Ivi, pp. 84-89.

<sup>5</sup> Ivi, pp. 32-36.

<sup>6</sup> J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, Torino 2001, pp. 141-160.

società dei popoli<sup>7</sup>, come prima quella del pluralismo<sup>8</sup> per la singola società. La debolezza normativa che interessa il concetto di ragionevolezza verrebbe tradita, sul piano fattuale, dalla argomentazione poco stringente con cui viene legittimato il dovere di assistenza. Non è rinvenibile il carattere categorico e vincolante del principio di differenza, e in luogo di una analoga giustificazione normativa Rawls sembrerebbe fare ricorso unicamente alla ipotesi fattuale della benevolenza liberale.

Si tratta quindi di un principio transitorio e alternativo a qualunque radicale affermazione della giustizia cosmopolitica, intesa come promozione del benessere di ciascuno. Per questo comunque è possibile ritrovarvi le ragioni che anche nel caso nazionale indicavano come prioritari il giusto e la stabilità sociale rispetto al benessere della singola persona. Ciò che cambia in modo più vistoso è nella prudenza e nella modestia degli scopi che interessano l'applicazione effettiva del dovere di assistenza. In analogia con il principio del giusto risparmio, esso si limiterebbe a garantire istituzioni decenti per i popoli svantaggiati e a dare incentivi che non compromettano la cultura dei paesi beneficiari. Le società avvantaggiate, partendo dal dato reale della disegualianza, ma riconoscendosi in relazioni di reciprocità con le altre, non possono non sentire il dovere di offrire aiuti nelle diverse forme possibili della finanza internazionale. Si avverte la distanza profonda tra la priorità che si riconosceva alle preferenze dei meno avvantaggiati nella società nazionale, e la vaghezza della procedura sul piano internazionale, nonché dei suoi esiti confinati in un criterio di decenza<sup>9</sup>, a sua volta debole e poco chiaro. Può dirsi che le sorti delle società svantaggiate non trovino, con il dovere di assistenza, una direttiva di analoga efficacia procedurale e ideale insieme, come invece accadeva per i cittadini nel caso nazionale. Per tale ragione, se obiettivo primario di Rawls è stato fin dall'inizio trovare risposte all' *impasse* del pensiero democratico, investendo su un'esigente versione dei concetti di eguaglianza e libertà, altrettanto non sembra avvenire per la società dei popoli. Qui infatti all'utopia resterebbe tutta l'equità, e alla realtà una giustizia distributiva ridotta alla spontanea assistenza di paesi caritatevoli, come suggerisce la critica di Buchanan<sup>10</sup>. Il problema della distribuzione non trova così una risoluzione forte in ambito internazionale, analoga a quella realizzata con il principio di differenza per le quote della cooperazione in ogni società bene ordinata.

Su questo punto diversi autori hanno sollevato obiezioni a quello che sembra essere uno sviluppo poco coerente della teoria di Rawls, sulla giustizia distributiva.

---

<sup>7</sup> Ivi, pp. 15-75.

<sup>8</sup> J. Rawls, *Liberalismo politico*, Milano 1994, pp. 123-154.

<sup>9</sup> J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, Torino 2001, pp. 93-103.

<sup>10</sup> A. Buchanan, *Rawls's law of peoples: Rules for a Vanished Westphalian World*, «Ethics», 4 (2000), pp. 697-721.

Beitz, in un articolo di commento al *Il diritto dei popoli*<sup>11</sup>, ha denunciato l'assenza, sul piano internazionale, di un principio distributivo analogo a quello teorizzato sul piano nazionale. La motivazione per cui Rawls preferisce un principio transitorio e poco esigente è nella convinzione, contestata come improbabile da Beitz, che una scelta diversa potrebbe portare a esiti ingiusti per i quali un paese povero potrebbe diventare più ricco di chi gli ha prestato assistenza. Simili sono le ragioni, cui si è già fatto riferimento, che portano Buchanan, in un articolo di forte critica al *Il diritto dei popoli*, a contestare la debolezza del dovere di assistenza. Un acuto intervento di T. Pogge<sup>12</sup> sui temi della povertà, dell'ordine economico globale e dell'universalismo morale affronta le proposte di Rawls sull'argomento, riconoscendogli un ruolo di rilievo e nello stesso tempo individuandone alcuni importanti limiti. Approcci problematici di questo genere ai difficili temi di cui deve occuparsi la filosofia politica nel mondo globale, sono inevitabili e anzi assai utili laddove le risposte della ricerca filosofica riguardano anche la tragica verità di 18 milioni di morti per fame ogni anno. Il tentativo filosofico che Rawls ha operato sui temi del diritto internazionale e sul problema della distribuzione, non riferita unicamente alle risorse naturali, può vantare, nonostante alcune incertezze, di aver tentato una delle prime sistematizzazioni di argomenti ancora affidati ad un scarso rigore normativo. Se si vogliono studiare efficaci meccanismi redistributivi occorre, secondo Pogge, prendere sul serio una prospettiva di universalismo morale e quindi di responsabilità internazionale. Questo significa, ad esempio, annullare la differenza tra il causare direttamente povertà e il non agire efficacemente per ridurre tale fenomeno. A questo riguardo l'artificio rawlsiano del velo d'ignoranza<sup>13</sup>, attraverso cui vengono teorizzati i principi di giustizia, risulterebbe poco adeguato. Quanto al fatto che la teoria della giustizia di Rawls ha come oggetto solo la struttura di base della società, Pogge giustifica tale scelta nel riconoscimento di un contestualismo comunque inevitabile, e non limitativo ai fini della costruzione di un universale punto di vista morale. Il problema trascurato da Rawls, e che ha poi ricadute nella trattazione della giustizia, è piuttosto l'assenza di un'adeguata giustificazione per la separazione del contesto nazionale da quello internazionale. Questa sola infatti potrebbe spiegare la motivazione filosofica che ha portato Rawls a rifiutare un principio di differenza per l'ordine economico globale. Il concetto di decenza con cui Rawls ha giustificato questo rifiuto, è esso stesso, nella sua vaghezza, a rappresentare un indebolimento della normatività della originaria teoria della giustizia. La critica di Pogge non vuole negare validità a tale concetto, quanto pretenderne una legittimazione normativa più forte che, evitando

---

<sup>11</sup> C. Beitz, *Rawls's Law of peoples*, «Ethics», 4 (2000), pp. 669-696.

<sup>12</sup> T. Pogge, *Moral Universalism and Global Economic Justice*, Opladen 2001, pp. 31-54.

<sup>13</sup> J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Milano 1982, pp. 125-135.

il rischio di ambiguità del concetto di ragionevolezza<sup>14</sup> cui si collega, non ne riproduca analoghi incerti esiti procedurali. Proprio questo infatti sembra accadere nella teorizzazione del dovere di assistenza, che, non avendo alcun permanente valore obbligante, non sa rispondere alla eventuale e spesso comprovata opposizione delle società ricche a tale genere di impegno per una più equa distribuzione.

### 3. Equità e finanza etica

La storia della cattiva tolleranza del mondo ricco verso la tragedia umanitaria della povertà, può forse trovare una possibilità di riscatto nei metodi e negli scopi di quella che viene definita finanza etica. Nonostante alcune debolezze argomentative, è a questo genere di questioni che porta a pensare un tentativo serio di conoscere il pensiero di Rawls. Molte sono le proposte economiche che aspirano ad una più equa distribuzione delle risorse e dei benefici sociali. Il lavoro di molti organismi non governativi (ONG), la nascita e la diffusione della Banca Etica in diversi paesi, il fenomeno del microcredito iniziato in Bangladesh e la Grameen Bank o la proposta della Tobin Tax, rappresentano un modo concreto ed efficace di pensare un'autentica globalizzazione.

Vorrei soffermarmi sul caso "Humanity", su cui Sebastiano Maffettone propone, in un suo articolo<sup>15</sup>, un'interessante riflessione. Si tratta di un'associazione senza scopo di lucro, nata per la promozione dei diritti umani. Il modo in cui "Humanity" propone la finanza etica è senz'altro originale. Oltre alla realizzazione di progetti umanitari, finanzia la ricerca del Centro ricerche e studi sui diritti umani dell'università Luiss. Sono stati utilizzati, nel lungo percorso che ha portato a "Humanity", criteri etici, secondo un indice di informazioni appropriate, da applicare alle normali procedure di ricerca sul mercato per i finanziamenti necessari. Questo come altri analoghi tentativi hanno dimostrato che è possibile trovare una sintesi tra aspetti economici, ecologici e sociali che non penalizzi le aspettative del mercato, né trascuri i delicati equilibri dello sviluppo sostenibile. Un indice del tipo Dow Jones Sustainability dimostra la veridicità di tali convincimenti, e forse, come di rado accade, il riscontro immediato ed empirico di tradizionali utopie filosofiche. Se davvero si volesse creare una cooperazione globale, la proposta della Tobin Tax di tassare le attività di speculazione finanziaria dello 0,1%-0,5%, potrebbe costituire un valido strumento di riequilibrio e anche di controllo

---

<sup>14</sup> J. Rawls, *Liberalismo politico*, Milano 1994, pp.58-62.

<sup>15</sup> S. Maffettone, *Il caso "Humanity": una riflessione filosofica*, «Filosofia e questioni pubbliche», 1 (2002), pp. 7-25.

e trasparenza dei spesso fragili e vorticosi andamenti della nostra economia. Se, allo stato attuale, non ha ancora trovato applicazioni concrete, non è solo per i dubbi sollevati sulla sua praticabilità, su cui si potrebbe iniziare uno studio o una circoscritta sperimentazione, quanto per un'autentica reticenza a rivedere il sistema economico imperante in cui viviamo.

Anche l'esperienza della Banca Etica è molto istruttiva a questo proposito. Oltre a garantire agevolazioni ai suoi singoli clienti, e rinunciando quindi ad una sola logica di profitto, reinveste parte dei capitali disponibili in attività sociali, di recupero e in progetti di cooperazione, dopo averne accuratamente vagliato la fattibilità economica. Nel nostro paese la Banca Etica, la cui sede principale è a Padova, ha avuto una rapida diffusione e soprattutto nel sud, collaborando con volontari e associazioni, ha realizzato attività e progetti la cui riuscita economica ha provocato anche importanti effetti nel tessuto sociale di comunità vittime di organizzazioni mafiose. Molte sono le esperienze cui si dovrebbe rivolgere maggiore attenzione: portatori di handicap fisici o mentali, terre da anni ridotte ad essere feudi dei signori della malavita, vittime dell'usura, stranieri e spesso donne, quanti sono esclusi o sfruttati da una certa versione del libero mercato, testimoniano la storia possibile di un'altra economia. Coloro che lavorano nella Banca Etica, nel valutare i diversi progetti proposti, oltre all'aspetto necessario del guadagno, non trascurano mai il lato sociale e culturale, dando prova di come si possano cambiare i criteri di riferimento del sistema economico. Per avere informazioni sulle iniziative promosse dalla Banca Etica il sito [www.bancaetica.it](http://www.bancaetica.it) presenta "Arcobaleno di valori": una vera e propria mappa dei progetti attuali; anche il sito [www.valori.it](http://www.valori.it) e il mensile "Valori" rappresentano un'importante risorsa di notizie e aggiornamenti.

Qui ho modo di menzionare soltanto l'esperienza del microcredito iniziata in Bangladesh, attraverso cui è stato possibile avviare attività produttive necessarie alla popolazione, favorire l'emancipazione femminile e, in generale, costruire una cultura diversa del guadagno economico. L'idea di Muhammad Yunus<sup>16</sup> di finanziare i più poveri, sfidando le regole del mondo finanziario, ha non solo smentito queste stesse regole, ma ha anche realizzato quello che anni di aiuti internazionali non hanno fatto per il Bangladesh. Così è nata la Grameen Bank e i diversi programmi di microcredito si sono rivelati efficaci nella lotta alla povertà, producendo anche significativi cambiamenti nella condizione di vita delle donne, che hanno dimostrato attitudine al risparmio e prudenza negli investimenti. Si può ragionare se il modello della Grameen Bank sia esportabile in altri paesi, e in Canada, a questo proposito, la Fondazione Calmeadow ha ad esempio scelto di utilizzare il sistema del microcredito nelle riserve indiane. Nonostante quindi la povertà assuma forme differenti nei diversi paesi, si può parlare di

---

<sup>16</sup> M. Yunus, *Il banchiere dei poveri*, Milano 1998.

“una cultura della povertà” rispetto a cui il credito, in queste nuove forme, si è dimostrato un efficace strumento.

La finanza etica richiede un delicato equilibrio tra le ragioni dell’etica e le più classiche aspirazioni della filosofia politica, e le risposte dell’economia alle necessità determinate dalla scarsità moderata. Il nodo essenziale della questione sembra non essere quello delle risorse però, quanto piuttosto di come esse sono gestite e distribuite: questo ne fa un problema politico, un problema di giustizia. I rapporti di dipendenza economica e quindi politica che i paesi produttori di materie prime o di manodopera a basso costo hanno con le grandi multinazionali, costituiscono la causa principale del perpetuarsi della povertà nei paesi in via di sviluppo.

Per costruire una nuova forma di commercio, in cui fosse garantita l’equità dei prezzi per i produttori e fosse sostenuto lo sviluppo dei paesi del Sud del mondo, nasce alla fine degli anni ’60, in Olanda, il commercio equo e solidale. In Europa la Federazione Europea per il Commercio Alternativo (EFTA), coordina le diverse cooperative e associazioni coinvolte in questa esperienza, riuscendo così anche a denunciare lo sfruttamento operato da molte multinazionali, ad esempio sul commercio del caffè. Anche in Italia, attraverso l’esperienza del commercio equo e solidale, oltre alla vendita di prodotti alimentari e di artigianato, ci si preoccupa di diffondere informazioni sui meccanismi utilizzati dal nostro mercato, attraverso canali di comunicazione quasi sempre ignorati dai grandi mass media. Internet rappresenta un valido aiuto per chi voglia avere informazioni e aggiornamenti sugli argomenti fin qui solo brevemente accennati. Molte associazioni sui loro siti presentano le proprie attività, oltre a pubblicizzare iniziative culturali, mostre e convegni di cui è difficile avere notizia in altro modo. Sul sito **[www.unimondo.org](http://www.unimondo.org)** è possibile trovare moltissime notizie su manifestazioni e questioni politiche di rilevanza internazionale: dal Tribunale Penale Internazionale, alle inchieste sulle maggiori multinazionali, alle iniziative di tante associazioni impegnate nei progetti di cooperazione. Questo genere di notizie è messo a disposizione, su Internet o su carta stampata, da tutti gli organismi non governativi i cui progetti e le cui attività riguardano le questioni fin qui trattate. L’argomento della giustizia distributiva rimanda a questioni politiche sempre più urgenti, rispetto alle quali la filosofia politica s’interroga già da molto tempo, riprendendo anche le intramontabili idee delle più classiche utopie del pensiero politico.

#### 4. Conclusioni

Nonostante Rawls delimiti il più possibile l'ambito di pertinenza del politico<sup>17</sup>, per non darne una connotazione comprensiva, esso comunque resta politicamente costruito sulla fondamentale questione morale della giustizia. L'equità è la risposta di Rawls all'interrogativo fatale sulle sorti della democrazia, ma se alle origini essa trovava sperimentazioni decisamente ideali, e non per questo lontane da uno studio affidabile sulle possibilità, non raggiunge i medesimi esiti nella giustizia internazionale. Se sia una scelta dovuta a una diversa valutazione del caso internazionale da quello della singola società, o soltanto un arretramento rispetto alla teoria ideale, resta l'oscuro epilogo della teoria della giustizia distributiva. L'irragionevolezza, cui Rawls non ha trovato risolutivi rimedi o possibilità di riscatto normativo nel caso della società nazionale, con i cittadini sostenitori di dottrine comprensive pericolose e inadeguate al pluralismo<sup>18</sup>, resiste nel diritto dei popoli con il caso delle società svantaggiate e la loro impossibilità ad essere membri della società dei popoli, per la mancanza di criteri anche solo decenti di stabilità economica e quindi politica. E se poco può farvi un dovere di assistenza, così come Rawls lo ha pensato ne *Il diritto dei popoli*, essa rimane a confermare l'originalità di una teoria filosofica che si lascia ancora interrogare dai fatti. Guardando alla teoria di Rawls con minore severità di giudizio, si può leggere nella debolezza con cui è pensato il rapporto con i soggetti che violano le condizioni di decenza e ragionevolezza, piuttosto che una mancanza della stessa teoria, la volontà di pensare che l'apprendimento morale<sup>19</sup> permetterà a tutti i cittadini di riconoscersi, con il tempo, nelle condizioni di libertà e di equità del liberalismo politico.

Resta da chiedersi se davvero questo sia il mondo giusto, cui tutti darebbero pacificamente il proprio consenso.

---

<sup>17</sup> J. Rawls, *Liberalismo politico*, Milano 1994, pp. 117-120.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 123-182.

<sup>19</sup> J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Milano 1982, pp. 376-379.

# L'opera e il pensiero di Giuseppe Maria Sciacca

*Piero Di Giovanni*

Nel ripercorrere le tappe dell'opera e del pensiero di Giuseppe Maria Sciacca (1912-1996), mi avvalgo del contributo (*Ricordo di Giuseppe Maria Sciacca*), già pubblicato nel «Bollettino della Società Filosofica Italiana» (n. 157 del 1996), che ho potuto ampliare tenendo conto del saggio di Caterina Genna (*Antonio Renda e Giuseppe Maria Sciacca: due testimoni della tradizione neokantiana*) presentato al convegno di studi su *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX secolo*, svoltosi a Palermo nei giorni 10-11-12 maggio 2001, poi pubblicato negli *Atti* (Milano 2002, pp. 38-45). Inoltre mi avvalgo del lavoro svolto da Mariantonella Portale, che nel marzo del 2002 si è laureata con me, trattando una tesi di Storia della filosofia proprio su Giuseppe Maria Sciacca; la bibliografia da lei curata è il risultato del suo lavoro che ha continuato (come titolare di un dottorato di ricerca, "Storia delle civiltà mediterranee – XVII ciclo") sul versante della tradizione della filosofia italiana contemporanea. Questo mio ulteriore contributo è il risultato di un convincimento profondo e cioè che Giuseppe Maria Sciacca appartiene a quella schiera di autori che, nel corso del secolo ventesimo, hanno operato nel silenzio ma con serietà. Non è solo il ricordo di un maestro da parte di un allievo, ma soprattutto il riconoscimento di chi, ancora a distanza di sette anni dalla sua morte, ritiene che Giuseppe Maria Sciacca sia stato, oltre che un maestro in senso strettamente accademico, un maestro di vita; comunque uno storico della filosofia ed un filosofo, meritevole di essere menzionato negli annali della Società Filosofica Italiana.

A questo proposito va appunto sottolineato che la ricostituzione, a Palermo, della Società Filosofica Italiana, si deve alla sua spinta emotiva trasmessa a chi oggi lo può ricordare sulle pagine di questo «Bollettino». Risale infatti al 1982 l'idea di ricostituire la Sezione del capoluogo siciliano, quando Presidente nazionale era Paolo Rossi e Segretario Pietro Ciaravolo. Per cui come non ricordare i vari congressi nazionali ai quali abbiamo partecipato a partire dal XXVII svoltosi a Verona nel 1983? D'altra parte Giuseppe Maria Sciacca non era nuovo alle esperienze e alle attività della Società Filosofica Italiana; infatti lo troviamo già presente al primo congresso, svoltosi subito dopo la fine del secondo conflitto mondiale, cioè al XV organizzato a Messina nel 1948 sotto l'egida di Vincenzo La Via, in occasione del quale presenta un contributo sul *Significato dell'irrazionalismo di Kierkegaard*. Poi lo troviamo al XVI congresso svoltosi a Bologna nel 1953, al quale partecipa con un contributo (*Il compito della filosofia*,

oggi) molto attuale sia allora che oggi; al XVII congresso svoltosi a Napoli nel 1955, al quale partecipa con un contributo su *Limiti e valori della conoscenza storica*; al XVIII congresso svoltosi a Palermo e Messina nel 1960, al quale partecipa con un *Ricordo di Antonio Renda*; al XIX congresso svoltosi a Bari nel 1962, al quale partecipa con un saggio su *Filosofia e scienze, oggi*; al XXI congresso svoltosi a Pisa nel 1967 con un saggio su *Uomo, macchina, tecnica*. Dal congresso di Pisa in poi il suo rapporto con la Società Filosofica Italiana si affievolisce, anche perché comincia un periodo di ripiegamento dentro se stesso rispetto al mondo esterno, caratterizzato dai clamori degli anni Sessanta e Settanta.

Giuseppe Maria Sciacca aveva iniziato la sua carriera universitaria come assistente di Antonio Renda che nella Facoltà di Lettere e Filosofia di Palermo aveva insegnato Storia della filosofia dal 1928 al 1950; non a caso Sciacca nel 1944 aveva raccolto le lezioni su *Conoscenza e moralità in Kant* di Renda, che nel 1927 aveva pubblicato un'opera fondamentale per la storiografia italiana e neokantiana, *Il criticismo. Fondamenti etico-religiosi*. Sicuramente influenzato dal suo Maestro, l'anno dopo nella sede dell'Accademia di Scienze Lettere e Arti di Palermo presenta la memoria su *La funzione della libertà nella formazione del sistema kantiano*, posta poi come *Appendice* al volume *L'idea della libertà. Fondamento della coscienza etico-politica in Kant* pubblicato nel 1963. Il 1945 è pure l'anno di una fattiva collaborazione alla rivista «Accademia», dove Sciacca mostra la versatilità in vari campi del sapere (oltre che in filosofia, in antropologia); in tal modo si spiega la collaborazione con Giuseppe Cocchiara, pubblicando tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta una serie di saggi di natura antropologica, tra cui le favole e le leggende di alcune regioni italiane (Sicilia, Toscana, Abruzzo, Molise); si spiega pure il suo interesse per i problemi di natura estetica e per una figura centrale ed emblematica dell'umanesimo, quale Coluccio Salutati.

Giuseppe Maria Sciacca si distinse per il suo interesse specifico e preminente per la Storia della filosofia, che cominciò ad insegnare (da incaricato e libero docente) nella Facoltà di Magistero sin dal 1955-'56, prima di assumerne la titolarità come ordinario nella Facoltà di Lettere e Filosofia dal 1973-'74 (dove per altro aveva insegnato pure Storia delle dottrine politiche dal 1952-'53). Molto probabilmente Sciacca non dimenticò mai gli anni del suo apprendistato accademico nel Magistero palermitano degli anni Cinquanta, quando vi insegnavano Gastone Canziani (Psicologia), Santino Caramella (Filosofia) e Giuseppe Cocchiara (Etnologia). Così come non dimenticò mai gli anni di insegnamento di Storia della filosofia nella Facoltà di Lettere e Filosofia dal 1973-'74 al 1986-'87 (l'anno del pensionamento), anni difficili dal punto di vista storico e dal punto di vista della convivenza accademica. Quando nel 1987 decise di rassegnare le sue dimissioni da Presidente della Sezione palermitana della Società Filosofica Italiana e di ritirarsi nell'eremo della sua abitazione privata, molti non compresero quel

gesto; non lo compresi nemmeno io, ma era il gesto signorile di un accademico e di un uomo d'altri tempi, che seppe lasciare una lezione duratura. Il suo stile di vita conduce al ricordo di un altro personaggio non meno caro a quanti erano allora giovani e meno giovani, l'editore G.B. Palumbo, che con G.M. Sciacca riempie un ampio spazio temporale di quegli anni che chiudono il secolo ventesimo a Palermo.

Certamente chi ha buona memoria ricorda la figura di Giuseppe Maria Sciacca come rappresentante emblematico di uno stile di vita e di un sistema accademico, che oggi forse rimpiangiamo come appartenenti ad un passato che vorremmo rivivere per trarre auspici per il presente e per il futuro. Gli ultimi anni del suo insegnamento universitario furono caratterizzati da un impegno e da una passione che smentivano quanti ritenevano di trovarsi di fronte ad una persona imperturbabile e distaccata nei confronti della quotidianità. Chi ebbe la fortuna di frequentarlo e di ammirarlo per le sue doti di uomo, di studioso e di maestro, ricorderà appunto che Giuseppe Maria Sciacca non era affatto distaccato dal mondo, ma che al mondo guardava con il supporto di quella saggezza che riteneva non potersi ridurre ad una forma bieca di alienazione culturale.

In uno dei suoi ultimi scritti, *Sapere e alienazione*, pubblicato nel 1981, sosteneva appunto che il rischio peggiore che l'uomo moderno corre non è solo quello che può essere causato dal dilagare di una tecnologia impazzita ed incontrollabile; il rischio peggiore e più grave è quello di un sapere che perda il contatto con la realtà umana sino al punto di divenire una forma di vera e propria alienazione. In tal modo portava a termine un progetto speculativo che aveva concepito una decina di anni prima: nel 1971 con la pubblicazione di *Ritorno alla saggezza* e nel 1976 con la pubblicazione de *L'uomo senza Adamo*. Nel primo volume (*Ritorno alla saggezza*) Giuseppe Maria Sciacca non trascurava i risultati conseguiti dalla scienza nel corso del ventesimo secolo e quindi la necessità di far «procedere affiancate» scienza e filosofia con il convincimento però di non trascurare la validità assoluta della filosofia rispetto alla validità relativa della scienza. Egli esprimeva la sua tesi di fondo, secondo la quale il vero sapere non può e non deve essere quello delle scienze naturali e nemmeno quello di una sapienza che non sia soprattutto saggezza; la saggezza appunto «della vera e autentica filosofia» che sa interrogarsi sul *come* oltre che sul *perché* delle cose. Questa filosofia «non utile, ma necessaria all'uomo» era il presupposto de *L'uomo senza Adamo*, dove Sciacca proseguiva il suo sentiero, questa volta confrontandosi direttamente con Marx sulla definizione e sulla distinzione intercorrente tra il concetto di individuo ed il concetto di uomo, che rispettivamente portano alla distinzione tra umanesimo ed umanismo, ossia tra la dottrina dell'uomo e il mito dell'uomo. In buona sostanza, in quest'opera, si interrogava sulla finalizzazione dell'uomo, la cui vita «nient'altro è che il suo viaggio verso la morte».

In effetti Giuseppe Maria Sciacca dialogava con la vita e con la morte, con il traguardo terreno che, secondo la sua visione filosofica e religiosa, non costituisce iato,

bensì congiungimento con la trascendenza. Ma questo vivere e questo morire nel mondo devono costituire l'esaltazione non della disperazione della ragione, bensì della libertà dell'uomo che si realizza solo e soltanto se l'uomo ha consapevolezza di se stesso e del suo essere nel mondo. Questa lezione Sciacca l'aveva ascoltata dal suo maestro Antonio Renda, allievo, a sua volta, di un altro grande filosofo meridionale, Francesco Fiorentino, che per primo intorno alla metà del secolo diciannovesimo dall'Ateneo di Bologna aveva avviato in Italia la rilettura del criticismo kantiano.

Si spiega così il desiderio di riproporre la ristampa anastatica della *Storia della filosofia in Sicilia* di Vincenzo Di Giovanni con una sua *Appendice* di aggiornamento storico dal 1870 al 1950. Il suo desiderio di integrare la storia della filosofia in Sicilia proveniva dall'esigenza, profondamente avvertita, di ricordare la grande tradizione della filosofia italiana e il contributo che la Sicilia aveva dato nel panorama delle grandi correnti di pensiero sviluppatesi in Europa sia nell'Ottocento sia nel Novecento. In tal modo Sciacca, seguendo Renda, si qualificava come l'erede di una tradizione filosofica che ha contraddistinto gran parte della cultura italiana contemporanea. Si tratta di una tradizione che Sciacca intendeva rivalutare, riscoprendo del criticismo kantiano, più che l'aspetto epistemologico, quello metafisico e morale attraverso il primato della *Critica della ragion pratica* rispetto alla *Critica della ragion pura*. Infatti risale al 1945 la riproposizione, da parte di Sciacca, della rilettura della *Critica della ragion pratica* con la memoria presentata all'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo su *La funzione della libertà nella formazione del sistema kantiano*. In quella memoria Sciacca delineava una interpretazione del criticismo kantiano, diversa da quella che solitamente veniva data: «come sistema rivolto a risolvere il problema della conoscenza, di fronte a cui i problemi della vita spirituale, cioè del costume, dell'arte, della religione, della storia, sarebbero secondari e sovrapposti». Era quanto sostenevano in Italia, oltre Renda, Martinetti e Banfi; e in Germania soprattutto Paulsen. Ed era quanto continuerà a sostenere Sciacca ancora nel 1963 con il volume su *L'idea della libertà. Fondamento della coscienza etico-politica in Kant*. Con il che Sciacca, negli anni in cui pure il nostro paese si apprestava a vivere l'esperienza esaltante del Sessantotto, tornava a Kant, ossia ad un filosofo, dai più considerato "borghese", e a cui veniva contrapposta la folta schiera dei mostri sacri del tempo. Nel momento in cui si ponevano sugli altari della moda filosofica degli anni Sessanta non solo Nietzsche e Heidegger, ma pure Derrida e Deleuze, lo storico della filosofia tornava a Kant, la cui gnoseologia sostenuta nella prima *Critica* non può considerarsi esaustiva di tutte le problematiche poste dal criticismo, se non si legge con i postulati della seconda *Critica*, e cioè la libertà dell'io, l'immortalità dell'anima, l'esistenza di Dio.

D'altra parte il filosofo tedesco non aveva sostenuto che «bisogna togliere il sapere, per far posto alla fede»? Alla fede laica della ragione e della filosofia? A questo interrogativo kantiano Sciacca rispondeva, ricordando e ricongiungendo l'ultima parte

della *Critica della ragion pura*, ossia la *Dialettica trascendentale*, alla *Critica della ragion pratica*. E distingueva opportunamente la fede propria della religione da quella propria della filosofia. Con ciò ribadiva che la nuova metodologia epistemologica, così come articolata nella prima parte della *Critica della ragion pura*, ossia nella *Estetica*, non escludeva ma anzi implicava più che mai l'esigenza insopprimibile di metafisica avvertita nella *Dialettica trascendentale*. Non a caso Sciacca sosteneva che «in nessun luogo delle opere di Kant è detto che la metafisica è impossibile. Al contrario in quasi tutte le pagine dei suoi scritti il tema ricorrente è quello di una metafisica necessaria all'uomo». Si tratta di un'affermazione che avrebbe sottoscritto in un altro suo lavoro del 1968: lo *Scetticismo cristiano* nel quale, inaugurando la collana «Libri d'oggi» dell'amico editore G.B. Palumbo, si richiama alla tradizione dell'illuminismo italiano e sosteneva le ragioni di una metafisica che deve essere soprattutto filosofia morale; sottolineando così il concetto principale del suo modo di pensare, poiché la filosofia non può prescindere dal postulato della libertà dell'io e della moralità.

