



Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 182 - maggio/agosto 2004

INDICE

Editoriale	p. 3
Relazione morale	p. 6
Relazione finanziaria	p. 15
Relazione del Collegio dei sindaci revisori	p. 18
Elezioni del Consiglio Direttivo	p. 19
<i>Filosofi italiani allo specchio</i>	
Rossella Bonito Oliva	p. 21
Germana Ernst	p. 23
Ferdinando Luigi Marcolungo	p. 28
Studi e interventi	
M. Duichin, <i>Amicus Plato, magis amica veritas</i>	p. 33
S. Paolini Merlo, <i>Nuove prospettive sul "Centro di studi metodologici" di Torino</i>	p. 47
G. Buonadonna, <i>Idee per un'etica dell'umiltà</i>	p. 62
Didattica della filosofia	
E. Berti, <i>Pensare con la propria testa?</i>	p. 76
Le Sezioni	p. 89
Recensioni	p. 96

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 - web site: www.sfi.it

CONSIGLIO DIRETTIVO

Mauro Di Giandomenico (Presidente), Giuseppe Gembillo ed Emidio Spinelli (Vice-
Presidenti), Enrico Berti, Francesca Brezzi, Franco Crispini, Piero Di Giovanni,
Fulvio Cesare Manara, Domenico Massaro, Gregorio Piaia, Stefano Poggi,
Anna Sgherri, Carlo Tatasciore, Pasquale Venditti
Segretario-Tesoriere: Carla Guetti

Bollettino della Società Filosofica Italiana

Direttore: Mauro Di Giandomenico
Redazione: Paola Cataldi, Cristina Cunsolo, Carla Guetti,
Gregorio Piaia ed Emidio Spinelli (Coordinatori)

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)

o a: **Prof. Emidio Spinelli**
Università degli Studi di Roma “La Sapienza” - Facoltà di Filosofia
Via Nomentana 118, 00161 Roma (e-mail: emidio.spinelli@sfi.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

Editoriale

Le vicende intercorse con dialettica correttezza nell'ultimo Congresso Nazionale di Bari si sono concluse con l'elezione degli undici membri del Consiglio Direttivo, il quale, riunitosi a Roma il 24 maggio scorso, con il voto unanime dei consiglieri presenti ha voluto affidarmi la presidenza della S.F.I. per il prossimo triennio. Ho accettato l'incarico per spirito di servizio, consapevole delle difficoltà e dei problemi che mi troverò ad affrontare, ma certo anche dell'aiuto concreto che gli amici consoci non mancheranno di offrirmi, nell'ottica di una unitaria funzionalità della vita della nostra Associazione.

Nella stessa seduta del Direttivo sono stati eletti vice-presidenti Giuseppe Gembillo ed Emidio Spinelli (al quale va il più vivo ringraziamento per l'impegno, la sagacia e la generosa efficacia con cui ha retto la Segreteria nazionale per 12 anni); segretario-tesoriere è stata nominata Carla Guetti, che sarà affiancata da uno staff di segreteria romano-barese, mentre sono stati cooptati, a norma di Statuto, colleghi universitari di chiara fama (Enrico Berti e Stefano Poggi) e l'ispettrice Anna Sgherri Costantini. È stata infine nominata la nuova Commissione Didattica, diretta dal Presidente e coordinata da Mario De Pasquale.

È consuetudine che il nuovo Presidente affidi ad un Editoriale quelle che vogliono essere le linee direttrici della nostra attività. Le abbiamo discusse ed approvate nella seduta del 24 maggio e qui provo a sintetizzarle.

Rileggendo con attenzione gli Editoriali degli ultimi tre Presidenti (Malusa, Casertano, Berti) si può notare come i punti focali da essi individuati siano gli stessi che si presentano problematicamente davanti ai nostri occhi, e cioè: 1) il «Bollettino»; 2) i rapporti con l'Università e la Scuola; 3) i rapporti con le altre Associazioni.

I. Il Consiglio Direttivo ha riconfermato l'importanza fondamentale del «Bollettino» quale strumento di diffusione e di comunicazione delle attività della S.F.I. e delle sue sezioni, ma ha sottolineato l'esigenza che esso si connoti sempre più anche come rivista scientifica (e dunque possibilmente in edizione bilingue) attenta alle tematiche specifiche della riflessione filosofica, senza dimenticare la sua funzione di palestra di idee e di esperienze nel campo della didattica e dell'insegnamento della Filosofia sia nella Scuola che nell'Università. Per rafforzare il «Bollettino» il Direttivo ne ha affidato la redazione a Gregorio Piaia e ad Emidio Spinelli. Sempre in tema di pubblicazioni, credo che debba esser ripresa l'idea lanciata da Enrico Berti nel 1995 di curare la ristampa anastatica degli Atti di tutti i Congressi Nazionali della

S.F.I. Consapevoli della sempre maggiore diffusività degli strumenti comunicativi informatici e telematici, si è inoltre convenuto sull'opportunità di potenziare il nostro sito web offrendo ulteriori servizi oltre a quelli già presenti. Coordineranno questo lavoro Francesca Gambetti, Carla Guetti ed Alessandro Volpone.

II. Come notava Malusa nel 2001, costituisce motivo di preoccupazione il progressivo “raffreddamento” dell'interesse dei colleghi universitari verso le attività della nostra Associazione, della quale viene percepita quasi esclusivamente l'anima didattica, attribuendo l'impegno scientifico ad Associazioni filosofiche specialistiche e delegando alla Consulta filosofica la trattazione delle questioni più squisitamente accademiche. C'è da dire che la riforma universitaria, che stiamo vivendo e soffrendo, portando allo scoperto anche nel settore filosofico la centralità delle tematiche didattiche, può fornire l'elemento catalizzatore (se i nostri soci universitari sapranno utilizzarlo) per condurre i nostri colleghi verso un luogo associativo che vede interagire docenti della Scuola e dell'Università, in un momento in cui si decidono “le sorti” della Filosofia negli Istituti scolastici e negli Atenei e quando nuove sirene accademiche sanno ben comunicare la loro fascinazione alle matricole (distogliendole anche dalla Filosofia).

Sarà cura, poi, della Commissione Didattica dare impulso e porre in rete le esperienze significative realizzate nella Scuola soprattutto nell'ambito di progetti e relazioni internazionali, che saranno adeguatamente rafforzati e pubblicizzati. Per questi motivi si cercherà di approfondire i rapporti con il MIUR, sfruttando fino in fondo il Protocollo d'intesa fortemente voluto da Anna Sgherri.

III. In questi ultimi anni, come sappiamo, abbiamo assistito al proliferare di Associazioni “disciplinariste” di Filosofia molto attive e presenti prevalentemente nel mondo della ricerca. Nel rispetto delle varie “sfere d'influenza” credo sia opportuno avviare proficui rapporti di comunicazione e di collaborazione con queste Società e con quelle di “area comune”, anche se non specificamente filosofiche, così come vanno incrementate quelle relazioni che già esistono, soprattutto a livello internazionale.

IV. Non posso, in ultimo, non far riferimento alla necessità, da più parti avvertita, di un ripensamento delle modalità operative che hanno regolato da un lato la vita interna della S.F.I. e dall'altro i suoi rapporti con la società civile. Gli appuntamenti canonici che hanno scandito, di triennio in triennio, il nostro programma operativo vanno certamente conservati e magari resi più incisivi, così come vanno incoraggiati gli sforzi meritori di numerose nostre sezioni molto vivaci. Auspico che si possa giungere anche ad una forma parte-

cipata di attività tra le varie sezioni: un incontro con tutti i Presidenti di sezione potrebbe essere il punto di partenza per una riflessione sulle nostre forme associative al fine di renderle più efficaci e produttive.

Per quanto riguarda i rapporti con la società civile, è sotto gli occhi di tutti il proliferare di una serie di manifestazioni di forte richiamo mediatico e comunicazionale, che testimoniano non solo la presenza diffusa di “domanda filosofica”, ma richiedono anche la capacità d’inventare nuove forme di diffusione della Filosofia (o di rinnovare quelle già esistenti). Per di più, esiste una vasta domanda di formazione filosofica in quei settori delle attività e delle professioni (dal mondo della sanità a quello dell’economia dal mondo dell’industria e della tecnologia a quello dell’ambiente, del territorio e degli altri beni immateriali) verso i quali indirizzare l’attenzione della nostra Associazione, che si renderebbe, così, garante della serietà e del valore delle risposte formative offerte.

Con queste premesse ed intendimenti la prossima celebrazione del primo centenario della S.F.I. potrà essere il punto nodale di avvio verso nuovi orizzonti, anche se viviamo i primi passi di questo nuovo millennio con immensa angoscia ed inquietudine.

Conto sulla vostra collaborazione e, se sarà necessario, sulla comprensione di tutti voi e vi invio il più cordiale saluto.

Mauro Di Giandomenico

RELAZIONE MORALE DEL CONSIGLIO DIRETTIVO ALL'ASSEMBLEA DEI SOCI IN OCCASIONE DEL XXXV CON- GRESSO NAZIONALE (BARI, 1 MAGGIO 2004)

Gentili socie, cari soci, colleghi,

ritorno a prendere la parola in un'assemblea generale della nostra Associazione dopo l'incontro di Ancona, un anno fa. Questa è la mia terza relazione morale, segno che in ogni anno della mia Presidenza si è celebrato un Convegno SFI. Addirittura nel 2003 i convegni sono stati due, appunto Ancona, in aprile, e poi Roma, in novembre.

In questa relazione confluiranno come in una sintesi le iniziative prese dall'Associazione nei tre anni del mandato che i soci hanno conferito al Consiglio Direttivo nelle elezioni di Urbino.

Nel corso degli anni 2001, 2002 e 2003 si sono svolti parecchi incontri e convegni sotto l'egida della SFI. Ricordo, oltre a quelli di Foggia, Ancona e Roma, alcuni convegni organizzati in sede locale, il cui rilievo è stato nazionale.

La sezione di Palermo, innanzitutto, ha celebrato due importanti convegni organizzati, con molta cura dal prof. Piero Di Giovanni sui temi *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo* (2002) e *Idealismo e anti-idealismo nella filosofia italiana del Novecento* (2004). La sezione di Teramo ha celebrato nei giorni 6 e 7 ottobre 2002 un rilevante Convegno dedicato al Ludovico Lazzarelli ed all'Ermetismo rinascimentale. Detta manifestazione, organizzata con competenza dal prof. Roberto Ricci, è stata originata dai rilevanti apporti alle tematiche dell'ermetismo rinascimentale che sono stati dati dalla cultura marchigiana ed abruzzese.

Ricordo per il suo rilievo il Seminario ministeriale di formazione svoltosi a Ferrara nei giorni 26 novembre-1 dicembre 2001, presso il Liceo Ariosto, e dedicato al tema "Filosofia e saperi scientifici". Con questa edizione del seminario l'esperienza legata all'iniziativa della "Città dei Filosofi" si è conclusa, per l'esaurimento dei fondi dedicati. Essa ha avuto comunque un suo seguito nel Seminario ministeriale di formazione svoltosi a Latina, in diverse riprese, nel 2003, il quale ha in un certo senso sostituito i corsi ferraresi, giunti al capolinea. A tali iniziative ha contribuito la nostra socia, prof. Anna Sgherri Costantini, che non finirò mai di ringraziare, anche perché, dopo aver lasciato il servizio attivo al MIUR come Ispettrice centrale, ha svolto e sta svolgendo un'attività instancabile a vantaggio della nostra Associazione.

Così come dall'interno del Ministero ha operato infaticabilmente per un ruolo sempre più incisivo della SFI, così ora, nella sua nuova condizione, libera da impegni pressanti, la prof. Sgherri sta mettendo a disposizione della nostra associazione tutte le sue forze e le sue non piccole competenze.

Ricordo anche l'impegno profuso dalla sezione di Cosenza (Universitaria Calabrese), nella persona del socio prof. Antonio Cosentino, per organizzare la partecipazione italiana alle "Olimpiadi di Filosofia", competizione a livello internazionale, giunta ormai ad un alto livello di partecipazione di studenti di tutto il mondo. Tale organizzazione ha coinvolto molte sezioni SFI in tutta la penisola ed ha avuto notevole successo di partecipazione degli studenti dei Licei, i quali hanno affrontato selezioni severe, consistenti nello svolgimento di una dissertazione scritta su argomento filosofico in una lingua straniera. Nell'anno 2002 le Olimpiadi si sono svolte in Giappone ed hanno visto l'affermazione di una studentessa italiana, e precisamente di Silvia Crupano del Liceo "A. Righi" di Roma. Successivamente le

Olimpiadi si sono svolte in Argentina, con minore fortuna per gli studenti italiani, ma con eguale entusiasmo nella partecipazione.

Il prof. Cosentino ha sempre accompagnato gli studenti negli appuntamenti internazionali, dopo aver assicurato un'ampia partecipazione delle scuole alle selezioni regionali e nazionali. L'appuntamento delle Olimpiadi 2004 è imminente: le finali saranno svolte a Seul dal 19 al 22 di questo mese di maggio. Anche in questa occasione parteciperanno studenti selezionati dalle sezioni della SFI, in stretta collaborazione con i Licei.

A Cosentino va la nostra riconoscenza, in considerazione anche del fatto che ha dovuto lavorare senza praticamente disporre di aiuti consistenti. Consapevole della difficoltà di portare avanti una simile importante iniziativa, la Presidenza ha costituito una commissione nazionale per l'organizzazione delle future manifestazioni, la cui coordinazione è stata affidata alla prof. Sgherri Costantini.

L'attività che ha contraddistinto le nostre sezioni è stata notevole. Ricordo in ordine sparso le iniziative più significative od innovative di alcune di esse.

Non se ne abbiano a male i presidenti delle sezioni che non nomino in particolare, perché questa mia rassegna non è un'elencazione di quanto hanno fatto bene le varie sezioni nel triennio 2001-2004. Infatti sarebbe lunghissimo ricordare il lavoro intenso delle nostre sezioni. Una volta affermato che a tutti i presidenti e segretari va la mia riconoscenza per aver fatto conoscere in tutta Italia lo "stile" e l'impegno della Società filosofica italiana, passo a ricordare i casi più notevoli e anche curiosi.

Inizio dalla sezione di Ancona, che ringrazio per il lavoro organizzativo del 2003 e per la gentile ospitalità, nelle persone del suo presidente, prof. Giancarlo Galeazzi, e della prof. Bianca Ventura, dell'IRRE Marche.

La sezione di Ancona ha condotto un insieme di ricerche sulla didattica della filosofia, relativamente ai momenti cronologici dello sviluppo giovanile, fornendo pubblicazioni di rilievo. Debbo complimentarmi con la prof. Ventura, perché ha dimostrato con le indagini e ricerche che ha condotto e coordinato che la filosofia come atteggiamento e come sapere può essere praticata fin dalle prime classi del primo ciclo scolastico.

La sezione di Catania ha riorganizzato in modo encomiabile la propria attività, con un'attenzione particolare alla didattica della Filosofia, ed al problema delle "pratiche filosofiche", che sta muovendo l'ambiente filosofico per alcune significative provocazioni che suscita la proposta di un uso del sapere filosofico come terapia *sui generis*.

Il lavoro dei soci di Catania ha toccato con i suoi incontri, seminari e laboratori, tematiche di grande attualità. Nella "rinascita catanese" una parte rilevante ha avuto la segretaria prof. Sara Longo, che qui pubblicamente ringrazio, perché ha letteralmente raccolto le mie esortazioni esaudendole fino in fondo. La partecipazione alle iniziative della SFI in Catania e sul territorio è stata notevole.

Non posso non ricordare con simpatia l'impegno costante della sezione di Francavilla al Mare, che, non appagata dal successo nell'organizzazione del convegno del 2000 sui filosofi e la città, ha proseguito nel triennio 2001-4 un'attività preziosa di corsi di formazione e di aggiornamento, molto seguiti e finalizzati ad esperienze didattiche significative.

Un grazie di cuore va al lavoro costante e competente svolto dal suo presidente, prof. Carlo Tatasciore, che ringrazio anche per la collaborazione particolare svolta nel Consiglio Direttivo nazionale.

La sezione di Lecce, o Salentina, si distingue per numerose manifestazioni culturali e filosofiche (collegate soprattutto a filoni di ricerca dell'Ateneo leccese, come ad esempio il pensiero rinascimentale e l'epistemologia), e per la diffusione delle notizie su di esse grazie a bollettini ben organizzati e ricchi.

L'ultimo strumento di diffusione delle idee elaborate dalla SFI è stato il bollettino denominato "Notizie", in cui il prof. Ennio De Bellis ha concentrato la trattazione di molti temi cruciali per l'attività dell'Associazione, adoperando una veste accattivante.

La sezione di La Spezia si è costituita da pochi anni, ma ha dimostrato una notevole vitalità. Distaccatasi, per motivazioni di praticità ed agibilità, dalla sezione Ligure, tale sezione ha pubblicato una rivista rilevante, «Glaux», che risulta dai contributi congiunti di docenti della secondaria e dei professori dell'Università di Pisa.

Mancando in Pisa una sezione SFI, in un certo senso La Spezia sopperisce a tale carenza, coinvolgendo l'Ateneo pisano nelle sue iniziative.