Dire che l'uomo vive senza presupporre la sua libertà e la sua moralità è impossibile sostenerlo in qualunque epoca storica ci si trovi. Sarebbe come dire che l'uomo può vivere senza avere coscienza del fatto di essere caratterizzato dall'attività conoscitiva del suo pensiero. Ma conoscere e agire non sono due attributi disgiunti dell'essere umano; sono due modi della medesima sostanza che si manifesta nel mondo come essere che conosce e che opera. Il mondo, questo mondo che conosciamo, sosteneva Sciacca nel suo ultimo libro pubblicato nel 1987, è un mondo pieno di segni. E così ne *Il segno, quel segno*, tra i tanti e molteplici segni esistenti nel mondo, quello peculiare è rappresentato dall'uomo, inteso da Sciacca come «unità fisico psichica (...) di pensare-fare». In questo scritto, che potremmo considerare il suo testamento spirituale, Sciacca si affidava a quanto Nietzsche fa declamare all'uomo folle nell'apoftegma 125 de *La gaia scienza*: «Dio è morto». Per ribadire, con Nietzsche appunto, che «noi tutti lo abbiamo ucciso e abbiamo preso il suo posto». Come dire che Dio ha creato la natura e l'uomo corre il pericolo di distruggerla, non solo nella sua valenza materiale, fisico-chimica, ma soprattutto nella sua valenza spirituale, metafisico-morale.

Sciacca dava così l'esatta lettura del nichilismo nietzscheano che in effetti intende riscoprire i valori autentici dell'uomo in un'epoca storica in cui si è persa traccia di ogni valore. Alla decadenza della società occidentale bisogna rispondere con la riscoperta della metafisica, di quella metafisica che da Platone in poi è stata dimenticata o quanto meno mistificata e mortificata. Sciacca aveva la consapevolezza di non essere compreso nel contesto delle facili declamazioni che pure riempiono le aule universitarie nell'epoca dei mass-media e della retorica dilagante, vuota di significati. E aveva la consapevolezza che il tempo dà ragione a chi sostiene con forza le proprie idee senza piegarsi ai voleri del foro. Era geloso delle proprie idee, ma sommamente rispettoso delle idee degli altri, convinto com'era che il torto peggiore che si potesse commettere

contro un'altra persona fosse quello di non prenderne sul serio le idee sostenute. Voltairianamente sosteneva un pluralismo in tempi non sospetti, convinto com'era che ciascun uomo, ciascun filosofo, in ultima analisi concorre alla ricerca della verità e del miglior mondo possibile. Era un convincimento profondo che manifestava nei suoi scritti e nelle sue lezioni svolte con metodo teoretico e storiografico, giacché non credeva, così come è giusto che sia, al presunto steccato che a volte si vuol frapporre tra Filosofia e Storia della filosofia. Per lui insegnare Storia della filosofia significava insegnare Filosofia, fare Filosofia.

Vorremmo chiudere questo personale ricordo di Giuseppe Maria Sciacca con quanto egli stesso sosteneva alla fine del suo ultimo libro. «La sapienza ha preso il posto della saggezza, e ha finito con il deresponsabilizzare l'uomo del quale ha mortificato la libertà che è il fondamento delle scelte responsabili». E vorremmo concludere con la speranza suggerita da Sciacca: di tornare alle nostre origini e radici, ossia «all'essere di un mondo del quale sempre cerchiamo il volto migliore [perché possa] aiutarci a rispondere insieme alle domande dell'anima e a quelle del sapere, scientifico e no».

## Scritti di Giuseppe Maria Sciacca

*Mariantonella Portale*

1) *Conoscenza e moralità in Kant*, Lezioni di Antonio Renda a cura del Dottor Giuseppe Maria Sciacca, Palumbo, Palermo 1944, pp. 69.

2) G.M. Sciacca, *La funzione della libertà nella formazione del sistema kantiano*, «Atti della Reale Accademia di Scienze Lettere e Arti» di Palermo, serie IV, vol. V, parte II, 1946, pp. 5-40; poi come *Appendice a L'idea della libertà. Fondamento della coscienza etico-politica in Kant*, Palumbo, Palermo 1963, pp. 223-251.

3) *Le tappe di un esistenzialista: Galvano Della Volpe*, «Accademia. Rivista Italiana di Lettere Arti Scienze», nn. 3-4, 1945, pp. 26-28.

4) *La filosofia per la vita*, «Accademia. Rivista Italiana di Lettere Arti Scienze», nn. 3-4, 1945, pp. 29-31.

5) *Parole al vento*, «Accademia. Rivista Italiana di Lettere Arti Scienze», nn. 5-6, 1945, pp. 1-2.

6) *Dal fenomenismo all'axiofenomenismo: C.A. Sachelì*, «Accademia. Rivista Italiana di Lettere Arti Scienze», nn. 5-6, 1945, pp. 25-26.

7) *Realismo italiano. Il nuovo realismo di Vincenzo La Via*, «Accademia. Rivista Italiana di Lettere Arti Scienze», nn. 7-8, 1945, pp. 36-39.

8) *Eстетica ed arte popolare*, «Accademia. Rivista Italiana di Lettere Arti Scienze», nn. 7-8, 1945, pp. 40-42.

9) *Il segno della nostra potenza*, «Accademia. Rivista Italiana di Lettere Arti Scienze», nn. 9-10, 1945, p. 22.

10) *I filosofi dello spirito. Lo spiritualismo critico di Santino Caramella*, «Accademia. Rivista Italiana di Lettere Arti Scienze», nn. 9-10, 1945, p. 36.

11) *Il segno della nostra umanità*, «Accademia. Rivista Italiana di Lettere Arti Scienze», nn. 11-12, 1945, p. 24.

12) *La filosofia dello spirito. Lo Spiritualismo Cristiano di Michele F. Sciacca*, «Accademia. Rivista Italiana di Lettere Arti Scienze», nn. 11-12, 1945, pp. 42-43.

13) *La psicoanalisi*, «Presenza», I (1947), n. 3, pp. 214-218.

14) *Filosofia della crisi o crisi della filosofia?*, «Presenza», I (1947), n. 6, pp. 404-408.

15) *L'esperienza religiosa e l'io in Hegel e Kierkegaard*, Palumbo, Palermo 1948, pp. 60.

16) *Filosofi che si confessano*, (a cura di G.M. Sciacca), G. D'Anna, Messina 1948, pp. 7-18.

17) *“Il Metodo riflessivo” di Jules Lagneau*, «Giornale di Metafisica», III (1948), n. 3, pp. 199-214.

18) *Note alla pedagogia contemporanea. Una critica di Hegel alla “pedagogia che riduce” di Giovanni Gentile*, «Rassegna di Pedagogia», III (1948), pp. 1-20.

19) *Significato dell'irrazionalismo di Kierkegaard*, in AA.VV., *Crisi della civiltà. Ragione e irrazionalismo*, Atti del XV Congresso Nazionale di Filosofia (Messina, 24-29 settembre 1948), D'Anna, Messina-Firenze 1949, parte quarta, pp. 643-652.

20) *Il fondamento della steresis nella «Filosofia dell'azione»*. Maurice Blondel, «Atti della Reale Accademia di Scienze Lettere Arti» di Palermo, sez. 4, 9, parte II, 1949, pp. 213-251.

21) *L'idea della morte fondamento della vita attiva nel pensiero di Coluccio Salutati*, «Rassegna di Scienze Filosofiche», II (1949), nn. 3-4, pp. 1-16.

22) *La filosofia dell'esistenza e Sören Kierkegaard*, «L'Università di Palermo-Notiziario», I (1949), n. 2, pp. 3-8.

23) *La tradizione popolare nella vita dello spirito*, Palumbo, Palermo-Bologna 1950, pp. 10.

24) *Il valore della storia nel pensiero di Coluccio Salutati*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia» di Palermo, I (1950), pp. 351-366.

25) *Il “Carmide” e la ricerca d'un oggetto per la filosofia*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», V (1950), n. 2, pp. 103-123.

26) *Gramsci e gli intellettuali*, «Galleria. Rassegna Bimestrale di Cultura», II (1950), nn. 4-5-6, pp. 199-207.

27) *Idealismo e scienza*, «L'Università di Palermo-Notiziario», II (1950), n. 1, pp. 3-16.

28) *Posto e valore del problema umano nella filosofia del medioevo*, «L'Università di Palermo-Notiziario», II (1950), n. 3, pp. 3-24.

29) *Sulla «Modernità» di Federico II*, in AA.VV., Atti del Convegno Internazionale di Studi Federiciani, A. Renna, Palermo 1950, pp. 135-148.

30) *Presupposti per la ricerca del proprio dell'arte*, in AA.VV., Atti del VII Convegno di Studi Filosofici Cristiani (Gallarate 1951), Liviana, Padova 1952, pp. 512-523.

31) *Del giudizio storico*, «Atti della Accademia Peloritana» di Messina, Classe di Lettere, Filosofia e Belle Arti, vol. XLVII (1951), pp. 3-14.

32) *Il compito della filosofia, oggi*, in AA.VV., *Il problema della filosofia oggi*, Atti del XVI Congresso Nazionale di Filosofia (Bologna, 19-22 marzo 1953), Fratelli Bocca, Roma-Milano 1953, pp. 163-165.

33) *Il problema della storia e la mediazione della coscienza*, in AA.VV., *Il Problema della Storia*, Atti dell'VIII Congresso di Studi Filosofici Cristiani, Morcelliana, Brescia 1953, pp. 267-272.

- 34) *Il concetto di tiranno dai Greci a Coluccio Salutati*, U. Manfredi, Palermo 1953, pp. 103.
- 35) *Ippia Minore (376 b)*, «Giornale di Metafisica», VIII (1953), n. 4, pp. 670-680.
- 36) *La visione della vita nell'umanesimo e Coluccio Salutati*, Palumbo, Palermo 1954, pp. 217.
- 37) *Il momento filosofico nella scienza*, in AA.VV., *Il Problema della Scienza*, Morcelliana, Brescia 1954, pp. 151-157.
- 38) *Il concetto di individuo nell'attualismo*, «Pedagogia», III (1954), n. 3, pp. 110-117.
- 39) *Filosofi d'oggi. Antonio Renda*, (in collaborazione con G. Mossa, C. Caracciolo), Edizioni di «Filosofia», Torino 1954, pp. 21-35.
- 40) *Politica e vita spirituale*, Palumbo, Palermo 1955, pp. 147.
- 41) *L'attivismo e le esigenze di libertà nell'educazione*, in AA.VV., *Il Problema Pedagogico*, Atti del X Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari (Gallarate 1954), Morcelliana, Brescia 1955, pp. 127-132.
- 42) *Rosmini e Machiavelli*, in AA.VV., *La Problematica politico-sociale nel pensiero di Antonio Rosmini*, Atti degli Incontri Internazionali Rosminiani di Bolzano, Fratelli Bocca, Roma 1955, pp. 390-395.
- 43) *Limiti e valori della conoscenza storica*, in AA.VV., *Il problema della conoscenza storica: arte e linguaggio*, Atti del XVII Congresso Nazionale di Filosofia (Napoli, 18-22 marzo 1955), Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1955-56, vol. II, pp. 215-219.
- 44) *Il momento sociale dell'arte*, in AA.VV., Atti del III Congresso Internazionale di Estetica (Venezia, 3-5 settembre 1956), Edizioni della Rivista di Estetica, Torino 1956, pp. 395-398.
- 45) *Valore e vita spirituale*, in AA.VV., Atti del XII Congresso di Gallarate, (1957), Liviana, Padova 1958, pp. 173-180.
- 46) *Il fanciullo e il folklore*, Edizioni Giuseppe Malipiero, Bologna 1957, pp. 222.
- 47) *Gli dèi in Protagora*, Palumbo, Palermo 1958, pp. 203.
- 48) *L'uomo incontro a Dio*, in AA.VV., *Credo in Deum... Creatorem*, Fiamma Serafica, Palermo 1958, pp. 1-11.
- 49) *L'unità come categoria*, «I Problemi della Pedagogia», I (1958), n. 1, pp. 1-3.
- 50) *Colloquio con un Maestro: Vito Fazio Allmayer*, in AA.VV., «Annali della Facoltà di Magistero» di Palermo, I (1959), pp. 20-31.
- 51) *Recensione a G. Galli, Socrate e alcuni dialoghi platonici*, (Giappichelli, Torino 1958), «I Problemi della Pedagogia», III (1960), n. 1, pp. 3-6.

- 52) *Recensione a G. Cocchiara, Popolo e letteratura in Italia*, (Einaudi, Torino 1959), «I Problemi della Pedagogia», III (1960), n. 3, pp. 3-5.
- 53) *Favole e leggende della Sicilia*, (in collaborazione con G. Cocchiara), Edizioni Giuseppe Malipiero, Bologna 1960, pp. 119.
- 54) *Favole e leggende della Toscana*, (in collaborazione con G. Cocchiara), Edizioni Giuseppe Malipiero, Bologna 1960, pp. 119.
- 55) *Esistenza e realtà in Husserl*, Palumbo, Palermo 1960, pp. 127.
- 56) *Ricordo di Antonio Renda*, in AA.VV., *Verità e Libertà*, Atti del XVIII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana (Palermo-Messina, 18-22 marzo 1960), Palumbo, Palermo 1961, vol. I, pp. 51-57.
- 57) *Muratori contro Huet, una polemica sbagliata*, «Annali della Facoltà di Magistero» di Palermo, III (1961), n. 2, pp. 25-45.
- 58) *Lino Coluccio Salutati*, estratto da “*Letteratura italiana*” (*I minori*). *Orientamenti Culturali*, Carlo Marzorati, Milano 1961, vol. III, pp. 323-337.
- 59) *L'indagine quotidiana. Forma e destino*, «I Problemi della Pedagogia», IV (1961), n. 3, pp. 1-8.
- 60) *Favole e leggende degli Abruzzi e Molise*, (in collaborazione con G. Cocchiara), Edizioni Giuseppe Malipiero, Bologna 1961, pp. 123.
- 61) *Esistenza e realtà (Note e prospettive)*, «Annali della Facoltà di Magistero» di Palermo, IV (1962), n. 3, pp. 69-91; poi in *Sapere e alienazione*, Palumbo, Palermo 1981, pp. 7-29.
- 62) *Filosofia e scienze, oggi*, in AA.VV., *La Filosofia di fronte alle scienze*, Atti del XIX Congresso Nazionale di Filosofia (Bari, 16-19 marzo 1962), Adriatica Editrice, Bari 1962, vol. II, pp. 3-10.
- 63) *L'idea della libertà. Fondamento della coscienza etico-politica in Kant*, Palumbo, Palermo 1963, pp. 253.
- 64) *Dramma della persona umana nella storia*, «Labor», V (1964), nn. 4-5, pp. 111-118.
- 65) *La storicità del folklore. Ricordo di Giuseppe Cocchiara*, «Prospettive Pedagogiche», II (1965), n. 2, pp. 157-166.
- 66) *Uomo, macchina, tecnica*, in AA.VV., *L'uomo e la macchina*, Atti del XXI Congresso Nazionale di Filosofia (Pisa, 22-25 aprile 1967), Edizioni di «Filosofia», Torino 1967, vol. II, pp. 244-246.
- 67) *Vico e le filosofie del suo tempo*, «Nuovi Quaderni del Meridione», VI (1968), nn. 21-22, pp. 1-26.
- 68) *Amato Pojero, Giuseppe*, in *Pensieri*, di G. Amato Pojero, III Quaderno, Edizioni SPES, Milazzo 1968, pp. 115-119.
- 69) *Scetticismo cristiano*, Palumbo, Palermo 1968, pp. 335.
- 70) *Ritorno alla saggezza*, Palumbo, Palermo 1971, pp. 143.

- 71) *Tempo libero. Alternativa pedagogica*, I.G.E.S., Palermo 1972, pp. 85.
- 72) *L'uomo senza Adamo*, Palumbo, Palermo 1976, pp. 145.
- 73) *Nietzsche per Nietzsche*, in AA.VV., *Riscoprire Nietzsche*, Edizioni dell'Associazione Internazionale di Studi e Ricerche su Nietzsche, Palermo 1977, pp. 225-232.
- 74) *Il progresso e le sue implicazioni nel campo religioso*, in AA.VV., *Progresso: verità o mito?*, Edizioni Cinque Lune, Roma 1977, pp. 7-24.
- 75) *Galluppi oggi*, in AA.VV., *Studi galluppiani*, Atti dei Convegni Tropeani per il centenario della morte ed il bicentenario della nascita di Pasquale Galluppi, Centro Studi Galluppi, Tropea 1979, pp. 123-131.
- 76) *Voltaire sì e no*, in AA.VV., *Voltaire e il marxismo*, Renzo Mazzone, Palermo 1980, pp. 27-74.
- 77) *Sapere e alienazione*, Palumbo, Palermo 1981, pp. 167.
- 78) *La filosofia in Sicilia dal 1870 al 1950. Appendice di aggiornamento a V. Di Giovanni*, *Storia della filosofia in Sicilia*, (Palermo 1873), edizione anastatica, Cappelli, Bologna 1985, vol. II, pp. 325-393.
- 79) *Il segno quel segno*, Cappelli, Bologna 1987, pp. 95.

### **Per una *pars construens* della didattica della filosofia**

*Armando Girotti*

Se il «Bollettino» della SFI va considerato, come da più parti si ambisce, una finestra aperta sul dibattito filosofico dell'oggi, ben vi s'inquadra l'articolo, comparso nel numero 176, a firma del Presidente nazionale Luciano Malusa e dal titolo *Uno sguardo sulle tendenze attuali riguardo alla didattica della filosofia*; vi spiccano considerazioni stimolanti che invitano ad una nuova e seria disamina sulla concezione della didattica della filosofia mentre questa scivola, sembra inesorabilmente, verso la *didattizzazione*. In effetti, a ben guardare, molte sono le spinte che vanno verso questo crinale, soprattutto se si considerano gli interventi di chi ha di mira più l'attuazione pratica dell'insegnamento della filosofia che la ricerca metodologica nei suoi risvolti teorici. Molte delle denunce palesate in quell'articolo mi trovano d'accordo e mi sembrerebbe finalmente giunto il momento di gettare uno sguardo anche su sfaccettature diverse, perché la didattica è come un diamante dalle molteplici facce, nessuna delle quali la raffigura completamente. Perciò, dando per assodate alcune critiche ivi espresse, porrei la questione se la didattica debba essere assimilata ad un sapere eminentemente tecnico-pratico, oppure non debba essere invece (o anche) considerata come realizzazione di un sapere fondato teoreticamente; in secondo luogo mi piacerebbe stimare 'se' e 'come' tale sapere possa essere riferito alla formazione dello studente, non solo dal punto di vista umano o psichico, ma anche, visto che si parla di didattica della filosofia, filosofico.

#### **Chi è senza macchia scagli la prima pietra**

Credo che la scuola si trasformerebbe in vuota applicazione di procedimenti se, prendendo a prestito i metodi dai vari campi del sapere, non si ponesse contemporaneamente il problema dell'insegnamento disciplinare anche da un punto di vista teoretico, oltre che didattico. È vero che i metodi proposti dagli studi pedagogici indicano delle vie per una maturazione della personalità del soggetto in apprendimento, ma è altrettanto

corretto affermare che, ponendo in primo piano, scopi e metodi estranei alla formazione prettamente disciplinare, questi studi non offrono soluzioni inerenti, ad esempio, la riflessione filosofica dello studente; sta solo all'opera attiva dei docenti che adottano tali metodi riuscire ad incanalarli verso una finalità che abiti all'interno della propria disciplina. In effetti, poste come finalità interne al filosofare le due categorie concernenti la verità e il bene, sta all'opera dell'insegnante farle emergere, anche se, peraltro, di necessità esse non vengono negate dall'applicazione dei metodi 'psicodidattici' (mi si perdoni l'amalgama terminologico, che intenderebbe indicare lo strumento didattizzante la disciplina filosofica) in quanto, se da una parte questi ultimi richiamano il docente all'attuazione di un fine interno all'educazione, dall'altra non negano alcun fine proprio della disciplina. Si può concordare col fatto che tutte le materie da questi metodi sono viste con valore strumentale, ma occorre prestar attenzione a che queste ultime non si trasformino in dispositivi idonei al solo raggiungimento di quell'unico scopo che sarebbe loro estraneo. Da questa premessa mi sembra trapelare la possibilità di una coesistenza, all'interno di un qualsiasi insegnamento, sia di finalità disciplinari sia di finalità di ordine educativo-psicologico; se ciò non fosse, meglio sarebbe, allora unificare le classi di concorso in un calderone nel quale ogni differenza andasse appiattita.

Certamente il contrasto tra il contesto formativo, posto dai fini dell'educazione, e l'attuazione dei fini propri della disciplina filosofica esiste, anzi si presenterebbe in tutta la sua inopportunità proprio nel momento in cui le scelte didattiche del docente trascurassero gli scopi disciplinari. In effetti, se ogni disciplina è utile alla realizzazione di un progetto educativo, importante è che la filosofia nel suo insegnamento non perda di vista quel valore che rende filosofico il sapere e che, nel formare la persona umana, impieghi strade appropriate, calzanti, capaci di connotarne la sua stessa esistenza. Il difetto di didattizzazione lo imputo, quindi, al docente che nella sua quotidianità perdesse di vista il valore formativo della disciplina filosofica, più che a questioni a lui esterne; ma, nello stesso tempo, ascriverei delle negligenze anche a chi non gli ha fornito, avendo abbandonato la ricerca, un *metodo* che, nell'insegnamento della filosofia, fosse effettivamente *filosofico*. Spesso, anche negli anni andati, le discussioni non hanno inciso in modo determinante né su tale delineazione, né sulla possibile ricaduta in ambito di scuola secondaria, essendosi per lo più attardate ad enucleare finalità o contenuti, mettendo in secondo ordine l'indagine orientata verso la realizzazione di una maturazione filosofica del soggetto in apprendimento. Quindi se da una parte il docente di filosofia, che avesse assunto un metodo per così dire didattizzante, e quindi non filosofico, ha errato completamente nel non mettere in primo piano la formazione filosofica dello studente, dall'altra chi aveva il dovere di tener desta la ricerca a livello teorico ha perso l'occasione di incidere nella didattica della filosofia; per cui, se l'indebolimento della filosofia nell'epoca post-moderna è talmente forte da aver ridotto l'insegnamento della filosofia a semplice atteggiamento che chiarisce le situazioni, occorre

por mano anche sul versante della teoresi con opportune e mirate ricerche in campo metodologico.

### **Sulle cause del ritardo**

Concordo pienamente sul fatto che la scuola sta scivolando *dalla logica disciplinare alla logica di apprendimento*, e leggo con rammarico che *la tendenza alla didattizzazione si è manifestata in parecchi casi come una “riduzione” della disciplina a tutto vantaggio di una serie di indicazioni di metodo e di constatazioni epistemologiche e psicologiche sulle condizioni del discepolo*. Ho anch’io timore che venga meno *la compenetrazione tra logica disciplinare e indicazioni psicologiche e metodologiche sull’alunno, e che si manifesti la tendenza a privilegiare l’alunno nella dinamica del suo sviluppo, assolutizzando le procedure*, e questo si vede soprattutto *nelle tendenze recentissime riguardo ai programmi scolastici*. Prendo atto che alcune tendenze rivolte alla didattizzazione serpeggiano in qualche pratica scolastica, ma proprio per questo credo che un’associazione, che abbia come meta la diffusione dei problemi inerenti la formazione filosofica, debba impegnare le sue forze sia per riportare sulla via del dibattito teorico quei docenti che si sono perduti, in quanto hanno accettato sconsideratamente ciò che filosofico non è, sia per motivare i vari studiosi a non fermarsi alla semplice precettistica. Occorre però che dirimiamo immediatamente un nodo riguardante la produzione di prescrizioni; spesso, nell’offrire un indirizzo circa l’insegnamento dei filosofi o dei problemi filosofici, ci si rivolge anche ad un uditorio desideroso di conoscere le procedure didattiche, per cui il discorso, quando entrasse nella delucidazione delle stesse, pur senza l’intenzione di ridurre il tutto ad una consegna di precetti versati sul piano della tecnica didattica, può dirigersi verso prassi che possono essere interpretate come serialità precettistica; può anche accadere, ma forse non è sempre così chiaro il versante su cui si scivola.

Però, al di là del problema se esista nella mente degli studiosi l’intenzione di consegnare o meno dei precetti tecnici, vorrei porre alla riflessione una questione: se sia migliore la ricaduta dei metodi “psicodidattici” o di quelli che storicamente si sono contrapposti nel propendere per la storia della filosofia o per i problemi che l’hanno attraversata. Di fronte a questa alternativa non saprei quale dei due sia più estraneo alla ‘formazione filosofica’ degli studenti. Sento già balzare sulla sedia alcuni dei miei lettori; però, un attimo di pazienza! Non voglio negare meriti al dibattito che ci ha preceduto, ma, se si vuoi costruire una ‘casa comune’, che intenda rendere filosofico l’insegnamento della filosofia, è necessario momentaneamente sgomberare la mente da qualsiasi preconcetto, fondato sulla convinzione della veridicità della propria posizione, e

riconsiderare su nuove basi la ricerca intorno ad un possibile “*metodo per un insegnamento ‘filosofico’ della filosofia*”.

Uno dei punti da porre in discussione è se siano i contenuti a determinare, *tout court*, un metodo che possa essere definito filosofico o se non si debba anche aprire un secondo fronte di analisi perché, se lo scopo dell’insegnamento di questa sbalorditiva disciplina, che incanta ancora dopo millenni da che è nata, si riducesse ad una trasmissione di sapere, allora non mi troverei d’accordo con tale tipo di insegnamento; se invece tendesse a porre i contenuti in termini problematici e problematizzanti, allora credo che tutti ci troveremmo d’accordo su questa che appare come una ovvietà, quasi banale sottolineatura; però mi sembra che da quel dibattito consegnatoci dalla storia non segua di necessità un metodo che renda filosofico l’insegnamento della filosofia.

Il filosofico, a mio giudizio, non sta solo nella estrapolazione di categorie che esaltino la tensione finalistica, dalla quale non sono escluse verità e bene, ma anche (e mi verrebbe da dire soprattutto) nel mezzo che si usa per ottenerla; è il metodo che deve diventare filosofico non tanto nella sua accezione di sistema, trattato, scienza, fissato da Aristotele o dal Platone della *Repubblica*, quanto nel senso di procedimento, di criterio operativo, di investigazione, quello stesso metodo espresso da Platone a più riprese nel *Sofista*, nel *Fedro* e nel *Teeteto*. Verità e bene sono senza dubbio delle mete prettamente filosofiche che coinvolgono la formazione umana dello studente, ma credo vada posto lo sguardo anche su come queste vadano inserite in un contesto che sia in grado di rendere filosofico l’insegnamento. Se oggi il problema del metodo è vissuto più sulla scia dell’interpretazione datane da Plutarco o da Aristeneto come via tortuosa, artificio, quasi frode che raggira lo scopo stesso della filosofia, ebbene, occorre por mano ad una riconferma della necessità di un ritorno alla teoresi per fondare un metodo disciplinare che non si appiattisca sulla metodica, cioè sul momento applicativo utilizzando metodologie non pertinenti, ma che ridiscuta in termini nuovi ciò che significa *insegnare filosoficamente la filosofia oggi*. Occorre spostare il dibattito sulla ricerca metodologica e lì scovare una via che sia filosofica, anche perché non si rende filosofico un metodo solo mutuando contenuti filosofici; la filosofia potrebbe, nelle mani di un docente poco attento, cadere in quella *polimathia* platonica<sup>1</sup> in quella conoscenza di molte cose, vissuta come erudizione e nulla più. La didattica, se vuol essere filosofica, deve riconsiderare i contenuti in tanto in quanto rimotivano il domandare. Quest’ultimo è uno dei nuclei fondanti che rendono filosofico un insegnamento della filosofia; ed è su questo e sulla ricerca dei nuclei che occorre spostare l’attenzione per predisporre un futuro metodo. È da qui che deve passare la linea di convergenza tra le due anime della SFI; è da qui che può nascere una rilettura, e del modo di essere dell’associazione nella sua

---

<sup>1</sup> PLATONE, *Leggi*, 811-819.

vicenda pratica, e del suo modo di porsi in forme teoretiche più confacenti con le aspirazioni di un insegnamento filosofico.

Ma se ancora non siamo riusciti a convogliare le forze nell'esegesi dei nuclei fondanti, forse un *mea culpa* va fatto anche per quanto si continua a non fare. Mi spiego: la *Didattica della filosofia*, per quanto attiene i concorsi a cattedra, da alcuni anni è entrata a far parte del raggruppamento nobile di *Filosofia teoretica*, ma è altrettanto assodato che il numero di cattedre di didattica della filosofia esistenti oggi in Italia si conta sulle dita di una mano. Tale disciplina, inserita in un raggruppamento pedagogico, un tempo era considerata nella sua veste generale di didattica, e quindi separata dall'intento specifico della formazione filosofica; oggi, però, con il nuovo inquadramento essa ha acquisito una sembianza più nobile; dico sembianza in quanto proprio questa collocazione, che le ha dato una patina di eccellenza, mi sembra abbia segnato anche il suo affossamento. Di fronte alle altre discipline quali *Ermeneutica filosofica*, *Filosofia teoretica*, *Gnoseologia*, *Propedeutica filosofica*, la *Didattica della filosofia* è rimasta, nello specifico, ancora un'ancella e, proprio perché comporterebbe una riduzione delle altre cattedre, essa è destinata a non essere privilegiata dalle commissioni neppure in un prossimo futuro che, a mio avviso, per quanto attiene la considerazione di detta disciplina in ambito accademico, non mi sembra roseo. Da ciò sono indotto a pensare che anche le future generazioni, per quanto attiene la metodologia, dovranno formarsi in proprio; su questo fronte, invece, il futuro mi sembra positivo perché sono sempre più numerosi i volenterosi che, pur consapevoli di non aver una carriera aperta dinanzi, continuano a ricercare, ad esaminare, a dibattere temi prettamente metodologici riguardanti la disciplina filosofica; e lo fanno da molti anni, tanto da esser riusciti ad imprimere alla manualistica quella svolta che l'ha portata ad essere più attenta non solo alla parola del filosofo, ma anche agli strumenti didattici conformi al 'fare filosofia'. Uno dei punti dolenti, però, è che se non si aprono le porte della ricerca, in maniera che essa da 'forma privata' effettuata sul campo non diventi teoresi dibattuta, allora la didattica della filosofia rischierà di scivolare nella didattizzazione precettistica. In vista di una scuola del terzo millennio non bastano docenti isolati che, in un'attività post-lavorativa, intesa quasi come hobby, si assumano un carico di lavoro aggiuntivo a quello di insegnamento; occorre che lo si svolga per statuto, come avviene per la ricerca accademica, e non più al di fuori dell'ambito istituzionale. Guardandoci attorno ci si accorge che la didattica della filosofia sta diventando, anche grazie alle nuove riviste disciplinari, un oggetto di ricerca concretamente svolta non più solo dai pedagogisti, ma anche dai docenti di filosofia che alla vecchia didattica generale hanno fatto oltrepassare i ristretti limiti, traghettandola verso metodologie disciplinari più aderenti alla stessa filosoficità del sapere. La didattica forte, da contrapporre alla didattica debole, oltre a rilevare le categorie cui sottomettere un insegnamento della filosofia, sta anche nel trovare il bandolo della matassa che mi sembra smarrito, cioè nel delineare un *metodo di insegnamento della filosofia che sia decisamente filosofico*.

## Per una metodologia rivolta alla fondazione di un insegnamento di tipo filosofico

Cartesio, da buon metodologo, ci ha insegnato che se si vuole giungere ad una conclusione vera, occorre prestar attenzione al metodo, occorre ‘sporcarsi le mani’, entrarci con l’intenzione di analizzare non solo ciò che va cancellato, ma soprattutto ciò che va ricostruito; perciò, nella discussione metodologica occorre combinare due parti, quella che pone l’attenzione sui difetti di una certa didattica ed una seconda che prospetta i punti di appoggio in grado di ovviare a quelle manchevolezze. La lezione di Bacone stesso può darci un’indicazione metodologica per lavorare assieme: partire dalla *pars destruens* per indirizzarci verso quella *construens*, la quale ultima non può rimanere a puro livello di aspirazione, ma deve calarsi nell’illustrazione di ciò cui occorre tendere. È questa *pars* che i docenti medi vorrebbero trovare nelle osservazioni dell’accademia quando si dibatte di didattica; vorrebbero delle indicazioni chiare non solo in ordine alle finalità della filosofia (sulle quali molto possono dirci), ma soprattutto su ‘come’ queste possano essere raggiunte attraverso un insegnamento della filosofia che fosse filosofico; è su questo fronte che va focalizzato il discorso metodologico nella sua parte costruttiva. È ben vero che conoscendo gli errori ci si indirizza, avendone le capacità, verso una via più corretta che può portare anche alla concretizzazione di un metodo, ma allora, ‘sporciamoci le mani’ assieme; facciamo salire di un tono la ricerca didattica, diamole uno spazio adeguato, indirizziamo le forze nuove e dibattiamo con quelle esistenti, cerchiamo obiettivi di lavoro comuni. Se l’accordo va trovato prendiamo atto che gli obiettivi didattici abbisognano di una discussione circa le modalità di attuazione; è questa attenzione metodologica che va posta per una *pars construens*. Poniamo pure *l’accento sulle sequenze di problemi e di soluzione o sulle diverse dottrine stratificate e spesso contrapposte*, perché ciò significa indicare uno strumento ed un contenuto utili a “far filosofia”, ma teniamo tutti contemporaneamente desta l’attenzione perché queste indicazioni, se metodologicamente mal interpretate, non si tramutino in un boomerang, facendo scivolare lo stolto insegnante verso la pura erudizione. Il nocciolo della questione consiste sia nell’indicare finalità, o strumenti, o contenuti sia, questione più complessa, nell’applicazione pratica di quei ragguagli teorici che la ricerca metodologica sarà stata in grado di consegnare al docente affinché la sua prassi didattica si tramuti in insegnamento filosofico. Lavoriamo assieme per esprimere in forme pratiche quell’amore che ci lega ad una disciplina che ci ha donato e ci dona ancora quell’emozione che dentro al cuore desta il fuoco di platonica memoria. Accetto quindi l’invito *di trattare degli specifici problemi filosofici nella loro traducibilità per la mentalità dei giovani*, e spero che anche chi può insegnarci qualcosa di più specifico, indirizzandoci sulla via che porta a non sconfinare nel didattichese, si unisca in un gruppo tale da far sì che teoria e prassi non rimangano ricerche distinte, ma unità inscindibile verso il filosofico della filosofia. Cimentandoci tutti assieme, uniti nella

trattazione dei problemi metodologici specifici, visti nella loro traducibilità per la mentalità dei giovani, riusciremo a trovare quel metodo perché, entrando nella stanza, incideremo nel dibattito con proposte volte al positivo. Non intendo con ciò che si debba giungere a modalità didattiche standardizzate: l'omologazione e l'ideologizzazione denotano un livellamento culturale dal quale rifuggo; però occorre passare dalla sfera del sapere 'denunciato', dalla *pars destruens*, a quella del sapere 'agito', alla *pars construens*.

### **Per una *pars construens***

Vogliamo produrre ricerca didattica? Ebbene, guardiamo innanzitutto ai nuclei fondanti della filosofia, al filosofico della filosofia, cioè a ciò che rende filosofica non solo questa disciplina, ma anche il suo insegnamento, vissuto spesso in forma ameboicamente così labile da considerare che all'interno dei suoi confini ci possa stare tutto e il contrario di tutto. Chiariamoci sui nuclei fondanti e poi rileviamoli uno per uno, ponendo sullo sfondo lo studente e la sua formazione filosofica; credo che da questa analisi possano emergere riferimenti metodologici tali da far mutare in 'filosofico' ogni insegnamento della filosofia, spesso rimasto a livello di pura esposizione. Questa ricerca, compiuta assieme, al di là delle *cordiali antipatie* che non mi nascono per nulla di fronte a chi si mette in gioco nel denunciare il suo punto di vista, porterà solo beneficio e all'accademia e alla scuola secondaria; se dovessimo provare antipatia per chi non è perfettamente in linea con il nostro pensiero, credo che il mondo sarebbe governato da questa dea che divide invece di unire. Fatti emergere, dunque, questi 'nuclei fondanti' propri della disciplina filosofica, potremmo in seconda battuta sondare i 'contenuti essenziali' irrinunciabili; in questo modo indicheremmo, a noi e ai neolaureati che ancora non insegnano, che la disciplina filosofica non è un 'deposito di conoscenze', ma un insieme di trame codificatrici ed organizzatrici del reale, un insieme di risposte nate da modelli di razionalità particolari. I contenuti di per sé non qualificano in alcun modo la conoscenza; senza la sintassi essi sono muti, senza schemi mentali rischiano di non essere neppure dei dati. Dunque, in una possibile analisi metodologica metterei a fuoco proprio quelle 'competenze' organizzatrici che stanno dietro ai contenuti, accanto anche a quei modelli di razionalità che hanno condotto i filosofi passati a consegnarci le loro risposte. Non sono tanto le risposte, quanto le procedure messe in gioco dai filosofi nel darci la propria risposta a doverci interessare come docenti che vogliono far emergere il filosofico che sta all'interno delle risposte. Se si vuol cercare una didattica filosofica, occorre tener conto della natura della disciplina, andarci dentro per cogliere quei nuclei che la qualificano, specificandola, che la contraddistinguono e, insieme, la differenziano dalle altre discipline.

A mio giudizio, più che alla semantica della disciplina, che dovrebbe interessarci in una seconda fase, occorrerebbe guardare alla sua sintassi. Le 'questioni di verità e di senso' sono inscrivibili nei semantemi filosofici e non nella sua struttura; i nuclei fondanti, invece, in quanto ossature sostanziali, permetterebbero alla disciplina di consegnare nelle mani del docente una didattica di tipo filosofico. Una volta messa in luce la struttura epistemologica della disciplina, quei nodi propriamente filosofici che hanno valore strutturante e generativo di conoscenze, quei criteri che fungono metodologicamente, con funzione gerarchizzante, nei confronti dei contenuti, potremo senza dubbio parlare di didattica pertinente, adatta a condurre alla filosofia i nostri insegnanti, prima, e i nostri studenti, poi. Che questo viaggio lo si compia poi attraverso i filosofi o attraverso i problemi è decisamente di secondaria importanza nei confronti di un metodo filosofico; è al di là di quella diatriba, che ha investito, per troppo tempo ormai, due scuole di pensiero contrapposte, che va ricercato il punto nodale di un metodo che voglia presentarsi come filosofico.

Polarizzare l'attenzione sui contenuti, come è stato principalmente operato dai sostenitori del metodo storico e dai fautori del metodo per problemi, o suscitare l'interesse per il soggetto dell'educazione, come hanno inteso fare gli assertori dei metodi psico-didattici, può indurci a deviare dallo scopo della ricerca e non farci rinvenire un metodo acconcio per la disciplina in questione. Su questo punto do merito alla SFI che, con la sua Commissione Didattica Nazionale, nello stilare le *Proposte per un curriculum di filosofia nel quadro della riforma dei cicli*, ha già avviato la discussione; ma occorre ora sedersi allo stesso tavolo, anche metaforico, teoretici e pratici, per incominciare un itinerario nuovo che ci porti, assieme, a trovare quei nuclei uno per uno, andando alle fondamenta stesse del filosofare, al valore della ricerca, all'intenzionalità che lega filosofo e studente, all'alterità con cui va sentito l'altro da noi, alla problematizzazione argomentata, alla circolarità tra soggetto presente e storia. Forse qui troveremo il nodo che unisce tutte le forze di un'associazione, nella ricerca di un metodo didattico acconcio perché la filosofia nel suo insegnamento diventi un filosofare, o meglio un con-filosofare e così, magari, ritornando a quell'insegnamento zetetico di kantiana memoria, non insegnare più una filosofia o diverse filosofie, ma 'a filosofare', escludendo quindi quegli scivolamenti nel didattichese.

Il futuro dell'università passa anche attraverso la scuola superiore; una scuola che formi al piacere del filosofico presente nella realtà intraderà forze nuove verso gli studi filosofici; e non credo dunque vada sottovalutata la collaborazione di chi nella scuola è partito dalla pratica per giungere alla teoresi, come non credo debba sentirsi esentato in questo viaggio il polo accademico. Un'ultima sottolineatura mi sento di fare circa la differenza che comunque esisterà sempre tra le due anime appassionate di filosofia; se nell'accademia possono anche esistere maestri di filosofia, non credo che la stessa cosa valga per chi opera nel pratico quotidiano di una scuola superiore; mi sembra

rebbe eccessivo che un mio collega si sentisse tale. Se fossi richiesto da un futuro docente circa questo problema, io gli indicherei una via che lo indirizzasse verso un insegnamento filosofico consistente ad esempio in attività volte a: a) far amare la ricerca filosofica, b) porre il dubbio sull'acquisizione della verità, c) aprire alla domanda filosofica, d) far conoscere le vie che altri hanno percorso nel darsi una risposta in merito ad un problema che li ha toccati come uomini, e) analizzare attraverso i loro scritti le soluzioni, f) valutarne le argomentazioni, g) riconsiderare se stessi all'interno di un eterno domandare, il quale presuppone un eterno risponderci. Anche su questi punti credo vada posta l'attenzione didattica, e se è questa l'accezione con cui ci si debba sentire maestri di filosofia, allora mi sta bene, anche perché, se qualcuno di noi ne ha una, non la può di certo considerare come verità da comunicare; è sulla 'ricerca della verità' che occorre impostare il lavoro alle superiori, sul suo momentaneo conseguimento da parte di uno studente e sulla sua successiva messa in mora, non di certo sulla sua trasmissione; e nel far penetrare nell'animo degli studenti quel sacro fuoco di platonica memoria, stimolarlo affinché arda anche quando noi non saremo più al loro fianco; ma per far ciò occorre procedere con un metodo rigoroso nella progettazione, nella programmazione, nell'attuazione, nella verifica dei risultati.

# Un percorso didattico sul tema della giustizia

*Alessandra Tigano*

## **Premessa: il problema della società giusta nella filosofia del '900**

Il percorso didattico qui prospettato è destinato a studenti dell'ultimo anno della scuola secondaria i quali – in stretta correlazione alla programmazione curriculare e triennale della classe – seguono un itinerario di studio pensato sulle forme che la riflessione filosofica ha assunto sotto il nome di etica. “*Filo rosso*” di questa programmazione è lo studio di tematiche etiche desunte da testi e autori classici e contemporanei; tali approfondimenti hanno lo scopo di indicare ai futuri cittadini europei dell'epoca della globalizzazione contributi e riflessioni utili per affrontare la complessità del presente e riflettere sul tema della pace sociale<sup>1</sup>.

In un momento storico così particolare come quello che stiamo attraversando – ove per risolvere i conflitti internazionali si fa ricorso alla violenza istituzionalizzata – riflettere sulla pace e sulla guerra e su temi che solcano il terreno della filosofia del diritto diventa un argomento fortemente attuale che non si può eludere. Elemento caratterizzante di questa proposta è la riflessione intorno al tema dell'etica e della giustizia che implica per la filosofia l'apertura verso la pratica del diritto. Giuristi e filosofi sono oggi chiamati a discutere intorno al tema della pace nella vita quotidiana e dopo la ferita dell'undici Settembre l'umanità tutta è obbligata a ripensare la pace. Con la tragedia di New York la guerra è cambiata ed immaginare la pace diventa impresa ardua e difficile. La pace non è solo il risultato di un'assenza di guerra, ma una condizione sacra che deriva dall'opposizione fra violenza e giustizia. Non si può prescindere, dunque, dal pensare alla pace meditando sulla giustizia.

Gli autori presi in considerazione per affrontare questo tema sono Paul Ricoeur e John Rawls, filosofi che si interrogano sulla crisi dell'*ethos* rivolgendo lo sguardo verso l'etica aristotelica e la morale kantiana<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Tale percorso, inoltre, è strettamente collegato ad uno dei 20 nuclei tematici indicati dai programmi sperimentali Brocca per l'indirizzo classico: “La riscoperta dell'etica nella filosofia contemporanea”.

<sup>2</sup> Una conoscenza generale sia dell'etica aristotelica sia della morale kantiana e delle principali differenze tra l'etica antica e quella moderna costituiranno i prerequisiti e le competenze di base richieste per accedere al percorso modulare ; anche se la prospettiva aristotelica e quella kantiana saranno oggetto di approfondimenti sul concetto di giusto. Accertare il possesso di tali prerequi-

Ricoeur coniuga l'etica aristotelica e la morale kantiana, affermando che «l'attualità dell'etica consiste non soltanto nella ripresa del concetto aristotelico di *phronesis* ma, soprattutto, nell'incontro di questa nozione con quella di giusto mezzo». In tal senso l'etica ricoeuriana diventa esigenza imprescindibile di alternare il criterio aristotelico del giusto mezzo e della *phronesis* con quello kantiano di universalizzazione della norma. L'etica ricoeuriana è un'etica intersoggettiva a tre poli che apre l'altro verso l'incontro con l'istituzione, il diritto e la legge, sottolineando un concetto di persona che segue la strada tracciata da Kant: un concetto non teoretico ma pratico, che rivendica il diritto della persona ad essere trattata sempre come fine e mai come mezzo, riconoscendone il valore e la dignità. Il cammino ricoeuriano passa attraverso la mediazione del linguaggio che «dice il diritto», strumento ermeneutico per eccellenza, dotato di una referenza linguistica immanente capace di mediare la forza della violenza. Egli è fermamente convinto che soltanto all'interno dello spazio giuridico, delle sue leggi e dei luoghi ove viene pronunciato, come i Tribunali e le aule del Parlamento, i conflitti possano risolversi «in direzione della vittoria della parola sulla violenza»<sup>3</sup>. Ma l'atto del giudicare ha soltanto il compito di porre fine alle incertezze dei conflitti, assicura il giusto legale ma non l'equità e il reciproco «riconoscimento» tra le parti in conflitto. In Ricoeur l'idea di giusto accede alla pienezza concreta se, e solo se, contribuisce alla realizzazione della pace sociale, finalità a lungo termine di una società multiculturale.

Viceversa Rawls affronta il tema della violenza e del giusto focalizzando la sua riflessione all'interno di un approccio esclusivamente deontologico, che bene si inserisce in una società intesa come sistema di distribuzione di parti e che intende la giustizia come correzione di distribuzioni ingiuste, finalità a breve termine della filosofia del diritto. Rawls muove le sue riflessioni all'interno di una posizione contrattualistica che taglia il legame che unisce la virtù di giustizia all'idea di Bene, sia che si tratti dell'idea di vita buona che del bene di una comunità storica particolare. Egli è contrario al fatto che si proponga agli uomini come fine il bene, perché ognuno saprà scegliersi il bene che preferisce, e nessuno ha il diritto di imporglielo. Ciò che si deve fare è, invece, garantire la giustizia legale, garantire a tutti quelle condizioni minimali all'interno delle quali gli uomini siano poi liberi di realizzare ciascuno il proprio ideale di vita la propria

---

siti è uno dei momenti fondamentali dell'azione educativa, indispensabili per procedere gradualmente nell'apprendimento e per condurre l'alunno ad organizzare "in rete" le sue conoscenze pregresse; a padroneggiare competenze sempre più articolate che lo aiuteranno a prendere coscienza di una problematica così complessa qual è quella della giustizia, analizzata nelle sue applicazioni politiche e giuridiche. In tal modo si può mettere a frutto quanto è stato già appreso negli anni precedenti e porre le basi per accostare gli alunni al confronto dialettico che Ricoeur instaura con Rawls intorno alla discussione sul problema etico-morale della giustizia, nucleo fondante di questo modulo.

<sup>3</sup> P. Ricoeur, *Il giusto*, Torino 1998, p. 4.

felicità. È chiaro che questo concetto di giustizia concepisce i rapporti morali, giuridici e politici tra gli uomini esclusivamente attraverso l'idea di legalità e di conformità alla legge, seguendo l'impulso della filosofia kantiana.

## 1. Motivi per una scelta. L'approccio modulare

La riflessione sul tema dell'etica e della giustizia verrà condotta attraverso la lettura di alcuni brani tratti da due opere fondamentali dei nostri autori: *Il giusto* di P. Ricoeur e *Per una teoria della giustizia* di J. Rawls<sup>4</sup>. Tale scelta riflette il valore formativo ed il fine educativo attribuito allo svolgimento dell'itinerario di studio proposto, in cui si concilia l'approccio storico con quello problematico, "riattualizzando" l'etica aristotelica e la morale kantiana e utilizzando questi temi come riferimenti essenziali per la comprensione della contemporaneità. L'utilizzo di tali contenuti in una programmazione di filosofia, per studenti di ultimo anno, diventa un riferimento essenziale per la comprensione di un problema forte dell'esistenza e della contemporaneità: l'aspetto teleologico e quello deontologico della giustizia. Consente inoltre di mettere a tema l'attenzione rivolta da questi due filosofi contemporanei al mondo antico e al mondo moderno. Si tratta di affrontare il problema etico della giustizia secondo una prospettiva diacronica e sincronica, ponendo a confronto le posizioni di due pensatori del Novecento e individuando nessi tematici interdisciplinari che mettono in connessione problemi contemporanei con le risposte fornite in passato al medesimo problema. Le riflessioni sulla "società giusta" potrebbero essere affrontate all'interno di un quadro interdisciplinare e di riferimento più ampio<sup>5</sup>.

Inserire nel curriculum un percorso dedicato alla riflessione sulla giustizia nel pensiero contemporaneo è una sfida alla quale l'educazione non può rinunciare se vuole

---

<sup>4</sup> J. Rawls, *Per una teoria della giustizia*, Milano, 1982.

<sup>5</sup> Il modulo potrebbe prevedere delle attività di co-docenza con l'insegnante di religione e di letteratura greca: il primo potrebbe soffermarsi sulla somiglianza dei precetti biblici con gli imperativi categorici e su alcuni passaggi su etica e morale; il secondo potrebbe affrontare la tragedia sofoclea di Antigone, poiché in essa si contrappongono due visioni parziali del rapporto etica/giustizia: da una parte Antigone, simbolo del grido umano della giustizia che sente il dovere di dare sepoltura al fratello Polinice; dall'altra la figura di Creonte che sacrifica gli affetti alla "ragion di Stato". È questa la storia di ogni comunità retta da un patto sociale, con il suo conflitto forse insanabile tra le ragioni della giustizia e le ragioni del cuore. Si suggerisce la lettura del primo colloquio tra Antigone e lo zio Creonte (Sofocle, *Antigone*, dal v. 440 al v. 465, dal v. 683 al v. 721, dal v. 1348 al v. 1358). È utile che l'analisi del testo e la discussione in classe sia guidata da domande. Per esempio: Chi "pensa in modo giusto", Antigone o Creonte? Secondo te le passioni possono essere contemplate nelle leggi? La giustizia umana di Antigone è, secondo te, superiore a quella "legale" di Creonte? Che rapporto c'è fra i due tipi di giustizia? Possono esistere separa-

porsi come scopo la formazione di un cittadino ragionevole e responsabile, interessato al problema della “convivenza” di persone e culture diverse. La “questione giustizia” è una delle problematiche attuali più fortemente avvertita tra gli adolescenti; questi quasi quotidianamente ci gridano: “non è giusto”, “è un’ ingiustizia”. Si comportano sia in famiglia che nelle aule scolastiche da “querelanti” o “portatori di lamento”, penetrando così nel campo del giusto e delle relazioni umane e della maniera retta di organizzarle. Parlarne direttamente a scuola e riflettere sul giusto costituirà, dunque, occasione di crescita culturale ed eviterà il formarsi di pregiudizi o di opinioni avventate.

Gli obiettivi metacognitivi che si intendono perseguire sono essenzialmente tre: sviluppare nei giovani l’attitudine a problematizzare le conoscenze possedute in relazione ai contenuti proposti; sviluppare la capacità di “confilosofare” con gli Autori attraverso la lettura diretta dei testi filosofici; esercitare una personale coscienza critica fino ad esprimere valutazioni argomentate.

Si farà ricorso alla didattica modulare poiché essa consente di diversificare i tempi di apprendimento e di organizzare parte del curriculum secondo una sua autonomia, raggiungendo competenze determinate in più discipline. Essa consente il superamento del gruppo-classe e una diversa articolazione del lavoro degli insegnanti.

## **Il percorso didattico**

Per preparare gli studenti a confilosofare con gli autori è opportuno prevedere un momento introduttivo, finalizzato a far emergere una prima formulazione del problema, utile a motivare e orientare gli alunni di fronte al tema proposto. A tal fine il modulo si aprirà con una domanda filosofica che Ricoeur si pone ne *Il giusto*: «...*ma le persone sono davvero riconosciute nella loro singolarità insostituibile, nella loro “dignità”* (per usare un termine kantiano), *fin quando il rispetto si rivolge alla legge più che alle persone, ritenute esse stesse come la semplice espressione di un’umanità astratta?*». Questo interrogativo apre il dibattito in aula fra i ragazzi al fine di motivarli e orientarli all’interno del percorso proposto; è in tal modo che si ci può addentrare nel cuore di un tema fragile e delicato quale è quello della giustizia, e quindi del conflitto che nasce quando si affrontano da una parte il rispetto dovuto alla norma universale, dall’altra il rispetto dovuto alle singole persone. Gli alunni saranno invogliati a recuperare dalle

---

tamente o sono strettamente connessi? A che cosa avrebbe dovuto fare appello Creonte per affrontare il tragico dell’azione? Tanto nella figura di Creonte quanto in quella di Antigone emergono due visioni parziali di giustizia. Quali? Che cosa è il bene e il giusto per Creonte? E per Antigone? Queste riflessioni sono riferibili anche alla tua esperienza?

pagine dei quotidiani o dei settimanali alcuni fatti di cronaca nei quali sia posto in primo piano il problema della giustizia. Si può affrontare con la classe una discussione su che cosa voglia dire “giustizia” utilizzando la tecnica del *brain storming*; se questo concetto abbia un significato diverso per l’uomo del nostro tempo o se sia simile a quello posseduto in altre epoche; se esista una giustizia universale valida per tutti al di fuori del tempo e dello spazio. Partendo da questi fatti contingenti gli alunni saranno invogliati alla discussione e alla risoluzione problematica del tema che parte dalla loro quotidianità e dal dubbio iniziale da cui si vuole metodologicamente procedere.

Le attività di questa prima fase introduttiva serviranno a formulare una provvisoria definizione della coppia concettuale “giusto legale”/“equità” e delle definizioni multivoche di “giusto”. In una seconda fase dalla ricerca della definizione di “che cosa è la giustizia” si passerà al confronto fra i due autori; applicando il metodo zetetico o indagatorio, la classe verrà divisa in due gruppi e ad ogni gruppo verrà assegnato un documento filosofico testuale diverso. I gruppi saranno tutorati dal docente, che per facilitare il lavoro di analisi dei testi preparerà delle schede-guida e dei questionari che indicheranno la traccia da seguire. Dopo aver analizzato i testi ciascun gruppo relazionerà agli altri le proprie sintesi illustrandole attraverso mappe concettuali. Ogni gruppo, con l’aiuto del docente, progetterà dei cartelloni con i testi dei filosofi debitamente sintetizzati attraverso un lavoro di parafrasi, sottolineatura della parola chiave, spiegazione lessicale, commento e analisi, per verificare se il concetto di giustizia subisca delle variazioni a seconda se lo si affronti secondo una prospettiva diacronica o sincronica.

### **Confilosofare con gli autori**

È questa la fase in cui i gruppi si addentrano nel cuore del percorso didattico proposto, poiché incominceranno a confilosofare con gli autori attraverso la lettura diretta dei testi. Ogni gruppo avrà il compito di selezionare contenuti diversi.

Il 1° gruppo avrà il compito di analizzare il I cap. tratto da J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, testo che conferisce alla trattazione del problema un carattere di contemporaneità. Questi i contenuti da selezionare: a) i principi di una società giusta secondo il contrattualismo; b) la posizione originaria del “velo d’ignoranza” e la regola del *maxi-min*. Dalla lettura del testo emergerà che il concetto di giustizia è inteso come un insieme di regole stipulate in un ipotetico stato di “velo di ignoranza”, per cui tutti ignorano le condizioni in cui verranno a trovarsi nello “stato civile”, e quindi tali regole sono eque per tutti. La legge è astratta ed assicura soltanto l’equità legale fra gli uomini; essa si risolve in una semplice applicazione di norme. Fondamentale è la riflessione sul con-

petto di “velo d’ignoranza”, poiché esso trasforma individui egoisti in persone morali nel senso kantiano, mosse non da interessi privati ma da considerazioni universali. Da tali contenuti emergerà che l’idea di giustizia di Rawls si arresta all’interno di norme formali e deontologiche perché la legge è astratta ed assicura soltanto l’equità legale fra gli uomini; è a questo proposito che l’esempio di Antigone diventa più che mai opportuno, poiché di fronte al tragico dell’azione rivela la formalità ed universalità della legge, che non può guardare alla particolarità dei casi e alle passioni degli uomini. È così che Antigone sceglie di infrangere le leggi della città, di obbedire alle ragioni del cuore seguendo il sentimento della *pietas*, dell’amore e della compassione.

Il 2° gruppo avrà il compito di analizzare i seguenti contenuti tratti da *Il giusto* di Ricoeur: la giustizia legata all’idea di Bene e intesa come pace sociale. Dalla lettura del testo emergerà come Ricoeur approdi ad una giustizia vista non soltanto come correzione di distribuzioni ingiuste, ma volta anche alla piena riabilitazione del cittadino. Qui non è in gioco l’equità legale, ma la giustizia che deve essere esercitata quando la legge particolare non è contemplata dalla norma. Il giusto per Ricoeur deve essere sempre legato all’idea di Bene, per cui in questi casi la saggezza del giudizio o equità della situazione singola sarà assicurata solo se la coscienza prenderà il nome di convinzione. E poiché la coscienza è quel luogo intessuto di parole e discorsi, la *phronesis* non è che l’effetto di queste parole e di questi discorsi che vengono pronunciati ogni qualvolta si deve dare un giudizio. Sono questi giudizi che costituiscono il legame sociale tra gli individui e da essi dipende la “dignità” del cittadino. Pertanto, se Aristotele ci ha insegnato che la *phronesis* è la razionalità che verte sui mezzi, non sui fini, e quindi, nel caso della giustizia, sulla conoscenza della situazione singola nella quale si deve agire, questa deve essere esercitata nelle situazioni particolari per realizzare quel bene cui è strettamente legata l’idea di giustizia: la pace sociale.

Gli studenti, confrontando i due autori, potranno riflettere sulla presenza della filosofia antica e moderna nel pensiero filosofico del Novecento<sup>6</sup>. Sulla base di queste premesse e delle distinzioni fra i due autori, è possibile guidare gli studenti a completare la costruzione del concetto di giustizia, dei suoi aspetti deontologici e teleologici e della dicibilità multivoca che il giusto assume a seconda dell’aspetto e del punto di

---

<sup>6</sup> Tenendo conto del percorso svolto, è inoltre utile che il docente proponga esercizi di confronto con passi tratti da opere di filosofi dell’antichità e della modernità richiamati durante lo svolgimento del percorso. Mi riferisco ai seguenti testi: *Etica Nicomachea, libro V*, la giustizia e le tre prospettive aristoteliche del concetto di “giusto”; *libro VI*, le virtù dianoetiche e la *phronesis*. Queste pagine saranno utilmente proposte come sintesi del concetto di “giusto”, che Aristotele distingue secondo tre prospettive (sul piano teleologico si configura con l’idea di Bene, sul piano deontologico con l’idea di legale, sul piano della saggezza pratica con l’idea di equo), e come ulteriore riflessione sulla distinzione che Aristotele compie tra le virtù etiche (tra le quali spicca la giustizia) e quelle dianoetiche o intellettuali (tra le quali emerge per importanza la *phronesis*,

vista da cui lo si analizza. Le due opere prese in esame si prestano, inoltre, a riflettere intorno ad un problema particolare dell'etica secondo una ricerca filosofica che segue il metodo analitico ed un'altra che segue quello della filosofia continentale.

### **Attività di verifiche e valutazione del percorso didattico**

Saranno strettamente correlate alle finalità, agli obiettivi e ai contenuti del modulo. Si verificherà la capacità di comprensione del contenuto dei brani tratti dalle opere filosofiche prese in esame dai gruppi; la capacità di confrontare e mettere in discussione le interpretazioni offerte dai gruppi; la capacità di analisi dei testi, la coerenza ed il rigore dimostrativo delle tesi filosofiche prese in esame. Le verifiche si propongono il compito di "monitorare" la classe; esse saranno svolte sia *in itinere*, durante lo svolgimento delle varie unità didattiche proposte, che alla fine, tramite sollecitazioni alla riflessione, interrogazioni individuali e dibattiti in aula; attraverso prove scritte di comprensione dei testi (parafrasi, riassunti, commenti dei testi letti). Insieme agli altri colleghi coinvolti si costruiranno delle prove di verifiche strutturate e/o semistrutturate da somministrare alla fine del percorso modulare. Esse avranno, soprattutto, lo scopo di valutare sinteticamente il percorso d'apprendimento svolto e di accertare il livello di competenze raggiunto dagli allievi.