La sezione ligure della SFI, in realtà Associazione filosofica ligure (AFL), svolge un'attività molto intensa di iniziative culturali e di aggiornamento didattico, soprattutto nelle province di Genova e Savona. Nella Ligure vige il "doppio tesseramento". Il numero dei soci dell'AFL è stato nel 2003 notevole (ha toccato i cento), ma questo non significa che sia corrisposto a ciò un eguale incremento dei soci SFI. La doppia appartenenza SFI-AFL si deve all'origine lontana dell'AFL, risalente al 1941, fondata da Adelchi Baratono, precedente quindi alla rifondazione della SFI, avvenuta nel 1953. Non si è mai verificato negli ultimi anni che gli iscritti SFI superassero quelli AFL, o coincidessero completamente con essi. Infatti molti soci AFL non hanno i requisiti richiesti per essere soci SFI.

Questa situazione non ha ostacolato le attività della sezione, che ormai, oltre alla consueta attività culturale e scientifica, intensissima, svolge da anni un'opera di diffusione della cultura filosofica nelle scuole, attraverso l'opportuno commento di testi, orientando anche gli studenti verso gli studi filosofici universitari.

La sezione di Teramo ha organizzato una serie di iniziative culturali incentrate soprattutto sulla cultura del territorio, coinvolgendo le scuole e la Biblioteca Delfico. Caratteristico dell'impegno del suo Presidente, Ricci, è proprio il raccordo con un territorio molto sensibile alla cultura filosofica, vista in un contesto di "recupero" delle tradizioni culturali.

Questa circostanza spiega il senso di una manifestazione rilevante, tenuta a Roseto degli Abruzzi, per il premio di filosofia in ricordo del compianto Vincenzo Filippone Thaulero.

L'impegno della sezione di Treviso, presieduta dalla prof. Filippina Arena, si distingue, tra l'altro, per l'interesse nei confronti delle tematiche bioetiche ed animalistiche, che ha portato alla celebrazione di iniziative ed incontri di alto livello.

Debbo fare una notazione complessiva circa l'attività delle sezioni: quelle che ho nominato in particolare, ed anche le altre, si sono preoccupate di operare in favore degli studiosi e degli insegnanti di filosofia delle città sede dalla sezione. Normalmente si sono appoggiate alle sedi universitarie di riferimento, ma sempre più si è assistito all'instaurarsi di collaborazioni strette con le scuole, con le autorità scolastiche locali e con gli IRRE.

Le attività dedicate al momento laboratoriale e sperimentale relativamente alla didattica della filosofia sono notevolmente cresciute. Questo indica la tendenza a fare della SFI sempre più un organismo di riferimento per l'aggiornamento e la discussione didattica.

Debbo ricordare proprio a questo proposito che la Presidenza nazionale ha segnalato per il monitoraggio del MIUR, nel corso del 2002-3, due corsi di formazione-tipo organizzati rispettivamente dalle sezioni di Catania, Novara e Francavilla. Per il 2003-4 sono stati segnalati come corsi di formazione-tipo quelli di Novara, Francavilla, Bari e Roma.

Vediamo ora le linee dello svolgimento di questi tre anni di lavoro della nostra Associazione.

Il Convegno di Foggia ha reso possibile un confronto tra filosofi, teorici dell'informazione, epistemologi, e studiosi della nostra società in trasformazione. L'incontro è stato utile

per i filosofi di professione, i quali si sono resi conto che il loro lavoro di chiarificazione concettuale e di ricerca del senso passa anche attraverso schemi e procedure che oggi sono occupati dall'informatica, e che l'informatica esalta; utile per gli studiosi delle diverse scienze, i quali hanno inteso anch'essi che esiste una mediazione comunicativa e logica nell'enunciazione di principi e di teorie; utile in generale per tutti gli operatori della scuola, perché hanno meglio inteso quale orizzonte si offre all'insegnamento con nuove tecnologie e con nuovi approcci alle classiche problematiche della filosofia.

In quell'occasione le sezioni SFI di Foggia e Bari avevano dimostrato notevoli capacità di organizzare e gestire un convegno di quella mole. Tali capacità profuse credo abbiano contribuito ad orientare il Consiglio Direttivo nell'accoglienza positiva della candidatura di Bari quale sede di questo XXXV Congresso nazionale.

Il Convegno svoltosi ad Ancona dal 25 al 27 aprile 2003 è stato dedicato alle "ricadute" etiche delle innovazioni apportate al quadro delle scienze e delle tecniche di cui si era parlato a Foggia. Gli interventi dei relatori e le comunicazioni hanno infatti sottolineato la vastità delle problematiche etiche sollevate dagli orientamenti scientifici e tecnologici recenti sul terreno economico, medico, biologico, ed in generale sul terreno di una valutazione del ruolo della persona umana.

L'accentrarsi dell'attenzione del Convegno sugli aspetti rilevanti della condizione umana attuale rispondeva anche alla logica di un riconoscimento dell'impegno della SFI nella discussione di questi temi nel corso della sua centenaria esistenza. Di tale ricordo delle origini della nostra Associazione diremo tra poco.

Dal Convegno di Foggia era uscita l'approvazione di un importante progetto, che la Presidenza aveva proposto, e che ha coinvolto tutte le sezioni della nostra Associazione: un Convegno nazionale straordinario, dedicato alle prospettive dell'insegnamento della Filosofia nel nostro paese, nel contesto delle profonde trasformazioni della scuola e nella direzione di una sempre più stretta collaborazione tra Università e scuola secondaria. Tale convegno è stato organizzato in modo impeccabile dalla sezione romana della SFI, e si è celebrato con successo in Roma, presso la sede del CNR, tra il 27 ed il 29 novembre 2003.

Esso ha visto alla sua inaugurazione la presenza attiva e interessata del Presidente del Senato Marcello Pera. Inoltre, nella seduta inaugurale, vi è stata la relazione del prof. Giuseppe Bertagna, che, avendo partecipato sempre al lavoro degli organismi di cui il Ministro Moratti si è avvalso per preparare le linee della riforma, ha fornito ai convegnisti spunti rilevanti per comprendere il problema che interessa la nostra Associazione. La prospettiva di un ampliamento significativo dell'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria andrà valutata con proposte concrete, in cui la SFI, raccogliendo le istanze emerse dal Convegno romano, dovrà essere incisiva e produttiva.

Il Convegno, alla cui perfetta riuscita hanno operato in particolare le socie Carla Guetti e Graziella Morselli, si è svolto suscitando l'interesse generale, con una partecipazione attiva di molti soci, che rappresentavano le sezioni coinvolte in un rilevante lavoro preparatorio. Nel corso delle tre giornate si è ragionato su proposte e prospettive scaturite appunto dal lavoro di esse.

Il Convegno si è svolto in sintonia con gli orientamenti del MIUR, per realizzare quel protocollo d'intesa tra la SFI ed il MIUR, il quale prevede la più stretta collaborazione tra la nostra Associazione e le iniziative ministeriali per una riforma della scuola secondaria. Il nuovo Protocollo d'intesa da me firmato al MIUR nel luglio 2002 ha avuto finora un'applicazione significativa.

La sopravvenuta stretta finanziaria aveva portato alla temporanea sospensione dell'erogazione del contributo necessario per svolgere le attività previste. Di conseguenza si

sono dovuti usare per il Convegno di Roma i fondi versati negli anni scorsi (previsti dal vecchio Protocollo), ancora residui. Essi sono serviti soprattutto al fine di assicurare l'ospitalità dei delegati delle sezioni SFI che avevano approntato documenti significativi atti ad illustrare uno dei temi previsti per le attività nei due pomeriggi espressamente dedicati al lavoro di sezioni parallele. Il MIUR, in data successiva alla celebrazione del Convegno, ha rispettato il suo impegno ed ha versato alla nostra Associazione la somma di euro 5508,27. Il futuro Presidente avrà a disposizione per le iniziative legate alla didattica della filosofia una somma rilevante.

Con il suo convegno straordinario la SFI ha inteso anche ricordare i cento anni di inizio di un'attività associativa che aveva preso il nome appunto di "Società filosofica italiana": sembra infatti, da alcune affermazioni di Eugenio Garin, che a Parma si tenesse, nel 1903, un primo incontro di studiosi di filosofia, promosso da Federigo Enriques, con l'intenzione di divulgare nella società italiana, nella scuola e nelle sedi politiche, l'interesse per l'indagine filosofica. L'inizio ufficiale della Società coincise con la pubblicazione di un «Bollettino» che indicava la destinazione della Società, nel 1905. Seguirono i Congressi del nuovo sodalizio (Milano 1906 e Parma 1907), avviando una consuetudine di manifestazioni che si svolsero con una certa regolarità fino alla seconda guerra mondiale, per poi riprendere nel 1953 e continuare fino ad oggi, giungendo al trentacinquesimo appuntamento. Pensando che la fondazione della SFI si era verificata al culmine di un intenso ed appassionato dibattito sul senso dell'insegnamento della filosofia nella scuola e nell'Università italiane, e pensando anche che la filosofia ha conosciuto nel nostro paese una sorte particolarmente significativa nella scuola secondaria, divenendo ad un certo punto una disciplina-cardine degli studi, e mantenendo tale ruolo fino quasi agli anni Novanta, l'intento di chi vi parla era stato di redigere, con il Convegno romano, un bilancio di questa presenza. Le strettezze finanziarie accennate, e l'orientamento assunto dai colleghi della sezione romana di privilegiare sul bilancio storico le prospettive immediate, o di breve termine, hanno impedito che si dedicasse uno spazio alla storia dell'insegnamento della filosofia in Italia, dall'Unità ad oggi, passando attraverso la fondazione della SFI e la sua storia. Di questa carenza occorrerà tenere il conto nel prevedere, per le prossime occasioni di convegni SFI, un degno ricordo anche di quanto si è scritto, pensato e fatto nel corso del secolo XX per assegnare alla filosofia quel ruolo che tutti noi filosofi siamo convinti debba avere.

I lavori del Convegno di Roma si sono intrecciati con un importante lavoro svolto dal Direttivo, volto a rispondere con ampiezza e tempestività alla richiesta del MIUR per un parere sui progetti ministeriali riguardanti la scuola dell'obbligo e la scuola secondaria. I rappresentanti della SFI nella commissione paritetica prevista dal Protocollo di intesa MIUR-SFI (professori Berti, Malusa e Sgheri), dopo un incontro presso il Ministero, hanno elaborato una risposta alle indicazioni di obiettivi e di metodi presenti in due documenti ministeriali, relativamente soprattutto alla presenza dell'insegnamento della Filosofia nel triennio finale dei Licei. Pareri sono stati anche forniti relativamente alla possibilità di insegnamento della filosofia nei bienni della secondaria, e nelle scuole della formazione e dell'istruzione professionale. La linea attuale dell'Associazione è stata nella direzione dei documenti elaborati dalla commissione didattica, che hanno rivendicato la centralità del testo filosofico ed un ruolo formativo della filosofia, tale da rendere indispensabile la presenza di un'attività filosofica fin dal biennio della secondaria, e pure, con i dovuti aggiustamenti, nelle scuole che per tradizione erano state prive di educazione al filosofare.

I pareri, approvati dal Direttivo, hanno avuto un'approvazione anche nell'ambito dei lavori di sezione del Convegno romano. Essi sono stati spediti alla commissione MIUR poco dopo la conclusione di esso. Finora tuttavia non hanno avuto alcun riscontro.

L'impegno che avevo preso agli inizi del mio mandato per una valorizzazione del «Bollettino della Società filosofica italiana» è stato portato avanti nel triennio. La preziosa collaborazione del Segretario-tesoriere, prof. Spinelli, e del Vice-Presidente, prof. Piaia, ha permesso di migliorare la struttura e la qualità del nostro periodico.

Ricordo a tutti che è stato mutato il *logo* dell'Associazione, che ora è la riproduzione della Minerva raffigurata in un vaso attico. Il nuovo «Bollettino» ha coinvolto i soci, gli esperti e gli studiosi in ambiti rilevanti come la teoresi, la storiografia filosofica, l'epistemologia, le problematiche etiche e bioetiche, la didattica della Filosofia ed il dibattito contemporaneo sullo *status* dell'insegnamento filosofico.

Una rubrica del «Bollettino» ha suscitato particolare interesse ed è stata quella ideata dal collega vice-presidente Piaia, cioè *I filosofi italiani allo specchio*. Questa occasione data ai maggiori esponenti delle scuole filosofiche italiane di descrivere le linee del proprio pensiero e l'itinerario delle loro ricerche ha posto in chiaro la diversità delle posizioni che si manifesta nella nostra cultura filosofica.

Il vero problema del «Bollettino» non sta nella vitalità degli interventi su di esso, che anzi è cresciuta. Ho notato infatti un accrescimento delle "code", cioè delle liste di attesa per pubblicare interventi, articoli e recensioni, segno che vi è una richiesta notevole di "apparire" sul nostro periodico, non solo da parte di studiosi esordienti, ma da parte un po' di tutti: soprattutto docenti universitari affermati e docenti della secondaria "navigati". Il vero problema per la Presidenza, riguardo al «Bollettino», è stata la burocrazia postale, capace di bloccare o limitare la diffusione del nostro organo di stampa, mediante tariffe esose di spedizione.

Si sono verificati ritardi dovuti a tali problemi postali, perché la legge relativa alle facilitazioni nelle spedizioni penalizzava un'associazione come la nostra che non è strettamente parlando professionale, né è un'associazione di volontariato (anche se molto volontario è l'impegno per farla andare avanti). Sul problema il Direttivo si è parecchio soffermato: grazie alla pazienza ed all'intraprendenza del nostro Segretario pare che l'ostacolo sia superato, e che l'Associazione possa tornare a godere delle facilitazioni nelle tariffe.

Sempre in merito alle nostre pubblicazioni va ricordato che nel sito della SFI è presente, con scadenza periodica, la rivista elettronica «Comunicazione Filosofica», iniziata nel 1997 e giunta ormai al numero 13, grazie al particolare impegno dei professori Enrico Berti e Mario De Pasquale, rispettivamente direttore responsabile e direttore editoriale, affiancati dai vicedirettori Anna Bianchi e Antonio Cosentino. I contenuti della rivista, largamente apprezzati dai soci e da molti altri utenti della rete, sono di vario genere, ma sempre all'altezza dell'impronta di serietà e di rigore che contraddistingue le pubblicazioni della SFI, grazie alla redazione composta da alcuni nostri soci di sicura competenza. Un altro ringraziamento va doverosamente indirizzato al professor Francesco Dipalo che cura la veste grafica e editoriale del sito.

La nostra Associazione ha saputo conquistarsi come associazione di categoria o professionale una posizione rilevante. A riprova di questo, oltre alla stipula del protocollo di intesa con il MIUR, di cui ho parlato, vi è il fatto rilevante della stipula di un impegno con l'INDIRE, cioè con l'Istituto fiorentino che segue per conto del MIUR la formazione a distanza degli insegnanti. Tale accordo assegna alla SFI il compito di organizzare i forum telematici per gli insegnanti in servizio e per gli insegnanti appena nominati. Il Direttivo e la Commissione didattica hanno affidato al prof. Fulvio Cesare Manara l'organizzazione e la gestione dell'attività di formazione *on line*. Manara si è avvalso della collaborazione del prof. Armando Girotti. Ringrazio i due soci per l'impegno, non indifferente, e molto pressante, anche per gli interventi "aggiuntivi" relativamente a tale attività.

Nei mesi scorsi l'INDIRE ha sensibilizzato tutte le associazioni con cui ha rapporti ad

attivarsi per organizzare per la formazione a distanza una serie di iniziative e del materiale volti alla formazione didattica in senso tecnico generale. Manara e Girotti hanno accettato la sfida e stanno organizzando per i forum di formazione tutta una serie di interventi *on line* che servano oltre che per la didattica della filosofia anche per le linee di una didattica generale per la scuola secondaria.

Le frontiere della formazione a distanza ed in particolare *on line* sono suggestive e, direi, imperative, anche se in chi vi parla suscitano qualche apprensione. Ho avuto occasione (sul «Bollettino») di esternare il mio punto di vista sulla tendenza, oggi prevalente, alla “didattizzazione”, cioè a ridurre il ruolo del docente a quello di prevalente “tecnologo” della didattica. Ritengo non sempre positivo questo orientamento, specialmente quando si esplicita in due direzioni: nella prevalenza della sintattica sulla semantica (per dirla con una dicotomia ricordatami dal prof. Girotti), e nella prevalenza della didattica *on line* su ogni altro mezzo di apprendimento e di approfondimento speculativo. Non mi occuperei in questa relazione della prima direzione della tendenza didattizzante, che consiste nel perdere di vista il problema del senso e del significato, privilegiando la sola delineazione della “sintassi logica ed epistemologica” del sapere filosofico. Invece spenderei qualche parola per ricordare che il testo filosofico, il cui primato la SFI ha sempre rivendicato, va considerato innanzitutto come testo scritto, come libro, volume, da fruire nella calma della lettura e della meditazione. Il testo filosofico può poi essere fruito anche attraverso internet e mediante tutte le procedure informatiche atte a rendere addirittura interattivi molti testi. Ma su questo terreno occorre, a mio avviso, andare prudenti, perché si corre il rischio di privilegiare la rapsodicità e la frammentarietà.