La valutazione sommativa (quella che si tradurrà in un giudizio finale o voto) costituirà la conclusione di un processo articolato e rispecchierà sia le effettive competenze che risulteranno dagli esiti delle verifiche scritte e orali sia l'impegno e l'interesse profusi dagli allievi durante lo svolgimento del percorso educativo. Le competenze raggiunte verranno certificate seguendo i criteri stabiliti dal collegio docenti ed inseriti nel POF dell'istituto.

---

facoltà regolativa della prassi). Per quanto riguarda i riferimenti kantiani: Kant, *La fondazione della metafisica dei costumi*, sez. II, gli imperativi ipotetici e categorici (esempi e definizioni); dalla *Critica della ragion pratica*, libro I, capp. I e III (differenza tra il prezzo delle cose e la "dignità" delle persone). Sarà utile ricercare i numerosi esempi che Kant porta per dimostrare le differenze tra l'imperativo ipotetico e quello categorico, e le definizioni che Kant offre di quest'ultimo.

**SFI**  
**SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA**

In collaborazione con:

**Università degli Studi di Ancona**      **Istituto Regionale di Ricerca Educativa**  
**Comune e Provincia di Ancona**      **Giunta e Consiglio Regionale per le Marche**  
**Editore Paravia – Editori Bruno Mondatori**

E con il patrocinio del MIUR

*Convegno nazionale nel centenario della Società Filosofica Italiana*

**FILOSOFIA E SCIENZA**  
**NELLA SOCIETÀ TECNOLOGICA**

**Alcune questioni epistemologiche, etiche e didattiche**

*Aula magna del Rettorato dell'Università*

*(Piazza Roma - Ancona)*

**25, 26 e 27 aprile 2003**

*Programma*

Venerdì 25 aprile: pomeriggio (ore 15-19)

Registrazione dei partecipanti

Presentazione **Giancarlo Galeazzi** (SFI Ancona)

Saluti: Autorità (IRRE – Regione – Comune – Provincia di Ancona)

**Sezione storica: Novecento filosofico in Italia:** presiede: **Marco Pacetti** (Università di Ancona)

Relazione: *Il Centenario della Società filosofica italiana* (**Luciano Malusa**, Università di Genova)

Relazione: *La storia della Società filosofica italiana: dalle origini ad oggi* (**Pietro Di Giovanni**, Università di Palermo)

Sabato 26 aprile: mattina (ore 9-13)

**Sezione teorica I: La filosofia tra scienza ed etica:** presiede: **Piergiorgio Grassi** (Università di Urbino)

Relazioni:

*Scienza ed etica: quale rapporto?* (**Luigi Alici**, Università di Macerata)

*Neuroscienze e problema dell'io* (**Nando Filograsso**, Università di Urbino)

*Paradigmi filosofici della bioetica* (**Giovanni Fornero**, Torino)

Filosofia e scienze sociali (**Alessandro Di Caro**, Università di Urbino)  
Comunicazioni  
Interventi

Sabato 26 aprile: pomeriggio (ore 15-19)

**Sezione didattica: Insegnare filosofia oggi:** presiede: **Giovanni Ferretti** (Università di Macerata)

**Relazione**

*L'insegnamento della filosofia: considerazioni introduttive*

**Anna Sgherri** (MIUR), **Bianca Maria Ventura** (IRRE Marche)

Ore 15.45 – 18.45

Workshop didattici:

**Didattica universitaria:**

*Paesaggi mentali condivisi: l'agorà filosofica in ambienti di "presenza potenziata",* **Anselmo Grotti** (CSA di Arezzo - Università di Siena)

**Didattica per la scuola secondaria:**

*Ragni, formiche e api: strumenti per un lavoro multimediale,* **Armando Girotti** (Università di Padova)

*Filosofia e scienze nel pensiero contemporaneo: le occasioni, i percorsi, i "facilitatori" di apprendimento,* **Carlo Tatasciore** (Commissione didattica SFI)

**Didattica di base:**

*Esercitiemo il pensiero: i percorsi per crescere,* **Anna Maria Bevilacqua** (Scuola secondaria di primo grado); **Roberto Morelli** (Scuola Secondaria di secondo grado)

Interventi

Ore 19 - Assemblea nazionale dei soci della SFI

Domenica 27 aprile: mattina (ore 9-13)

**Sezione teoretica II: La scienza tra società e persona:** presiede: **Pasquale Venditti** (Università di Urbino)

Relazioni:

*Scienza e tecnica: idee e ideologie* (**Paolo Rossi**, Università di Firenze)

*Persona, scienza e tecnica* (**Enrico Berti**, Università di Padova)

Comunicazioni

Interventi

Conclusioni: **Luciano Malusa**, presidente nazionale della SFI

**Iscrizioni al Convegno:** La quota di partecipazione al Convegno, di 16 Euro per i Soci e di 26 Euro per i non Soci, dà diritto a ricevere gratuitamente il volume degli Atti. Il versamento va effettuato sul conto corrente postale n. 43445006, intestato a Società Filosofica Italiana, c/o villa Mirafiori – Via Nomentana 118 – 00161 Roma, indicando nella causale "Convegno Nazionale SFI 2003"; è possibile iscriversi anche direttamente ad Ancona, in apertura dei lavori del Convegno.

**Comunicazioni:** Il testo delle comunicazioni, che dovrà essere rigorosamente attinente al tema del Convegno e relativo ad una delle sue sezioni (storica, teoretica e didattica), dovrà essere predisposto per la stampa, dovrà essere contenuto entro le 8 cartelle dattiloscritte di 2000 battute e dovrà pervenire improrogabilmente entro e non oltre il 5 aprile 2003, unitamente al relativo floppy disk (in Word per Macintosh o per Windows) ai seguenti indirizzi: Prof.ssa Bianca Ventura via Senigallia, 8 - 60127 Ancona; Prof. Roberto Morelli Via Isonzo, 29 - 60100 Ancona. Il testo può essere inviato anche per posta elettronica con il relativo file in attachment, all'indirizzo e-mail: [giancarlogaleazzi1@tin.it](mailto:giancarlogaleazzi1@tin.it); [b.ventura@irre.marche.it](mailto:b.ventura@irre.marche.it)

Al testo dovrà essere allegato un abstract della lunghezza massima di 10 righe. Non verranno accettati testi vergati a mano, illeggibili o incomprensibili, o con correzioni o annotazioni marginali.

Un'apposita commissione giudicherà circa l'ammissione delle comunicazioni alla presentazione al Convegno, per la quale (se ci sarà tempo per leggerla) saranno concessi 10 minuti, e alla successiva pubblicazione in volume.

Ciascun partecipante non potrà presentare più di una comunicazione e dovrà dimostrare di aver versato la quota di iscrizione al Convegno, specificando, se socio, il numero di tessera per l'anno 2003.

**Esonero:** Il convegno rientra nelle attività di formazione svolte dalla SFI quale Ente qualificato dal Ministero dell'Istruzione per la formazione a livello nazionale (cfr. DM 177/2000, art. 3-c. 5, e in particolare il decreto del 10-01-2002, Dipartimento per lo sviluppo dell'istruzione, Direzione Generale per la formazione e l'aggiornamento del personale della scuola, Ufficio III, prot. n. 2549/E/1/A).

Per informazioni contattare: Prof. Roberto Morelli (071-53052); Prof.ssa Bianca Maria Ventura (071-22754213); oppure la Segreteria Nazionale (martedì, ore 16-19) allo 06-8604360.

#### **ELENCO HOTEL CONSIGLIATI DI ANCONA:**

Hotel Palace \*\*\*\*

Lungomare Vanvitelli, 24      tel. 071/201813      € 100 (S) 150 (D)

Hotel City \*\*\*

Via Matteotti, 112      tel. 071/2070949      € 55 (S); 90 (D)

Hotel della Rosa\*\*

P.zza Rosselli, 3      tel. 071/41388      € 55 (S); 90 (D)

Hotel Roma e Pace\*\*\*

Via Leopardi, 1      tel. 071/202007      € 50 (S); 95 (D)

Hotel Fortuna \*\*\*

Piazza Rosselli, 15      tel. 071/42663      € 42 (S); 67 (D); 78 (T)

Hotel Viale\*\*\*

Viale della Vittoria, 23      tel. 071/201861      € 45 (S); 70 (D)

## **RISTORANTI – SELF SERVICE\***

Osteria Strabacco - via Oberdan, 2  
Osteria del Pozzo - via Bonda, 2  
La Vecchia Osteria - via Battisti, 10  
Memphi's - corso Amendola, 62/A  
La Terrazza - Molo Santa Maria, Stazione Marittima  
La Bussola - via Leopardi, 7  
Gulliver - via Astagno, 35/A  
Alla Moretta - piazza Plebiscito, 52  
Alle tredici cannelle - corso Mazzini, 108  
Ristorante Roma e pace - via Leopardi, 1  
Ristorante Giardino - via Filzi, 2 (P.zza Diaz)  
Clarice – via Traffico, 6

\* sono tutti nella zona del centro, in prossimità della sede del Convegno

## CONVEGNI E INFORMAZIONI

### Notizie dai dottorati di ricerca in filosofia

(a cura di Gregorio Piaia)

#### I. LE “GIORNATE DI STUDIO PER I DOTTORANDI DEL XVII CICLO” (Gargnano, 10-12 ottobre 2002)

Nell’ambito della cosiddetta “Esagonale” (una convenzione stipulata fra le Università di Bologna, Milano statale, Napoli “Federico II”, Padova, Parma e Torino, che mira a coordinare e incrementare le attività di formazione scientifica) il Dipartimento di Filosofia dell’Università di Milano ha organizzato nella bella e storica sede di palazzo Feltrinelli, a Gargnano sul Garda, un convegno riservato agli iscritti al I anno dei Dottorati di ricerca in Filosofia (XVII ciclo) attivati presso i sei Atenei di cui sopra. La formula adottata per queste “Giornate di studio” è risultata particolarmente felice, grazie all’alternanza di relazioni di ampio respiro metodologico tenute da docenti dell’“Esagonale” e di presentazioni da parte delle dottorande e dei dottorandi del loro progetto di ricerca, con una successiva discussione aperta a tutti i presenti e coordinata da uno o più docenti.

I lavori si sono aperti giovedì mattina, 10 ottobre 2002, con una introduzione di Giambattista Gori, coordinatore del Dottorato “ospitante”, e con una lezione inaugurale svolta da Sir Michael Dummett (Università di Oxford) sul tema *The Nature and Future of Philosophy*, cui è seguita la discussione (il testo della *lecture* apparirà sulla «Rivista di storia della filosofia»). Dopo la pausa caffè due docenti milanesi (Corrado Mangione e Paolo Casalegno) hanno tenuto una relazione, rispettivamente, su *Logica e fondamenti della matematica nel secolo scorso* e su *Problemi attuali della filosofia del linguaggio*. Nel pomeriggio si sono riuniti in sedi distinte i seguenti gruppi di lavoro:

1. Filosofia antica (coordinatore Franco Trabattoni): Antonella Astolfi (Padova), Rita Salis (Padova), Pierpaolo Bordini (Milano).

2. Filosofia medievale, rinascimentale, moderna (coordinatori: Davide Bigalli, Giambattista Gori, Gregorio Piaia, Walter Tega): Claudio Fiocchi (Milano), Elisa Cuttini (Padova), Guido Brivio (Torino), Piero Schiavo (Bologna), Daniela Diana (Padova), Francesco Varricchio (Napoli).

3. Logica e filosofia del linguaggio (coordinatori: Paolo Casalegno, Corrado Mangione, Michael Dummett): Ines Saltalamacchia (Milano), Edoardo Zamuner (Bologna).

4. Teoretica, estetica, filosofia contemporanea (coordinatori: Elio Franzini, Eugenio Mazzarella, Renato Pettoello): Simona Venezia (Napoli), Mauro Senatore (Napoli), Laura Scarpato (Milano), Giuliana Mancuso (Torino), Luca Bisin (Parma), Laura Sanò (Padova), Luca Fregoso (Parma), Marco Contini (Parma).

Nella mattinata di venerdì 11 ottobre s’è avuta una seconda serie di relazioni,

tenute da Franco Trabattoni (Univ. di Milano) su *Problemi e prospettive di ricerca nella storia della filosofia antica*, da Davide Bigalli (Univ. di Milano) su *La crisi del paradigma: umanesimo civile e platonismo in discussione*, da Walter Tega (Univ. di Bologna) su *L'idea di Enciclopedia nel pensiero sei-settecentesco* e da Eugenio Mazzarella (Univ. di Napoli "Federico II") su *Ermeneutica e odologia: un'idea di filosofia*. Nel pomeriggio sono proseguiti i lavori di gruppo:

1. Kant e la filosofia classica tedesca (coordinatore Massimo Mori): Paola Rumore (Torino), Costantino Avanzi (Bologna), Andrea Podestà (Parma), Miriam Ronzoni (Milano), Matteo Guidotti (Parma).

2. Filosofia morale (coordinatrice Laura Boella): Fabrizio Busso (Torino), Arianna Ferrari (Torino), Silvia Mocellin (Padova), Angela Michelis (Torino), Greta Loschi (Parma), Giuseppe Barreca (Milano).

Un'ultima serie di relazioni, sempre seguite da discussione, ha avuto luogo nella mattinata di sabato 12 ottobre 2002, con la partecipazione di Gregorio Piaia dell'Univ. di Padova (*L'immagine del medioevo nella storiografia filosofica fra Sette ed Ottocento*), di Massimo Mori dell'Univ. di Torino (*Tendenze attuali della "Kantforschung"*), di Renato Pettoello dell'Univ. di Milano (*La filosofia contemporanea: problemi e prospettive*), di Elio Franzini dell'Univ. di Milano (*Estetica e fenomenologia*) e di Laura Boella dell'Univ. di Milano (*Problemi e orientamenti dell'etica contemporanea*).

## II. "LA GIOVANE RICERCA FILOSOFICA A REGGIO EMILIA" - XIII CONVEGNO NAZIONALE DEI DOTTORATI DI RICERCA IN FILOSOFIA (Reggio Emilia, 16-19 dicembre 2002)

Preceduto da un incontro sulle prospettive del Dottorato di ricerca in Filosofia, tenutosi nella mattinata del 16 dicembre (e su cui si veda la successiva "Mozione"), si è svolto a Reggio Emilia, nella sede dell'Università di Modena e Reggio, l'ormai tradizionale Convegno organizzato dall'Istituto "Antonio Banfi" in collaborazione con il Coordinamento nazionale dei Dottorati di ricerca in Filosofia. Destinato agli iscritti al II anno di corso dei Dottorati che hanno aderito all'iniziativa, questo Convegno annuale si prefigge l'obiettivo di una verifica *in itinere* del lavoro sinora svolto dalle dottorande e dai dottorandi, offrendo l'opportunità di un confronto fra metodologie e tematiche diverse fra loro, ma tutte unificate da un intento di "ricerca" nelle varie discipline filosofiche. Lo schema di tali convegni è il seguente: i partecipanti (che hanno già avuto modo di inviare ai direttori di sezione un testo scritto sullo stato della loro ricerca) presentano brevemente (max 20 minuti) l'argomento della tesi in corso, indicando i risultati sinora ottenuti e gli eventuali problemi ancora aperti. Segue per ogni dottorando/a una breve discussione, aperta a tutti e coordinata dal direttore di sezione. Schema semplice ma impegnativo, perché richiede un non facile lavoro di sintesi e soprattutto perché costringe ad "uscire allo scoperto", superando quella situazione di isolamento psicologico che spesso contraddistingue i dottorandi in discipline umanistiche.

Dopo i saluti inaugurali di Maurizio Brioni e Paolo Rossi (rispettivamente amministratore delegato e presidente del Comitato scientifico dell'Istituto "Banfi") e di Gregorio Piaia (segretario del Coordinamento nazionale dei Dottorati in Filosofia) i lavori del Convegno si sono distribuiti in due sedute parallele con la seguente articolazione:

Lunedì 16 dicembre (pomeriggio):

Sezione di filosofia antica (Prof.ssa Daniela Taormina):

Andrea Moneta (Pisa): *Anamnesi e politica in Platone*.

Giovanni Panno (Pisa): *Nomos e Mythos nell'archeologia della polis delle Leggi*.

Valerio Napoli (Palermo): *La dialettica dei principi e il Parmenide platonico in Damascio*.

Chiara Russi (Trieste): *Aspetti della causalità inferiore nelle Enneadi di Plotino*.

Elena Gritti (Milano): *Esegesi e dialettica in Proclo*.

Sezione di logica e filosofia della matematica (Prof. Enrico Moriconi):

Tatiana Arrigoni (Genova): *Recenti sviluppi in teoria degli insiemi e realismo matematico*.

Alessandro Becchi (Firenze): *Teorie della verità e determinismo*.

Marco Galvagni (SNS Pisa): *Teoria degli insiemi, logica e filosofia in Kurt Gödel*.

Andrea Pedferri (Milano): *La logica del secondo ordine*.

Martedì 17 dicembre (mattinata):

Sezione di filosofia medievale (Prof. Alessandro Ghisalberti):

Ilaria Parri (Napoli): *L'Asclepius ermetico in rapporto al pensiero tardo antico e medievale*.

Alessandro Palazzo (Lecce): *Angeli e intelligenze in Ulrico di Strasburgo*.

Anna Arezzo (Lecce): *Enrico di Gand e la condanna del 1277*.

Marialucrezia Leone (Lecce): *La filosofia pratica in Enrico di Gand*.

Sezione di filosofia rinascimentale (Prof. Davide Bigalli):

Teodoro Katinis (Roma III): *Teoria e prassi del sapere medico-filosofico in Marsilio Ficino*.

Daniela Ruge (Lecce): *Il pensiero logico di Marco Antonio Zimara*.

Sezione di filosofia del linguaggio (Prof. Daniele Gambarara):

Stefano Caputo (Vercelli): *"Truthmakers"*.

Barbara Giolito (Vercelli): *La nozione di "riferimento" fra connessionismo e vita artificiale*.

Cristiano Mautarelli (Trieste): *Il linguaggio dei "reports" percettivi*.

Alessio Plebe (Palermo): *Le matematiche del linguaggio*.

Martedì 17 dicembre (pomeriggio):

Sezione di filosofia moderna (Prof.ssa Emanuela Scribano):

Luca Basso (Pisa): *Individuo e comunità nella filosofia politica di Leibniz.*

Mattia Geretto (Perugia): *Leibniz e la gloria di Dio. Introduzione all'angelologia leibniziana.*

Sandro Ciurlia (Lecce): *La logica di Leibniz tra nominalismo e caratteristica universale.*

Letizia Gai (I.U.O. Napoli): *Circolazione e ricezione del pensiero di Bernard Mandeville nella Francia del '700.*

Cristina Paoletti (Bologna): *Gli interessi medico-naturalistici di Thomas Reid.*

Sezione di epistemologia e filosofia della scienza (Prof. Silvano Tagliagambe):

Valeria Ascheri (Genova): *Tentativi e progetti d'interdisciplinarietà e unità del sapere nel pensiero scientifico-filosofico del XX secolo.*

Casamonti (Firenze): *Il necessitarismo nel dibattito sulle leggi di natura.*

Alessandro Dell'Anna (Genova): *Fenomenologia sperimentale della percezione.*

Luca Guzzardi (Milano): *Descrittività e fenomenismo: verso una naturalizzazione della conoscenza.*

Federica Pepe (Lecce): *Filosofia e scienza in William Herschel.*

Viola Schiaffonati (Genova): *Per una teoria filosofica dell'intelligenza artificiale.*

Giancarlo Zanet (Palermo): *Naturalismo ed empirismo nell'epistemologia di Quine.*

Andrea Valdambri (Roma III): *La teoria dell'intenzionalità in D. Dennett.*

Mercoledì 18 dicembre (mattinata):

Sezione di filosofia tedesca del secondo Ottocento (Prof.ssa Rossella Bonito Oliva):

Steffen Rolf Wagner (Napoli): *Il diritto naturale in Trendelenburg.*

Roberto Fineschi (Palermo): *Marx interprete di Hegel.*

Enrico Colombo (Milano): *Logica e metafisica in Kuno Fischer.*

Francesca D'Alberto (Padova): *Biografia e storia della filosofia in Wilhelm Dilthey.*

Lorenzo Fossati (Milano – Cattolica): *Il problema dell'apriori in Bernard Bolzano.*

Sezione di antropologia filosofica e di filosofia morale (Prof. Eugenio Lecaldano):

Gian Maria Raimondi (Pisa): *Fenomenologia della persona umana: empatia e psiche in E. Stein.*

Amalia Pagkrati (Lecce): *La ricezione della filosofia pratica nella lettura contemporanea di Aristotele in Grecia.*

Emanuela Magno (Padova): *La filosofia buddhista nell'opera di Nagarjuna.*

Giovanni De Grandis (Torino): *Conseguenzialismo e deontologia.*

Micaela Ghisleni (Torino): *Bioetica e informazioni.*

Paolo Ligutti (Parma): *L'utilitarismo: presupposti metaetici e antropologici.*

Gianluca Giannini (Napoli): *Filosofia ed ebraismo: dibattito e prospettive dal Nordamerica.*

Francesco Giacchetta (Macerata): *Filosofia del gioco e trascendenza.*

Mercoledì 18 dicembre (pomeriggio):

Sezione di filosofia classica tedesca (Prof. Massimo Mori):

Lucia Procuranti (Verona): *La materia nel Kant precritico*.

Anselmo Aportone (Roma Tor Vergata): *Percezione e giudizio nella teoria kantiana della sintesi*.

Fiorella Battaglia (I.U.O: Napoli): *La posizione dell'uomo nella filosofia critica di Kant*.

Giovanni Cogliandro (Perugia): *La dottrina morale superiore. Analisi della Sittenlehre del 1812 di J. G. Fichte*.

Salvatore Patriarca (Roma – La Sapienza): *L'assoluto e la realtà. La costruzione del sistema nella Weltalterphilosophie schellinghiana*.

Sezione di filosofia politica (Prof. Ferruccio Andolfi):

Dolores Merico (Lecce): *Rawls e il liberalismo politico*.

Matteo Luigi Bellati (Milano – Cattolica): *Verso un culturalismo liberale? Genesi, sviluppi e prospettive della riflessione sul multiculturalismo nella filosofia americana contemporanea*.

Sezione di Estetica (Prof. Giuseppe Di Giacomo):

Anna Li Vigni (Palermo): *Il "De perfecta poësi" di M. K. Sarbiewski e il dibattito sulla poesia del primo '600*.

Francesco Paolo Campione (Palermo): *Il pensiero sull'arte in Sicilia tra '700 e '800*.

Tiziana Andina (Palermo): *Nietzsche: per una estetica della percezione*.

Chiara Cappelletto (Milano): *La somiglianza in Wittgenstein*.

Giampaolo Gravina (Palermo): *La questione della pittura nella filosofia di Max Loreau*.

Giovedì 19 dicembre (mattinata):

Sezione di filosofia tedesca del '900 (Prof. Michele Lenoci):

Alessandra Penna (Roma–La Sapienza): *La costituzione temporale nella fenomenologia husserliana*.

Luca Bertolino (Torino): *Il nulla e la filosofia. Franz Rosenzweig tra idealismo critico ed ermeneutica filosofica*.

Andrea Brocchieri (Verona): *Il concetto di "possibile" in Heidegger tra Sein und Zeit e l'Humanismusbrief*.

Riccardo De Biase (Napoli): *L'interpretazione heideggeriana di Descartes*.

Pavel Rebernik (Roma III): *Heidegger interprete di Kant*.

Maria Antonietta Colluto (Lecce): *Peter Wust e la Kulturkritik*.

Sezione di filosofia italiana e francese del '900 (Prof. Rocco Ronchi):

Irene Gianni (Lecce): *Eresia della ragione nel pensiero di Antonio Banfi. L'esperienza protestante di "Conscientia" (1922 – 1925)*.

Simone Collini (Roma III): *Corporeità e soggettività in G. Marcel*.

Michele Cammelli (Pisa): *Vita e verità in M. Foucault*.

Roberto Terrosi (Roma Tor Vergata): *Genealogia foucaultiana e universalizzazione del valore*.

Nicola Comerci (Macerata): *Intersoggettività ed etica in Merleau-Ponty*.

Stefano Crosara (Trieste): *Tempo, sguardo e scrittura a partire da M. Merleau-Ponty*.

Manuela Galbiati (Parma): *La materia indomabile. Desiderio e corporeità in Gilles Deleuze*.

Bernardo Cinquetti (Parma): *Le conferenze di F. Braudel nei campi di prigionia di Magonza e Lubecca (1941-1944)*.

I testi inviati dai dottorandi ai rispettivi direttori di sezione sono disponibili nel sito Internet dell'Istituto "Banfi" ([www.istitutobanfi.it](http://www.istitutobanfi.it)).

Un'ultima notizia: nell'assemblea annuale dei Coordinatori, svoltasi nella serata di martedì 17 dicembre, il prof. Stefano Poggi dell'Università di Firenze è stato eletto all'unanimità quale Segretario del Coordinamento nazionale dei Dottorati di ricerca in Filosofia per il triennio 2002-2005.

### III. TESTO DELLA MOZIONE INVIATA AL MINISTRO DELL'ISTRUZIONE, DELL'UNIVERSITÀ E DELLA RICERCA, E AL CONSIGLIO UNIVERSITARIO NAZIONALE

Addì 17 dicembre 2002 i sottoscritti coordinatori dei Dottorati di ricerca in Filosofia, riuniti in Assemblea nazionale in occasione del Convegno "La giovane ricerca filosofica a Reggio Emilia – XIII Convegno nazionale dei Dottorati di ricerca in Filosofia" (Reggio Emilia, Università di Modena e Reggio, 16-19 dicembre 2002), a conclusione di un ampio ed articolato dibattito cui hanno preso parte la dott.ssa Teresa Cuomo, in rappresentanza del MIUR, il prof. Luciano Malusa (Presidente nazionale della Società Filosofica Italiana) e il prof. Luigi Ruggiu (CUN), convengono unanimi su quanto segue:

La necessità di non decurtare i finanziamenti per la ricerca, in particolare per quanto riguarda i fondi per le borse di Dottorato e Post-doc. Tale necessità è avvertita soprattutto in un'area di ricerca, qual è quella delle discipline filosofiche, che ha scarse possibilità di reperire finanziamenti nel settore privato.

La necessità di un intervento – per lo meno nell'area delle discipline filosofiche – volto a riformulare e ricalibrare il percorso universitario. Va infatti riconosciuto che la distinzione fra un TRIENNIO notevolmente impoverito nei contenuti e che dovrebbe aprire a una "professionalità" difficilmente individuabile (qual è la spendibilità effettiva di questa laurea triennale?) e un BIENNIO "specialistico" privo di basi adeguate non può non ripercuotersi negativamente sul terzo segmento universitario (il Dottorato di ricerca).

La necessità, se si vuole mantenere lo standard scientifico dei Dottorati di ricerca in Filosofia, che non si proceda a una meccanica applicazione al terzo segmento del

sistema dei crediti, che, se ha una motivazione nella didattica universitaria di I e II livello, sarebbe del tutto inadeguato sul piano della formazione alla ricerca.

Il pericolo che la generalizzata istituzione dei Dottorati di ricerca in Filosofia – sommata all’attuale sistema di “procedure comparative” che di fatto privilegia i candidati locali – accentui un localismo che avrebbe effetti deleteri sul piano scientifico e, alla lunga, didattico.

La necessità che i corsi di Dottorato siano dotati di congrui finanziamenti, tali da garantire la mobilità esterna (nazionale e soprattutto internazionale) dei dottorandi.

L’opportunità di giungere a “Dottorati europei”, attraverso la definizione di una cornice normativa che sottragga tali iniziative (ivi compresi i Dottorati in co-tutela) a un sovraccarico burocratico che si rivela sempre più pesante e che sottrae tempo ed energie all’attività di ricerca e didattica.

Seguono i nominativi dei coordinatori presenti (con l’indicazione delle rispettive sedi):

Ferruccio Andolfi (Parma)

Flavio Baroncelli (Genova)

Evandro Botto (Univ. Cattolica – Milano)

Daniele Gambarara (Palermo – Dottor. in Filos. del linguaggio)

Alessandro Ghisalberti (Univ. Cattolica – Milano)

Giambattista Gori (Milano Statale)

Paolo Lucentini (Napoli, I.U.O)

Ferdinando Marcolungo (Verona)

Elio Matassi (Roma III – delega di Roma Tor Vergata)

Mario Micheletti (Perugia ed Arezzo/Siena)

Massimo Mori (Torino)

Pietro Palumbo (Palermo – Dottor. in Filosofia)

Gregorio Piaia (Padova – delega di Chieti e Napoli “Federico II”)

Stefano Poggi (Firenze)

Luigi Russo (Palermo – Dottor. in Estetica)

Mario Signore (Lecce)

Marcello Zanatta (Cosenza)

#### IV. DOTTORATO IN FILOSOFIA ANALITICA (UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BOLOGNA E UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA)

La filosofia analitica è una delle grandi correnti filosofiche del ’900, nata in Inghilterra all’inizio del secolo, diffusasi prima nel mondo tedesco, successivamente nell’intera area anglosassone e infine di nuovo nel continente europeo, tuttora viva in tutte queste aree. Oltre ad aver ricompreso le filosofie “scientifiche”, la filosofia analitica si caratterizza, fino agli anni ’70 per la centralità della questione linguistica nell’affrontare qualsiasi tema filosofico, e a partire dagli anni ’80 per la centralità degli aspetti cognitivi nell’affrontare molti di quegli stessi temi. Questa area di studi è dun-

que naturalmente ricca di intersezioni da un lato con la logica e la linguistica generativa, dall'altro con la psicologia e l'intelligenza artificiale. Le ricerche di filosofia analitica sono alla base della semantica formale delle lingue naturali, che ha trovato applicazione – oltre che nella descrizione delle lingue – nell'elaborazione automatica del linguaggio naturale (un settore importante dell'intelligenza artificiale), nonché della scienze cognitive così come queste sono andate sviluppandosi negli ultimi vent'anni. Il nostro corso di studi fornisce una solida preparazione scientifica, sia strumentale sia sostanziale, nei principali settori della filosofia analitica del linguaggio e della mente: la semantica formale, la teoria del riferimento, teoria dei concetti, teoria della percezione, teoria delle rappresentazioni mentali. Non verrà trascurata la riflessione strettamente filosofica, legata ai contributi dei classici della disciplina (da Frege a Quine e Kripke). Logica e psicologia generale saranno considerate come conoscenze ausiliarie, di cui i dottorandi dovranno dimostrare la conoscenza (a un livello intermedio) nel corso degli studi. I gruppi di ricerca in scienza cognitiva e in intelligenza artificiale, nell'Università come nel settore privato, si avvantaggiano già oggi della partecipazione di laureati con preparazione filosofico-analitica (specialmente in Italia settentrionale). Il nostro dottorato dovrebbe formare, oltre che ricercatori nell'area della filosofia analitica come settore della ricerca filosofica pura, un numero limitato di esperti ad un alto livello di qualificazione, in grado di interagire su un piano di parità con psicologi, neuroscienziati e informatici nella ricerca in questi settori.