Il supporto tecnico e di entusiasmo umano a tutta questa attività che ho elencato è stato fornito, come si è ampiamente chiarito, dalla Commissione didattica, elemento insostituibile della nostra Associazione. Quanto di innovativo alla SFI è stato compiuto non avrebbe potuto esistere senza l’esperienza e l’accumulo di materiale compiuto nel corso della storia di questa preziosa commissione. Essa è stata validamente guidata dal prof. Mario De Pasquale, e lo è tuttora. Ricordo che nel triennio su cui sto riferendo hanno fatto parte della Commissione, oltre al sottoscritto e allo stesso De Pasquale, i professori: Berti, Bianchi, Costantini Sgherri, Franco Repellini, Girotti, Manara, Morselli, Spinelli, Ventura. Solo ultimamente la Commissione ha cooptato il prof. Cosentino. La Commissione ha fornito il suo supporto a tutte le iniziative di rilievo dell’Associazione. Mi complimento con tutti i membri di essa e li ringrazio per la consulenza e l’appoggio che mi hanno sempre fornito.

Si è svolto ad Istanbul, tra il 10 ed il 17 agosto del 2003 il XXV Congresso mondiale della Fédération internationale des Sociétés de philosophie (FISP), in cui la parte riguardante le relazioni e le sezioni è stata organizzata dal nostro socio prof. Berti.

A tale assise significativa la nostra Associazione, che ha diritto a due voti nell’Assemblea plenaria, ha partecipato in tono minore. Il sottoscritto Presidente ha ritenuto che i fondi della SFI non potessero essere usati neppure per un rimborso parziale delle proprie spese di viaggio e di soggiorno ad Istanbul. La stretta finanziaria degli Atenei ha impedito al sottoscritto di poter fruire dei fondi della propria Università. Di qui la rinuncia dolorosa a partecipare. La stessa rinuncia hanno fatto i vice-presidenti ed il segretario.

La partecipazione della SFI è stata limitata a pochi soci guidati validamente dal prof. Berti. Egli è stato eletto, nel corso del Congresso, Vice-presidente della FISP. Presidente, per la cronaca, è stato nominato il prof. Peter Kemp, professore di Etica a Copenhagen. Al prof. Berti le nostre congratulazioni. Non c’è dubbio che assolverà benissimo ai suoi compiti, facendo onore anche alla SFI, di cui è stato Presidente per ben due volte.

Nella relazione di Ancona avevo detto che il numero dei tesserati, terminata la “tensione” congressuale, nel 2002 era diminuito. Debbo ora constatare che nel prosieguo del

2003 vi è stato un “recupero”, a motivo all’appuntamento di questo nostro Congresso, cui i soci dovrebbero arrivare, se ritengono di esercitare le loro prerogative assembleari, essendo in regola anche con il tesseramento dell’anno precedente. Nell’anno 2003 i tesserati sono stati 1254: una cifra certo non proporzionata all’attività che l’Associazione ha svolto nel suo complesso in Italia, e rispetto alla circolazione di idee che ha provocato, ma tuttavia significativa.

La mia ironica osservazione è che una parte dell’Associazione si sveglia solo in occasione dei Congressi nazionali, cioè ogni tre anni, al fine di manovrare consensi di soci in vista solo delle votazioni per la composizione del Consiglio Direttivo. La Presidenza, proprio a motivo di tale fenomeno, ha ritenuto suo compito sorvegliare sulla massima trasparenza nei tesseramenti, e sul rispetto delle norme statutarie.

Ricordo che tali norme prevedono non solo il voto nelle assemblee congressuali ai soci soli in regola con il tesseramento dell’anno precedente, ma anche l’accettazione come soci in via normale dei laureati in Filosofia o discipline affini, dei docenti di discipline filosofiche nelle scuole, o, in via eccezionale, di cultori di discipline filosofiche, che abbiano maturato una loro esperienza di studio, oppure dimostrino particolari interessi per tematiche filosofiche, riconosciuti dall’attestazione di quattro soci della loro sezione. Sommessamente il sottoscritto, per la sua esperienza, ritiene che il caso di cultori di discipline filosofiche soci della SFI debba essere eccezionale e non costituire invece quasi la norma di certe sezioni, le quali in tal modo “gonfiano” il numero degli aderenti.

La Presidenza nazionale (e con tale denominazione intendo qui dire: Presidente, Segretario, Consiglio Direttivo) ha inoltre più volte affermato che la gestione degli indirizzi dei soci, di quelli che la legge, chiama “dati sensibili”, deve essere fatta con cautela. I singoli Presidenti di sezioni sono responsabili dei dati dei soci che sono tesserati presso le loro sezioni, ma non possono pretendere di conoscere i dati di tutti i soci a livello nazionale, e meno che meno di disporne per usi connessi con la propaganda delle attività della propria sezione. Dei dati complessivi del tesseramento a livello nazionale responsabile unico è il Presidente. L’uso straordinario di tali dati va in ogni caso deciso su mandato del Consiglio Direttivo.

La SFI che sta celebrando il suo XXXV Congresso ha subito in cento anni molte trasformazioni. La più radicale è quella che ormai è sotto gli occhi di tutti: non è più un organismo totalmente rappresentativo della nostra cultura filosofica, essendosi nel frattempo affermate ed organizzate diverse associazioni filosofiche legate alla specificità di molti settori della ricerca, ed essendo sorte molte associazioni con finalità affini alle nostre. L’invito fatto quest’anno a quattro rappresentanti delle associazioni che condividono le finalità della SFI per un loro intervento alla seduta inaugurale del nostro Congresso lo sta a significare.

Il fenomeno della specializzazione si è manifestato a livello mondiale: il numero delle società filosofiche, di conseguenza, è aumentato. Il Congresso di Istanbul della FISP, dell’agosto 2003, ha visto la partecipazione di moltissime società, distribuite nei cinque continenti, ed articolate secondo specializzazioni anche estreme.

La SFI rimane, comunque, in virtù della sua tradizione, l’Associazione più nota, anche se non rappresenta più la filosofia universitaria in senso pieno e non può più proporsi come il luogo del confronto di tutte le correnti. La SFI dovrebbe comportarsi, a mio avviso, per il futuro come una realtà culturale “particolare”: dovrebbe cercare di stare, per adoperare un’espressione impropria ma immediatamente comprensibile, sul mercato della filosofia, “vendendo” le proprie merci con capacità che se non proprio manageriali fossero almeno prudenziali. In questa sede io esprimo la convinzione che, se un’associazione non può “reggere il mercato” della concorrenza culturale per la sua propositività ed originalità, è condannata alla decadenza ed, alla lunga, alla scomparsa. Il momento è delicato: dal mondo della scuola, delle realtà che oggi fanno formazione a vario livello, e dal variegato mondo della

produzione, salgono richieste nuove per forme di sapere filosofico in sintonia con i tempi di trasformazione che stiamo vivendo. Prevedo per la SFI un periodo di sfide rilevanti.

Per la SFI insomma l'imperativo sarà di stare sul mercato della cultura filosofica con dignità e con efficacia, ed anche con "fantasia". Il che tuttavia non dovrà significare un processo di snaturamento delle sue caratteristiche basilari. Ribadisco che le finalità statutarie della nostra Associazione la configurano come sodalizio che svolge ricerca e riflessione sulla filosofia nella scuola e nelle Università: nel modo più assoluto non può essere connotata come associazione finalizzata ad organizzare iniziative legate allo spettacolo ed al cosiddetto "effimero". Il successo di manifestazioni dette filosofiche, in cui hanno avuto la loro centralità momenti di spettacolarità, con la conseguente commistione degli argomenti filosofici con argomenti disparati (che vanno dall'enogastronomia allo sport ed alla moda), non può muovere questa Associazione ad imitazioni di tale modello che tolgano di mezzo il momento della ricerca e della riflessione. Chi vi parla è convinto, pur potendo sbagliarsi, che la visibilità mediatica non sia uno degli scopi fondamentali della SFI, e che invece vada privilegiato il momento della diffusione della tensione alla ricerca e dell'amore per la verità.

A mio avviso questa assemblea dovrà individuare, attraverso le votazioni che seguiranno, le persone adatte ad essere inventive e disponibili a sacrificare il proprio tempo per un'impresa che non è più quella di rappresentare l'Italia ufficiale, ma è divenuta quella di pensare ed attuare proposte culturali valide, offerte di formazione e di dialogo efficaci, che si trovino però, aggiungo io, in sintonia con l'essenza veritativa mai annullabile della filosofia. Personalmente ho ritenuto di non dover nuovamente proporre la mia candidatura per il Direttivo, essendo convinto che occorra innovare la composizione di esso, procedendo ad un graduale "ricambio". Non mi fraintendano i colleghi che stanno nel Direttivo da lungo tempo: comprendo il loro stare legittimamente, perché sempre eletti da ampi consensi delle sezioni. Però ritengo che, in totale spirito di servizio, molti colleghi candidati dovrebbero chiedersi se sono veramente disponibili, una volta entrati nel Direttivo, ad impegnarsi senza risparmio per migliorare sempre più il ruolo e l'incisività dell'Associazione, e farla così sopravvivere.

Chiudo questa rassegna conclusiva del mio mandato presidenziale ringraziando per quello che hanno fatto nel triennio le figure istituzionali della SFI, cioè le sue "colonne portanti": il Segretario-tesoriere dell'Associazione, il prof. Emidio Spinelli, che si è dimostrato nella collaborazione con il sottoscritto molto efficiente e ricco di risorse e di umanità; i due Vice-presidenti, il prof. Venditti, che ha chiuso brillantemente le "code" del XXXIII Congresso urbinato, da lui organizzato (mi complimento per la pubblicazione di un elegante volume degli Atti); ed il prof. Piaia, che mi ha affiancato validamente nella direzione del «Bollettino», e della cui collaborazione preziosa mi sono continuamente avvalso. Ringrazio i membri del consiglio direttivo e tutti i presidenti di sezione ed i segretari con cui ho avuto contatti, e che considero il vero nerbo dell'associazione. Tutti lasciamo al prossimo direttivo un bagaglio di iniziative e di realizzazioni che faranno della SFI, nonostante le previsioni che ho fatto in modo un po' pessimistico, un'Associazione tra le più vitali nel panorama dell'associazionismo delle categorie intellettuali del nostro paese.

RELAZIONE FINANZIARIA

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

SOCI ISCRITTI PER IL 2003: n. 1.254
(di cui n. 13 nel 2002 e n. 2 nel 2004)

BILANCIO AL 31/12/2003

Entrate	Prev. 2003	Var. +/-	Effettivo	Uscite	Prev. 2003	Var. +/-	Effettivo
- Quote soci n. 1.239 a Euro 20,66	24.792,00	+	805,74	- Bollettino n. 178: pagine 112, copie 1.700	13.000,00	-	12.510,25
- Iscrizioni Convegno 2003 - SFI	0,00	=	0,00	- Bollettino n. 179: pagine 112, copie 1.700			
- Quote soci anno 2002 incassate nel 2003	0,00	+	103,30	- Bollettino n. 180: pagine 112, copie 1.400			
- Quote soci anno 2004 incassate nel 2003	0,00	+	578,48	copie in totale (178+179+180): -4.800			
- Quote soci non abbinato o doppio	0,00	+	48,07	(tipografia, spese varie)			
- Interessi ccp 2002 (accreditati nel 2003)	0,00	+	448,64	- Spese segreteria (canc./telef./fax)	2.832,28	-	2.443,09
- Iscrizioni Sez. Romana SFI (da girare)	0,00	=	0,00	- Spese postali	1.541,14	-	869,59
- Contributo INDIRE per FORUM-MIUR/SFI	0,00	+	8.066,76	- FISP 2003	387,34	-	300,74
	0,00	=	0,00	- Cons. Direttivi e Comm.ne Didattica	2.582,28	+	3.191,29
TOTALI	27.792,00	+	10.050,89	- Compenso redattori	4.648,11	+	4.648,14
				- Spesa commercialista	1.040,00	=	1.040,00
Totale entrate 2003 S.F.I.	€ 34.842,99	-		- Spese Congr./Conv./Iniziative culturali	0,00	+	407,63
Totale uscite 2003 S.F.I.	€ 30.428,48	=		- Spese di gestione varie e I.R.A.P.	516,46	-	215,33
Residuo attivo 2003	€ 4.414,51	+		- Spese FORUM INDIRE-MIUR/SFI	0,00	+	4.467,62
Residui attivi anni precedenti	€ 5.494,90	=		- Copertura spese Atti Convegno URBINO	0,00	=	0,00
Totale disponibilità al 31-12-2003	€ 9.909,41	=		- Stampante laser LEXMARK	0,00	+	249,00
				TOTALI	26.547,61	+	3.880,87
							30.428,48

CONTRIBUTO BENI CULTURALI BILANCIO AL 31/12/2003

Entrate	Prev. 2003	Var. +/-	Effettivo	Uscite	Prev. 2003	Var. +/-	Effettivo
- Contributo Beni Culturali 2003	4.131,65	-	1.131,65	- Spese di gestione sito INTERNET	1.549,37	-	1.375,00
	<u>4.131,65</u>	-	<u>1.131,65</u>	- Altre spese con il contributo Beni Culturali	2.582,28	-	336,23
TOTALI			3.000,00	TOTALI	4.131,65	-	3.621,05

PROTOCOLLO DI INTESA SF/MIUR BILANCIO AL 31/12/2003

Entrate	Prev. 2003	Var. +/-	Effettivo	Uscite	Prev. 2003	Var. +/-	Effettivo
- Contributo MIUR 2002	0,00	+	5.858,23	- Spese gestione Protocollo di Intesa MIUR	0,00	=	0,00
	<u>0,00</u>	+	<u>5.858,23</u>	- Corso residenziale FERRARA	0,00	=	0,00
TOTALI			5.858,23	- Olimpiadi di Filosofia	1.291,14	-	508,48
				- Iniziative funzionamento Protocollo di Intesa	10.329,14	+	5.508,27
				TOTALI	11.620,28	+	16.620,07

TOTALE SPESE SOSTENUTE/SOCI ISCRITTI = QUOTA
25.960,86/1.254 = 20,70

TOTALE SPESE BOLLETTINO/ COPIE = COSTO MEDIO
12.510,25/4.800 = 2,61

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA	
SOCI ISCRITTI PER IL 2003: (di cui n. 13 nel 2002 e n. 2 nel 2004)	n. 1.254
BILANCIO AL 31/12/2003	
Totale entrate 2003 S.F.I.	€ 34.842,99 -
Totale uscite 2003 S.F.I.	€ 30.428,48 =
Residuo attivo 2003	€ 4.414,51 +
Residui attivi anni precedenti	€ 5.494,90 =
Totale disponibilità al 31-12-2003	€ 9.909,41 +
Totale entrate 2003 Contrib. Beni Culturali	€ 3.000,00 -
Totale uscite 2003 Contrib. Beni Culturali	€ 3.621,05 =
Residuo passivo 2003	€ 621,05 -
Residui passivi anni precedenti	€ 1.100,37 =
Totale anticipazioni SFI al 31-12-2003	€ 1.721,42 -
Totale entrate 2003 Contrib. MIUR.	€ 5.858,23 -
Totale uscite 2003 Contrib. MIUR	€ 16.620,07 =
Residuo passivo 2003	€ 10.761,84 -
Residui attivi anni precedenti	€ 21.462,74 =
Totale disponibilità al 31-12-2003	€ 10.700,90 +
Disponibilità complessiva al 31-12-2003	€ 18.888,89
- Cassa contanti	+ 1.195,43
- C/c postale Roma	+ 17.693,46
- Totale disponibilità al 31-12-2003	+ 18.888,89

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

BILANCIO PREVENTIVO ANNO 2004

Entrate	Prev. 2003	Var. +/-	Prev. 2004	Uscite	Prev. 2003	Var. +/-	Prev. 2004
- Quote soci n. 1.150 a Euro 20,66	24.792,00	- 1.033,00	23.759,00	- Bollettino n. 181, 182, 183 per 5.000 copie (tipografia, spese varie)	13.000,00	+	14.000,00
	0,00	=	0,00	- Spese segreteria (canc./telef./fax)	2.832,28	+	2.850,00
TOTALI	<u>24.792,00</u>	<u>- 1.033,00</u>	<u>23.759,00</u>	- Spese postali	11.541,14	+	1.550,00
Totale entrate 2004 - preventivate	€ 23.759,00	-		- FISP 2004	387,34	+	350,00
Totale uscite 2004 - preventivate	€ 27.218,11	=		- Cons. Direttivi e Comm.ne Didattica	2.582,28	-	2.100,00
Residuo passivo 2004	€ 3.459,11	-		- Compenso redattori	4.648,11	=	4.648,11
Residui attivi anni precedenti (stima)	€ 3.735,00	=		- Spesa commercialista	1.040,00	+	1.200,00
Residuo attivo al 31-12-2004	€ 275,89	<==> (stimato)		- Spese Congr./Conv./Iniziative culturali	0,00	=	0,00
				- Spese di gestione varie e I.R.A.P.	516,46	+	520,00
				TOTALI	<u>26.547,61</u>	<u>+</u>	<u>27.218,11</u>

CONTRIBUTO BENI CULTURALI PREVENTIVO ANNO 2004

Entrate	Prev. 2003	Var. +/-	Prev. 2004	Uscite	Prev. 2003	Var. +/-	Prev. 2004
- Contributo Beni Culturali 2004	4.131,65	- 131,65	4.000,00	- Spese di gestione sito INTERNET	1.549,37	+	1.600,00
TOTALI	<u>4.131,65</u>	<u>- 131,65</u>	<u>4.000,00</u>	- Altre spese con il contributo Beni Culturali	2.582,28	-	2.400,00
				TOTALI	<u>4.131,65</u>	<u>=</u>	<u>4.000,00</u>

PROTOCOLLO DI INTESA M.P.I. PREVENTIVO ANNO 2004

Entrate	Prev. 2003	Var. +/-	Prev. 2004	Uscite	Prev. 2003	Var. +/-	Prev. 2004
- Contributo MIUR	0,00	=	0,00	- Spese gestione Protocollo di Intesa MIUR	0,00	=	0,00
TOTALI	<u>0,00</u>	<u>=</u>	<u>0,00</u>	- Corso residenziale FERRARA	0,00	=	0,00
				- Olimpiade di Filosofia	1.291,14	-	91,14
				- Iniziative funzionamento Protocollo di Intesa	10.329,14	-	329,14
				TOTALI	<u>11.620,28</u>	<u>-</u>	<u>11.200,00</u>
TOTALE SPESE SOSTENUTE/SOCI ISCRITTI =	QUOTA =			TOTALE SPESE BOLLETTINO/ COPIE =	COSTO MEDIO		
27.218,11/1.200	22,68			14.000,00/5.000	2,80		

RELAZIONE DEL COLLEGIO DEI SINDACI REVISORI AL BILANCIO DELLA S.F.I. AL 31-12-2003

Signori Soci,

Il Collegio dei Sindaci Revisori, nell'effettuare la dovuta verifica all'amministrazione della S.F.I. ha rilevato la perfetta regolarità contabile delle registrazioni e la piena rispondenza di queste alle effettive operazioni compiute, che sono risultate tutte regolarmente supportate da adeguata documentazione.

Regolari anche i movimenti di cassa e di c.c.p. i cui saldi sono risultati sempre rispondenti rispettivamente alla consistenza in denaro ed al saldo attivo dello stesso conto corrente postale.

Di ordinaria amministrazione sono da considerarsi le operazioni compiute nel corso dell'esercizio finanziario 2003, i cui risultati sono quelli esposti nel bilancio chiuso al 31/12/2003 e nel relativo rendiconto economico, entrambi, peraltro, esaminati ed accertati rispondenti alle risultanze della contabilità. Nelle sue voci essenziali, il bilancio e il relativo rendiconto economico presentano questi dati complessivi:

TOTALE ENTRATE 2003 S.F.I.	€	34.842,99
TOTALE USCITE 2003 S.F.I.	€	30.428,48
RESIDUO ATTIVO anno 2003	€	4.414,51
RESIDUI ATTIVI ANNI PRECEDENTI	€	5.494,90
TOTALE DISPONIBILITA' al 31.12.2003	€	9.909,41
TOTALE ENTRATE 2003 Contr. Beni Cult.	€	3.000,00
TOTALE USCITE 2003 Contr. Beni Cult.	€	3.621,05
RESIDUO PASSIVO 2003	€	621,05
RESIDUI PASSIVI ANNI PRECEDENTI	€	1.100,37
TOTALE ANTICIPAZIONI SFI al 31.12.2003	€	1.721,42
TOTALE ENTRATE 2003 Contr. MIUR	€	5.858,23
TOTALE USCITE 2003 Contr. MIUR	€	16.620,07
RESIDUO PASSIVO 2003	€	10.761,84
RESIDUI ATTIVI ANNI PRECEDENTI	€	21.462,74
TOTALE DISPONIBILITA' al 31.12.2003	€	10.700,90
DISPONIBILITA' COMPLESSIVA AL 31/12/2003	€	18.888,89

Rilevato che le voci analitiche di bilancio, tutte sostenute da regolari pezze giustificative, risultano corrispondenti alle operazioni contabili effettuate ai sensi di legge e che le valutazioni di bilancio sono state fatte con i consueti criteri prudenziali e sotto l'osservanza delle norme di legge, il Collegio dei Revisori, non avendo nulla da eccepire sull'andamento amministrativo della S.F.I., dopo aver espresso doveroso compiacimento per la corretta ed oculata gestione finanziaria al suo Segretario-Tesoriere nella persona del Professore Emidio Spinelli, approva il bilancio consuntivo 2003 così come è stato predisposto e, congiuntamente alla relazione del Consiglio Direttivo, lo propone, a sua volta, all'approvazione dell'Assemblea ordinaria dei Soci S.F.I. convocata per sabato 1 maggio 2004, in occasione del XXXV Congresso Nazionale di Filosofia sul tema : "La Filosofia come strumento di dialogo tra le culture" (Bari 29 aprile- 2 maggio 2004- Palazzo Ateneo, Facoltà di Lettere e Filosofia).

Bari 1 maggio 2004.

p. Il Collegio dei Sindaci Revisori
Il Presidente
Domenico di Iasio

XXXV CONGRESSO NAZIONALE S.F.I.

ELEZIONE DEL CONSIGLIO DIRETTIVO DELLA SOCIETA' FILOSOFICA ITALIANA PER IL TRIENNIO 2004-2006

Risultati votazioni - Bari, 1 maggio 2004

Nominativo	voti
1. DI GIOVANNI PIERO	284
2. DI GIANDOMENICO MAURO	265
3. VENDITTI PASQUALE	232
4. PIAIA GREGORIO	217
5. SPINELLI EMIDIO	210
6. BREZZI FRANCESCA	205
7. MASSARO DOMENICO	201
8. TATASCIORE CARLO	199
9. MANARA FULVIO CESARE	194
10. CRISPINI FRANCO	176
11. GEMBILLO GIUSEPPE	175

Hanno inoltre riportato voti:

PEZZINO GIUSEPPE (164), BIGALLI DAVIDE (159), MATASSI ELIO (159).

Revisori dei conti per il triennio 2004-2006:

Di Iasio Domenico (Presidente), Genna Caterina, Santi Raffaella.

Roma, 24 maggio 2004 – Nomina delle cariche sociali

Il giorno 24 maggio 2004 il nuovo Consiglio Direttivo della Società Filosofica Italiana ha proceduto alla nomina delle nuove cariche sociali per il triennio 2004-2006, deliberando quanto segue:

Presidente - Prof. Mauro Di Giandomenico

Vice-Presidenti - Proff. Giuseppe Gembillo ed Emidio Spinelli

Segretario-Tesoriere - Prof.ssa Carla Guetti

Membri cooptati - Proff. Enrico Berti, Stefano Poggi, Anna Sgherri.

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

Rossella Bonito Oliva

(Università degli studi “L’Orientale” - Napoli)

La mia formazione si svolge all’Università degli studi di Napoli “Federico II” sotto la guida dei professori A. Masullo e G. Cantillo, dove si configura l’orientamento centrale della mia ricerca: la soggettività come perno dell’agire e del pensare dell’uomo moderno. Il mio interesse si è determinato nella convinzione che “disorientamento” e “crisi” come parole chiave del Novecento – non solo in ambito filosofico – richiedessero una riflessione sui modi della rappresentazione di sé dell’uomo, in cui confluiscono, o meglio si stratificano, le relazioni nelle quali si disegna il soggetto in senso individuale e comunitario, all’interno e all’esterno del Sé.

È in questo ambito che si è avviata una lunga ricerca sulla genesi della filosofia dello spirito soggettivo hegeliana, assunta nella paradigmaticità di una svolta, punto di confine tra una rappresentazione dell’uomo logocentrica giunta al suo apice e il sempre più avvertito disorientamento del non sentirsi a casa propria. L’allargamento di interesse per una problematizzazione dello Hegel sistematico si legava anche ad una nuova edizione critica tedesca degli scritti presistematici come la *Filosofia dello spirito* di Jena (tradotta da G. Cantillo), in cui questo tassello dello spirito soggettivo appariva sempre di più non mero e artificioso passaggio sistematico, ma luogo di costituzione e di riflessione sulla soggettività moderna, propedeutico all’architettura della filosofia hegeliana. In questo quadro vanno iscritti i miei studi sulla psicologia e l’antropologia tra ’700 e ’800, con i quali Hegel si è misurato nella convinzione che storia dell’uomo e sapere dell’uomo confluissero nella realtà spirituale intesa come regione del “tutti e ciascuno”. Prodotto più significativo di questo itinerario è il volume *La “magia dello spirito” e il “gioco del concetto”. Considerazioni sulla filosofia dello spirito soggettivo nell’“Enciclopedia” di Hegel* (Milano 1995). Si ascrive a questa ricerca anche la mia traduzione delle lezioni sulla filosofia dello spirito soggettivo tenute da Hegel a Berlino tra la seconda e terza edizione dell’*Enciclopedia*, più di altri testi testimonianza del nucleo tematico della libertà soggettiva. In questo cuneo si gioca l’interesse dello spirito soggettivo, al cui interno si delinea quello che è il cammino di soggettivazione da cui e in cui si produce e si legittima un soggetto in grado di costruire un mondo come mondo spirituale. In questa direzione va anche il saggio su individuo moderno e nuova comunità edito nel 2000, al cui interno più che mai emerge l’“astuzia hegeliana” che rende necessario un confronto, anche là dove si intende decostruire o tentare una genealogia delle forme di rappresentazione della soggettività moderna e post-moderna. Nell’assunzione dell’originaria indeterminazione dell’uomo ci è sembrato fondamentale riflettere sui modi della relazione dell’uomo al mondo, che si costituisce sempre

nell'intreccio e nell'interconnessione tra storia culturale, storia del mondo in cui viviamo e storia personale.

Questo si è fatto per me sempre più determinante nel corso dello studio del sistema hegeliano, assunto come paradigma del bisogno di familiarizzazione che informa l'essere nel mondo e con altri dell'uomo in tutte le sue espressioni, a fronte di una complessità dell'individuo che dichiara continuamente il disagio del non-essere-a-casa propria nemmeno nel proprio intimo. Per tale domanda che per me residua proprio dal sistema hegeliano, forzatamente chiuso, e per l'incontro con la scuola napoletana dello storicismo critico-problematico di F. Tessitore e P. Piovani, i miei studi si sono spostati su Dilthey, Troeltsch e Windelband, in cui il "ritorno a Kant" assume il significato di una riflessione sul problema dell'impossibilità della conciliazione accanto all'ineludibilità della relazione, per la costituzione stessa dell'uomo, tra forme e vita, tra ideale e reale, tra dover essere ed esistenza nella sua finitezza. Inevitabilmente questi studi mi hanno ricondotto al nesso tra civiltà, cultura, storia, nel punto in cui questi termini descrivono la geografia di un soggetto che per l'estensione dei confini all'interno dell'Io e per la pluralizzazione dei soggetti non scioglie, anzi dilata, l'enigma dell'uomo.

Su questa strada sono stata condotta a un confronto con l'antropologia del Novecento che ritenta una risposta coerente sulla natura dell'uomo, là dove la storia dell'uomo e della sua cultura danno testimonianza di una dispersione e di una difficoltà, avvertita come depotenziamento della posizione dell'uomo nel mondo. In questo orizzonte non sono i singoli pensatori, o le singole posizioni, a determinare l'orientamento della mia ricerca (che si è confrontata e si sta confrontando con Scheler, Gehlen, Plessner, Canetti, Portmann), ma i modelli nei quali si legge e si interpreta la condizione umana, cercando la strada di una compensazione e di un riequilibrio di un disorientamento avvertito come originaria eccedenza dell'uomo rispetto al mondo in cui vive. Per tale motivo il mio lavoro si è trovato dinanzi ad un declino del primato della filosofia e delle scienze umane, nella misura in cui la rappresentazione dell'uomo si costruisce sempre più nelle forme del sapere scientifico e si descrive assai più insistentemente nelle forme dell'espressione letteraria e artistica in generale.

In altri termini storicismo e antropologia sono emersi dalla mia ricerca come strategie o terapie volte a rassicurare l'uomo dallo choc della contingenza, che i gesti di dominio, di familiarizzazione, lo stile egocentrico e il logocentrico della Modernità hanno rimosso, e che i suoi eredi hanno assunto nella forma inquietante e insieme frustrante di un non più procrastinabile incontro disincantato con la finitezza e la datità della stessa indeterminazione. A questa riflessione è dedicato il recente lavoro *Soggettività. Modelli, strutture, vissuti* (Napoli 2003).

Germana Ernst

(Università di Roma Tre)

Lo gran desiderio e gioia ch'ho degli studi miei
(Campanella, *Lettere*, p. 54)

Quando, lo scorso autunno, l'amico Gregorio Piaia, incontrandomi sotto il loggiato di Palazzo Strozzi a Firenze, mi ha proposto di scrivere alcune pagine sul percorso e i frutti delle mie ricerche, la prima tentazione è stata quella, come spesso mi capita, di ritrarmi. Alle solite, e non certo infondate, motivazioni (mancanza di tempo, assillo di impegni precedenti, solenni quanto vane promesse fatte a me stessa di non accettarne di nuovi), in quell'occasione si è venuto altresì ad aggiungere l'indubbio imbarazzo a parlare di sé. Ma poi ho cominciato a ripensarci. Non solo mi dispiaceva rifiutare qualcosa a una persona amica, ma confesso che la proposta, così diversa da altre più consuete, non mancava di intrigarmi, e l'iniziale esitazione si è venuta trasformando nella persuasione che poteva trattarsi di un'occasione, forse non indolore, ma anche utile e necessaria, se non per un bilancio, parola davvero troppo impegnativa, almeno per un primo, ancorché timido, sguardo retrospettivo, che non temesse di cercare di individuare alcune linee di lunghi anni di lavoro, e non rifuggisse dal cogliere il disegno e il significato di un *puzzle* che, bene o male, si va componendo.

Tutto ha avuto inizio a Milano, all'insegna della casualità – ma probabilmente il caso non è che una variante più sottile e misteriosa della catena delle cause. Mi ero iscritta a Filosofia, e il primo esame di Storia della filosofia che avrei dovuto sostenere riguardava un corso su Galileo. Corso insolito per Mario Dal Pra, di cui negli anni successivi avrei seguito lezioni, magnifiche per lucidità e rigore, sulla religione naturale in Hume, la logica di Hegel, la dialettica di Marx. All'interno del variegato dibattito che accompagna il costituirsi, non privo di ombre e difficoltà, della nuova scienza mi ero così imbattuta in un testo per me sconosciuto, l'*Apologia pro Galileo* di Tommaso Campanella, autore che ricordavo solo, e in modo abbastanza vago, per la *Città del Sole*. Il testo sarebbe divenuto l'oggetto della mia tesi di laurea e l'autore il punto di inizio di un itinerario che dura tutt'oggi. Dell'*Apologia* mi avevano colpito la densità, lo spessore. Si tratta di uno scritto non ampio, ma estremamente concentrato, che, al contrario dell'apparente semplicità dell'utopia solare, non fa mistero della sua complessità, e che in un fitto, dottissimo intrecciarsi di rimandi e di citazioni costruisce i baluardi idonei a replicare alle insidiose obiezioni contro Galileo, consumando un divorzio senza ritorno tra fisica aristotelica e teologia, e fondando la piena legittimità, scientifica e teologica, della *libertas philosophandi*, in quanto lettura del libro della natura, divino

al pari di quello della Scrittura. Studiando l'operetta, e cercando di capirla nel contesto sia del pensiero di Campanella sia dei dibattiti del tempo, mi ero resa conto che in quelle pagine confluivano quasi in cerchi concentrici, e si stratificavano, tematiche che, riguardando la filosofia della natura, l'interpretazione delle sacre Scritture, i nessi fra teologia e tradizione scolastica, rinviavano al complesso rapporto fra eredità rinascimentale, istanze controriformistiche, nascita della nuova scienza. Di qui il desiderio e la decisione di inoltrarmi nella selva fittissima – e che meritava di venire esplorata meglio – di un pensiero multiforme, sfaccettato, ma non privo di coerenza e unitarietà, che da subito mi era parso straordinario per originalità e profondità.