Il dottorato è coordinato da Paolo Leonardi (Bologna). Fanno parte del Collegio docente: Sergio Bernini (Firenze), Gisele Fischer (Parma), Vittorio Gallese (Parma), Andrea Moro (San Raffaele, Milano), Ernesto Napoli (Urbino), Eva Picardi (Bologna), Mario Ricciardi (Statale Milano), Marco Santambrogio (Parma). Collaborano a titolo personale: Cristina Cacciari (Modena), Alessandro Ferrara (Parma), Andrea Iacona (Parma), Roberto Pinzani (Parma).

### **Filosofia e società della conoscenza**

In collaborazione con l'istituto per gli Studi Filosofici di Napoli, con il Consorzio per l'Università di Capitanata e con la Provincia di Foggia si è svolto dal 17 al 19 ottobre 2002, nell'Auditorio del Palazzo della Provincia, il Convegno Nazionale della Società Filosofica Italiana sul tema: *Filosofia e Società della conoscenza*. La diversa estrazione culturale dei relatori, studiosi di area informatica e studiosi di filosofia, ha conferito al Convegno un eccellente livello di conoscenza e un discorso condotto su due piani: quello logico-sequenziale degli storici della filosofia o dei "teoreti", come usava dire una volta, e quello di tipo ipertestuale che mette il relatore in grado di navigare in una serie infinita di possibilità e aperture conoscitive.

Dopo un breve saluto e ringraziamento alle autorità da parte del presidente della SFI di Foggia, prof. Domenico di lasio, è seguito l'intervento del prof. dott. Antonio

Pellegrino, presidente della Provincia di Foggia, che ha messo a fuoco il ruolo della filosofia nella interpretazione del mondo contemporaneo. A sua volta il prof. Mario Melino, presidente del Consorzio per l'Università della Capitanata, ha evidenziato il rischio di estinzione della filosofia in una società caratterizzata più dalla quantità di informazione che dalla qualità, la quale presuppone il filtro della riflessione filosofica. Il Presidente Nazionale della SFI, prof. Luciano Malusa, ha invece sottolineato il ruolo della filosofia intesa come ricerca e comunicazione della conoscenza. Consapevole di tale funzione della conoscenza filosofica, la SFI ha sempre cercato di instaurare, in termini didattici, un fecondo dialogo con il mondo della scuola.

Nella prima relazione (*Metafore della conoscenza*) il prof. Roberto Cordeschi dell'Università di Salerno ha presentato le varie metafore succedutesi nel tempo sui calcolatori e il cervello, tutte inadeguate a rappresentare gli oggetti tra cui si vuole instaurare una stretta parentela, e ha insistito sulla necessità della creazione di modelli che simulino il comportamento dell'uomo per individuare il meccanismo della selezione e delle restrizioni dovuto ad elementi biologici, sociali e psicologici. È l'errore, in sostanza, nel comportamento umano a rendere quest'ultimo originale e di difficile imitazione. È seguito il prof. Massimo Negrotti dell'Università di Urbino, con una relazione dal titolo: *Conoscere per sapere, conoscere per fare*. La tecnica, pur stimata utile dall'antichità, era considerata meno nobile del sapere umanistico. È dal Rinascimento in poi, con l'introduzione della matematica, che la tecnica acquista dignità e veste scientifica. Oggi la tecnologia avanzata spinge i filosofi ad occuparsi di elaboratori, programmi e sistemi informativi, distogliendoli dalla specificità delle loro argomentazioni, pur nella consapevolezza della profonda differenza della intelligenza umana da quella artificiale. Giovanni Boniolo (Università di Padova) ha affrontato un tema di particolare interesse: *L'abuso della filosofia nella società della conoscenza*. Il relatore ha rilevato che una buona produzione filosofica implica una buona conoscenza della storia della filosofia. Gli studiosi italiani hanno prodotto degli ottimi lavori di filosofia per il semplice fatto che da sempre hanno dimostrato di possedere una eccellente conoscenza della storia della filosofia, che li ha messi in grado di proporre temi forti trattati con bontà di argomenti e di stile. Ai filosofi di oggi, osserva Boniolo, manca spesso la conoscenza scientifica di ciò che trattano. Temi come l'etica genetica, l'ecologia, l'ingegneria molecolare ecc. richiedono da parte del filosofo una conoscenza specifica di suddette discipline. Non si può dissertare di biologia molecolare senza una conoscenza scientifica della costituzione della materia; come non si può discutere della mente umana senza una conoscenza delle neuroscienze; non si può infine discutere di etica genetica senza avere una conoscenza dei lavori che si effettuano nei laboratori. Luigi Borzacchini (Università di Bari) ha poi trattato il tema: *Il Computer come macchina filosofica*. La scienza del calcolo, ha notato il relatore, nasce dall'incontro dei matematici con i logici. Da qui l'invenzione del computer, che nella sua architettura logica è rimasto sostanzialmente fermo, anche se l'aspetto elettronico è sempre in rapida evoluzione. L'invenzione e la diffusione del computer stanno operando una rivoluzione antropologica pari a quella prodotta dalla affermazione del discorso scritto su quello orale o a quella dell'invenzione della stampa. Ciò non deve incutere timore. Da tre secoli, da Galilei a

Newton, la scienza è scienza dei segni: oggi continuiamo questo cammino attraverso macchine che manipolano i segni.

La seconda giornata dei lavori si è aperta con una relazione di Mauro Di Giandomenico dell'Università di Bari, dal titolo: *Il dibattito filosofico sull'informatica nell'ultimo ventennio in Italia*. Dopo aver precisato il concetto di informazione come misura e simbolo, il relatore è passato ad esaminare il progresso della scienza dalla macchina di Turing alle macchine contemporanee. Gli automi tentano di imitare il comportamento neuronale del cervello umano, che noi in sostanza non conosciamo. Con gli automi si tenta di riprodurre un determinato comportamento umano in base alla nostra interpretazione del funzionamento del cervello. Nella società contemporanea il filosofo, ha concluso Di Giandomenico, non è più la guida che indirizza le menti a cogliere una unità di senso nelle cose, ma il "facilitatore" della conoscenza da mettere in circolo. Ernesto Burattini dell'Università di Napoli, con una relazione dal titolo *Conoscenza e sistemi multimediali*, ha passato in rassegna i vari modi del comunicare mettendo in rilievo le loro caratteristiche. Dal semplice parlare ed esprimersi, che implica la possibilità di contraddittorio, si passa al libro, che si caratterizza più per lo stato di riflessione e meno per il contraddittorio. Nei sistemi ipertestuali, poi, si attinge conoscenza da più fonti (parlato, scrittura, video) e si hanno più possibilità di confronto e di riflessione. Nella comunicazione in rete, infine, c'è più possibilità di documentarsi, ma anche di confronto e di contraddittorio. Il vero pericolo della rete è quello di perdersi nel superfluo e nell'inutile, che costringe ad abbandonare la ricerca. Luciano Floridi (Università di Oxford) ha presentato una relazione dal titolo: *Programmi di ricerca in filosofia informatica*. L'informatica fornisce alla filosofia argomenti, stime e sfide. Non esiste alcun conflitto tra le due discipline: la filosofia, come tante altre discipline umanistiche, deve imparare a servirsi del computer per estendere ed approfondire la ricerca. La seconda giornata del Convegno è terminata con una relazione di Roberto Poli dell'Università di Trento, dal titolo: *Web semantico ed ontologia*. La struttura del cervello, così come appare sui libri, dice Poli, è solo apparente. I neuroni non elaborano l'informazione, ma la trasmettono. In verità, incalza l'oratore, la teoria dell'informazione è teoria della trasmissione dell'informazione.

La terza ed ultima giornata si è aperta con una relazione di Domenico di Iasio dell'Università di Urbino, dal titolo: *Ragione dialettica e ragione informatica*. Partendo dal pensiero platonico, il relatore ha messo in evidenza il primato della ragione dialettica su quella informatica. Il pensiero dialettico ha la capacità di destabilizzare le ipotesi, di confutare le teorie, di rilevare l'errore insito nelle premesse della scienza, di andare oltre la conoscenza matematica, costituita di momenti conoscitivi sequenziali che non possono che rilevare il già assunto nella fondazione dei principi. Purtroppo oggi, rileva l'oratore, il pensiero informatico è andato oltre le sue funzioni di semplice calcolo; di elaborazione e comunicazione di dati. Gli spazi del pensiero dialettico sono sempre più ridotti, il pensiero attivo, quello socratico per intenderci, costituito di domande e di risposte, di dubbi e di affermazioni, di rovesciamento di tesi e di saggia ironia sulle conoscenze acquisite, appare sempre più un ricordo lontano. Ma a cosa servirà una informazione illimitata senza il filtro della riflessione, senza la capacità di scelta?

Saranno queste le risposte che l'uomo "informatico", pur nella consapevolezza dell'utilità della macchina, dovrà dare. Ha chiuso il Convegno Silvano Tagliagambe dell'Università di Sassari, presentando una relazione dal titolo: *Intelligenze individuali e intelligenza collettiva nella società della conoscenza*. Il relatore ha affrontato il problema della complessità nella società contemporanea. Ogni società organizza il proprio sistema in funzione della risoluzione dei suoi problemi. Le rappresentazioni individuali si sviluppano e si modificano nel tempo tramite la mediazione delle rappresentazioni collettive. Come nel cervello le funzioni mentali inferiori interagiscono con le superiori, così avviene per le rappresentazioni. Queste si formano e si moltiplicano perché esiste un'organizzazione sociale della rappresentazione. Nessuno però può pronosticare, secondo un codice conosciuto, il tipo di rappresentazione che può nascere dall'incontro di una molteplicità di rappresentazioni. Da qui, ha concluso Tagliagambe, la difficoltà della creazione di macchine intelligenti e l'ovvia constatazione, aggiungiamo noi, della originalità del comportamento umano.

*Biagio di Iasio*

### **Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo**

Nei giorni 24, 25 e 26 ottobre 2002 a Palazzo Steri, sede del Rettorato dell'Ateneo palermitano, si è svolto il Convegno di studi su "Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo", per iniziativa della Sezione palermitana della Società Filosofica Italiana e della cattedra di Storia della filosofia, di cui Piero Di Giovanni è titolare nella Facoltà di Scienze della Formazione, e con il patrocinio dell'Assessorato dei Beni Culturali ed Ambientali e della Pubblica Istruzione della Regione Siciliana. L'obiettivo del Convegno è stato quello di percorrere tutti i segmenti della filosofia italiana, svoltasi nel corso del XX secolo, facendo riferimento non solo alle maggiori correnti di pensiero, ma anche a quelle sottaciute, al fine di delineare un quadro completo del complesso panorama della cultura filosofica del Novecento. L'evento è stato finalizzato ad una lettura organica dell'opera e del pensiero di Gentile secondo un'articolazione ricca e polisemantica del programma, distribuito in cinque sedute.

La mattina del 24 ottobre, giornata inaugurale del Convegno, ha porto il saluto il Preside della Facoltà di Scienze della Formazione, Prof.ssa Patrizia Lendinara, sottolineando l'importanza di tale iniziativa alla presenza di un folto e qualificato pubblico di studenti e studiosi; subito dopo ha preso la parola l'On. Fabio Granata, Assessore regionale dei Beni culturali, ben lieto di avere promosso un Convegno che vede come protagonista Giovanni Gentile e riconoscendo a Piero Di Giovanni il merito di averlo pensato e realizzato. Durante la mattinata hanno parlato: Enrico Berti dell'Università di Padova su *Gentile e il pensiero antico*, Valeria Sorge dell'Università di Napoli "Federico II" su *Gentile storico del Medioevo*, Davide Bigalli dell'Università Statale di

Milano su *Gentile, storico del Rinascimento*, Alessandro Savorelli della Scuola Normale Superiore di Pisa su *Gentile e la storia della filosofia moderna*, Rosella Faraone dell'Università di Messina su *Gentile e la storia della filosofia italiana del Risorgimento* ed infine Francesca Rizzo dell'Università di Messina su *Gentile e "Le origini della filosofia contemporanea in Italia"*. In questa prima seduta, come si evince dal titolo delle singole relazioni, si è voluto sottolineare l'interesse del pensatore siciliano nei confronti della storia della filosofia (con particolare riguardo a quella italiana) nei suoi vari segmenti cronologici.

Il pomeriggio del 24 ottobre ha aperto la seduta Giuseppe Cacciatore dell'Università di Napoli "Federico II", con una relazione dal titolo *Gentile e la storia*; sono quindi intervenuti Antonio Jannazzo dell'Università di Palermo su *Gentile e la "nazionalizzazione delle masse"*, Antonello Giugliano dell'Università di Napoli "Federico II" su *La storia della cultura tra Cantimori, Gentile e Croce*, Liliana Sammarco dell'Università di Palermo su *Cultura e politica nel dialogo Gentile-Omodeo* ed infine Stefano Zappoli di Bergamo su *Gentile e il fascismo*. Una seduta, come si vede, dedicata all'interesse da parte di Gentile per la storia e alle sue implicazioni di natura politica e ideologica con l'adesione al fascismo e con l'accettazione dell'incarico di Ministro della Pubblica Istruzione nel Governo Mussolini negli anni 1922-'23.

La mattina del 25 ottobre ha iniziato Franco Restaino dell'Università di Roma Tor Vergata con una relazione dal titolo *Gentile: una logica senza futuro*, si sono quindi succeduti Luciano Malusa dell'Università di Genova e Presidente della Società Filosofica Italiana, parlando di *Gentile e la critica all'hegelismo "ortodosso"*, Mauro Visentin dell'Università di Sassari con *La filosofia della religione di Gentile*, Paolo De Lucia dell'Università di Genova con *Gentile e la storia della Chiesa*, ed infine Annamaria Amitrano dell'Università di Palermo con *Gentile e le scienze demologiche*. Queste relazioni hanno messo a fuoco l'aspetto teorico del pensiero di Gentile, soprattutto in ordine alla logica, alla religione e all'antropologia.

Il pomeriggio del 25 ottobre i lavori sono proseguiti con le relazioni di Francesco Tateo dell'Università di Bari che ha parlato su *Gentile e la letteratura italiana*, di Elio Matassi dell'Università di Roma Tre (*Gentile e la filosofia dell'arte*), di Maurizio Torrini dell'Università di Napoli "Federico II" (*Gentile e il «Giornale Critico della Filosofia Italiana»*), di Gianni Puglisi della Libera Università IULM di Milano (*L'«Enciclopedia» di Gentile nel dibattito filosofico del primo Novecento*) ed infine Mario Marmo dell'Università di Palermo (*Gentile e la pedagogia*). In questa seduta si è posto dunque l'accento sui molteplici interessi di Gentile per la letteratura italiana, la filosofia dell'arte, la pedagogia e le varie istituzioni culturali.

La mattina del 26 ottobre, giornata conclusiva del Convegno, i lavori sono stati aperti dalla relazione di Piero Di Giovanni, dedicata a *Gentile a Palermo*, cui hanno fatto seguito Girolamo Cotroneo dell'Università di Messina (*Il ritorno di Gentile nella cultura italiana*), di Caterina Genna dell'Università di Palermo (*Gentile e la filosofia di Marx*), di Luigi Punzo dell'Università di Cassino (*I fondamenti della Filosofia del diritto di Gentile*), di Francesco Petrillo dell'Università di Napoli "Federico II" (*La teoria*

*dello Stato come sintesi dell'attualismo*) ed infine di Fulvio Tessitore dell'Università di Napoli "Federico II", che ha trattato di *Capograssi, Gentile e Croce*.

A conclusione dei lavori è stato posto in evidenza come il filosofo di Castelvetrano, a lungo criticato oppure misconosciuto, sia tornato alla memoria degli studiosi, consentendo così il recupero critico di un ricco patrimonio intellettuale. Senza intenti revisionistici si è quindi proceduto ad una rilettura della tradizione della cultura filosofica italiana secondo la dualità idealismo/anti-idealismo, suscitando un dibattito che potrà proseguire con la pubblicazione degli Atti.

*Alessandra Trapani*

## LE SEZIONI

### Catania

Il 4/01/2002 si è ricostituita la sezione catanese della SFI, che risulta così organizzata:

Presidente: prof. Giuseppe Pezzino, docente di Filosofia morale presso la Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Catania.

Segretario-tesoriere: prof.ssa Rosaria Longo, docente di Storia della filosofia presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Catania.

Consiglio direttivo: proff.: Giuseppe Pezzino, Rosaria Longo, Francesco Coniglione, Maria Luisa Indelicato, Giovanni De Francisco, Concetto Martello, Maria Pina Antonella Crifò, Salvatore Latora, Maria Lizzio, Filippo Motta, Maria Concetta Catasta.

Collegio dei Revisori dei conti: Proff.: Rosa Loredana Cardullo, Alfio Bonfiglio, Cinzia Rizza.

Numerosi gli iscritti alla sezione, che rinasce dopo anni di sopito entusiasmo e di stasi operativa. "Linguaggio-comunicazione-cultura" è il nucleo tematico che si è inteso privilegiare per l'anno 2002. Conferenze e seminari di studio si sono alternati. Ad aprire l'attività della sezione il 16 gennaio è stato il prof. Carmelo Vigna, docente di Filosofia morale presso l'Università di Venezia, con la conferenza "Forme del desiderio tra riconoscimento e dominio", che ha visto la partecipazione di professori e studenti liceali e universitari e che si è conclusa con un ampio e interessante dibattito. Su richiesta delle scuole sono stati rilasciati attestati di partecipazione.

Il 21 febbraio ha avuto luogo un seminario di studio su "Metodologie e didattica della filosofia", inteso a considerare le attività didattico-progettuali dei docenti della scuola e dell'Università. Hanno introdotto Anna Pia Desi, docente di "Ermeneutica" presso l'Università di Catania, relativamente al tema "Arte contemporanea e filosofia"; Giovanni De Francisco, docente di Storia e Filosofia presso il Liceo classico "N. Spedalieri" di Catania, sul tema "Arti figurative, musica e filosofia"; Rosaria Longo, docente di Storia della filosofia presso l'Università di Catania, relativamente al tema "Cinema e filosofia". Diversi e interessanti gli interventi, che hanno contribuito a fare il punto della situazione sui metodi del filosofare nella scuola e nell'università.

Il giorno 11 marzo 2002 il prof. Luciano Malusa, Presidente nazionale della SFI, ha inaugurato la sezione catanese presso l'Aula magna dell'Università degli Studi di Catania. L'incontro ha visto la partecipazione del Rettore dell'Università di Catania, del Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia e del Preside della Facoltà di Scienze della Formazione, nonché di autorità locali e provinciali. Attesa e tanto discussa la tematica: "Acquisizioni recenti sulla didattica della filosofia". L'argomento, introdotto ampiamente dal Presidente, prof. Malusa, è stato dibattuto dalle scuole, rappresentate da professori e alunni, che si sono cimentati nei metodi del filosofare improntati sul dialogo e sull'uso dell'informatica. In tal senso contributi significativi sono stati quelli del Liceo classico "M. Cutelli", rappresentato dalla prof.ssa M. Bonasera, del Liceo scientifico "G. Galilei", rappresentato dal prof. A. Bonfiglio, del Liceo pedagogico "Turrisi Colonna", rappresentato dalla prof.ssa M. Concetta Catasta e del Liceo "N. Spedalieri", rappresentato dal prof. G. De Francisco. Denso di interventi propositivi, l'incontro col Presidente della SFI nazionale ha costituito un'ulteriore elaborazione del seminario sulla didattica della filosofia del 21 febbraio, ed ha soprattutto aperto significativamente alla necessità, ribadita più volte, di non ridurre lo studio della filosofia a pura didattizzazione (si veda in proposito l'articolo del prof. Malusa apparso sul n. 176 di questo «Bollettino»). A chiusura dei due incontri (21 febbraio e 11 marzo) è stato rilasciato su richiesta delle Scuole e dell'Università un attestato di partecipazione.

Il 19 marzo al liceo classico "Gorgia" di Lentini il prof. Kaled Fouad Allam, docente di

sociologia del mondo musulmano all'Università di Trieste, ha tenuto una conferenza su "L'Islam nella contemporaneità", tematica già in discussione nella Scuola e nell'Università. Tale incontro, promosso da F. Motta, prof. di Storia e filosofia al suddetto liceo, ha previsto anche l'intervento di padre A. De Maria, docente di Patristica presso l'Istituto "S. Paolo" di Catania, che ha parlato de "L'Islam nella tradizione cristiana". Ampio e interessante il dibattito.

Il 7 maggio il prof. D. Sacchi, docente di Filosofia teoretica all'Università Cattolica di Milano, ha tenuto presso la Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Catania una conferenza sul tema "F. Nietzsche: volontà di potenza e volontà di verità", che ha suscitato un vivo interesse e che ha dato luogo ad un vivace dibattito, cui hanno partecipato professori e studenti.

L'attività della sezione catanese è ripresa il 28 ottobre 2002 con la conferenza "Linguaggio metaforico e discorso filosofico", tenuta presso l'Auditorium dell'Università di Catania (ex Monastero dei Benedettini) dalla prof.ssa M. Barbanti Di Pasquale, docente di Storia della filosofia antica alla Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Catania. Altre conferenze hanno alimentato l'offerta formativa della SFI di Catania e precisamente:

- 15 novembre, prof. G. Pezzino, docente di Filosofia morale presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania: "Virtù e felicità in Rousseau" (Liceo classico "Secusio" di Caltagirone);

- 13 dicembre, prof.ssa A. Escher Di Stefano, docente di Storia della filosofia presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Catania: "Croce e Gramsci: storia di una controversa appartenenza" (Auditorium- ex monastero dei Benedettini- Univ. di Catania).

La sezione catanese ha inoltre in programma l'allestimento di un "laboratorio didattico permanente di filosofia". In attesa di poter concretizzare questa esperienza invita comunque i docenti della scuola e dell'Università a inserire nel sito web ([www.sfi.ct.it](http://www.sfi.ct.it)) le esperienze didattiche esercitate, perché possano essere comunicate e costituire materiale vivo di discussione anche fra le altre sezioni.

Per il 2003 sono state già fissate le seguenti iniziative:

- 13 gennaio 2003: "La felicità dei filosofi". Giornata di studio in collaborazione col Dipartimento di Scienze Umane e con la casa editrice Einaudi, presso il Piccolo Refettorio del Monastero dei Benedettini, Università di Catania.

- 27 gennaio: "Centralità dell'analisi testuale o funzione egoica del filosofare. La didattica della filosofia dopo i programmi Brocca". Introduce F. Cioffi, docente di Storia della filosofia, e collaborano il Dipartimento di Scienze Umane, il Dipartimento dei Processi formativi e la casa editrice Mondadori-Paravia. L'attività seminariale avrà luogo presso l'Istituto statale "Regina Elena" ad indirizzo sperimentale (Liceo socio-psico-pedagogico-linguistico e delle scienze sociali) di Acireale.

- 12 febbraio: "La nuova didattica della filosofia". Introduce Elisabetta Cattanei, docente di Storia della filosofia antica, e collaborano il Dipartimento di Scienze umane, il Dipartimento dei Processi formativi e le seguenti case editrici: La Nuova Italia, Sansoni e Bompiani. L'attività seminariale avrà luogo presso il liceo pedagogico "Turrisi Colonna" di Catania.

- 12 marzo: Giuseppe Acocella, ordinario di Etica sociale (Università "Federico II" di Napoli), terrà una conferenza su "Etica e politica oggi".

Tra la metà di febbraio e la fine di maggio 2003 sarà attuato un corso di aggiornamento su "Il valore veritativo della filosofia", destinato a insegnanti di filosofia, pedagogia, psicologia e discipline scientifiche. Direttore responsabile del corso sarà il prof. G. Pezzino. Il programma dei lavori prevede cinque conferenze-seminari della durata di tre ore per un totale di n. 15 ore di aggiornamento. Il corso sarà tenuto da docenti dell'Università di Catania e precisamente dai proff. C. Martello ("Verità ed essere nell'alto medioevo"), M. Barbanti ("Il problema della verità in Platone"), G. Pezzino ("Morale e verità nel pensiero moderno"), A. Escher Di Stefano ("La verità dell'ermeneutica"), F. Coniglione ("La scientificizzazione della verità nel pensiero contem-

poraneo”). Il corso avrà luogo alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Catania (ex Monastero dei Benedettini).

Ulteriori iniziative inerenti la tematica dell’anno 2003, “Etica, politica e filosofia della scienza”, attendono di essere concretizzate.

Rosaria Longo

## Lombarda

Nel triennio 1997-2000 l’attività della Sezione Lombarda è stata coordinata e diretta dal presidente prof. Davide Bigalli, coadiuvato dal Consiglio Direttivo di cui hanno fatto parte i seguenti membri: Susanna Creperio Verratti, Maria Assunta Del Torre, Andreina Franco Repellini Corradi, Alessandro Ghisalberti, Piero Giordanetti, Virgilio Melchiorre, Lelia Pozzi d’Amico, Maria Vittoria Predaval, Enrico I. Rambaldi Feldmann, Dario Sacchi, Gianna Sidoni, Mario Sina, Carlo Sini, Luciana Vigone. Hanno svolto la funzione di vice-presidenti i professori Susanna Creperio Verratti e Mario Sina.

In una tradizione di continuità con le iniziative degli anni precedenti, l’attività ha seguito le due linee-guida dell’informazione sulle più recenti prospettive della ricerca filosofica, sia sul piano teorico sia su quello storico-filosofico, e della collaborazione fra docenti universitari e docenti di filosofia nella scuola media superiore.

L’attività scientifica ha avuto inizio il 21 maggio 1998 con una tavola rotonda sul tema *Hobbes e la cultura teologica del suo tempo*, alla quale è intervenuto il prof. François Tricaud dell’Università di Lione III, ed è proseguita l’8 aprile 1999 con una conferenza di Martin Bertmann (Helsinki) su *L’idea di tolleranza*. Il 30 marzo 2000 è stata organizzata la tavola rotonda *Una nuova lettura della Critica della facoltà di giudizio di Kant. Problemi e prospettive*, cui hanno partecipato Emilio Garroni (Università degli Studi di Roma, “La Sapienza”), Hansmichael Hohenegger, Virgilio Melchiorre (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano), Renato Pettoello (Università degli Studi di Milano) e Stefano Zecchi (Università degli Studi di Milano). Mercoledì 10 maggio 2000, infine, Martin A. Bertmann (Helsinki) ha tenuto una conferenza su *Il mondo come figura letteraria nella riflessione filosofica*.

La configurazione dei Corsi di aggiornamento ha tenuto conto della necessità di privilegiare temi che sollecitassero l’interesse dei docenti e degli studenti e di offrire orientamenti didattici per la lettura di classici del pensiero. Ogni testo è stato presentato da un docente universitario, che ne ha considerato gli specifici nuclei teorici alla luce delle più recenti interpretazioni, e da un docente di Scuola Media Superiore, che ha analizzato la possibilità di un percorso didattico. Per l’anno accademico 1998-’99 il Corso ha avuto per argomento *Stili di pensiero* e si è soffermato su Abelardo, Leibniz, Schopenhauer, Ryle. Il Corso ha avuto inizio il 26 novembre 1998 con un incontro su *L’etica di Abelardo*, relatori Maria Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri (Università di Milano) e Marco Rossini (Liceo N. Copernico di Brescia). Il 25 febbraio 1999 Giuseppe Invernizzi (Università degli Studi di Milano) e Andreina Franco Repellini Corradi (Liceo Ginnasio “Parini”, Milano) hanno trattato *La dissoluzione della filosofia sistematica nel Mondo come volontà e rappresentazione di Schopenhauer*. Il 18 marzo 1999 Massimo Mugnai (Università degli Studi di Firenze) e Gianfranco Mormino (Liceo Ginnasio “Manzoni”, Milano) hanno illustrato *La teodicea di Leibniz*. Maria Vittoria Predaval (Università degli Studi di Milano) e Alberto Massari sono intervenuti il 22 aprile 1999 su *The Concept of Mind* di Gilbert Ryle. A conclusione del Corso, il 6 mag-

gio 1999 Susanna Creperio Verratti ha coordinato una tavola rotonda sul tema *Didattica della filosofia: metodi e novità*, alla quale hanno partecipato Anna Bianchi (Liceo Scientifico “E. Majorana” di Rho), Andreina Franco Repellini (Liceo Ginnasio “G. Parini”, Milano) e Lelia Pozzi d’Amico (Direttivo S.F.I.-Sezione Lombarda).

Il Corso di aggiornamento 1999-2000 ha avuto come titolo “*Crepuscolo*”: *le culture della fine* ed è iniziato il 18 novembre 1999 con una conferenza di Paolo Rossi (Università degli Studi di Firenze) su *La ‘ruota del tempo’: considerazioni sull’idea di progresso*. È proseguito il 9 dicembre 1999 con una tavola rotonda dedicata a *Aggiornamento, Orientamento, continuità. Studiare filosofia oggi*, alla quale hanno preso parte Davide Bigalli (Presidente della S.F.I.-Sezione Lombarda), Fabrizio Conca (Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università degli Studi di Milano), Elio Franzini (Vicedirettore del Dipartimento di Filosofia dell’Università degli Studi di Milano), Antonio Isaia (Provveditorato agli Studi di Milano) e Giorgio Luppi (Liceo “Berchet”, Milano). Il 16 dicembre 1999 Pierluigi Donini (Università degli Studi di Milano) è intervenuto su *I limiti della razionalità e l’ansia dei filosofi in età imperiale*. Il 13 gennaio 2000 Grado Giovanni Merlo (Università degli Studi di Milano) ha tenuto una conferenza su *L’attesa dell’età nuova nel Medioevo. Dolcino da Novara e l’illusione della palingenesi spirituale*. Il 17 febbraio 2000 Davide Bigalli è intervenuto su *Il Brasile come orizzonte. Profetia e missione in Antonio Vieira (sec. XVII)*. Il 16 marzo 2000 Domenico Bosco (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano) ha affrontato il tema *Inquietum cor settecentesco: tra nostalgie, morale e politica*. Il Corso si è concluso il 27 aprile 2000 con una conferenza di Giorgio Galli (Università degli Studi di Milano) sul tema *Da una fine, nuovi inizi*.

Sono stati attivati, inoltre, il sito internet (<http://users.unimi.it/~sfi>) e una casella di posta elettronica della Sezione Lombarda ([sfi@mailier.unimi.it](mailto:sfi@mailier.unimi.it)).

\*\*\*

Per il triennio 2000-2003 l’attività della Sezione Lombarda è coordinata e diretta dal presidente prof. Davide Bigalli, coadiuvato dal Consiglio Direttivo di cui fanno parte i seguenti membri: Anna Bianchi, Francesco Botturi, Guido Canziani, Susanna Creperio Verratti, Andreina Franco Repellini Corradi, Alessandro Ghisalberti, Piero Giordanetti, Virgilio Melchiorre, Maria Vittoria Predaval, Enrico I. Rambaldi Feldmann, Dario Sacchi, Mario Sina, Carlo Sini, Luciana Vigone. Svolgono la funzione di vice-presidenti i professori Francesco Botturi e Susanna Creperio Verratti. Segretario e tesoriere è il dott. Piero Giordanetti.