Come ricordavo, a Milano ho avuto il privilegio di avere come maestro Mario Dal Pra. Se è impossibile racchiudere in poche parole la ricchezza dei suoi insegnamenti, non posso fare a meno di ricordare almeno due aspetti: sul piano personale, l'umanità e l'onestà rara; su quello scientifico, il rigore e la lucidità dell'analisi testuale. È dalla sua lezione che mi è derivata la consapevolezza della necessità di attrezzarsi di tutti gli strumenti idonei – filologici, storici, interpretativi – per comprendere, nel modo più preciso e puntuale, il significato e le implicazioni dei testi, in una tensione e uno sforzo lontani da ogni approssimazione. Di qui una vera e propria passione per un lavoro di tipo filologico, passione che, pur non avendo io mai fatto studi specifici in questo senso, mi ha consentito di affrontare anche l'impegno di edizioni critiche. Quando un editore napoletano mi aveva proposto, troppo precocemente, la cura di un volume che avrebbe dovuto comprendere sette testi politici di Campanella, mi ero messa al lavoro con entusiasmo; ma dopo alcuni volumi l'iniziativa si era interrotta prima dell'uscita di quello a me affidato, lasciandomi in uno stato d'animo di innegabile frustrazione, ma anche di sollievo, in quanto consapevole della mia inadeguatezza. Di quell'esperienza, che non si sarebbe rivelata inutile, ricordo ancora i momenti di vera gioia nel confrontare i testi a stampa con i manoscritti, e il rendermi conto, almeno in un paio di casi, delle clamorose differenze fra i due livelli, e quindi della necessità primaria di mettere a punto testi affidabili. È stato in tale occasione che mi sono imbattuta nell'enigma della *Monarchia di Spagna*, il cui testo a stampa risultava fitto di interpolazioni boteriane – e ad anni di distanza avrei avuto la soddisfazione di rintracciare una sconosciuta prima versione giovanile dell'opera e in seguito di dare alle stampe la versione genuina. Percorrendo questo filone, cimentandomi anche in non facili traduzioni dal latino, negli anni a venire avrei pubblicato non pochi testi campanelliani – dagli inediti *Articoli prophetales* per giungere al recente volumetto degli *Opuscoli astrologici*, passando, fra gli altri, per il *Compendium physiologiae*; una raccolta di circa quaranta *Lettere* (fra le quali una scritta da Campanella a Fabri de Peiresc nel giugno 1636, a lungo ricercata e rimpianta da Firpo, rintracciata nell'Archivio Borromeo dell'Isola Bella) ritrovate e pubblicate in tempi successivi al volume laterziano degli "Scrittori d'Italia" curato da Vincenzo Spampinato nel lontano 1927; cinque sonetti sconosciuti; un tardo trattatello di

Chiroscopia, anch'esso del tutto ignorato, dedicato al cardinale Richelieu, che l'aveva espressamente richiesto: senza dimenticare il ritrovamento di un bellissimo opuscolo del tutto ignoto, che Campanella scrive a Roma nel 1627, e in cui, ripercorrendo momenti significativi della propria biografia intellettuale, esprime una profonda delusione per il trasferimento nella città del papa e la ritrovata libertà, condizione che non annulla l'ostilità nei confronti della sua persona e del suo pensiero, e che lo costringe a riflettere, ancora una volta, con amarezza, sull'inevitabilità dello scontro fra politici e profeti.

Devo subito dire che, nel mio caso, il precoce amore per la ricerca si è fin dagli inizi intrecciato con le esperienze personali di vita in nodi complicati, ciò che ha reso il mio percorso niente affatto lineare e alquanto accidentato. Erano anni in cui i giovani della mia generazione, sospinti dal demone dell'autonomia (oggi del tutto esorcizzato!), scalpitarono per uscire dalla famiglia, mantenersi con le proprie risorse e rivendicare la propria libertà. Dopo un primo anno universitario da studentessa modello, già a partire dal secondo sono diventata una studentessa lavoratrice – e pendolare: una condizione, quest'ultima, che dura tuttora. Erano gli anni della riforma della scuola media e avevo trovato da insegnare a Bormio, in Valtellina; nei due giorni liberi, tornavo a Milano per frequentare l'università. L'unione, già di per sé faticosa, di lavoro e di studio era stata ben presto complicata ulteriormente da gravose responsabilità familiari, quasi in nome di un progetto globale di vita, esaltante quanto estenuante. Se Giacomo, il mio primogenito, era nato quando mi mancavano sei esami alla conclusione, la nascita di Simone era avvenuta pochi giorni dopo aver sostenuto l'ultimo e temuto esame di storia della filosofia nell'appello di febbraio – e ancora oggi mi chiedo se Dal Pra si fosse accorto della mia condizione, mimetizzata goffamente da un ampio cappotto di loden. Forse perché ognuno non può che amare le proprie esperienze giovanili, soprattutto perché il tempo provvede ad attutirne e decantarne gli aspetti più difficili, non posso che ricordare con affettuosa indulgenza e con una sorta di allegria l'intensità di quegli anni, esaltanti anche e proprio per le loro difficoltà.

In questo tumulto, una vera oasi di tranquillità era costituita dalla frequentazione delle biblioteche. Ricordo ancora con grande piacere il fecondo raccoglimento, e la possibilità di ritagliarsi un proprio spazio inviolabile, mentre tutti i problemi restavano fuori, delle ore trascorse nella sala riservata della Biblioteca di Brera, fra la scoperta e la consuetudine con le edizioni antiche e le conversazioni con gli amici e compagni di allora. Il piacere per il lavoro in biblioteca avrebbe trovato uno dei suoi punti più alti quando, un'estate, ero riuscita, con una certa fatica e non pochi rimorsi, ad affidare i due bambini alle nonne, per andare a Londra un paio di settimane, e immergermi nella *British Library*. Posso assicurare che non si è colti dalla sindrome di Stendhal solo davanti alla Gioconda o ai bronzi di Riace. Se anche oggi, nella nuova sede, sobria ed efficiente, la *British Library* resta un luogo insostituibile di studio, la *Reading Room*

della vecchia sede del *British Museum*, come sa bene chi ha avuto la ventura di frequentarla, aveva una magia irripetibile, con la luce azzurra che pioveva dall'immensa cupola celeste. Ma l'emozione più profonda l'avevo provata nella possibilità di avere accesso a una molteplicità insospettata di libri introvabili, che, in un continuo gioco di richiami, consentivano tutta una serie di intrecci e di nuove scoperte.

Lungo il mio percorso campanelliano non potevo non incontrare Luigi Firpo. L'Introduzione premessa agli *Scritti letterari* di Campanella del volume mondadoriano del 1954 mi aveva folgorata, per l'altezza dello stile letterario e il ritratto, al tempo stesso appassionato e rigoroso, del filosofo. In occasione della tesi, con il coraggio un po' incosciente dei timidi, ero andata a Torino per conoscerlo, e gli incontri si sarebbero ripetuti negli anni successivi, in una ricerca, da parte mia, di consigli e di conferme. Venivo accolta sempre con gentile benevolenza da uno studioso dalla personalità enorme, soverchiante, che alla bonaria affabilità del tratto univa un amore possessivo ed esclusivo per un autore avvertito come 'proprio'. Ricordo bene come la notizia del grave malore che l'aveva colpito avesse di colpo spalancato una voragine profondissima, conseguente alla caduta di una figura paterna, talora ingombrante, ma insostituibile – e la sua mancanza, proprio come sarebbe poi successo con Dal Pra, venne a lasciare un vuoto non colmabile.

Dopo lunghi anni di lavoro precario – supplenze, borse di studio – negli anni '80 riuscivo ad accedere al ruolo di ricercatore. Per ragioni familiari mi ero nel frattempo trasferita in Toscana e avevano avuto inizio gli anni di Firenze, durante i quali all'approfondimento degli studi campanelliani, che si sarebbero concretizzati in numerosi articoli e, negli anni successivi, in tre libri, si venne ad aggiungere l'interesse per altri aspetti e figure del Rinascimento. In particolare, la collaborazione all'allestimento e al Catalogo della sezione su *Magia, astrologia, alchimia* (diretta da Paola Zambelli) di una memorabile Mostra su *Firenze e la Toscana dei Medici nell'Europa del Cinquecento*, mi avrebbe consentito di acquisire conoscenze più puntuali di quelle che, più o meno propriamente, vengono chiamate "dottrine occulte", e che costituiscono una parte così cospicua e significativa della cultura rinascimentale.

Dai primi anni '90 insegno all'Università di Roma Tre. Incerta verso quale sede orientarmi, Tullio Gregory mi aveva incoraggiata ad optare per Roma, ricordandomi che c'era la Vaticana – e fu buon profeta. In questa città ho avuto anche modo di conoscere Eugenio Canone, con il quale ho dato inizio all'ardimentosa impresa della rivista «Bruniana & Campanelliana», che proprio quest'anno celebra il suo decennale. Nata da un infervorato scambio di amichevoli conversazioni, la rivista, che, con il solo sostegno dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, agli inizi aveva suscitato una certa diffidenza, si è rivelata nel corso degli anni un'esperienza di grande ricchezza, sia umana che scientifica. Pubblicando testi, documenti, note, rubriche bibliografiche e di storia dell'astrologia, saggi e studi non solo su Bruno e Campanella, ma su molteplici aspetti

e intrecci della cultura rinascimentale, essa ha consentito di riunire, in un proficuo lavoro di collaborazione e di scambio, studiosi affermati, italiani e stranieri, e giovani alle prime armi. Sempre a Roma, e proprio alla Biblioteca Vaticana, si è poi verificato un evento che mi ha lasciata senza fiato. In un lontano pomeriggio di aprile, mentre leggieucchiavo senza impegno altri testi, mi sono sentita irresistibilmente attratta verso un catalogo di manoscritti, e sfogliando un po' oziosamente le sue pagine mi sono imbattuta nella scoperta più emozionante della mia vita: davanti ai miei occhi del tutto increduli si era palesato il titolo, inequivocabile, dell'originaria stesura italiana dell'*Ateismo trionfato* di Campanella, che si credeva perduta per sempre. La richiesta del codice la mattina seguente, dopo una notte comprensibilmente insonne, aveva non solo confermato che si trattava davvero di quel testo, ma mi aveva posta di fronte alla sua primissima, straordinaria stesura autografa – ed è con la più grande soddisfazione che posso annunciare che l'edizione del testo, accompagnata dalla riproduzione anastatica del manoscritto, vede oggi la luce presso la Scuola Normale di Pisa, nell'ambito di una ripresa dell'iniziativa, patrocinata dall'Istituto di Napoli, della pubblicazione di un *corpus* unitario delle Opere di Campanella.

Lo spazio a mia disposizione è finito, e le cose da dire sarebbero ancora tante. Vorrei concludere ricordando che, in un periodo difficile e infelice come il nostro («oscurato è il secolo», diceva Campanella), se si ha un'autentica passione per la ricerca, vale ancora la pena di coltivarla, nonostante i problemi, la mancanza di certezze, i sacrifici personali, in quanto si tratta di una attività che, a qualsiasi livello e in qualsiasi ambito la si eserciti, ha in sé una capacità di conforto che compensa delle difficoltà che si affrontano. Non ho potuto parlare dell'esperienza didattica, che ritengo fondamentale e che meriterebbe un discorso articolato: posso solo dire che a me ha dato moltissimo, a partire dalla prima, emozionata lezione in una sperduta scuola media di montagna, quando ho avvertito l'interesse per quanto dicevo negli occhi di porcellana, sgranati per lo stupore, di Albina e Giuseppina, due sorelline della prima classe; e quando, recentemente, una ragazza mi ha confessato che aveva scelto di laurearsi con me perché ero stata capace di trasmetterle l'amore per il sapere, mi ha fatto uno dei complimenti più belli che abbia mai ricevuto. Mi si conceda allora di dedicare un pensiero pieno di affetto e di riconoscenza a Mario Dal Pra, che ha risvegliato in me questo stesso amore per il sapere, trascrivendo poche righe, ritrovate in carte di tanti e tanti anni fa:

Professore,
ricorda quella sera?
nel corridoio quasi buio
camminavamo piano avanti e indietro,
ragionando di filosofia.

Ferdinando Luigi Marcolungo

(Università di Verona)

Gli interessi che guidano ancor oggi la mia ricerca prendono l'avvio dagli anni di università, a Padova, dove ebbi come maestri Marino Gentile, Ezio Riondato e Pietro Faggiotto. Ci si interrogava allora sul senso dell'indagine filosofica, con particolare attenzione a quella domanda radicale che la contraddistingue rispetto alle singole indagini di carattere scientifico, predeterminate in qualche modo dalla stessa delimitazione di campo da cui prendono l'avvio. Tale radicalità veniva espressa nella problematicità pura, un «domandare tutto che è un tutto domandare», come amava ripetere Marino Gentile. Al di là degli esiti scetticeggianti di tanti “problematicismi” si apriva in tal modo la via ad una metafisica che intendeva essere “classica” per l'obiettivo di riproporre in modo rinnovato, a confronto con il pensiero moderno, quelle medesime istanze che costituivano il patrimonio della filosofia occidentale. In tal senso tornava particolarmente opportuno il richiamo alla tradizione aristotelica, nelle lezioni di Ezio Riondato, e il confronto con i testi del pensiero moderno, da Descartes a Leibniz, da Berkeley a Hume, fino a Kant, sui quali si soffermava con particolare attenzione Pietro Faggiotto, che mi guidò, fin dalla preparazione della tesi di laurea, discussa nell'ormai lontano 1972, lungo le diverse tappe della mia ricerca filosofica, oltre che nei diversi momenti della vicenda accademica.

L'impostazione classica doveva accompagnarsi fin dall'inizio ad un interesse che potrei definire propriamente gnoseologico, sulla scia delle ricerche condotte dal veronese Giuseppe Zamboni (1875-1950), che era stato tra i primi docenti che diedero vita all'Università Cattolica di Milano, tra il 1922 e il 1932, per venirne poi allontanato a motivo del suo “realismo critico”. Tale sua posizione sembrava contrapporsi in modo insanabile al realismo immediato propugnato da Agostino Gemelli e Francesco Olgiati, per i quali fin dall'inizio la ricerca filosofica doveva attestarsi su un terreno squisitamente metafisico: ogni indagine gnoseologica, che volesse essere preliminare alla metafisica, avrebbe rischiato di comprometterne le sorti di fronte alle critiche che ad essa venivano rivolte dall'empirismo e soprattutto da Kant. Ora lo Zamboni rivendicava appunto il primato della gnoseologia rispetto alla metafisica: a differenza di quanto voleva l'Olgiati, il confronto decisivo doveva avvenire piuttosto sul terreno dell'esperienza, colta nella sua immediatezza e insieme nella sua integralità, per riguadagnare un terreno preliminare rispetto alle posizioni dei diversi sistemi filosofici. In qualche modo la «gnoseologia pura», come lo Zamboni amava definire la propria ricerca, veniva a porsi su un terreno analogo a quello che caratterizzava la fenomenologia pura husserliana, anche se il taglio specifico le derivava dal confronto che egli aveva fin dagli inizi

operato con il positivismo di Roberto Ardigò, di cui era stato allievo a Padova: l'indagine gnoseologica doveva risultare più positiva di quella che il positivismo stesso aveva condotto, proprio perché avrebbe dovuto liberarsi da quelle pregiudiziali metafisiche che ne avevano determinato l'esito materialistico. In prospettiva, solo tale indagine senza pregiudizi di sorta avrebbe dovuto condurre ad una ripresa critica della stessa metafisica, una metafisica non più fondata solo sul concetto generalissimo di essere, che viene attestato da qualsiasi contenuto offerto originariamente alla coscienza, ma soprattutto su quell'attualità o energia intima esistenziale che all'io è dato di rilevare nell'esperienza dei propri stati ed atti. In tal modo la gnoseologia pura o filosofia dell'esperienza immediata, elementare, integrale, mirava ad una metafisica della persona riguadagnata sul terreno fenomenologico del confronto con l'esperienza.

Le ricerche da me condotte sul pensiero di Giuseppe Zamboni accompagnano l'intero percorso delle mie pubblicazioni, a partire dal volume *Scienza e filosofia in Giuseppe Zamboni* (1975) fino all'edizione degli inediti, dal *Dizionario filosofico* (1978) al *Corso di gnoseologia pura elementare*, parte prima (1990), suddivisa nei due tomi, *Spazio, tempo, percezione intellettuale e Idee e giudizi*, all'interno di un programma pluriennale di ricerca guidato da Giovanni Giulietti presso l'Università di Verona. Segnalo al riguardo l'importanza di una ricognizione complessiva degli inediti, soprattutto per la possibilità di comprendere meglio l'intreccio delle problematiche legate al confronto con il pensiero contemporaneo. Sulla base delle indagini finora condotte, mi sembrano particolarmente significativi i contributi zamboniani sul principio di causa e sull'io, a confronto con le posizioni di Hume e di Kant: al di là di un facile immediatismo, lo Zamboni rivendicava la natura dialettica del principio di causa, invocato appunto per offrire una spiegazione di quel che appare insufficiente ad essere spiegato sulla base dei soli elementi offerti dall'esperienza, così come sottolineava la preminenza dell'io conoscitivo puro nella ricognizione di quel che è dato originariamente alla coscienza, a partire dal quale solamente si può arrivare, nel rilievo degli stati ed atti dell'io, a ricostruire la dimensione ontologica della persona.