Per l’anno 2000-2001 la Sezione Lombarda ha organizzato un corso di aggiornamento dal titolo *Panorami della filosofia contemporanea*. Mercoledì 21 marzo 2001, alle ore 16.30, nell’Aula Pio XII di via S. Antonio 5 dell’Università degli Studi di Milano ha avuto luogo il primo incontro, dedicato alla *Fenomenologia*: sono intervenuti Mauro Carbone (Università di Milano), Franca d’Agostini (Università di Torino), Elio Franzini (Università di Milano) e Paolo Volonté (Università Cattolica di Milano). Giovedì 3 maggio 2001, alle ore 16.30, nell’Aula 422 della Facoltà di Lettere e Filosofia il secondo incontro ha visto la partecipazione di Francesco Botturi (Università Cattolica di Milano) e Carlo Sini (Università di Milano). Il tema affrontato è stato l’*Ermeneutica*. Mercoledì 16 maggio 2001, alle ore 16.30, nell’Aula 1 di via S. Antonio 5 il terzo e ultimo incontro del Corso di aggiornamento è stato condotto da Paolo Casalegno (Università degli Studi di Milano), Lia Formigari (Università degli Studi di Roma “La Sapienza”) e Savina Raynaud (Università Cattolica di Milano) ed ha affrontato la *Filosofia del Linguaggio*.

Piero Giordanetti

## RECENSIONI

D. von Hildebrand, *Che cos'è la filosofia?*, Milano 2001, pp. 594.

*What is Philosophy?* appare dapprima nel 1950 in versione parziale e in lingua tedesca col titolo *Vom Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*; la stesura integrale del 1960 verrà invece pubblicata in lingua inglese e con l'attuale titolazione. Si tratta di una delle più originali formulazioni del metodo fenomenologico realista, manifesto significativo della rottura con l'idealismo trascendentale husserliano e traccia importante degli sviluppi della fenomenologia tedesca a partire dalle "esperienze" di Monaco e Gottinga.

Dalla lettura dell'opera di Hildebrand appare con chiarezza che il primo compito della filosofia, oggi sempre più urgente, è quello di definire ciò che è "filosofia". Non è possibile infatti trovare una risposta a tale domanda tra gli attuali filosofi delle università, troppo spesso interessati più alle scienze che ad una conoscenza filosofica. Riscoprire quindi lo statuto essenziale della filosofia significa prendere posizione contro chi, pur professando uno scetticismo e relativismo radicali, dimostra una fiducia incrollabile nella scienza. L'atteggiamento del positivismo ha reso la filosofia un «emarginato intellettuale», dimenticando che essa non è un semplice metodo empirico di osservazione, ma è «comprendere» realtà che superano per certezza ed evidenza gli stessi dati empirici. La questione è quindi il recupero del metodo proprio della ricerca filosofica. È necessario chiarire l'autentica dimensione gnoseologia — e forse anche ermeneutica — della filosofia, al fine di ottenere l'oggetto (la realtà) che più le è proprio. Riabilitare la filosofia significa indagare: a) la vera natura della conoscenza filosofica, b) il suo reale campo di indagine, c) il suo ruolo nella vita dell'uomo. In questo contesto problematico il richiamo alla fenomenologia e la ripresa di un modello metafisico del filosofare sono i tratti che caratterizzano in generale il discorso di Hildebrand.

La prima questione che il volume affronta è quella del significato del conoscere filosofico. La «conoscenza in generale» è il contatto di un essere con un altro essere, del soggetto con un oggetto; un tale «toccare» non è un rapporto meramente casuale tra oggetti diversi, ma presuppone il fatto che da una parte vi sia un essere personale, cioè consapevole. Conoscere (*taking cognizance*) significa anzitutto «ricevere» e non «produrre» qualcosa; è proprio dell'oggetto compreso e conosciuto il fatto «che riveli se stesso e si sveli ai nostri occhi spirituali» (p. 77). Il fondamento di ogni atto conoscitivo è «uno svelarsi dell'oggetto» (p. 95). Con ciò si annuncia l'allontanamento da ogni interpretazione idealistica della conoscenza di matrice kantiana o husserliana e, abbandonata l'idea che conoscere corrisponda a costruire l'oggetto, si prospetta un'ulteriore definizione del "fenomeno" stesso. Si comprende infatti che il contesto è fenomenologico, anche nei termini usati: nell'atto conoscitivo, in cui l'oggetto «mi si rivela», «l'intenzione va, per così dire, dall'oggetto a me: io ascolto» (p. 83). In ciò il contatto conoscitivo si distingue essenzialmente, ad esempio, dal giudizio e dalla convinzione che hanno un carattere spontaneo, cioè procedono dal soggetto all'oggetto. «La conoscenza in generale» è dunque «un contatto spirituale unico con l'essere, per cui l'essere ci si rivela nella sua propria natura» (p. 91). La conoscenza ha dunque sempre origine dall'«esperienza» dello «svelarsi» dell'oggetto. Il conoscere, pur avendo un carattere fondamentalmente «recettivo», è costituito anche da una componente attiva, che Hildebrand definisce «come uno spirituale accompagnare l'oggetto e la sua natura» (p. 91). Questo elemento dell'«accompagnamento», un'attività che permette di «ricevere» pienamente, è tanto presente quanto più aumentano la profondità e la significatività dell'oggetto, come nel caso delle essenze. Già in queste considerazioni di carattere generale è intuibile la direzione del

conoscere filosofico, il quale — avendo il suo fondamento non nel soggetto ma nella struttura del reale — si trova costituito da caratteristiche oggettive della realtà, condizioni metafisiche (e non trascendentali o psicologiche) della conoscenza.

Cosa distingue dunque la conoscenza filosofica rispetto a quella scientifica o prescientifica? La filosofia è un conoscere a) *tematico* rispetto all'oggetto in sé e alla conoscenza dell'oggetto; b) *critico*, cioè cerca di spingersi oltre l'identificazione accertata di un essere nella sua vera essenza e mette in discussione l'aspetto dato nella percezione; c) non pragmatico, interessato alla cosa in sé, senza secondi fini; d) *sistematico*, accurato nell'indagine e nell'argomentazione e fedele al dato dell'esperienza. Tali caratteri distinguono il conoscere della filosofia dalla conoscenza prescientifica (o prefilosofica) «ingenua» che, pur avendo un grado di profondità capace di dar luogo a «momenti filosofici della vita» (cioè momenti dell'esperienza ingenua che si riferiscono ad oggetti dotati di alto significato e valore), ha un contatto esistenziale con l'oggetto del tutto casuale e atematico, dotato di finalità pragmatica e generato da situazioni d'importanza pratica. Tale contatto rimane prefilosofico in quanto privo dei caratteri dell'universalità, della profondità e del riferimento all'essenziale. Del resto anche la conoscenza prescientifica "teoretica", pur avendo una relazione conoscitiva e riflessiva con un oggetto (ad esempio una frase o un modo di dire di un saggio o di un poeta) e volgendosi all'universale e all'essenziale, è priva della sistematicità e della critica che distingue la filosofia.

L'intento di Hildebrand è quello di riconsiderare la specificità del sapere filosofico rispetto sia al metodo delle scienze naturali sia alla conoscenza prefilosofica dell'uomo comune. Dopo le iniziali analisi sulla natura della conoscenza in generale, il centro del volume è costituito dalla definizione della natura dell'esperienza specifica sulla quale si fonda la conoscenza filosofica e dall'intento di mostrare che la filosofia è, seppur con metodo e oggetto differenti rispetto alle scienze empiriche, "conoscenza scientifica".

«L'oggetto della filosofia è principalmente di natura a priori» (p. 171). La conoscenza filosofica non è empirica (non è fondata sull'osservazione empirica e sull'induzione), ma a priori, ovvero possiede una «stretta necessità», una «incomparabile intelligibilità», una «certezza assoluta». Questa è la grande conquista del *Menone* platonico, il quale ha riconosciuto che ci sono «stati di fatto» comprensibili «con assoluta certezza nella loro necessità e intelligibilità» e ha stabilito, quindi, ciò che distingue la conoscenza a priori da quella empirica. Il punto decisivo per Hildebrand è che tali caratteri distintivi della conoscenza a priori sono intrinseci, cioè fondati nelle «essenze» («dal di dentro»), e non sono attribuiti dalla coscienza del soggetto. I fatti a priori (ad esempio l'affermazione «i valori morali presuppongono le persone») rendono possibile l'«intuizione» piena del soggetto, che con ciò realizza un vero «capire dall'interno», *intelligere*.

La scoperta filosofica è una *prise de conscience*, «dal di dentro», di fatti che ci erano già familiari nella vita quotidiana. Stati di fatto a priori quali la scoperta aristotelica delle regole del sillogismo oppure l'affermazione «l'amore include un desiderio di unione» erano — prima della loro formulazione — in certo modo già noti all'uomo. Una proposizione a priori è dunque una *prise de conscience* di qualcosa che era già familiare e, tuttavia, non dà luogo ad un'affermazione tautologica, ma sintetica. Hildebrand estende — rispetto a Kant — al campo dell'etica e della metafisica la possibilità dell'esistenza di proposizioni sintetiche a priori, capaci di aggiungere qualcosa di nuovo alla conoscenza. È l'«esperienza» che rende possibile ogni conoscenza non tautologica: non si tratta però solo di una semplice «esperienza empirica», ma anche di un'«esperienza essenziale», che si riferisce ad ogni rivelarsi concreto di un'essenza. La fenomenologia è — come la filosofia delle origini — una ricerca sapienziale della realtà. La conoscenza a priori, pur indipendente dal sensibile, descrive la realtà nei suoi aspetti essenziali. La filosofia è dunque una conoscenza sintetica apriori, fondata non sulla struttura trascendentale della coscienza ma sull'esperienza intuitiva di essenze necessarie. Gli atti conoscitivi sono diversi poiché diversi sono gli

oggetti: gli oggetti empirici vengono colti dalla percezione, gli stati di fatto a priori attraverso l'«intuizione intellettuale». Anche la conoscenza a priori è dunque determinata da un contatto esistenziale immediato con l'oggetto, l'«esperienza dell'essenza», e riguarda ciò che la cosa è in se stessa. Ecco dunque il significato centrale della fenomenologia realista di Hildebrand: la conoscenza a priori si fonda su «stati di fatto» conoscibili come «le cose in se stesse», in quanto le cose stesse (la realtà) sono fondate su essenze necessarie e intelligibili. Il contatto intuitivo con oggetti che possiedono un'essenza dotata di «unità necessaria» rende possibile la conoscenza a priori. È qui che il realismo fenomenologico di Hildebrand più si avvicina alla metafisica platonica. L'«essenza necessaria» ha un essere ideale e trascendente, ma, soprattutto, è ciò che rende intelligibile il reale. L'intelligibilità è relativa al grado di «alto valore» di ciò che è reale: la realtà è comprensibile attraverso la visibilità platonica dell'*idea*. In ciò è possibile riconoscere un possibile dialogo con la tradizione filosofica classica e, in sostanza, il retroterra metafisico nel quale Hildebrand sviluppa la propria «fenomenologia».

Hildebrand rivaluta il «fenomeno» considerandolo la via per giungere alla cosa in sé e, ancora, vedendo in esso una «manifestazione», un originario «svelarsi» della struttura essenziale del reale. Nel rivelarsi «in modo luminoso» è resa possibile l'intuizione dell'intelligibilità e dell'unità del reale: «l'intuizione intellettuale» come «possesso contemplativo» di un'essenza. Il metodo fenomenologico rappresenta questo contatto immediato con l'oggetto, analisi intuitiva di essenze autentiche e sommamente intelligibili.

La fenomenologia — sinonimo, dunque, di filosofia — indaga la «profondità» della realtà, cerca l'assoluto, la causa, la fonte originaria di tutti gli esseri. Rispetto alle altre scienze essa desidera il contatto «contemplativo» con la verità, non ricerca l'oggetto per conquistarne l'essere, ma piuttosto per «potergli esser devota in modo più profondo e autentico» (p. 425). Il desiderio di questo matrimonio conoscitivo contemplativo con l'oggetto — l'atteggiamento ultimo e fondamentale della filosofia — permette che una verità già conosciuta non diventi mai vecchia: «è questo che conferisce alla filosofia la sua caratteristica solennità» (p. 423). È dall'*eros* che spinge alla ricerca della verità sulle domande importanti e universali per l'uomo di ogni tempo e dal *sostare* «contemplante» nella profondità del reale che proviene il ritmo solenne, e forse inattuale, della filosofia.

Edoardo Simonotti

G. Garelli, *Filosofie del tragico. L'ambiguo destino della catarsi*, Milano 2001, pp. 167.

Il punto di partenza scelto da Gianluca Garelli per questo suo interessante volume, ricco di parte antologica e corredato da una utilissima bibliografia ragionata, è una riflessione sul rapporto tra il filosofo e la tragedia classica, intesa come un «evento la cui peculiare storicità si tinge per il filosofo di un significato ulteriore, che peraltro si rivela solo entro la compiuta immanenza di un presente anzitutto votato alla definizione di sé» (p. 3). Nella contemporaneità l'Autore rinviene «segni incoraggianti» nella direzione di un ritorno all'indagine del fenomeno tragico anche a partire dalla prospettiva dialettico-speculativa; all'interno dello stesso fenomeno tragico individua poi alcune categorie, come ad esempio la purificazione quale «sfogo», o alcuni rapporti fondamentali come quello tra arte e catarsi. Un simile itinerario di ricerca porta in primo luogo a concludere che proprio la tragedia istruisce in quanto «conduce il suo pubblico a riflettere sul fondamento della comunità politica, sulla natura ancepite della comunicazione linguistica, sull'essenza

di quell'essere insieme colpevole e innocente, e comunque *deinos*, "terribile" (come recita il coro dell'*Antigone* di Sofocle), che è l'uomo» (p. 8). Anzi, ragionando proprio su questo essere, l'uomo come un qualcosa di "terribile", Garelli arriva a cogliere quello che a mio avviso è il nucleo fondamentale del saggio introduttivo, per cui la tragedia (specie l'antica) si differenzia sostanzialmente dall'"opera drammatica" per la *coesistenza* in sé di immaginario e reale, di illusione e verità. Quanto alla natura "terribile" dell'essere umano ci torna utile la chiarificazione offerta in merito da quella pagina antologica in cui leggiamo, da Theodor Lipps (1851-1914), che «dalla tragedia impariamo a provare un *giusto* terrore e una *giusta* condivisione delle passioni, del terrore o della preoccupazione per ciò che è degno di terrore e preoccupazione, e un'*autentica* compassione umana» (p. 28). Passando a trattare del legame che tra loro hanno poesia e pensiero, il volume segnala così quella che è la peculiarità tragica dell'ambito culturale tedesco. Rileggendo lo Hölderlin de *Il significato delle tragedie* — nel tragico ciò che è originario si manifesta «al di là della propria debolezza»: paradossalmente l'assoluto entra davvero in gioco quando l'eroe soccombe — viene subito da pensare allo Jaspers dello *Über das Tragische* del 1952. Qui il filosofo tedesco ragionava proprio di tragico ed originario e, facendo appunto riferimento alle concezioni originarie (religione, arte, poesia), invitava a riflettere sul legame primogenito tra la tragedia e la condizione fondamentale dell'essere umano, per cui questi è "costretto" ad interrogarsi sul senso della vita e della propria natura (cfr. K. Jaspers, *Del tragico*, trad. it. di I. A. Chiusano, Milano 2000, p. 11).

Anche attraverso l'opera di René Girard (specialmente con *La violence et le sacré*) Garelli ci introduce nella ritualità del sacro per poi passare al rapporto tra il tragico ed il mistico: l'epifania del primo condivide un elemento particolare con la visione del secondo, quello del vivere estaticamente *nell'attimo*, per cui ogni «ulteriore indugiare su di essa, se vuole essere sostenibile, deve rinunciare alla visione assoluta, accettare la *mediazione* e aprire all'*ironia* della sua dialettica (...)» (p. 16, corsivi miei). Rileggere poi Hegel ci svela l'attualità di una certa interpretazione del tragico: questo, «addomesticato dalla dialettica, trova, per l'autore della *Fenomenologia dello spirito*, la propria *Aufhebung* nella forza del pensiero, capace di volgere "il negativo nell'essere"» per cui la vita «che sopporta la morte e in essa si mantiene, è la vita dello spirito. (...) anzi lo spirito è questa forza sol perché sa guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui» (p. 17). E allora, con Benjamin, possiamo concludere che il destino peculiare della tragedia» è proprio la morte, è il destino ironico e paradossale di «morire d'immortalità» (*ibid.*). Ma uno dei pregi del saggio introduttivo è sicuramente quello di far riflettere su quello che la ricerca filosofica tenta in merito al tragico: si tratta, scrive Garelli, «di rendere giustizia alle cose e agli eventi; non di smarrire la verità nell'interpretazione, ma semmai di restituire l'interpretazione alla verità, sottraendola quanto più possibile ad arbitri metafisici di vario segno» (p. 9). Seguendo questa pista e riflettendo su Kierkegaard, Adorno e ancora una volta sulla dialettica, l'opposizione tra il tragico antico e quello moderno non ci appare poi così accentuata, e ad ogni modo non nei termini di incomunicabilità; siamo sollecitati piuttosto a leggere le peculiarità del primo come assumibili all'interno del mondo del secondo, così da cogliere «la vera essenza della tragedia» (p. 11).

Tornando a Jaspers, che credo possa essere considerato tra i maggiori pensatori che hanno riflettuto sul senso del tragico, lo troviamo impegnato a dimostrare l'impossibilità di fondo di una «tragedia cristiana», a chiarire cioè che la stessa cifra del tragico si nullifica dinanzi al binomio grazia-salvezza, perde la sua ragion d'essere nel mentre viene affiancata dalla certezza della *salus*. Quanto invece al panorama filosofico nostrano, di cui il volume offre una fruizione antologica significativa (da Michelstaedter a Givone, da Tilgher a Caracciolo, da Pareyson a Colli...), l'autore pone in evidenza posizioni sul tragico davvero interessanti, ma «penalizzate da un certo isolamento linguistico» (p. 19). Ed è proprio riferendosi ad una delle posizioni

della filosofia italiana contemporanea in merito al tragico (quella di Giorgio Colli) che egli arriva ad affermare che mai Apollo e Dioniso sono apparsi «così rivali come in occasione dell'agone tragico; eppure mai, come nella tematizzazione filosofica di esso, i contorni della figura del secondo paiono quasi dissolversi in quelli del primo» (p. 23), figura di una grande ambiguità, simboleggiata dalla coesistenza, in Apollo, di arco e lira. In *La nascita della filosofia* (1975) Giorgio Colli parlava proprio di «doppiezza». «Come il mito di Dioniso sbranato dai Titani è un'allusione al distacco di natura, all'*eterogeneità metafisica* tra il mondo della molteplicità e dell'individuazione, che è il mondo dello strazio e dell'insufficienza, e il mondo dell'unità divina, così la doppiezza intrinseca alla natura di Apollo testimonia parallelamente, e in una raffigurazione più avvolgente, una *frattura metafisica* fra il mondo degli uomini e quello degli dèi» (pp. 153-4; corsivi miei).

Giuseppe Moscati

G.W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a c. di M. Mugnai e E. Pasini, Torino 2000, voll. 3, pp. 395, 533, 573.

L'opera filosofica di Leibniz rappresenta un fitto ed intricato mosaico di testi a stampa, progetti, abbozzi, lettere, saggi di revisione del sistema e promemoria critici. Tali scritti spaziano dalla logica alla metafisica, dall'analitica del linguaggio alla meccanica, da ardite genealogie storiche ad inventivi schizzi per un utilizzo razionale dell'energia eolica e per lo sfruttamento di bacini carboniferi. Non a caso Leibniz è stato salutato come l'ultima grande «mente universale» dell'età moderna, capace di dominare lo scibile in tutte le sue articolazioni. Il mestiere di diplomatico e l'abitudine di pensare al progresso delle conoscenze umane in funzione del miglioramento delle condizioni di vita dell'umanità fecero il resto, dando vita ad ulteriori progetti, a schemi di messa a punto di macchine e di congegni tecnici. Il confronto epistolare, ora episodico ora sistematico e persino polemico, con intellettuali più o meno autorevoli del suo tempo rendono il quadro ancora più ampio, frastagliato e complesso.

Una simile massa di testi, molti dei quali ancora inediti, ha circolato in Europa, nei secoli, in varie edizioni. L'edizione a cui s'è fatto riferimento con più frequenza sino a qualche decennio fa è la Gerhardt. Articolata in 14 volumi, 7 di scritti matematici (Berlin 1849-1863) e 7 di scritti filosofici (ivi 1875-1890), ha ragionevolmente raccolto un ampio campione di scritti leibniziani con un cospicuo numero di lettere, prima che la progressiva pubblicazione degli inediti, a partire dalle *Leibniz-Handschriften der kön. öff. Bibliothek zu Hannover* (Hannover-Leipzig 1895), curati da Bodemann, e dagli *Opusculæ et fragments inédits* (Paris 1903), a cura di Couturat, non rendesse necessarie notevoli integrazioni. Oggi la situazione è cambiata ed è in continua evoluzione. L'edizione critica delle *Sämtliche Schriften und Briefe*, avviata nel 1923, fu patrocinata prima dalla *Deutsche Akademie der Wissenschaften* e poi da vari altri enti di ricerca tedeschi. L'ascesa del nazismo, la seconda guerra mondiale, la dissoluzione della nazione tedesca, gli scontri politico-diplomatici dell'epoca della Guerra fredda hanno determinato ripetuti ritardi nell'edizione. Ancor oggi, gli studiosi dispongono solo di una trentina di volumi e si giunge appena a sfiorare la produzione leibniziana degli anni Novanta.

Ad ogni modo, l'edizione critica ci consegnerà a breve – si spera – l'*opera omnia* di Leibniz in tutte le sue articolazioni e con tutte le bizze di un filosofo che racchiudeva nella propria personalità tanto il rigore del grande spirito speculativo quanto le vezzose discontinuità ed i ghiribizzi

dell'inquieto poligrafo. Gli studiosi si trovano di fronte ad un duplice problema: come rimanere fedeli a tale ineludibile varietà di temi senza ridurne o giustapporne le componenti critiche nell'edizione di un campione rappresentativo di testi? E ancora: a quali criteri di scelta attenersi entro gli spazi contenuti dettati da ragionati – ma rigidi – piani editoriali? A questi interrogativi hanno tentato di offrire una risposta Massimo Mugnai ed Enrico Pasini, curatori della più ampia silloge di testi leibniziani disponibile in italiano presso la prestigiosa collana dei *Classici della filosofia* della Utet, a suo tempo fondata da Nicola Abbagnano ed ora diretta da Tullio Gregory. A Mugnai si devono fondamentali ricerche soprattutto sull'opera logica leibniziana ed un ampio numero di contributi di chiarificazione critica intorno a numerosi nodi problematici del pensiero del filosofo di Lipsia. Altrettanto autorevole la produzione di Pasini, in particolare per i suoi studi sui concetti di infinitesimo, di corpo e di cognizione, assai interessanti per lo studioso di Leibniz. Certo, non si tratta della prima raccolta di scritti leibniziani in italiano: negli anni Sessanta, avevano provveduto soprattutto Vittorio Mathieu (*Saggi filosofici e lettere*, Bari 1963), Francesco Barone (*Scritti di logica*, Bologna 1968) e Domenico O. Bianca (*Saggi filosofici*, voll. 2, Torino 1968) a consegnare al lettore i più celebri testi, logici e metafisici, a cui è legata la fama di Leibniz. Ciascuna di queste traduzioni risentiva degli echi del dibattito (ancora vivo in quegli anni in Italia) sulla posizione della logica rispetto alla metafisica nel sistema leibniziano. Con l'edizione Mugnai-Pasini lo studioso italiano di Leibniz dispone ora di uno strumento polivalente, strutturato con sapiente diligenza, in condizione di raffigurare molto bene il quadro della molteplicità degli interessi leibniziani e la costitutiva intrinsecazione di logica e metafisica, dando scacco ad astratte divaricazioni che finirebbero con il frantumare l'unità di fondo dell'opera.

Così, sorta l'esigenza di una ristampa della pur benemerita edizione Bianca, i curatori hanno dato vita ad una nuova edizione, accresciuta di un volume ed articolata secondo un'incisiva planimetria nonché organizzata secondo un criterio sia cronologico sia tematico. Il primo è stato considerato più affidabile. Il secondo vi gravita attorno. In tal modo si ha occasione di seguire lo svolgersi del pensiero leibniziano, nonostante le frequenti ripetizioni e/o rielaborazioni cui Leibniz pone mano. Un criterio esclusivamente tematico, infatti, sarebbe stato rischioso: opere che affrontano lo stesso tema, ma appartenenti a tempi diversi, sono uno specchio di riflesso non sempre attendibile per definire la posizione leibniziana dinanzi ad un certo problema. Una ricca *Nota storica*, curata da Pasini, chiarisce la collocazione di ogni scritto e l'ordine dei problemi in cui s'inserisce, come, del resto, le puntuali annotazioni ai singoli scritti non mancano di precisare.

Nonostante l'estrema varietà degli interessi leibniziani, l'edizione Mugnai-Pasini conserva una riconoscibile unità. Il primo volume raccoglie un ampio numero di scritti, di vario argomento, tesi a chiarire l'orizzonte problematico entro cui il giovane Leibniz muove i primi passi. Non vengono certo eluse le questioni relative al complesso rapporto tra gli interessi logici e le tensioni metafisiche, alquanto problematizzate dal confronto con Hobbes, tipico di questo primo periodo. Vi si trovano testi, per esempio, quali il frammento *L'arte di scoprire*, strettamente legato ai temi del *De arte combinatoria*, e la *Lettera al Thomasius*, posposta alla *Dissertazione preliminare* di Nizzoli, o i celebri *Elementi di filosofia arcana*. Lo stesso vale per la seconda e la terza sezione del primo volume, dove si trovano, tra gli altri, il *Dialogo* e il *Discorso di metafisica*, gli *Elementi di calcolo* e le *Meditazioni sulla conoscenza, la verità e le idee* o, ancora, i *Fondamenti del calcolo razionale* ed il *Tentamen anagogicum*. Il tutto intervallato da celebri lettere o da spezzoni di carteggi, che aiutano a comprendere l'effettivo svolgersi del pensiero leibniziano attraverso il confronto con i maggiori protagonisti della cultura europea del tempo. Così si ha modo di verificare come siano strettamente correlate le tematiche rispetto alle quali la filosofia leibniziana tende a prendere posizione, nel mentre si rende possibile cogliere il senso di quella «modularità» dell'opera leibniziana a cui accenna Mugnai nell'*Introduzione* e che permette di ritrovare «nelle singole parti della sua filosofia [...] una medesima struttura» (I, p. 9).

Più prevedibili – ed obbligati – i contenuti del secondo e del terzo volume. Nel secondo vengono riproposti i quattro libri dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, nei quali Leibniz ingaggia un incisivo e sistematico confronto con l'opera di Locke. Mugnai si era già reso autore nel 1982 di un'attenta traduzione dell'ampio scritto leibniziano, qui riproposta in forma riveduta ed ulteriormente corretta. Nel terzo volume i curatori raccolgono i celebri *Saggi di Teodicea* sul tema dell'origine del male, *La causa di Dio*, una serie di lettere, oltre alla *Monadologia* e a saggi di natura logico-matematica come *Gli inizi metafisici della matematica*. Non si trascura il fatto che Leibniz sia stato uno dei protagonisti principali della rivoluzione scientifica seicentesca. Ed ecco, dunque, che si trovano testi di argomento fisico come l'impegnativo *Saggio di dinamica*.

Fanno da cornice e da guida a quest'imponente massa di materiale l'*Introduzione* di Mugnai e le consuete *Note* bio-bibliografiche. Davvero un discorso a parte andrebbe fatto per la citata *Introduzione* di Mugnai che, per robustezza critica e unità dell'impianto, gode quasi di una propria autonomia. Non è un caso, infatti, che la fortunata *Introduzione alla filosofia di Leibniz* (Torino 2001) tragga le mosse proprio dall'*Introduzione* appena ricordata. Analizzando le posizioni leibniziane sul tema delle idee, Mugnai ne studia lo statuto rispetto ai «caratteri» ed a quella «logica combinatoria» da cui muove l'intera riflessione di Leibniz. Emerge con schiettezza la posizione di crinale assunta dal *Dialogo* del 1677: l'infatuazione per il convenzionalismo di Hobbes e la fiducia nella duttilità metodologica del nominalismo, ancora vive nella *Dissertazione preliminare al Nizzoli*, hanno attenuato il loro vigore. Ora si tratta di studiare il rapporto tra *nota*, *signum* e *res* all'insegna di un piano critico volto a cogliere l'«ordine» permanente al fondo del linguaggio, per rendere invariante tale relazione al di là dei singoli sistemi denotazionali, costruendo le premesse di quella che nelle *Meditazioni* sarà detta «definizione reale». Le idee, dunque, non sono più solo «rappresentazioni», alla maniera di Cartesio. Per quanto si debba pur far uso di caratteri per esprimersi, c'è sempre un «contenuto concettuale» che va distinto dalla sua formulazione linguistica. Tra pensiero e linguaggio c'è un diaframma sottile, che ora si squarcia ed ora assume caratteri più decisi. Solo nel caso di Dio si raggiunge una piena ed insuperata unità. Nella questione, naturalmente, rientra il dibattito con l'empirismo e con Locke a proposito delle relazioni tra pensiero-anima-linguaggio, da cui discenderà l'«innatismo virtuale» dei *Nuovi saggi*.

Mugnai dedica grande attenzione al passaggio dall'analisi leibniziana dello statuto delle idee al linguaggio inteso ad esprimerle, verso la definizione della natura isomorfica di *pensiero* ed *espressione*. L'indugiare su questi temi chiarisce assai bene i caratteri della gnoseologia leibniziana e getta luce sulla suggestiva variante all'innatismo tradizionale, intrisa di fenomenismo, da lui proposta. Così come non esita a chiarire lo statuto dei due fondamenti, i principi di «contraddizione» e di «ragion sufficiente», su cui s'imperniano le cosiddette «verità di ragione» e di «fatto», accanto a quelle «miste». Il mondo delle monadi, il problema delle loro relazioni, l'armonia prestabilita, la sostanza individuale ed il suo senso nei mondi possibili, la giustificazione ontologica della contingenza, l'appello ai decreti divini, la giustificazione leibniziana del tema della libertà sono tutte questioni ricostruite da Mugnai con attenzione ed equilibrio. Anche a proposito delle linee di continuità tra la logica giovanile e la metafisica matura Mugnai dimostra di intendere la monadologia alla maniera della risposta agli stessi problemi di natura logico-fisica che lo avevano messo alla prova sin dai primi scritti. Non solo. La ricerca di un linguaggio universale finisce per diventare un raffinato modo di riappropriarsi delle ragioni della metafisica attraverso un rinnovato approccio alla logica.