Il confronto con la gnoseologia pura ha determinato anche il mio modo di intendere la ripresa della metafisica classica, a partire dal nucleo essenziale che potremmo indicare, in termini più generali, nel nesso tra fenomenologia e metafisica. Senza nulla trascurare dell'importanza che la ricognizione dell'esperienza può offrire nei singoli campi d'indagine, m'è sempre parso decisivo il momento iniziale che riguarda la portata di quanto originariamente ci viene offerto sul piano fenomenologico. Al riguardo lo Zamboni sottolineava che quel che ci è presente e manifesto è vero, è reale, sia pure nei limiti precisi in cui è «presente e manifesto» alla coscienza. Tale affermazione, che va commisurata per le sue implicazioni successive con l'analisi diretta dell'esperienza, costituiva a mio avviso un *primum* insieme fenomenologico e metafisico, che poteva essere riguadagnato solo attraverso un'opera che oggi chiameremmo di *decostruzione*,

volta a rimettere in discussione le nostre posizioni ingenuie per far emergere quello che vi è imprescindibilmente connesso, a partire dalle condizioni di possibilità radicali che costituiscono il nesso tra esperienza e ragione. Tale confronto avrebbe permesso, a mio avviso, di liberare la metafisica da ogni accusa di sterile dogmatismo per rimetterne in circolo le affermazioni più significative, sulla base del diretto confronto con l'esperienza. Fenomenologia e metafisica mi sono sembrate in tal senso momenti strettamente connessi di ogni ricerca autenticamente filosofica.

All'interesse propriamente teoretico doveva accompagnarsi, fin dai primi anni dopo la laurea, quello legato al confronto storico con uno dei momenti più significativi della storia della metafisica lungo il pensiero moderno, rappresentato dall'opera di Christian Wolff, anche per le ricadute che tale ricognizione poteva offrire in vista di una migliore comprensione delle posizioni di Kant riguardo alla metafisica. Nello sviluppo di tali interessi mi è stato sempre di guida Pietro Faggiotto. Mi limito qui a ricordare, per l'aspetto propriamente teoretico, il titolo significativo di un suo volume: *Per una metafisica dell'esperienza integrale* (1982), dedicato tra l'altro all'approfondimento del confronto più che ventennale con Gustavo Bontadini, mentre, per il campo della ricognizione storica, penso doveroso segnalare tra gli altri il volume *Introduzione alla metafisica kantiana dell'analogia* (1989), dove sviluppa la tesi, ripresa anche nei volumi successivi del 1996 e del 2003, di una sostanziale apertura di Kant ad alcuni momenti tra i più significativi della metafisica classica: la critica kantiana sembra infatti rivolta all'impianto della metafisica razionalistica, senza con questo escludere tuttavia ogni ricerca metafisica, che potrebbe veder riconosciuto il proprio campo specifico in una struttura di carattere analogico: senza possibilità di determinare l'oggetto della metafisica al pari dei contenuti offerti dall'intuizione empirica, il riferimento metafisico appare anche per Kant imprescindibile per ogni autentica giustificazione dell'esperienza stessa.

Le ricerche su Wolff rappresentano anch'esse una costante lungo il percorso complessivo delle mie pubblicazioni ed attendono certamente nuovi sviluppi futuri, anche per l'interesse che finalmente le indagini su tale pensatore sembrano suscitare nel più vasto dibattito della filosofia europea. Ricordo il recente congresso *Christian Wolff und die Europäische Aufklärung* tenutosi nell'aprile di quest'anno a Halle, nel 250° dalla sua scomparsa. Segnalo in particolare il volume *Wolff e il possibile* (1982), oltre ai numerosi saggi che in modo costante si sono susseguiti da allora su singoli aspetti del pensiero wolffiano. Mi limito qui ad indicare in modo sintetico il taglio interpretativo, che in questi anni si è andato progressivamente affinando. L'interesse iniziale era rappresentato dall'obiettivo di chiarire in che modo la metafisica razionalistica avesse progressivamente depauperato il concetto classico dell'essere, riducendolo ad un puro *esserci*, ossia ad una pura nozione che rischiava di risultare vuota ed insignificante rispetto all'essere inteso come *attualità* ed *energia esistenziale*. In tal senso il suggerimento mi veniva da quanto lo Zamboni stesso aveva indicato nel suo volume su Kant

(1932), oltre che dalle indagini compiute da Mariano Campo, altro nome di spicco negli studi wolffiani, che proprio in quegli stessi anni compiva la propria formazione presso l'Università Cattolica di Milano. Di quest'ultimo va ricordato il monumentale volume *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico* (1939), che rappresenta ancor oggi un riferimento imprescindibile per la ricerca. Tale interesse si è ben presto approfondito nell'individuazione di un nucleo tematico, quello del *possibile*, che poteva fornire a mio avviso la chiave di lettura del razionalismo wolffiano. Da una parte, veniva in tal modo messo in luce il nesso tra l'ideale del sistema e quello dell'*ars inveniendi*, che rappresentava comunque l'obiettivo della vasta ricognizione del sapere operata nelle ponderose opere wolffiane; dall'altra, si poteva individuare l'intreccio tra la ragione e l'esperienza nella duplicità delle fonti del possibile, rispettivamente il principio di non contraddizione e quello di ragion sufficiente. Se la riduzione del primo al principio di identità, operata invero più dai suoi continuatori che dallo stesso Wolff, poteva condurre ad una concezione astratta e impoverita dell'essere, il principio di ragion sufficiente doveva rappresentare la necessità di un'apertura al più vasto campo dell'esperienza, sul quale si deve commisurare non solo la ricerca filosofica, ma anche quella delle diverse discipline scientifiche. In tal senso il sistema wolffiano sembrava legato alla ricerca delle condizioni trascendentali di ogni conoscenza e per questo offriva della metafisica, e in particolare dell'ontologia, una visione quasi preliminare e astratta rispetto alle singole indagini scientifiche; e tuttavia rimaneva costante in tale sistema anche l'obiettivo di una fondazione metafisica rigorosa, che si articolava in particolare nelle singole indagini della cosiddetta *metafisica speciale* (termine peraltro non wolffiano). All'interesse teoretico si è comunque sempre accompagnato l'obiettivo della ricostruzione storica, anche in riferimento agli sviluppi e alla presenza di tale pensiero nella filosofia di fine Settecento e inizi Ottocento, con particolare riguardo in Italia all'opera di Francesco Soave e Antonio Rosmini.

Accanto a questi filoni principali di ricerca, si è sviluppato nel corso degli anni anche un interesse specifico per tematiche che potrei per brevità definire di filosofia della religione e di antropologia filosofica, comunque strettamente connesse con l'impianto generale della mia prospettiva. Segno al riguardo i volumi *Cristianesimo e metafisica classica* (1981) ed *Etica e metafisica in Emmanuel Lévinas* (1995). Il primo affronta il dibattito sulla deellenizzazione del Cristianesimo con l'obiettivo di difendere il ruolo essenziale della metafisica nell'elaborazione concettuale della stessa esperienza cristiana. Senza nulla togliere alla specificità della dimensione religiosa, e del 'fatto cristiano' in particolare, occorre a mio avviso riconoscere il ruolo essenziale della riflessione metafisica, soprattutto in ordine alla corretta tematizzazione della trascendenza: una trascendenza che non può essere data per scontata per il filosofo, ancorché appaia per il credente come condizione preliminare della propria stessa esperienza. Al di là delle facili armonizzazioni, mi è sembrato che il confronto possa riassumersi nei termi-

ni ugualmente imprescindibili dell'implicazione reciproca e della reciproca tensione, al fine di evitare da una parte la riduzione della filosofia a semplice ermeneutica, dall'altra la riduzione della fede a semplice portato della ragione.

Il successivo approfondimento dedicato al pensiero di Emmanuel Lévinas rappresenta lo sviluppo di tale primitivo interesse per le tematiche di filosofia della religione, in quanto tale pensatore, per la sua matrice insieme ebraica e fenomenologica, può indicare la presenza delle due istanze sopra ricordate, sia pure in una prospettiva che sembra decisamente prendere le distanze dall'impianto della metafisica occidentale (si ricordino le critiche di *Totalità e Infinito*, volte a denunciare il primato del neutro che sarebbe contenuto sia nel concetto hegeliano di totalità, così come nel primato dell'essere proprio dell'ontologia heideggeriana). La prospettiva levinassiana poteva a mio avviso costituire il banco di prova per chiarire le critiche contemporanee alla metafisica, nel tentativo di mostrare la necessità di una riformulazione della trascendenza in termini metafisici; una riformulazione che evitasse l'assimilazione a quei modelli che venivano giustamente criticati. La prospettiva classica poteva fornire in tal senso una opportuna integrazione, che evitasse la presupposizione di senso contenuta nell'esperienza dell'Altro, così come veniva presentata da Lévinas, e nello stesso tempo ne recuperasse l'implicazione metafisica, a partire dalla stretta connessione con quel primato del metodo fenomenologico che l'Autore non cessava di ricordare nel corso delle sue opere.

Nel complesso, le indagini di filosofia della religione riprendono l'iniziale taglio teoretico e lo sviluppano con particolare riguardo ai temi dell'antropologia filosofica. Ricordo che per lo Zamboni l'indagine gnoseologica doveva appunto condurre ad una metafisica della persona, una metafisica non presupposta ma riguadagnata a partire da un riesame dell'esperienza nella sua integralità. Se da una parte Lévinas può rappresentare un utile momento di confronto per il recupero della dimensione etica della responsabilità verso l'altro, doveva a mio avviso risultare necessaria anche una ripresa della dimensione ontologica della persona nella specificità dell'atto morale, inteso come atto di scelta in cui emerge l'iniziativa dell'io nella sua attualità più profonda. In tal senso le mie indagini si sono rivolte al pensiero di Antonio Rosmini soprattutto per i suoi studi contenuti nell'*Antropologia in servizio della scienza morale* e nella *Psicologia*: in tale intreccio tra morale e antropologia penso possa giocare anche gran parte del dibattito filosofico contemporaneo. Il tutto senza dimenticare tuttavia l'imprescindibile riferimento metafisico, in stretta connessione con il rilievo fenomenologico dell'esperienza intesa nella sua integralità.

Amicus Plato, magis amica veritas.
**Origine, fortuna e varianti
di un celebre proverbio filosofico**

Marco Duichin

1. Il celebre detto latino *Amicus Plato, sed magis amica veritas* – attestato anche in ulteriori varianti oggi poco note e diffuse¹ – è universalmente conosciuto, tanto da essere annoverato, a giusta ragione, tra le più famose sentenze proverbiali d’ogni tempo². Tuttora di uso comune, per indicare che la verità è più importante di qualunque altra cosa, esso cela dietro di sé una storia assai lunga e intricata, che soltanto in anni recenti è stata ricostruita in maniera esaustiva³. Poiché non è priva di un qualche interesse sotto il profilo filosofico, proverò qui a ripercorrerne le tappe salienti.

¹ Sino ad oggi, a mia conoscenza, sono state registrate almeno 6 versioni principali – per così dire ‘archetipe’ – del detto in lingua latina. Tralasciando le differenze formali (uso discrezionale della punteggiatura, omissione o impiego delle congiunzioni copulative, avversative, ecc.) adottate dai singoli autori, esse si possono così schematizzare: 1) *Amicus Plato, sed magis amica veritas* (=AP); 2) *Amicus Socrates, sed magis amica veritas* (=AS); 3) *Amicus Plato, amicus Socrates, sed praeonoranda veritas* (=APAS); 4) *Amicus Socrates, amicus Plato, veritas magis amica* (=ASAP); 5) *Et veritatem diligimus et Platonem, sed rectius est diligere veritas* (=VP); 6) *Amicus Plato, amicus Aristoteles, magis amica veritas* (=APAA). Le versioni 1-5 risultano attestate anche in greco (cfr. *infra, passim*).

² E. Margalits, *Florilegium proverbiorum universae Latinitatis*, Budapest 1895, p. 31, col. 2; G. Büchmann, *Geflügelte Worte*, Berlin 1972, 32. Aufl., pp. 509-510; *Wörterbuch der Antike*, Stuttgart 1976, 8. Aufl., s.v.; R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano 1991, pp. 138-139, Nr. 299. Nella sua versione canonica il detto è documentato ancora oggi (pur con talune variazioni semantiche) in tutte le principali lingue europee: v. ad es. ingl. «*Plato is my friend, but my greatest [best] friend is truth*»; «*Plato is a friend, but truth is greater friend still*», ecc.; fr. «*J’aime Platon, mais j’aime encore plus la vérité*»; ted. «*Platon ist mir lieb, aber noch lieber ist mir die Wahrheit*».

³ Sull’intera questione v. spec. H. Guerlac, *Amicus Plato and other Friends*, «*Journal of the History of Ideas*», XXXIX (1978), pp. 627-633; L. Tarán, *Amicus Plato sed magis amica veritas*.

Erroneamente ritenuto da taluni commentatori⁴ una tarda creazione letteraria dovuta alla penna di Miguel de Cervantes (1547-1616) – la cui versione ‘dotta’, contenuta nel cap. LI della seconda parte del *Don Chisciotte* (1615)⁵, trova peraltro inattesi parallelismi e riscontri già nella tradizione picaresca⁶ e nel linguaggio popolare spagnolo del tempo⁷ – il detto trae in realtà la sua origine, com’è stato definitivamente mostrato⁸, da un passo dell’*Etica Nicomachea* ove Aristotele, in polemica con la dottrina del Bene sostenuta dal maestro ed amico Platone, afferma che «pur essendomi entrambi cari [*scil.* gli amici e la verità], è doveroso tuttavia preferire la verità»⁹.

Il passo aristotelico, compendiato poi in apoftegma e successivamente reso con la formula latina divenuta ormai proverbiale¹⁰, sarà destinato a una straordinaria fortuna nei secoli a venire. Curiosamente, però, sebbene sia utilizzato da Aristotele per confutare Platone, il passo anzidetto è una sorta di parafrasi – *mutato nomine* – proprio di due precedenti luoghi platonici, ravvisabili già nel *Fedone* e nella *Repubblica*, dove la sentenza è riferita, rispettivamente, a Socrate e Omero.

(A) Nel *Fedone*, infatti, rivolgendosi a Simmia e Cebete, è Socrate in persona ad esortarli così:

From Plato and Aristotle to Cervantes, «Antike und Abendland», XXX (1984), pp. 93-124. Alcuni accenni al tema qui trattato compaiono anche nel saggio di H.G. Gadamer, “*Amicus Plato magis amica veritas*”, incluso nel suo vol. *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburg 1968, pp. 251-268, sebbene esso – a dispetto del titolo – concerna fondamentalmente il rapporto tra i sistemi filosofici di Aristotele e Platone. (L’A sostiene comunque che la formulazione del proverbio, pur traendo le sue origini dai testi platonici e aristotelici, risalirebbe a non prima dell’alto Medioevo).

⁴ Su ciò v. Tarán, *Amicus Plato* cit., pp. 93-94, 96, 122-123 e relative note, dove vengono puntualmente confutate le tesi di numerosi curatori e commentatori del *Don Quijote* (de Cortazar, Clemencín, Rodríguez Marín, de Riquer); ma cfr. anche M. de Cervantes, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha* (segunda parte), Édicion crítica y comentario de Vicente Gaos, Madrid 1987, p. 723, n. 155. In un analogo errore sono incorsi anche taluni antichisti: v. ad es. P. Shorey, *What Plato Said*, Chicago 1933, p. 532; *Plato, The Republic*, vol. II, London 1935, p. 420 n.; *Platonism, Ancient and Modern*, Berkeley 1938, pp. 7, 239 n.

⁵ Cervantes, *Don Quijote* II, LI (=ed. Gaos, p. 723).

⁶ Cfr. M. Alemán, *Guzmán de Alfarache* I, I, 1 (ed. F. Rico, *La novela picaresca española*, vol. I, Barcelona 1970², p. 115); Id., *Elogio de Luis Belmonte Bermúdez*, in F.A. de Icaza, *Sucesos reales que parecen imaginados*, Madrid 1919, p. 262.

⁷ Cfr. H. Núñez, *Refranes o proverbios en Romance*, Salamanca 1555; G. Correas, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* (1627), éd. L. Combet, Bordeaux 1967, p. 75.

⁸ Tarán, *Amicus Plato* cit., p. 98: «There can be no question that the ultimate source, the very reason for the occurrence of Plato’s name in any of the versions of this saying is a famous passage of Aristotle’s *Nicomachean Ethics*»; cfr. Guerlac, *Amicus Plato and other Friends* cit., p. 627: «the proverb is a succinct paraphrase of a passage in the *Nicomachean Ethics*».

⁹ Arist. *Eth. Nic.* I, 6, 1096a 16-17.

¹⁰ Cfr. E. Berti, *Profilo di Aristotele*, Roma 1979, p. 253.

E voi, se mi date ascolto, dovete preoccuparvi *ben poco di Socrate e molto più della verità*¹¹.

(B) Nella *Repubblica*, è invece Platone a mettere in bocca a Socrate le seguenti parole:

[...] a mio parere, il primo maestro di tutti questi bravi tragediografi è stato *Omero*; ma d'altra parte non si *deve onorare un uomo più della verità*¹².