Vengono, inoltre, attentamente tenute in considerazione, sempre nell'*Introduzione*, la riflessione di Leibniz sull'origine dei linguaggi naturali rispetto alla ricerca seicentesca della lingua adamitica, il contributo decisivo da lui dato in sede di aritmetizzazione della logica e l'ampio respiro del progetto culturale di questo pensatore, diplomatico nella vita professionale e negli studi, attento a

promuovere la tanto ricercata unità del sapere nel segno della realizzazione di una vasta rete di Accademie delle Scienze. Quest'ultimo passaggio è davvero rilevante. Le Accademie non costituiscono solo l'impronta più evidente del Leibniz *organizzatore della cultura scientifica*, per dirla con Totok. Si tratta di un progetto di largo respiro, nel quale confluiscono enormi interessi, non solo di natura culturale.

Dal punto di vista speculativo, è il punto più elevato di una precisa sequenza di passaggi. Il giovane Leibniz aveva focalizzato la propria attenzione sul progetto di una *Caratteristica universale* tale da rendere finalmente operativa una logica come *ars inveniendi*. Tale lingua artificiale e formalizzata, esemplata sull'impianto dell'algebra, intendendo il ragionamento umano come un calcolo logico di concetti, avrebbe reso se stessa la lingua universale della scienza e lo strumento mediante cui annullare le distanze e le incomprensioni tra gli uomini cagionate dalla Babele delle lingue. Sul tema del linguaggio universale una riflessione a parte meriterebbe la meditazione leibniziana sulla lingua artificiale, retta da una grammatica razionale desunta da una semplificazione del latino, e sul suo ambivalente ruolo in seno alla «Scienza generale».

Ad ogni modo, il linguaggio universale avrebbe permesso di trattare con rinnovato vigore le più alte questioni del pensiero ed avrebbe consentito di mettere a punto un'enciclopedia di tutto il sapere umano. Leibniz, però, si spinge a parlare di un'«enciclopedia dimostrativa», non solo finalizzata a raccogliere in circolo i risultati conseguiti, ma anche in grado di offrire un quadro dei problemi ancora aperti. Per affrontare questi ultimi occorre una superiore sintesi delle forze, un inedito spirito di cooperazione tra dotti disposti a mettere il loro sapere al servizio del progresso del genere umano. Le Accademie concorrono a realizzare proprio questo scopo: in quanto istituzioni lontane dal mero «spirito della disputa» delle università medioevali, esse avrebbero consentito la realizzazione della moderna idea di «comunità scientifica», combinando le esperienze, migliorando gli strumenti di ricerca e consolidando gli intenti euristici dei «sapienti».

A ben vedere, infatti, le Accademie ricettano in sé l'unità speculativa del sistema e sintetizzano l'afflato universalistico leibniziano, perseguito sui versanti logico e metafisico, con lo spirito irenistico che aleggia sullo sfondo e che discende dall'idea di realizzare l'unità delle genti e delle confessioni religiose. Ora, dato il rilievo della questione, sarebbe piaciuto vedere, nella presente raccolta, qualche esempio leibniziano di progetto accademico. Com'è noto, a Leibniz si deve non solo la fondazione dell'Accademia delle Scienze di Berlino (di cui fu eletto presidente nel 1700), ma egli si rese protagonista di ripetuti contatti con la corte di Luigi XIV, con vari principi europei e con la Russia di Pietro il Grande. In questo tipo di scritti emergono le medesime vicende dei problematici rapporti tra individuo e comunità, tra singolo e popolo, tra individuale ed universale; tendono inoltre a manifestarsi molte delle ambivalenze del pensiero di Leibniz, come, per esempio, quella del contrasto tra le sue convinzioni nazionalistiche e l'ideale di un'Europa unita e governata dai principi del cristianesimo universale. La dialettica nazione-mondo riflette, qui, la dialettica individuo-universale. Per dare trasversalmente uno spaccato di quest'ordine di problemi sarebbe bastato, forse, riproporre un saggio contenuto nell'edizione Bianca: i *Precetti per il progresso delle scienze*, scritti in francese per il Re Sole. A parte il richiamo alla benevolenza del Sovrano, qui ritornano i motivi della *Caratteristica*, dell'unità enciclopedica del sapere e della «Scienza generale», a testimonianza della loro intrinseca presenza a fondamento del concetto leibniziano di Accademia. Certo, un'antologia di testi è costitutivamente condannata all'inesaustività; né questa vuol essere una critica ai criteri che la hanno resa possibile. Si tratta soltanto del riferimento ad una questione decisiva, dall'analisi del cui statuto discende, spesso, l'immagine delle tante componenti, talvolta tra loro contraddittorie, che caratterizzano la filosofia di Leibniz. Infatti, solo dall'intreccio *Caratteristica-enciclopedia* s'arguisce l'idea di progresso del genere umano; e le chiavi del progresso le custodisce l'Accademia. Si potrebbe richiamare l'attenzione anche su altri testi, ma ciò non mina l'unità di fondo di questa «splendida edizione»

(Paolo Rossi): scegliere è sempre tra-scegliere, anche se alle spalle di questo si nasconde un disegno interpretativo. Tali osservazioni suonano, piuttosto, come un elogio della straordinaria molteplicità di motivi di un pensiero, quello di Leibniz, «così attraente per il nostro tempo» (*Introduzione*: I, p. 80), una «vera miniera di idee sofisticate e preziose» (B. Mates), ancora ben lungi dall'essere stata esplorata in tutti i suoi anfratti e cunicoli.

Sandro Ciurlia

Domenico Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Torino 2002, pp. 1167.

Non credo che Domenico Losurdo, in questo suo ultimo lavoro, abbia voluto riprendere l'interpretazione lukácsiana che punta essenzialmente a fare di Nietzsche un precursore dell'hitlerismo. Scriveva Lukács: «Nietzsche precorre in modo quanto mai concreto tanto il fascismo di Hitler quanto l'ideologia morale del “secolo americano”[...] è un “profeta” della barbarie imperialistica [...] [ha] percorso col pensiero non solo l'imperialismo, ma insieme con esso anche il fascismo» (*La distruzione della ragione*, tr. it., Torino 1974, pp. 355 e 375). Subito dopo, l'edizione critica adelpiana curata da Colli-Montinari ha criticato tale interpretazione attribuendo, più che a Nietzsche, alla sorella Elisabeth e al discepolo di Nietzsche, Peter Gast, la manipolazione del testo nel senso della sua nazificazione. In Italia il Nietzsche di Colli-Montinari ha successivamente fatto testo. Ne è prova, ad esempio, la seguente dichiarazione di Lucio Colletti: «Certo, l'opera di Colli e Montanari, prima dell'intervento di Vattimo dagli anni Sessanta in poi, ha avuto il pregio di sgomberare il campo dalle accuse di complicità nietzschiane con il nazionalsocialismo. Nietzsche è stato liberato dall'ingiuria di essere considerato un antesignano di Hitler, del pangermanesimo, dell'antisemitismo» (Intervista di Dario Feriali a Lucio Colletti in «Corriere della Sera», 24 agosto 2000, p. 29). Il problema ermeneutico di Losurdo non è, mi sembra, quello di nazificare o denazificare Nietzsche; invece è tutto nel dimostrare che il sistema di pensiero nietzschiano è, come dire, una derivata del sistema di pensiero contemporaneo, che non ci sarebbe nessuna eccedenza teorica rispetto al tempo storico in cui si svolge l'attività intellettuale del filosofo, nessuna “profezia”. Nietzsche non è inattuale, bensì è figlio del suo tempo, della storia del suo tempo e mai, forse, come in questo caso, la filosofia è hegelianamente il proprio tempo appreso nel pensiero. Pare, dunque, che il libro di Losurdo si disponga su un duplice ordine di critica: da un lato contro Lukács e dall'altro contro Colli-Montinari. Contro il primo perché, ribadiamo, Nietzsche non è ritenuto precursore o “profeta” di nulla, ma un elaboratore del suo tempo. D'altra parte, il filosofo ungherese manipola categorie, come ad esempio la decadenza ideologica della borghesia e l'inarrestabile avanzata della rivoluzione socialista, che sono totalmente estranee al lavoro di Losurdo. Contro l'edizione critica Colli-Montinari perché tale edizione avrebbe attivato un'operazione culturale di emendamento di Nietzsche dalla quale questo filosofo risulta come innocente, al di fuori del suo tempo storico, come sospeso in aria, al di là e al di sopra degli acuti conflitti storici del suo tempo. Il metodo Colli-Montinari «rinvia costantemente alla preoccupazione di rimuovere, come un elemento allotrio e di disturbo, il mondo storico e politico» (p. 1078), precisa Losurdo nell'«Appendice» che riproduce il saggio pubblicato su «Belfagor» (n. 5, 30 settembre 2002) alla vigilia della pubblicazione del libro. Se Lukács incrosta Nietzsche di fascismo, nazismo e imperialismo, viceversa Colli-Montinari lo purificano, immergendo il filosofo in un'atmosfera celestiale di purezza incontaminata.

Afferma Colli: «Bisogna ascoltare N[ietzsche] come si ascolta la musica» ( «Appendice», p. 1076). È questa lettura musicale che Losurdo critica e, in alternativa, propone una lettura storico-politica di scrupolosa contestualizzazione del testo.

Qualche esempio. Uno dei bersagli principali di Nietzsche è il concetto universale di uomo che inizia nel mondo moderno il suo cammino con il *cogito ergo sum* di Descartes e con l'*io-penso* kantiano. Afferma Losurdo: «Nel chiamare in causa l'“io penso” come momento essenziale della preparazione ideologica della Rivoluzione francese, Nietzsche, ancora una volta, non è isolato. Un autore a lui noto e anche caro, e cioè Lichtenberg, indica nella “filosofia” e nel *cogito ergo sum* il presupposto del successivo “echeggiare del grido à la Bastille!”. D'altro canto, era stata la stessa Convenzione nazionale, il 2 ottobre 1793, a decidere il trasferimento al Pantheon delle ceneri di Descartes» (p. 717). Georg Christoph Lichtenberg risulta, dunque, uno dei principali ispiratori della critica nietzschiana del soggetto pensante e della Rivoluzione francese, una critica, quindi, che non è aleatoria, non nasce dal nulla, ma da idee e atteggiamenti intellettuali già presenti nella contemporaneità nietzschiana. Ancora: «Impegnandosi nella decostruzione del soggetto, Nietzsche riprende in ultima analisi il programma di Maistre» (p. 716), che definisce un errore di teoria la *Dichiarazione dell'89* e dichiara nelle sue *Considérations sur la France* (1796) che l'uomo universale non esiste nel mondo e che, pertanto, non esiste il punto centrale, la leva che dovrebbe sorreggere l'apparato dei diritti universali dell'uomo. Una critica supportata da Burke: «Forse non è del tutto ignoto a Nietzsche questo autore, che in Germania gode subito di una straordinaria fortuna, in particolare nell'ambito della cultura romantica» (p. 80). La critica nietzschiana della rivoluzione francese non può, dunque, che annidarsi, secondo Losurdo, nella critica di questi grandi antagonisti che poi influenzano la cultura romantica. Nietzsche non esce dal suo tempo, dalla sua attualità, vi rimane dentro e sviluppa temi congeniali al suo atteggiamento intellettuale che è intrinsecamente anti-rivoluzionario: si scaglia contro tutte le rivoluzioni che si sono coagulate nella storia attorno alla categoria di uguaglianza, a cominciare dall'Ebraismo e dal Cristianesimo per finire alla Rivoluzione francese, alla guerra di Secessione (1861-1865) per l'abolizionismo e alla Comune di Parigi.

Gli uomini in Nietzsche sono naturalmente disuguali, profondamente divisi tra servi e signori, tra malriusciti e benriusciti. Il filosofo, sottolinea Losurdo, accarezza sogni eugenetici per la selezione dei migliori e così si esprime in *Così parlò Zarathustra*: «piena è la terra di superflui, corrotta è la vita a causa dei troppi; si potesse attrarli fuori da questa vita allettandoli con la “vita eterna”» (p. 637). Anche qui, l'eugenetica non è inventata da Nietzsche, ma è già presente nel suo tempo. È un atteggiamento, sottolinea Losurdo, di Galton, cugino di Darwin, di Lombroso, Le Bon, Carlyle, Karl Pearson, Emerson e tanti altri (pp. 753-7), un atteggiamento che si ispira al «modello ellenico» (p. 636), soprattutto quello platonico, per la selezione della razza dei governanti. E nei contemporanei di Nietzsche il modello eugenetico «confina pericolosamente col genocidio vero e proprio», quando si scarica sulle «popolazioni coloniali superflue» (p. 754). Dunque, espressioni come «annientamento dei malriusciti» (*Vernichtung der Mißbrathenen*) o «annientamento delle razze decadenti» (*Vernichtung der verfallenden Rassen*), che si ritrovano nei *Frammenti postumi 1884-85*, sono spie di eventi tragici che si consumavano già dall'alba del mondo moderno a carico delle popolazioni coloniali. Naturalmente, avverte Losurdo, «non mancano voci critiche e persino indignate tra i contemporanei di Nietzsche», come Albert Friedrich Lange, «un autore a lui noto (e vicino alla socialdemocrazia)», che nel 1865 «richiama l'attenzione sullo “sterminio” degli indigeni, in atto negli Stati Uniti, in Australia e in altre parti del mondo, nonché sulle crudeltà di ogni genere inflitte dai conquistatori europei ai popoli assoggettati» (p. 756). Nietzsche, evidentemente, non ascolta queste voci critiche, bensì le voci che provengono dalla parte opposta come quella, oltre alle già citate, di Joseph Ernest Renan che, «pur considerandosi liberale [...] non ha dubbi sul fatto che le “razze

semiselvage”, estranee alla “grande famiglia ariano-semitica”, sono destinate ad essere assoggettate o sterminate» (p. 756).

La voce di Nietzsche è la voce della disuguaglianza naturalizzata, inestinguibile, di una gerarchia dalla quale gli assoggettati non possono emergere perché naturalmente inferiori. Riecheggia quella antica di Callicle che, nel *Gorgia* platonico, afferma: «La natura stessa, a mio parere, ci mostra che è giusto che chi vale di più abbia la meglio su chi vale di meno e che chi è più forte prevalga su chi è più debole. Essa ci mostra che è così in molti casi, sia fra gli animali, sia fra gli uomini» (p. 469). Una voce di tipo socialdarwinistico, questa di Callicle, ripresa nel mondo moderno da Haller contro cui polemizza Hegel che, al contrario, si batte per la fuoriuscita dal mondo naturale e dalla legge del più forte che vi domina (*ibid.*). Nietzsche, *il ribelle aristocratico*, è il difensore di tale legge, di una gerarchia naturale insopprimibile, l'educatore, se vogliamo, del tipo nuovo di uomo, del superuomo, dell'uomo aristocratico, che deve essere collocato al vertice della nuova piramide sociale, una piramide che le rivoluzioni moderne e tutti i movimenti egualitaristici, come il Cristianesimo-Ebraismo («il cristiano [...] combatte sempre per “diritti eguali”», p. 989), intendono rovesciare contro la legge di natura. L'Ebraismo è assimilato tanto al Cristianesimo quanto al socialismo e tutti hanno una comune origine in Socrate, un intellettuale sovversivo che ha funestamente iniziato il ciclo bimillenario delle rivoluzioni occidentali o di un'unica grande rivoluzione che ruota attorno alla categoria di uguaglianza: «Socrate, questo *roturier*, che fa della dialettica una micidiale arma di lotta e di vendetta contro l'aristocrazia». L'altro intellettuale sovversivo per eccellenza è Paolo di Tarso, «nel quale trova espressione “l'istinto sacerdotale degli ebrei”». E ancora: «L'ebreo è dialettico e anche Socrate lo era. Si ha in mano uno strumento terribile: si confuta l'avversario compromettendo l'intelletto» (p. 606).

Nietzsche, conclude Losurdo, non rappresenta la fine delle grandi narrazioni, se mai sostituisce alle grandi narrazioni tradizionali, che radicalmente critica, una sua metanarrazione, un suo progetto politico: «Non si comprende perché il rinvio alla grande “economia del Tutto” ovvero alla “vita”, alla “legge suprema della vita”, all’“avvenire” di questa unità cosmica che è il mondo debba essere una spiegazione meno totalizzante di quella che rinvia al progresso dell'umanità. La lettura postmoderna di Nietzsche non conduce da nessuna parte» (p. 1065). È vero che «ai suoi occhi non ha senso parlare di progresso storico: l'umanità non ha fini comuni, “non progredisce, non esiste neppure”» (p. 1064). Il suo progetto politico è proprio in questo, nel blocco del processo storico, avviluppato in un processo rotatorio che gira eternamente su se stesso, nell'ideazione di un «nuovo illuminismo» inteso come «preparazione ad una filosofia dell'eterno ritorno», che combatta «la superstizione messianica e rivoluzionaria, liquidando la visione unilineare del tempo che è a suo fondamento» (p. 503). In questa titanica lotta contro il progresso si schiude la «grande economia del Tutto», dove non può che avere spazio la natura nel suo complesso e l'ordine sociale da essa forgiato, un ordine biologico, come quello degli animali, in cui prevale sempre ed è giusto che prevalga sul più debole il più forte, il genio del dominio, il superuomo.

*Domenico di Iasio*

David J. Levy, *Hans Jonas. The Integrity of Thinking*, Columbia-London 2002, pp. IX-152.

Le copiose pubblicazioni su Hans Jonas, nei dieci anni successivi alla sua morte, sottolineano da sole il forte impatto che questo pensatore ha avuto nel pensiero contemporaneo. Uno dei motivi principali è la molteplicità delle sue indagini, che abbracciano diversi campi di ricerca, dall'interpretazione esistenziale dei miti antichi e dei movimenti religiosi all'analisi ontologica dell'orga-

nismo, dalla riflessione sulla realtà trascendentale alla valutazione etica del più moderno comportamento tecnologico dell'uomo. Il lodevole contributo del Levy consiste proprio nell'individuare il centro unificante – nella sua complessità – del pensiero di Jonas, così vasto e apparentemente disordinato. Secondo il Levy è dall'*integrità* del pensiero di Jonas che si può osservare questa unità. Per 'integrità' s'intende, prima di tutto, che Jonas è onesto nell'accostarsi da vicino alle questioni e ai problemi, senza fuggire da questi con termini misteriosi, pseudo-poetici e confusi. In secondo luogo, l'integrità di Jonas è manifestata nel suo resoconto sull'esistenza dell'uomo, che «avvolge l'intera varietà dell'esperienza umana in tutte le sue innumerevoli modalità» (p. 3). Questa analisi dell'integrità del pensiero di Jonas è accompagnata da una sintesi informativa delle diverse fasi del suo itinerario intellettuale. Levy dedica un capitolo ad ogni nucleo di ricerca di Jonas: religione gnostica, filosofia della natura ed etica della responsabilità. Inoltre egli compie un lavoro originale nel presentare la teologia speculativa di Jonas come estensione spontanea della sua antropologia filosofica.

Il saggio è dominato da uno sforzo costante volto a collocare Jonas ed il suo contributo rispetto alla tradizione filosofica. Confrontando tale pensatore con Aristotele, Husserl, Bultmann, Heidegger, L. Strauss, Wittgenstein, Gadamer, Scheler, Plessner, Gehlen ecc., il Levy cerca la specifica identità di Jonas: «naturalista filosofico», «filosofo esistenziale», «eccellente pensatore empirico» sono alcune delle sue proposte. L'autore sostiene che la filosofia di Jonas è assolutamente moderna ed allo stesso tempo una filosofia del recupero (cfr. p. 47). In particolare egli cerca di scoprire le affinità-differenze filosofiche tra Jonas e filosofi come Heidegger, Aristotele e Kant. Jonas stesso aveva riconosciuto, apertamente e ripetutamente, l'impronta dovuta ai suoi grandi maestri R. Bultmann, E. Husserl e M. Heidegger. Il suo primo, grande lavoro sulla religione gnostica, condotto sotto la supervisione di Heidegger e Bultmann, lo testimonia. Non stupisce il fatto che l'identità di Jonas, nella tradizione filosofica, sia sempre collegata in particolare al suo venerato maestro Heidegger. Da un lato il Levy riconosce l'influenza iniziale di Heidegger su Jonas; dall'altro egli si mobilita per dimostrare l'integrità, nel senso indicato sopra, del pensiero di Jonas, andando al di là dell'analisi heideggeriana del *Dasein*. Secondo il Levy, Jonas non estende i domini del pensiero di Heidegger, ma crea una interpretazione filosofica parallela. Infatti Kant, Hegel e Marx occupano un ampio spazio nel suo lavoro sull'etica della responsabilità, mentre spicca l'assenza di Heidegger. Un elemento caratterizzante della filosofia di Jonas, a confronto con quella di Heidegger, è la fusione della recuperata saggezza antica e delle attuali verità scientifiche. Infine la filosofia di Heidegger, soprattutto nell'ultima parte, era segnata dall'abbandono della ragione. Invece Jonas, attraverso le sue riflessioni sulla metafisica, rimette la ragione al suo giusto posto nella speculazione filosofica.

Numerosi sono stati i tentativi per evidenziare le radici aristoteliche nella filosofia di Jonas. Anche il Levy sottolinea le tracce aristoteliche presenti in tale pensatore a tutti i livelli, soprattutto nella biologia filosofica. Senza dubbio Jonas cita Aristotele molto frequentemente e con una certa approvazione, in tutte le fasi del suo pensiero. Egli considera il *De Anima* come la prima opera di biologia filosofica. L'attenzione di Jonas verso i fatti empirici, la transizione dalla filosofia dell'organismo alla pratica della ricerca politica ed etica, e alcune tendenze teleologiche nella natura potrebbero essere di ispirazione aristotelica. Le importanti virtù della 'prudenza' e della 'moderazione', intese come gli atteggiamenti più favorevoli per la conservazione dell'umanità futura nell'etica della responsabilità, lasciano intravedere un recupero aristotelico. Ma il concetto dell'esistenza metabolica dell'organismo all'interno di un "lavoro propositivo" della natura, e la conseguente graduale emersione dei vari stadi della libertà, non possono essere identificati così semplicemente con la cosmologia e la metafisica di Aristotele. Questi sono frutto della riflessione di Jonas sulle moderne acquisizioni scientifiche e biologiche: egli era infatti piacevolmente sorpreso nel trovare una simile intuizione in Whitehead più che in ogni altro filosofo.

Le varie reazioni all'etica della responsabilità hanno dato vita alla ricerca dell'identità di Jonas nella filosofia morale. Il Levy non esita a considerare gli imperativi di Jonas come estensione degli imperativi personali e privati di Kant verso i domini pubblici e politici, e a definire la sua etica come «kantiana nella forma» e «aristotelica nel contenuto» (p. 88). La base 'laica' della sua etica ed il concetto non convenzionale di Dio, privo di "onnipotenza", hanno sollevato molte critiche negative. Ma il Levy giustamente difende la posizione metafisica e teologica di Jonas, pur riconoscendo una possibile discrepanza nella 'speculazione' sulle verità teologiche.

La critica tagliente e negativa contro Heidegger e i suoi seguaci, che domina nell'intero saggio, apre nuove strade per ulteriori ricerche comparative tra Jonas e gli altri filosofi, soprattutto Heidegger. Le diverse critiche dirette contro Jonas sono spesso dovute a una visione parziale delle sue opere. Pertanto la sommaria presentazione degli scritti filosofici di Jonas, in quest'opera, mira a soddisfare il bisogno attuale di rispondere a tali critiche. Certamente, alcune altre idee essenziali di Jonas potrebbero incluse, a mio modesto parere, nei diversi stadi di questa sintesi, soprattutto per collegare i diversi flussi del suo pensiero. Per esempio: l'essenziale interrelazione tra 'libertà' e 'metabolismo'; il *principle of mediacy*, che crea continuità tra piante, animali e uomo; l'emergere dell'emozione, della percezione e della mobilità negli animali, che lega l'organismo vegetativo agli esseri umani; il paradigma genitoriale e politico della responsabilità personale e collettiva... In questo modo l'autore avrebbe reso Jonas forse più comprensibile per i principianti curiosi e più convincente per i critici.

Sahayadas Fernando

J. Kim, *Taking Physicalism to the Limit*, Seoul 2000, pp. 100.

Jaegwon Kim è noto (poco in Italia, molto oltreoceano) soprattutto per la sua metafisica della mente, entro il cui dominio egli ha fornito interessanti argomenti a favore di uno schietto fisicalismo riduzionista e di una piena integrazione della causalità mentale entro il mondo fisico. Il principale merito del filosofo coreano, naturalizzato americano, sta nella sua capacità di cogliere l'essenza dei problemi, e di darne conto mediante un'esposizione argomentativa che, sebbene a volte (inevitabilmente) tecnica, si mostra chiara e di immediata comprensibilità, nel classico stile analitico. Quest'ultima collezione di cinque conferenze, le "Daewoo Lectures" tenute all'Università di Seoul nel 2000, si configura come un'agile *summa* di temi e problemi di filosofia della mente classici e attuali, di cui l'autore si occupa da un trentennio. Alludo a questioni come la coscienza, il riduzionismo mente-corpo (contrapposto al dualismo interazionista cartesiano), le "leggi-ponte" di correlazione psicofisica, l'efficacia causale della mente (in un mondo fisico), la chiusura causale del dominio della fisica e il problema del "salto esplicativo", l'irriducibilità degli stati (mentali) qualitativi, e infine il ruolo dell'azione e della soggettività in un mondo "oggettivo".

La posizione già espressa dall'autore in *Mind in a Physical World* (trad. it.: *La mente e il corpo fisico*, Milano 2001) consisteva nell'affermare che il dominio fisico è causalmente chiuso, cioè autosufficiente ed esclusivo, a differenza di quello mentale. Quindi la causalità mentale sarebbe virtuale o fittizia perché i poteri causali del mentale sono ereditati dalle rispettive basi fisiche di realizzazione. Perciò, se vogliamo giustamente riconoscere efficacia causale al mentale nel causare pensieri e comportamenti, dovremmo integrarlo necessariamente nel mondo fisico. Questo sarebbe il giusto prezzo da pagare per il "mind-body lunch". Tali premesse vengono mantenute anche in quest'ultimo ciclo di conferenze coreane, ma Kim intende ora portarle sino alle estreme

frontiere della mente, ovvero i domini della coscienza e della soggettività, al fine di esaminare cosa si sottragga per sua natura alla riduzione funzionale. Kim apre così uno spiraglio alla rivendicazione di autonomia e irriducibilità da parte della coscienza e della “soggettività” nella loro peculiare dimensione “fenomenica” (mentre la dimensione “cognitiva” sarebbe funzionalizzabile), pur mantenendole saldamente integrate nel mondo fisico, in quanto, se è vero che i “vissuti” interiori non sono oggettivabili, è altrettanto vero che nel nostro mondo non c’è posto per sostanze non fisiche.

Nella prima conferenza, *Coscienza e causazione mentale: i due “Weltknoten” del fisicalismo contemporaneo*, Kim prende in considerazione le difficoltà che il fisicalismo ha dovuto fronteggiare sin dagli anni ’50 per render conto dei nostri comportamenti cognitivi. (1) La causazione mentale, ovvero l’efficacia causale nel produrre cambiamenti in un mondo fisico, e (2) la coscienza, ovvero l’emergenza di questa straordinaria esperienza qualitativa complessa dalla materia del cervello (“salto esplicativo”), vengono considerati i due *Weltknoten* (“nodi del mondo”), secondo la famosa definizione del problema mente-corpo fornita da Schopenhauer. Kim si propone di mostrare che il cosiddetto “residuo mentalistico”, ossia ciò che si sottrarrebbe per sua natura alla riduzione fisicalista (il “mondo” dei *qualia*), non è di grande importanza globale, per cui, nonostante egli stesso ritenga che il fisicalismo non sia vero in senso stretto, è altrettanto convinto che si avvicini più di ogni altra teoria alla verità.

Nella seconda conferenza, *Il dualismo della sostanza può aiutarci? La causalità in un mondo cartesiano*, sono prese in analisi le alternative contemporanee al fisicalismo non riduzionista, esemplificabili, in conclusione, nel (1) fisicalismo riduzionista e (2) nell’eliminativismo. Con buone ragioni, tuttavia, molti filosofi le hanno ritenute inaccettabili in quanto non consentono di salvare la mente con le sue facoltà cognitive e con i suoi *qualia*. Si potrebbe uscire dal fisicalismo abbracciando un’ontologia dualista neocartesiana, ma, ben lungi dall’aiutarci nel risolvere i problemi della causazione mentale e della coscienza, ci renderebbe le cose addirittura peggiori. Questo insuccesso ci porta a ridefinire necessariamente il problema.

Protagonista della terza conferenza, *Il fisicalismo ai limiti: possiamo colmare il salto esplicativo?*, è la coscienza, con il problema apparentemente insolubile del “salto esplicativo” cui essa dà origine. Anche se la coscienza può essere inclusa in un mondo fisico, «perché deve esserci la coscienza?». Servendoci di un’illuminante e ironica considerazione di T. Nagel, «senza coscienza il problema mente-corpo sarebbe molto meno interessante. Con la coscienza sembra senza speranza di soluzione». Inoltre la chiusura causale del dominio fisico impedisce l’idea dell’“iniezione” di influenze causali dall’esterno, per cui la coscienza risulta causalmente inefficace. Peraltro ci sono buone ragioni per ritenere che una parte della coscienza, ovvero la coscienza fenomenica o qualitativa, esemplificata dai *qualia*, non sia funzionalmente riducibile; il che rende il problema della causazione mentale per la coscienza fenomenica insolubile.

La quarta conferenza, *Il fisicalismo e la prospettiva soggettiva*, si apre con la distinzione ritenuta essenziale tra “materialismo” (la dottrina che sostiene esclusivamente cose materiali) e “fisicalismo” (la dottrina che attribuisce alla scienza fisica il ruolo di teoria basilare e maggiormente comprensiva). Il termine “fisicalismo” ha origine nell’ambito del positivismo logico nella prima metà del XX secolo, grazie soprattutto a R. Carnap. Tutti i fatti genuini sarebbero catturabili e descrivibili da un linguaggio fisico e non ci sarebbe alcun bisogno di servirci di qualche altra struttura linguistica. Una volta che di un fenomeno sia data una descrizione fisica, si potrebbero utilizzare delle leggi fisiche per spiegarlo completamente. Considerazioni simili si ritrovano più tardi in *Sensazioni e processi cerebrali* di J. J. C. Smart. Egli sosteneva l’ideale della completezza esplicativa della fisica come base per identificare gli stati mentali con gli stati fisico-chimici del cervello. Tuttavia, pur entro il suo fisicalismo, già individuava, quale possibile eccezione a questa identificazione, i fenomeni che chiamiamo sensazioni e sentimenti, ovvero ciò che ora

chiamiamo comunemente *qualia*. Ma dal momento che è fortemente implausibile pensare che la spiegazione fisica funzioni per ogni cosa tranne che per i *qualia*, sarebbe comunque necessario ancorarli saldamente al regno della fisica.

A prescindere dalla correttezza delle spiegazioni fiscaliste, Kim vuole focalizzare l'attenzione sull'idea che il linguaggio fisico sia adeguato per catturare ogni aspetto della realtà, per cui esso sarebbe un linguaggio *oggettivo*, nel senso di adeguata struttura descrittiva per tutta la realtà. Perciò tale linguaggio includerebbe termini che vanno oltre quelli della fisica teorica, includendo biologia, geologia e inoltre termini psicologici, mediante i quali possiamo descrivere e parlare di stati e fenomeni mentali da un punto di vista oggettivo, impersonale. Naturalmente esiste anche un linguaggio relativo a un punto di vista soggettivo e personale, e risulta assolutamente incompatibile con quello oggettivo e impersonale. Il linguaggio personale riguarda le ragioni che muovono un'azione, secondo il paradigma esplicativo "desiderio-credenza" dell'azione. Il linguaggio impersonale riguarda, invece, la predizione razionale dell'azione mediante spiegazioni causali/nomologiche, com'è ben descritto da D. Davidson. La sua idea è che le ragioni possano spiegare le azioni come loro cause. Per esempio, una persona può avere buoni motivi per fare qualcosa, come donare del denaro per i disagiati. Ma questa potrebbe essere solo una ragione apparente perché, ad es., la vera ragione sta nella volontà di ingraziarsi, tramite questa donazione, il suo direttore. Tuttavia solo le ragioni esplicative sono causalmente efficaci, mentre le altre sono virtuali e fittizie. Queste descrizioni diverse, per non dire opposte, di una medesima azione riflettono la natura dualista del nostro essere, e quindi delle nostre azioni.

Nella quinta conferenza, *Il problema mente-corpo al tramonto del secolo: Dove ci troviamo? Dove ci dirigiamo?*, Kim tira le fila degli argomenti condotti nelle precedenti conferenze. Come creature razionali e autocoscienti vogliamo sapere quale genere di esseri siamo, ovvero quale sia la nostra natura. Inoltre vogliamo sapere come ci inseriamo nel mondo in cui viviamo. Per trovare delle risposte a queste domande dobbiamo rivolgerci necessariamente alla scienza. Solo essa può raccontarci l'origine della vita sulla Terra, le cause e le cure del cancro, la diminuzione dello strato di ozono, ecc. La forma complessiva e la costituzione del mondo dipendono essenzialmente da ciò che la fisica ci dice, in quanto nostra scienza fondamentale. Tale visione del mondo, che prende il nome di "fiscalismo", ha condizionato gran parte della discussione filosofica sul problema mente-corpo durante il XX secolo. Il nocciolo del fiscalismo contemporaneo consiste nella tesi secondo cui nel mondo esistono solo pezzi di materia e strutture aggregate di pezzi di materia, tutte regolate dalle leggi della fisica. Da ciò sorge il problema metafisico di dove collocare la mente in un mondo fisico. L'intento di Kim è di configurare una visione globale del problema mente-corpo che paia sensata ed equilibrata. Essa consiste, in conclusione, nel riconoscimento del fiscalismo quale dottrina ontologica sufficientemente adeguata entro la quale dovremmo collocare la "soggettività". Ma, mentre la componente cognitiva della soggettività risulta funzionalizzabile, e quindi riducibile, di contro l'aspetto fenomenico (costituito dalla coscienza e dai *qualia*) risulta non funzionalizzabile, e quindi irriducibile. Possiamo quindi concludere con Kim che «il fiscalismo globale è falso – falso per spiegare il residuo mentale dei *qualia*. Comunque, questo residuo è minuscolo nell'estensione e nel significato, comprendendo solo le qualità intrinseche assolute di esperienza. Quindi, il fiscalismo è *abbastanza vicino* alla verità, e spero che concorderete con me nell'affermare che l'essere abbastanza vicini va *abbastanza bene*».

Nicola Simonetti

A. Ales Bello-F. Brezzi (a cura di), *Il filo(sofare) di Arianna. Percorsi del pensiero femminile nel Novecento*, Milano 2001, pp. 270.

Esiste una filosofia al femminile? Qual è il contributo delle donne alla storia della filosofia?

Sono gli interrogativi ai quali intende rispondere questa raccolta di saggi che sceglie di guardare da un'ottica privilegiata la storia del pensiero filosofico, non per ricercarvi semplicemente la presenza della donna, ma per sottolineare la specificità e l'originalità del contributo femminile alla riflessione filosofica.

Il Novecento è senz'altro il secolo in cui il pensiero femminile emerge con maggiore consapevolezza e assume i caratteri di una presenza forte nel panorama filosofico e scientifico. Si tratta di voci di donne che dialogano col proprio tempo non per ricalcarne passivamente le tendenze, ma per confrontarsi criticamente con esse. E lo fanno con argomentazioni forti e suggestive allo stesso tempo, con proposte che uniscono l'ampiezza speculativa ad una concretezza tutta femminile. Figure come Hannah Arendt, Sofia Vanni Rovighi, Simone Weil, Maria Zambrano, Edith Stein, per citare solo alcune delle figure proposte, sono state, oltre che interpreti attente del proprio tempo, anche intellettuali consapevoli del proprio ruolo nella società civile. Se si vuole, infatti, cercare una caratteristica comune che unisca tutte le pensatrici presenti nel volume, questa è senz'altro il concepire la filosofia non come astratto esercizio accademico, ma come un'autentica vocazione, alla quale dedicarsi in prima persona. Rigore e passione sono, perciò, due ingredienti fondamentali che, in personalità profondamente diverse, consentono di unire la serietà del lavoro intellettuale alla capacità d'impegnarsi con e attraverso il proprio filosofare.

L'intenzione dei saggi raccolti nel volume è quella di costituire, dunque, un filo di Arianna per orientarsi nel labirintico pensiero di un secolo contraddittorio, dove i punti di riferimento si sono smarriti, ma rimane inalterato il desiderio di giungere comunque alla meta.

La prima parte, intitolata *Sapere della realtà*, è dedicata ad alcune pensatrici che hanno affrontato questioni di carattere ontologico-metafisico, come il tema dell'essere e della vita, nonché questioni più squisitamente etico-religiose ed estetiche. Apre la scena, in questa parte, il saggio di A. Ales Bello, che approfondisce il pensiero della Stein e della Conrad-Martius, mettendo in evidenza la fecondità della corrente fenomenologica e, in particolare, il contributo delle due pensatrici, al rinnovato rigore della ricerca filosofica del Novecento.

La seconda parte, intitolata *Sapere in prima persona*, affronta la riflessione filosofica della donna su se stessa. In questi saggi è la soggettività femminile a parlare di sé e lo fa ricorrendo a forme espressive che rifiutano la neutralità del pensiero e si propongono, invece, come più adeguate a valorizzare quella differenza che è specificità e ricchezza nella donna.

F. Brezzi ripercorre questa *esplorazione di nuovi territori* realizzata da diverse pensatrici, come la Irigaray, la Arendt ed altre, per mostrare quali siano i caratteri di questa "assunzione di parola" da parte della donna e per mettere in evidenza la fecondità di sviluppi sia in ambito filosofico che teologico.

In un'epoca come quella attuale, dove si sente ormai circolare l'espressione *post-femminismo*, per indicare l'atteggiamento di chi, esaurita la vena polemica o la forza propositiva, preferisce ripiegare verso posizioni di rinnovata sottomissione e rinunciare alla fatica di pensare, ecco che un volume che raccoglie voci di donne *pensanti*, va accolto come una sfida o comunque come un'interessante provocazione.

Maria Teresa Russo

*Il Novecento filosofico al femminile: Edith Stein, Simone Weil, Hannah Arendt*, a cura di Giuseppe Dall'Asta, Ancona 2002, pp. 91.

Il volumetto, frutto di un corso di aggiornamento promosso dall'IRRE Marche (Quaderni di Innovazione Scuola, n. 33) a Civitanova l'8 e 9 maggio 2000, presenta sinteticamente il pensiero femminile del sec. XX attraverso l'opera di tre personalità di spicco, che segnano il superamento storico della dicotomia tra filosofia e femminismo. Nel saggio introduttivo il curatore Giuseppe Dall'Asta esamina la filosofia femminile nella sua evoluzione dalla fase separatista e conflittuale a quella più costruttiva del confronto e del dialogo. Si sta ora realizzando, seppure faticosamente, «il femminismo nella filosofia»: un fatto certamente positivo, anche se difficile e problematico soprattutto per la resistenza di una certa tradizione filosofica che spesso ha ignorato o trascurato il “punto di vista” femminile, considerato un mondo “altro” rispetto alla filosofia.

Corredato di un buon apparato bibliografico curato da Filippo Bruni, il volumetto ospita tre contributi, dovuti rispettivamente ad Umberto Galeazzi (Università di Chieti), Guglielmo Forni Rosa (Università di Bologna) e Vincenzo Sorrentino (Università di Perugia), i quali presentano in modo esauriente l'itinerario teoretico di tre grandi pensatrici: Edith Stein, Simone Weil e Hannah Arendt, esaminando il senso e la novità della loro teoresi sullo sfondo della temperie storico-culturale della filosofia novecentesca. Un tratto comune fra le tre filosofie, pur così differenti, è il loro retaggio ebraico, che sottende l'attenzione alla singolarità dell'esistenza nella propria storicità, contrassegnandola in un'apertura veritativa e in una costante capacità di inizio, in grado di rimettere in gioco la categoria della necessità, cara a molta parte del pensiero greco.

Attraverso la fenomenologia di Edmund Husserl, di cui è eminente allieva, Edith Stein recupera l'apertura all'altro da sé, facendo sì che la categoria dell'intenzionalità sottenda la natura recettiva della coscienza nei riguardi dell'*eidōs* delle cose, in modo che ogni venire alla vista spirituale abbia il carattere di un incontro e di un dono. L'itinerario fenomenologico la fa approdare alla filosofia scolastica, che accompagna la sua conversione ed il suo itinerario mistico fino all'estrema testimonianza di fede. D'altra parte è lo stesso metodo fenomenologico, che, avvalendosi dell'*epoche*, conduce ad una *climax* mistica in cui la ragione è illuminata da una luce oscura, nell'orizzonte della quale è possibile però ogni vera *Sinngebung*. Se dunque in Husserl la fenomenologia può essere considerata una via *a-tea*, dove l'alfa privativo non ha valore di affermazione o negazione d'esistenza quanto invece di una messa fra parentesi che apre al riconoscimento intenzionale di ogni fenomeno di realtà, nell'allieva martire della follia nazista la fenomenologia è via della ricerca della verità, il cui esito è il riconoscimento del suo carattere personale e salvifico nella passione di essa attraverso l'esistenza incarnata: un *itinerarium mentis in Deum*.

Simone Weil, altra figura originalissima di pensatrice, esprime il *potere di conoscenza degli atteggiamenti pratici e il valore propriamente speculativo delle scelte di vita*, coniugando in modo molto particolare ontologia e politica, intesa come espressione altissima di appartenenza umana. L'ontologia weiliana, tuttavia, ha un cardine forte nel riferimento a Cristo, che la Weil scorge già presente nella tradizione filosofica pre-cristiana e in cui vede il segno di un'*obbedienza della necessità del mondo* in quanto espressione dell'amore di Dio. Per questo motivo Simone Weil elabora la categoria di “attenzione” (*attente*), che è sempre un tendere ad un convergere nella crescita del mondo, il cui nutrimento è la *pietas*, condizione di salvezza ma anche itinerario di svuotamento e povertà. Essa culmina nell'essere per l'altro e si caratterizza per una sorta di *imitatio Christi* nell'accettazione dell'esistenza e nel riconoscimento della Croce come bilancia di giustizia proprio in virtù dell'eccedenza di grazia. Singolare è l'anticipazione di una sorta di *teologica* tradotta nella portata metafisica di un'etica che ha in sé un duplice tendere: allo svuotamento di sé (nel senso della *kenosis*) e al riconoscimento della Verità dell'Altro, radice prima di ogni essere *con e per* gli altri.

Hannah Arendt, allieva di Heidegger e Jaspers, coniuga in modo altrettanto originale la filosofia dell'esistenza con una sorta di ontologia della *vita activa*, che la conduce a riflettere sul senso della *praxis* sociale e politica. Proprio la condizione della *vita activa*, in quanto condizione dell'uomo storico, traduce l'ek-sistenza in quanto situazione-limite, ma dice anche la possibilità di inizio e la promessa che ne caratterizzano la trascendenza in quanto cifra dell'essere nel mondo. Per questo motivo le riflessioni arendtiane sono rivolte al totalitarismo in quanto perversione del pensiero e del giudizio nel dominio, con la conseguente incapacità politica, intesa come spazio etico della città dell'uomo. Forte è qui il recupero della filosofia pratica di Aristotele, quanto quello dell'istanza kantiana del giudizio come espressione di libertà e autonomia morale, il cui pervertimento sfocia nel male. Quest'ultimo assume anche il semblante della banalità e della superficialità del giudizio, sfociando in ultima analisi nella perversione stessa della libertà umana; esso si traduce quindi in quella "normalità" del funzionario nazista che ripete un  *cliché*, senza capacità di giudizio: è la normalità spaventosa del mondo totalitario, in cui l'incapacità di mettersi dalla parte dell'altro (anche il discernere ed il giudicare sottende un aver parte dell'io con il suo sé) genera un mostro infernale.

Questa raccolta di profili merita dunque attenzione e può essere certamente utile per chi volesse avvicinarsi al pensiero femminile cercando di comprenderne problematiche e istanze di novità, trovando nel contempo una chiave di lettura della filosofia come sforzo di comprensione della propria esistenza.

Paola Mancinelli

U. Curi, *Ombre delle idee. Filosofia del cinema da American Beauty a Parla con lei*, Bologna 2002, pp. 160.

Prendiamo due film recenti e conosciuti, *La stanza del figlio* di Nanni Moretti e *L'uomo che non c'era* di Joel Coen. Qual è il loro soggetto? Sembra evidente: nel primo film la morte straziante di un figlio, ovvero il lutto più doloroso che possa capitare ad un uomo o ad una donna. Il film è allora da inscrivere nel genere tragico. Nel secondo la trama è alquanto complessa, i temi sono quelli «potenzialmente più carichi di emotività»: l'amore e il tradimento, la morte e l'arte, la solidarietà e la giustizia, ma trattati con stile «asciutto fino all'ascetismo», deliberatamente senza *pathos*. Ad un primo esame, comunque, il problema intorno a cui tutto ruota sembra essere quello del limite invalicabile della conoscenza da parte dell'uomo, suggerito da un paio di riferimenti espliciti alla teoria di Heisenberg; il genere è ancora quello del dramma tragico. Ma nell'uno come nell'altro caso ci troviamo di fronte ad una «immagine riflessa» dell'opera filmica in quanto tale. Infatti, ad uno scavo interpretativo condotto, come fa U. Curi, attraverso l'interrogazione filosofica ed in particolare utilizzando la poetica aristotelica, l'idea portante del film si rivela nella sua originarietà e, di conseguenza, il genere del film appare nella sua autentica forma. *La stanza del figlio* non è finalizzato alla rappresentazione del dolore conseguente alla morte prematura del giovane Andrea, quanto piuttosto alla descrizione della «radicale impossibilità di misurarsi con esso da parte del protagonista». E quindi il dramma a cui Moretti si riferirebbe sarebbe quello di un autore che verifica la propria inadeguatezza a cimentarsi con la dimensione del tragico: la tragedia, infatti, non è ben riuscita. Laddove quella di Coen risulta una tragedia «ben fatta» perché essa si riesce a suscitare nello spettatore pietà e terrore, il piacere della tragedia secondo Aristotele.

Parto da queste due letture filmiche contenute nel volume di Curi, da me messe a confronto, perché chiaramente esemplificative della proposta interpretativa che l'autore ha sviluppato già dal

precedente volume sul rapporto tra cinema e filosofia (*Lo schermo del pensiero*, Milano 2000). Se in questo primo libro il debito interpretativo è prevalentemente nei confronti della *Poetica* di Aristotele, nel secondo si aggiungono suggestioni bruniane (e, di rimando, platoniche): «Così come le idee sono i principi che danno forma alle cose che nascono e muoiono, allo stesso modo noi diamo forma ad immagini, ossia alle ombre delle idee». Avrebbe mai pensato Bruno che l'uomo avrebbe inventato il cinema per dar forma alle immagini? Ma, andando più in profondità, che rapporto c'è tra immagini e filosofia? È Aristotele stesso che ci dà una risposta; nella *Poetica* scrive infatti che è fonte di piacere guardare le immagini, «perché coloro che contemplan le immagini imparano e ragionano su ogni punto». Allora la *mimesis* artistica (ovvero la ri-creazione della realtà, essenza propria della *poiesis*, e non la semplice “imitazione” come normalmente si traduce) offre a tutti, ricorda Curi citando Aristotele, anche a quelli che ne rimarrebbero esclusi, non solo la possibilità di procurarsi le «prime nozioni», ma anche l'opportunità di imparare e di ragionare. «In altre parole, guardando le immagini, da un lato, si prova piacere, e dall'altro si svolge un'attività che è in tutto e per tutto simile a quella del filosofo» (*Lo schermo del pensiero*, p. 30). Il cinema raccoglie la grande eredità della tragedia, nella forma più propria della sensibilità contemporanea, quella che passa attraverso il potenziamento della tecnica, laddove le tragedie, ormai, sarebbe meglio leggerle piuttosto che rappresentarle in assenza delle caratteristiche che le hanno rese sublimi (la musica del coro, il teatro ateniese, il pubblico ...). Ma se le opere cinematografiche sono testi almeno potenzialmente filosofici, come del resto ha già ampiamente dimostrato Deleuze, dalla cui ricerca peraltro, secondo Curi, non sono stati tratti tutti gli effetti, si tratta di vedere nei film cose non immediatamente visibili, perché nelle forme del cinema ci sono appunto le prime nozioni, come ombre delle idee. Un ottimo metodo, allora, per saggiare se un film è veramente “poetico”, è quello di metterne a nudo la trama narrativa per individuarne la rispondenza a quei canoni della narrazione poetica mostrati da Aristotele come atti ad illustrare la capacità ri-creativa della realtà da parte di un'opera. Solo una narrazione veramente poetica riesce a suscitare emozioni in quanto è verosimile, ma non prevedibile, e il verosimile è più comprensivo del vero accaduto. Inoltre tale narrazione è bene organizzata, e quindi non annoia, se porta l'intreccio senza fatica al punto di “catastrofe”, ovvero di brusco cambiamento di fortuna verso il meglio, o verso il peggio (commedia o tragedia), dopo il quale soltanto l'intreccio stesso si scioglie. È ovvio, e questo Curi lo avverte, che tale criterio interpretativo esclude l'analisi di tutta una serie di film, ma ha grandi potenzialità di lettura al pari di tanti altri. Torniamo dunque a confrontarci con la teoria là dove è in funzione, come chiede lo stesso autore nella introduzione di questo suo secondo volume sul cinema.

Il libro raggruppa 21 film, analizzati all'interno di capitoli illustrativi di un tema che, all'interrogazione filosofica di Curi, risulta essere quello su cui “veramente” si intesse la trama narrativa del film. Il tema è, come già chiarito, a volte palesemente manifesto, ma il più delle volte è il suo intrecciarsi con altri che Curi segue, fino a ritrovare il senso o i sensi riposti del film, quelli che una scena, una inquadratura particolare, frasi dette in un certo modo, scelte particolari di musiche da parte del regista, mettono in evidenza. È come se ogni film venisse raccontato di nuovo, alla ricerca delle “idee” che le “ombre” (immagini) del film tentano di plasmare. E poiché, come già ricordato, il grande antesignano del cinema è il teatro greco, accade spesso che l'interrogazione filosofica evidenzi il rimando ad un grande mito greco, più o meno esplicitamente utilizzato dal regista. Prendiamo, per esempio, l'ultimo film di Almodovar, *Parla con lei*. Qui è il mito di Pigmalione, narrato da Ovidio nelle *Metamorfosi*, a suggerire la via da seguire per capire il senso riposto del film. Come Pigmalione amava la statua perfetta di donna da lui stesso creata, il protagonista del film ama un corpo senza vita, una donna in coma, ed il suo parlare con lei è un volerla plasmare; la sua non è inspiegabile follia, ma, all'opposto, la «massima coerenza nel perseguimento di un ideale», la perfezione dell'amore, ed il film risulta una radicale interrogazione sullo

statuto stesso dell'amore. Per inciso, ad un risultato analogo conduceva l'analisi del film di Truffaut, *Adele H.*, sviluppata da Curi nel libro precedente. È poi il mito di Orfeo ed Euridice a offrire uno dei richiami di un altro film dedicato all'amore, *Moulin Rouge* di Baz Luhrmann. L'analisi di Curi ne restituisce tutta la cangiante complessità, soprattutto quel legame amore-morte che, come aveva dolorosamente scoperto Orfeo, costituisce la natura doppia dell'amore, il suo essere unione e divisione, appropriazione e perdita, appagamento e insoddisfazione, felicità e dolore, vita e morte.

Tra gli altri temi emersi dalla lettura dei film ("Il visibile e l'invisibile", "L'altrove", "Il lavoro del lutto", "L'essenza del nichilismo", "*Polemos pater*", "La forza dello sguardo"), uno apre interrogativi particolarmente interessanti: "Cinema allo specchio". *Artificial Intelligence* di Steven Spielberg e *Mulholland Drive* di David Lynch (2002) hanno in comune l'autoriflessione del cinema, già spesso sviluppata, anche esplicitamente, da molti registi, ma che qui è per dir così scoperta da Curi, almeno nel caso di Spielberg, in maniera del tutto inaspettata e con esiti, da parte dei due registi, molto diversi. Di Spielberg, peraltro, Curi si era già occupato nel libro precedente a proposito del film *Schindler's List*, a suo avviso non un film storico sull'Olocausto, ma piuttosto la sua mitologia, pura narrazione secondo i canoni del *mythos*, applicati da Spielberg, in maniera esemplare nell'ultima sua produzione, indipendentemente dalla materia trattata. Così in *A.I.* non sarebbe semplicemente rappresentata in chiave moderna la vicenda del burattino Pinocchio, ma, attraverso le vicissitudini di un robot straordinariamente simile ad un bambino e che vorrebbe diventarne davvero, Spielberg avanzerebbe una tacita dichiarazione poetica di morte del cinema, proponendo egli stesso un cinema concepito come un automa. Alla questione, posta a suo tempo da Benjamin, del destino dell'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica, il regista americano risponderebbe consumando ogni pretesa artistica di originalità creativa del cinema, un cinema che ormai può essere soltanto tecnologia dell'immagine.

Il film di Lynch è letto da Curi alla luce delle categorie del "perturbamento" in senso freudiano e del *phoberon* (ciò che suscita terrore) aristotelico, perseguiti attraverso una potenzialità tutta cinematografica, la sistematica manomissione del tempo, che valorizza al massimo ciò che Deleuze aveva dimostrato essere la caratteristica fondamentale del cinema, l'operare sul tempo. Anche il continuo ricorso agli enigmi, altro aspetto importante del film, contribuisce ad un effetto "perturbante", inquietante e spaesante per lo spettatore, effetto che raggiunge il suo culmine nella rappresentazione del "luogo" che ospita l'intera vicenda: Hollywood, lo stesso cinema. Lo scambio tra realtà e rappresentazione si conclude in una realtà che è anche rappresentazione, nella fine del dualismo stesso. Il cinema allora non è morto, anzi la scena conclusiva suggerisce un ulteriore aggancio alla ricerca filosofica: una figura che emerge dall'oscurità, in un teatro brulicante di personaggi diversi, pronuncia una sola parola: Silenzio! Il *Tractatus logico-philosophicus* è evidentemente il testo di rimando, con tutte le questioni sul linguaggio aperte da Wittgenstein.

Maria Pia Falcone

B.M. Ventura, *Esercitiemo il pensiero. Esperienze di insegnamento-apprendimento della filosofia nella scuola dell'obbligo*, Milano 2002, pp. 160.

La pubblicazione prospetta la possibilità di una «alfabetizzazione filosofica» da realizzare nella scuola dell'obbligo e che implica una particolare impostazione didattica e metodologica. Tale insegnamento precoce è finalizzato, si precisa nella presentazione, non tanto all'acquisizione di un sapere specializzato quanto piuttosto alla formazione di un atteggiamento critico e problemati-

co di fronte al mondo nei suoi molteplici aspetti. Il tema specifico dell'insegnamento filosofico è inserito nel più ampio orizzonte pedagogico delineato nelle "Questioni preliminari", in cui si indicano i fondamenti dell'agire educativo. In tale contesto i "frammenti" di esperienza filosofica vengono introdotti nella scuola di base senza appesantire il curriculum scolastico, ma esplicitati nell'intreccio con la vita in maniera da diventare uno strumento significativo per la comprensione di essa. Viene poi precisato lo *specifico* della filosofia come materia di insegnamento in questa modalità nuova, consistente nell'attivare processi di riflessione e di interpretazione della vita e delle sue manifestazioni. In tale senso l'esperienza filosofica rappresenta un modo di essere al mondo problematico e responsabile, i cui fondamenti risiedono nella capacità di pensare in proprio, di confrontarsi con una pluralità di oggetti, problemi, significati e di stabilire un rapporto tra la propria identità personale, il passato e le prospettive future.

Esaminando più da vicino le due parti in cui si articola questo lavoro, troviamo nella prima un approfondimento di due nuclei tematici: la natura transdisciplinare del processo educativo e la valenza politica dell'esperienza filosofica. Viene sottolineato il rapporto di reciprocità tra sfera scolastica e sfera extrascolastica, una "costante" della problematica educativa del nostro tempo. Si tratta di una questione che si risolve in uno stretto nesso tra «imparare dalla vita» e il «possesso degli strumenti per apprendere», che nella presente situazione storico-culturale si realizza in un contesto inter-istituzionale (le pluralità delle agenzie educative) e in un tempo che dura tutta la vita (l'educazione permanente). Tale richiamo alla «testa ben fatta» (Morin) è un'opportuna valorizzazione di intuizioni della migliore tradizione pedagogica europea, da Montaigne a Decroly. Questi postulati si traducono essenzialmente in un insegnamento incentrato sulla «responsabilità di chi apprende», che mira «alla formazione di un atteggiamento positivo verso l'esistenza, capace di tradursi nella costruzione continua delle conoscenze, nella relazione e nello scambio sociale, nell'adattamento al nuovo e all'imprevisto» (p. 27).

Il "quando" e il "come" dell'esperienza filosofica vengono visti nella loro articolazione politico-istituzionale attraverso una rassegna internazionale delle modalità d'insegnamento filosofico dei diversi paesi europei (Francia, Germania, Gran Bretagna). In particolare è esaminato il problema vicinanza agli studenti/fedeltà alla filosofia, in cui si considera, tra l'altro, le naturali *curiositas* dei ragazzi, il "minimo filosofico" e le procedure tipiche filosofare. Nel passaggio dall'interrogazione comune a quella sistematica sono indicate le specifiche operazioni del "filosofare": «individuazione e formulazione del problema; ricerca delle soluzioni possibili; riconoscimento dei molteplici "punti di vista"; discernimento tra "argomenti forti" e "argomenti deboli"; costruzione del ragionamento "in proprio" sulla base di quanto ascoltato, letto e vissuto; comunicazione efficace del proprio pensiero; ascolto e accoglienza del pensiero altrui» (p. 40).

La seconda parte della pubblicazione ha un carattere operativo e sperimentale: "Dalle parole ai fatti". Questo segmento della ricerca, frutto di esperienza diretta dell'autrice, si apre con un brano di Julio Cabrere, che condanna ogni forma di razionalità di tipo intellettualistico senza alcun coinvolgimento di elementi emotivi: «Forse il senso dell'universo si attinge soltanto attraverso una combinazione di "sense" e di "sensitivity"» (p. 65). Vengono quindi presentate due esperienze: quella della Scuola media "Patrizi" di Montefano e della Scuola media "Gandiglio" di Fano, su temi di carattere interculturale e riguardanti il processo di transizione dall'esperienza comune all'esperienza filosofica. Viene considerata la percezione personale della diversità in rapporto a culture differenti. Sono messi a confronto dialettico rapporti positivi (quali curiosità e reciproco rispetto, integrazione, cura e attenzione) e rapporti negativi, come xenofobia, ostilità, intolleranza e volontà di dominio. Gruppi di allievi delle due scuole hanno condotto interviste e si sono documentati sulla situazione multi-etnica ed emigratoria nell'ambiente dove vivono e operano. Nel passaggio dall'esperienza comune a quella filosofica si è transitati da una scelta di un gioco, nella sua struttura metodologica e procedurale ad un primo approccio alla tradizione filosofica occi-

dentale, allo studio delle costituzioni moderne e a un confronto comparativo tra modelli storici di costituzione e tra classici del pensiero (Platone e Aristotele). Un altro plesso tematico di rilievo ha riguardato il linguaggio, considerato non sotto l'aspetto puramente formale ma come un dialogo di comunicazione e di riflessione nelle sue ricche tipologie di esperienza diretta, di comunicazione con altri, per immaginazione o per ipotesi.

La parte conclusiva del volume ha un'indovinata forma illustrativa e iconografica ed è di grande utilità per la comprensione delle esperienze nella loro impostazione metodologica, soprattutto nel loro motivo ispiratore. Una scheda auto-osservativa, ampia e bene articolata, indaga sugli atteggiamenti, sui linguaggi e sui comportamenti. Vengono poi visualizzate le idee-madri di pensatori come Locke, Voltaire e Montessori, e tematiche sulla «ricerca di un senso», sui «percorsi della speranza» e sul problema del tempo. Infine disegni efficaci nella loro semplicità vogliono dare forma e colore al «filosofare» dei ragazzi della scuola media. Non sfuggirà al lettore attento – come si afferma nella *Presentazione* – lo sforzo di condurre a sintesi la molteplicità degli elementi che sostanziano l'esperienza filosofica. Nel complesso il lavoro è apprezzabile per il rigore dei temi trattati, per la vivacità e chiarezza espositiva e per la novità dell'argomento.

*Giuseppe Dall'Asta*

Finito di stampare nel mese di marzo 2003  
Ad opera della tipografia EUROSTAMPE s.r.l.  
Via Tiburtina 910-912 - Roma