Mentre il passo della *Repubblica* (con protagonista Omero) finì ben presto nell'oblio¹³, la citazione del *Fedone* trovò per contro una sorprendente accoglienza negli ambienti neoplatonici. Sarà difatti proprio il passo del *Fedone*, e non già quello dell'*Etica* aristotelica, l'*Urquelle* a cui si ispireranno in seguito i filosofi Neoplatonici della scuola di Alessandria (III-VI sec. d.C.), i quali, con intenti deliberatamente apologetici, conieranno e tramanderanno il detto nella versione 'platonizzante' – poi divulgata in latino attraverso fonti intermedie – *Amicus Socrates, sed magis amica veritas*¹⁴. E sarà questa versione, cara ai Neoplatonici, ad affermarsi inizialmente e a prevalere a lungo su quella, di matrice 'aristotelizzante', *Amicus Plato, sed magis amica veritas*, la cui diffusione in Occidente, nella formula oggi divenuta canonica, non risulta documentata prima dei secc. XV-XVI¹⁵.

¹¹ Plat. *Phaed.* 91c 1-2 (corsivo mio).

¹² Plat. *Resp.* 595b-c (corsivo mio).

¹³ Secondo Tarán, ciò fu dovuto al fatto che Omero «was the teacher neither of Socrates nor of Plato» (*Amicus Plato* cit., p. 101).

¹⁴ Tarán, *Amicus Plato* cit., p. 97: «the substitution of Socrates for Plato happened only in late Antiquity and for purely apologetic purposes; [...] this change was due to the syncretistic tendency of the latest phase of Neoplatonic thought». Secondo il Guerlac (*Amicus Plato and other Friends* cit., p. 629), la formula latinizzata *Amicus quidem Socrates sed magis amica veritas* deriverebbe da una versione originale greca (*philos men Sokrates, alla philtera he aletheia*) presente in una *Vita* di Aristotele attribuita al neoplatonico Ammonio, figlio di Ermia, pubblicata da A. Westermann in appendice a un'edizione ottocentesca delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio: cfr. *Diogenes Laertii de clarorum philosophorum vitis*, ed. C. Gabr. Cobet. *Accedunt Olympidori, Ammonii, Iamblichi, Porphyrii et aliorum vitae Platonis, Aristotelis, Pythagorae*, Ant. Westermann, Paris 1862, p. 10, col. 1, 42-43. Il suddetto aforisma è accolto, nella forma lievemente modificata «Socrate mi è caro, ma più cara ancora mi è la verità», in alcuni importanti repertori moderni: cfr. F.H. King, *Classical and Foreign Quotations*, New York s.d., p. 14; Büchmann, *Geflügelte Worte* cit., pp. 509-510.

¹⁵ Su ciò v. Tarán, *Amicus Plato* cit., spec. pp. 96-97: «in late Antiquity and especially in the West during the Middle Ages and the early Renaissance the proverb with Socrates alone seems to have been the only known version»; questa versione prevalse «until the XV and, with some qualifications, the XVI centuries». È solo «after the XVI-XVII centuries» che la versione AP divenne «the canonical form of the proverb» (ivi, p. 118).

2. Il detto *Amicus Plato...* è tuttavia assai più antico del XVI secolo. Prima ancora di assumere la veste proverbiale latina, poi correntemente adottata fino ai nostri giorni, esso fa la sua originaria comparsa in greco. La versione aurorale del detto, in lingua greca, sembra infatti risalire addirittura al VI sec.: segnatamente al *De Aeternitate Mundi* del neoplatonico Giovanni Filòpono (490 ca.-570 ca.), un'opera composta nel 529 d.C.¹⁶ Qui, dopo aver menzionato per esteso il noto passo aristotelico di *Eth. Nic. I*, 6, 1096a 16-17¹⁷, Filòpono lo compendia infatti nell'apoteigma *philos men Platon, philtera de he aletheia*¹⁸, che sarà accolto *alla lettera* da molteplici fonti tradite posteriori e reso in seguito con il fortunato calco latino *Amicus Plato, sed magis amica veritas*.

In questa variante il proverbio era noto anche agli autori arabi, che lo citarono ripetutamente durante tutto il Medioevo. Esso figura per la prima volta, a quanto pare¹⁹, nel *Muktār al-Hikam wa-Mahāsin al-Kilam*, una silloge di massime e detti celebri redatta fra il 1048 e il 1049 dallo storico e filosofo siro-egiziano Abu-l-Wafā' al-Mubaššir Ibn Fātik, di cui possediamo una versione spagnola pubblicata nel 1257 con il titolo di *Bocados de Oro* e una successiva traduzione latina, apparsa alla fine del XIII secolo, intitolata *Liber Philosophorum Moraliū Antiquorum*.

(A) Nella versione spagnola è riportata la seguente sentenza (= VP):

*Nos amamos la verdat e amamos a Platón; mas mayor derecho avemos de amar la verdat*²⁰.

(B) Nella traduzione latina il passo è reso come segue (=VP):

*Et veritatem diligimus et Platonem, sed rectius est diligere veritatem*²¹.

Il detto compare anche, fra gli altri, nel *Tahāfut al-Falāfīshah* del mistico al-Ġazālī (1058-1111) e nel *Kitāb 'Uyūn al-Anbā' Fī Tabaqāt al-Aṭibbā'* di Ibn Abī Usaibi'a (m. 1270), le cui rispettive versioni, in inglese e in latino, suonano così:

(A) *Having refuted Plato, Aristotle excused himself by saying: "Plato is dear to us, and truth is dear to us. Nay, truth is dearer than Plato"*²².

¹⁶ Tarán, *Amicus Plato* cit., p. 113: «Here we have, then, the saying 'Amicus Plato sed magis amica veritas' in its Greek original form».

¹⁷ Cfr. Philoponus, *De Aet. Mundi*, p. 29, 2 ss. Rabe.

¹⁸ Philoponus, *De Aet. Mundi*, pp. 144, 16-145, 1 Rabe.

¹⁹ Cfr. Tarán, *Amicus Plato* cit., p. 117.

²⁰ *Bocados de Oro*, Kritische Ausgabe des altspanischen Textes von M. Crombach, Bonn 1971, p. 107.

²¹ Cfr. E. Franceschini, *Il "Liber philosophorum moralium antiquorum"*. *Testo critico*, Atti del R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 91, Parte 2 (1931-1932), p. 499.

²² al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāfīshah*, Translated into English by Sahib Ahmad Kamali (1963), p. 4; su ciò v. S. van den Bergh, *Averroes' Tahāfut al-Tahāfut (The Incoherence of the Incoherence)*,

(B) *dicere solebat [Aristoteles] cum Metempsuchôsin confutaret, Amicus est Plato, Amica etiam Veritas; cum autem utrumque intueor, magis eligenda atque honoranda mihi est Veritas*²³.

3. Nell'Occidente medievale e presso i circoli umanistici il proverbio si diffuse invece prevalentemente nella formula 'platonizzante' *Amicus Socrates...*, derivata da una tarda fonte di matrice neoplatonica: i manoscritti in greco e in latino della *Vita Aristotelis*²⁴.

Quest'ultima formula è registrata, ad es., negli scritti di Roger Bacon (1214-1294), di Tommaso d'Aquino (1225-1274) e dell'umanista Angelo Poliziano (1454-1494).

(A) Nel suo *Opus Majus* (red. 1266; 1° ed. Londra 1733), Bacon afferma: *Nam Plato dicit, "Amicus est Socrates, magister meus, sed magis est amica veritas"*²⁵.

(B) Nel commentario all'*Etica* di Aristotele, *Sententia in librum Ethicorum* (red. 1269-1271 ca.; 1° ed. Barcellona 1478), riecheggiante in modo letterale alcuni passaggi della *Vita Aristotelis Latina*²⁶, Tommaso scrive:

London 1969, vol. I, pp. XIII-XIV: «This well-known saying, which is a variant of a passage in Plato's *Phaedo* and in Aristotle's *Nicomachean Ethics*, is found in this form first in Arabic. One of the first European authors who has it in this form is Cervantes».

²³ Cfr. Gregorio Abul-Pharagio, *Historia Compendiosa Dynastiarum*, Arabice edita, et Latine versa, ab E. Pockokio, Oxford 1663, p. 60.

²⁴ Della *Vita Aristotelis*, com'è noto, sono pervenute tre distinte versioni manoscritte, due in greco e una in latino: 1) la cosiddetta *Vita Marciana*, redatta in greco, da autore anonimo, intorno al 1300 (ne esiste un solo esemplare danneggiato, il *Codex Marcianus Graecus* 257, conservato presso la Bibl. Naz. di S. Marco a Venezia); 2) la cosiddetta *Vita Vulgata*, anch'essa databile al 1300 ca., di cui ci sono pervenuti 31 esemplari manoscritti in lingua greca; 3) la *Vita Latina*, composta intorno al 1200 ca., così chiamata perché è l'unica versione esistente in latino, di cui sono stati tramandati 65 Mss. Tutte queste versioni risalirebbero a una fonte comune greca, oggi perduta: una *Vita di Aristotele* attribuita a un certo Tolomeo, un esponente della scuola Neoplatonica di Alessandria non meglio identificato. Sull'intera questione v. ora I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957, spec. pp. 94-163; sulla *Vita Marciana*, v. anche O. Gigon, *Vita Aristotelis Marciana*, Berlin 1962. Per quanto concerne il detto qui preso in esame, occorre sottolineare che le tre *Vitae Aristotelis* riportano concordemente – sia pure con talune differenze – la versione 'platonizzante' *Amicus Socrates, magis amica veritas* (*V. Marciana*: cfr. Düring, *op. cit.*, pp. 101-102; Gigon, *op. cit.*, p. 4; *V. Vulgata*: Düring, p. 132; *V. Latina*: Düring, p. 154: «Platonis enim est sermo quod magis oportet de veritate curare quam de aliquo alio. Et alibi dicit 'Amicus quidem Socrates, sed magis amica veritas'. Et in alio loco 'De Socrate quidem parum est curandum, de veritate vero multum'»). Per una discussione complessiva sull'argomento si rinvia a Guerlac, *Amicus Plato and other Friends* cit., pp. 629-30; Tarán, *Amicus Plato* cit., pp. 105 ss.

²⁵ R. Bacon, *Opus Majus*, ed. J.H. Bridges, I, Oxford 1897, p. 16.

²⁶ *Sancti Thomae Opera Omnia*, T. XXI, In *Aristotelis Stagiritae nonnullos libros commentaria*,

*Juxta hoc etiam est sententia Platonis, qui reprobans opinionem Socratis magistri sui, dicit, quod oportet magis de veritate curare, quam de aliquo alio. Et alibi dicit, "Amicus quidem Socrates, sed magis amica veritas"*²⁷.

(C) In una lettera del Poliziano (egualmente ispirata alla *Vita Latina*) risalente al 1490, così si legge:

*Amicus Socrates, amicior veritas: et item, amici ambo, plus tamen habendum honoris veritati est*²⁸.

Fra gli autori medievali, una parziale eccezione è costituita da Dante, il quale, influenzato dall'*Etica Nicomachea* (da lui conosciuta in traduzione latina), cita nel *Convivio* (1304-1307) la classica sentenza aristotelica, pur senza nominare esplicitamente Platone:

E da questo fallo si guardò quello maestro de li filosofi, Aristotile, nel principio de l'Etica quando dice: "Se due sono li amici, e l'uno è la verità, a la verità è da consentire"²⁹.

Fra gli umanisti sarà invece Marsilio Ficino (1433-1499) a riproporre la versione 'aristotelizzante' del detto in luogo della formula di derivazione neoplatonica *Amicus Socrates*.... Nella sua biografia di Platone, preposta all'*editio princeps* della traduzione latina dell'opera del filosofo (*Platonis Opera a Marsilio Ficino Traducta*, 1° ed. 1484), egli scrive infatti:

*Aristoteles cui veritas magis quam Plato fuit amica*³⁰.

4. Nel corso del XVI secolo comincia peraltro a circolare una nuova variazione sul tema. Accanto alle versioni 'tradizionali' (AP e AS), fa infatti la sua comparsa un'ulteriore versione del detto, per così dire 'sincretica', la quale include sia Platone che Socrate. Una significativa testimonianza in tal senso compare nel *De servo arbitrio*

vol. IV, Parma 1877 (rist. New York 1949), p. 13; cfr. *Vita Aristotelis Latina*, §§ 28-33b (pp. 154-155 Düring).

²⁷ *Sancti Thomae Opera Omnia* cit., XXI, IV, p. 13.

²⁸ *Angeli Politiani Operum Tomus Primus: Epistolarum Libros XII*, Lugduni 1529, p. 41.

²⁹ Dante, *Conv.* IV, VIII, 15; cfr. *De Monarch.* III, I, 3: *ac precepta morum Philosophus [scil. Aristotele] familiaria destruenda pro veritate suadet*. Analogamente Agostino – senza nominarlo in modo esplicito – aveva già affermato di Porfirio: *ecce Platonius in melius a Platone dissentit; ecce vidit, quod ille non vidit, nec post talem ac tantum magistrum refugit correctionem, sed homini praeposuit veritatem* (*De Civ. Dei* X, 30).

³⁰ Cfr. P.O. Kristeller, *The First Printed Edition of Plato's Works and the Date of its Publication (1484)*, in *Studia Copernicana. Science and History. Studies in Honor of Edward Rosen*, Ossolineum 1978, pp. 25-35; su ciò v. Tarán, *Amicus Plato* cit., p. 122.

(1525) di Lutero, ove è attestata, probabilmente per la prima volta, la formula inedita *Amicus Plato, amicus Socrates, sed prae-honoranda veritas*³¹.

Un'analogia formula – a nomi invertiti – è riecheggiata, qualche decennio più tardi, in un passo della *Defensio pro Aristotele* (1571) dell'umanista francese Pierre de la Ramée (Petrus Ramus, 1515-1572):

*Amicus Socrates, amicus Plato ..., veritas ... magis amica*³².

A riprova della larga (anche se temporanea) fortuna di questa nuova variante vanno segnalate altre due testimonianze, rispettivamente in greco e in latino, apparse tra la fine del '500 e i primi decenni del '600.

(A) La prima ricorre in una lettera del 10 agosto 1598, indirizzata dal teologo bizantino Maximos Margunios (1549-1602) all'umanista tedesco David Hoeschl:

*Philos gar Platon emos, philos Sokrates, philtera he aletheia*³³.

(B) La seconda compare invece nell'*Epistola dedicatoria* dei *Symbola Aureae Mensae Duodecim Nationum*, un trattato seicentesco di Michael Maier:

*Amicus Socrates, amicus Plato, veritas magis amica*³⁴.

Che quest'ultima variante (APAS/ASAP) godesse ormai d'una vasta diffusione agli inizi del '600, risulta confermato dal fatto ch'essa circolava, sotto forma di adagio popolare (*Amigo Pedro, amigo Juan [o Xuan], pero más amiga la verdad*), anche al di fuori degli ambienti dotti, come documentano alcune importanti raccolte di proverbi spagnoli del XVI e XVII secolo, quali i *Refranes o proverbios* (1555) di Hernán Núñez³⁵ e il *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* (1627) di Gonzalo Correas³⁶.

Fino al Cinque-Seicento coesistono dunque – sia pure con diversa incidenza –

³¹ *Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe, Bd. XVIII, Weimar 1908, p. 610; cfr. Büchmann, *Geflügelte Worte* cit., p. 509.

³² *Petri Rami Defensio Pro Aristotele Adversus Iac. Schecium*, Lausannae 1571, p. 4.

³³ Cfr. P.K. Enepekides, *Maximos Margunios an deutsche und italienischen Humanisten*, «Jahrbuch der Österreichischen und Byzantinischen Gesellschaft», X (1961), p. 122; G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München 1977, p. 87.

³⁴ M. Maier, *Symbola Aureae Mensae Duodecim Nationum*, Francofurti 1617 (la paginatura dell'*Epistola Dedicatoria* non è numerata); cfr. Guerlac, *Amicus Plato and other Friends* cit., p. 632, n. 30.

³⁵ Cfr. Núñez, *Refranes o proverbios en Romance* cit., ove il detto proverbiale è menzionato come «un refran nuestro: 'Amigo Pedro, amigo Juan, pero más amiga la verdad'»; il Gaos, nel suo commento all'ed. critica del *Don Quijote* cit., p. 723, n. 155, afferma che «El proverbio pasó al refranero español: 'Amigo Pedro, amigo Juan ...'».

³⁶ Cfr. Correas, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* cit., p. 75: «Amigo Pedro, amigo Xuan, pero más amiga la verdad. Imita al griego: amigo Socrates, amigo Platón, pero más amiga la razón».

almeno tre varianti esemplari del detto: 1) *AP* (conosciuto nella versione greca di Filòpono); 2) *AS* (di origine neoplatonica, divulgato soprattutto attraverso la *Vita Aristotelis Latina*); 3) *APAS/ASAP* (attestato per la prima volta in Lutero)³⁷. In età rinascimentale si assiste però al progressivo affermarsi dell’ aforisma latino *Amicus Plato, sed magis amica veritas*, che finirà per soppiantare via via tutte le altre versioni, sino ad essere accolto come la massima proverbiale canonica.

5. Attribuito impropriamente ad Erasmo (1469?-1536)³⁸ – ma di fatto introvabile nelle edizioni degli *Adagia* apparse quando egli era in vita³⁹ – l’ aforisma in questione figura solo in alcune *aggiunte postume*, di autori diversi, alla monumentale raccolta di proverbi e detti classici compilata dall’ umanista olandese. È il caso, ad es.,

³⁷ Non sarà inutile riassumere, per comodità del lettore, il quadro complessivo delle fonti relative alle tre varianti del detto (*AP*, *AS*, *APAS/ASAP*) discusse nel presente lavoro; per quanto concerne la quarta variante principale (*APAA*) v. *infra*, § 7. *AP*: Arist. *Eth. Nic.* I, 6, 1096a 16-17; Philoponus, *De Aet. Mundi*, pp. 144, 16-145, 1 Rabe; Synesius, *Epist.* 154 (= p. 737 Hercher); Abu-l-Wafa’ al-Mubaššir (= Crombach, p. 107; Franceschini, p. 499); al-Ġazālī (= Kamali, p. 4); Ibn Abī Usaibi’a (= Pockokius, p. 60); Dante, *Conv.* IV, VII, 15; *De Monarch.* III, I, 3; I. Ulpianus (= coll. 1225-26 Stephanus); G. Cognatus (= *Erasmii Roterdami Adagia ...*, p. 453); M. Ficino (= Kristeller, pp. 25 ss.); N. Leonicensis (= *Angeli Politiani Epistulae ...*, p. 41); M. Cervantes, *Don Quijote*, II, LI; M. Alemán, *Guzmán de Alfarache*, I, I, 1; *Elogio* (= de Icaza, p. 262); B. Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, XXXIV; L. Sterne, *Tristram Shandy*, I, 21; *AS*: Plat. *Phaed.* 91c; cfr. Olympiodorus, *Prolegomena*, p. 10, 4-12 Busse; *In Gorgiam*, 34, 3 (= p. 175 Westerink); Elias, *In Categ.*, pp. 121, 34-122, 5 Busse; Gregorius Corinthius, *De Dialecticis*, p. 5, 2-5 Schäfer; *Vita Marciana*, 28 (= p. 101 Düring; p. 4 Gigon); *Vita Vulgata*, 9 (= p. 132 Düring); *Vita Latina*, 28 (p. 154 Düring); R. Bacon, *Opus Majus*, I, VII (= p. 16 Bridges); Thom. Aquin. *In Arist. Comm.* (= *Opera Omnia*, T. XXI, IV, p. 13); A. Poliziano, *Epistulae*, p. 41; *APAS/ASAP*: M. Luther, *De Servo Arbitrio* (= *Krit. Ges.* XVIII, p. 610); P. Ramus, *Defensio Pro Arist.*, p. 4; M. Margunios a D. Hoeschel, 10.8.1598 (= Enepekides, p. 122; Podskalsky, p. 87); M. Maier, *Symbola Aureae...*, s.p. (= Guerlac, p. 632n.); H. Núñez, *Refranes ...*, s.p. (= Tarán, p. 94n.); G. Correias, *Vocabulario...*, p. 75 Combet.

³⁸ Guerlac, *Amicus Plato and other Friends* cit., p. 631; Tarán, *Amicus Plato* cit., pp. 94, 121. Anche in anni recenti il detto è stato erroneamente incluso tra i proverbi raccolti da Erasmo (v. ad es. Gaos, *Don Quijote* cit., II, p. 723, n. 155: «Así figura este proverbio en los *Adagios* de Erasmo»).

³⁹ Sulla complessa genesi e sulle successive edizioni degli *Adagia* erasmiani – dagli *Adagiorum Collectanea* (1500) alle *Chiliades* (1515), sino alla morte dell’ umanista olandese (1536) – si rinvia a M. Mann Philips, *The ‘Adages’ of Erasmus. A Study with Translations*, Cambridge 1964, pp. 3 ss. Cfr. ora Guerlac, *Amicus Plato and other Friends* cit., p. 631: «My inspection of those editions of the *Adages* published in his lifetime [...] showed no citation of our proverb»; Tarán, *Amicus Plato* cit., p. 94: «Nevertheless it is not to be found in Erasmus’ work». Il detto compare invece a partire dall’ edizione postuma, apparsa a Basilea nel 1574, contenente numerose aggiunte ed integrazioni per mano di umanisti quali Polidoro Virgilio, C. Bovillus, J. Hartung, I. Ulpianus, G. Cognatus *et al.*

dell'*Epitome* di Iohannes Ulpius, un oscuro e non meglio identificato erudito frisone, inclusa nell'edizione postuma degli *Adagia* erasmiani pubblicata a Basilea nel 1574 (2° ed. Paris 1579), ove l'aforisma ricorre in versione bilingue greco-latina, con l'omissione del *sed* usuale:

*Amicus Plato, magis amica veritas. Philos Platon alla mallon he aletheia*⁴⁰.

Nella sola versione latina, l'adagio ricompare anche nella *Sylloge* di un altro commentatore, Gilbert Cousin (Gilbertus Cognatus, 1506-1567), che lo ha trasmesso in una forma lievemente modificata:

*Licet Plato amicus, magis tamen veritas*⁴¹.

In realtà, com'è stato ormai definitivamente chiarito⁴², l'adagio pseudo-erasmiano non è affatto la versione *originaria* della massima *Amicus Plato...*: essa risulta attestata – con largo anticipo sulle edizioni tardo-cinquecentesche degli *Adagia* – già in un'epistola del 1490 del medico e umanista veneto Niccolò Leonicensino (1428-1524). Rispondendo a una precedente lettera del Poliziano – ove questi citava, secondo l'uso allora corrente, il detto "*amicus Socrates, amicioer veritas...*" (v. *supra*, § 3) – il Leonicensino replicherà infatti con le seguenti parole:

*Amicus Plato, magis amica veritas: sed cum ambo sint amici, pium esse veritatem in honore praeferre*⁴³.

Pur senza menzionare espressamente la fonte (e quantunque la massima ivi riferita non compaia, *verbatim*, in alcun luogo del *corpus* aristotelico), il passo epistolare dell'umanista veneto non era altro che la trascrizione latinizzata, a guisa di fedele parafrasi, della celebre sentenza pronunciata dallo stesso Aristotele nell'*Etica Nicomachea* (I, 6, 1096a 16-17).

6. La priorità cronologica della coniazione dell'aforisma *Amicus Plato...* nella sua forma canonica sembra dunque spettare, in età moderna, a Niccolò Leonicensino⁴⁴. La successiva diffusione fuori dai ristretti cenacoli umanistici, e la sua indiscussa fortuna, furono però propiziati da Miguel de Cervantes che, utilizzandolo con intenti satirici nel *Don Quijote*, finì per renderlo popolare presso un più vasto pubblico.

Ciò ha tratto in errore diversi studiosi, i quali hanno creduto di poter ravvisare

⁴⁰ Cfr. *Adagiorum Des. Erasmi Roterdami chiliades quatuor cum sesquicenturia magna cum diligentia, maturoque iudicio emendatae & expurgatae ...*, Paris 1579: *Adagiorum Ioannis Ulpii Franekerensis Frisii Epitome*, coll. 1225-26.

⁴¹ *Des. Erasmi Roterdami Adagiorum Chiliades iuxta locos communes Digestae ...*, 1599, p. 453.

⁴² Tarán, *Amicus Plato* cit., pp. 121-122; cfr. Tosi, *Dizionario delle sentenze greche e latine* cit., p. 139.

⁴³ Cfr. *Angeli Politiani Operum Tomus Primus* cit., p. 45.

⁴⁴ Secondo Tarán (*Amicus Plato* cit., p. 121), la versione del detto formulata dal Leonicensino costituisce, quasi certamente, «the earliest occurrence in the West».

nelle pagine del grande scrittore spagnolo «the earliest occurrence of the ‘*Amicus Plato...*’ form of the proverb»⁴⁵. Come già si è accennato, il detto ricorre infatti (con la reintroduzione del *sed* originario) nel cap. LI della Parte II (1615) del suo celebre romanzo. Qui, in una missiva indirizzata a Sancho Panza, divenuto «Gobernador de la Insula de Barataria», il protagonista scrive:

tengo de cumplir antes con mi profesion que con su gusto [*i.e.* quello dei suoi ospiti, il Duca e la Duchessa], conforme a lo que suele decirse: *amicus Plato, sed magis amica veritas*⁴⁶ [io debbo prima servire i diritti della mia professione che il loro piacere, secondo il noto detto: *amicus Plato, sed magis amica veritas*].

La scelta di citare il detto *in latino* – aggiunge con sussiego Don Chisciotte – è giustificata dal motivo che, nella sua nuova qualità di ‘Gobernador’, il buon Sancho doveva ormai aver necessariamente appreso quella lingua («Digote este latin, porque mo doy á entender que despues que eres gobernador lo habrás aprendido»)⁴⁷.

Tuttavia – lo si è già rammentato – una versione proverbiale volgarizzata (*Amigo Pedro, amigo Juan, pero más amiga la verdad*) del celebre detto era registrata da tempo dai *Refraneros* spagnoli (v. *supra*, § 4). Non solo: nel 1599 – ben sedici anni prima della pubblicazione della seconda parte del *Don Quijote* – il detto fa la sua imprevista comparsa *in lingua spagnola* nel fortunato romanzo picaresco *Guzmán de Alfarache*⁴⁸ di Mateo Alemán (1547-1614 ca.), il quale lo citerà nuovamente, di lì a poco, nell’*Elogio de Luis Belmonte Bermúdez*, redatto come prefazione alla *Vida de San Ignacio*⁴⁹:

(A) aunque si he de seguir al Filósofo [*i.e.* Aristotele], *mi amigo es Platón y mucho más la verdad*, conformándome con ella (*Guzmán de Alfarache*, I, I, 1; cors. mio).

(B) Y puedo – con Aristóteles – decir “*mi amigo es Platón, pero mucho más la verdad*” (*Elogio*, p.262; cors. mio).

La presenza del proverbio nelle opere cronologicamente anteriori di Alemán conferma, dunque, come esso non fosse un’invenzione originale del Cervantes, ma circolasse da tempo negli ambienti letterati iberici. Non è questa la sede per addentrarci nella controversia specialistica circa un’eventuale dipendenza della citazione proverbial-

⁴⁵ Tarán, *Amicus Plato* cit., p. 96, n. 15.

⁴⁶ Cervantes, *Don Quijote* II, LI (=ed. Gaos, p. 723).

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Alemán, *Guzmán de Alfarache* I, I, 1 (= ed. Rico, I, p. 115).

⁴⁹ Cfr. de Icaza, *Sucesos reales que parecen imaginados* cit., p. 262.

le del *Don Quijote* dai precedenti scritti di Alemán. La questione della possibile fonte ispiratrice a cui attinse Cervantes resta – per quanto ne sappia – tuttora aperta⁵⁰.

A riprova della popolarità del detto *Amicus Plato...* durante tutto il XVII secolo, meriterà comunque segnalare un'ulteriore riproposizione da parte del gesuita Baltasar Gracián (1601-1658) nel suo importante trattato *Agudeza y arte de ingenio* (2° ed. riv., 1648), ove sono codificati i principi estetico-retorici della vita letteraria spagnola del '600. In un passo dell'opera, il Gracián riporta infatti un aneddoto che vede protagonisti il duca di Gandía e il dottor Villalobos, insigne medico di corte dell'imperatore Carlo V. Questi, interrogato dal duca che voleva conoscere il proprio stato di salute, gli risponderà citando ancora una volta il tradizionale proverbio:

“y, pues”, dijo el duque, “¿qué decís, Villalobos?” “Señor, que *Amicus Plato, sed magis amica veritas*”⁵¹ [“allora”, domandò il duca, “cosa dite Villalobos?” “Signore, che *Amicus Plato, sed magis amica veritas*”].

Sempre più avulso dal primitivo ambito filosofico entro cui si era generato, l'aforisma *AP* assumerà, nel corso dei secc. XVII-XVIII, una connotazione proverbiale via via più generica, adatta alle circostanze e agli usi più disparati, entrando definitivamente a far parte del patrimonio letterario e culturale europeo. Nel Settecento, ad es., lo ritroveremo menzionato – entro un contesto per molti versi inatteso – in un'ironica pagina del *Tristram Shandy* (1759-1767)⁵², il capolavoro letterario di Laurence Sterne (1713-1768) considerato il precursore del romanzo moderno.

La parabola storica di questo celebre detto, ininterrottamente tramandatosi attraverso i secoli, dall'antichità classica fino all'età contemporanea⁵³, non va peraltro disgiunta dalla sua progressiva metamorfosi concettuale: con il suo impiego in chiave

⁵⁰ Cfr. Tarán, *Amicus Plato* cit., p. 122: «It is of course impossible to ascertain which was Cervantes' source»; su ciò v. anche Guerlac, *Amicus Plato and other Friends* cit., p. 632, n. 31: «The annotated editions of *Don Quixote* [...] give no printed source for Cervantes's quotation». Anche la recente ed. critica a cura di V. Gaos (*op. cit.*, p. 723, n. 155), da me utilizzata, non fornisce soddisfacenti indicazioni al riguardo.

⁵¹ B. Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, Discurso XXXIV (= *Obras Completas*, III, ed. A. del Hoyo, Madrid 1967, p. 403a).

⁵² Cfr. L. Sterne, *Tristram Shandy, Gentleman*, vol. I, ch. 21: «*Amicus Plato*, my father would say, construing the words to my uncle Toby, as he went along, *Amicus Plato*; that is, Dinah was my aunt; – *sed magis amica veritas* – but Truth is my sister».

⁵³ A titolo di curiosità merita ricordare che Edmund Husserl (1859-1938), in una chiosa a margine di *Essere e tempo* (1927), annoterà di suo pugno (in larvata polemica con l'ex-discepolo M. Heidegger) l'emblematico commento «*amicus Plato magis amica veritas*» (cfr. *Husserl's Marginal Remarks in Martin Heidegger, Sein und Zeit/Erste Hälfte*: www.stanford.edu/dept/rel-stud/faculty).

eminentemente satirica, come nell'*aperçu* di Cervantes o nel bizzarro *Shandean System*⁵⁴ adombrato da Sterne, l'originaria pregnanza filosofica ad esso sottesa può ritenersi ormai virtualmente esaurita. Non altrettanto può dirsi – secondo quanto qui preme sottolineare – del suo interesse specifico dal punto di vista della storia delle idee.

Malgrado le sue svariate trasformazioni, infatti, l'idea basilare espressa nella sentenza di aristotelica memoria – ossia che la verità deve essere anteposta a ogni cosa, persino all'amicizia – sopravviverà ancora a lungo, fino ad essere applicata allo stesso Aristotele.

7. Intorno alla seconda metà del Novecento è stata riscontrata un'ulteriore variante del proverbio, sino allora sfuggita agli studiosi, su cui ha richiamato per primo l'attenzione Henri Guerlac in un pionieristico articolo⁵⁵. Si tratta di una versione inedita, che non risulta mai attestata nelle fonti tradite antiche, medioevali e umanistiche, una sorta di *hapax legomenon* rinvenuto in un importante quaderno giovanile di Isaac Newton (1642-1727): il cosiddetto Taccuino di Cambridge (Ms. Add. 3996)⁵⁶, redatto tra il 1661 e il 1665 – all'epoca, cioè, in cui egli era studente presso il *Trinity College* – e comprendente una serie di *excerpta* d'argomento filosofico-scientifico.

Questo taccuino costituisce una «testimonianza straordinaria» (M. Mamiani) per la ricostruzione della biografia intellettuale del grande scienziato inglese. Esso contiene fra l'altro (conformemente a una pratica assai diffusa tra gli studenti del tempo) un *commonplace book*, ossia una raccolta tematicamente ordinata di annotazioni, estratti, lemmi, ecc., dal titolo *Qu[ae]stiones quaedam philosoph[icae]* (1664)⁵⁷. Ora, proprio nella pagina iniziale delle *Quaestiones* figura inaspettatamente un passo in latino, privo di segni d'interpunzione, recante in guisa d'esergo il motto *Amicus Plato amicus Aristoteles magis amica veritas*.

Gli studiosi del testo newtoniano non si sono inizialmente soffermati su di esso, liquidandolo in un primo momento come un semplice «slogan»⁵⁸. È dovuto trascorrere un certo numero di anni prima di riconoscere che quel motto non era un'estemporanea

⁵⁴ Su cui v. Tarán, *Amicus Plato* cit., p. 93, ove si rileva, fra l'altro, che il *Don Chisciotte* «influenced Sterne in several ways».

⁵⁵ Guerlac, *Amicus Plato and other Friends* cit., pp. 627 ss.

⁵⁶ Sul cosiddetto Taccuino di Cambridge (Ms. Add. 3996, ff. 87^v-135^v) v. spec. A. Rupert Hall, *Sir Isaac Newton's Notebook, 1661-1665*, «The Cambridge Historical Journal», 9 (1948), pp. 239-250; J.E. McGuire-M. Tammy (eds), *Certain Philosophical Questions: Newton's Trinity Notebook*, Cambridge 1983.

⁵⁷ Il titolo contenuto nel Ms. originale contiene un errore di grafia (*Philosopcae*) variamente emendato dagli interpreti in *Philosophicae* o *Philosophiae*.

⁵⁸ È il caso, ad es., di R.S. Westfall, *The Foundations of Newton's Philosophy of Nature*, «The British Journal for the History of Science», 1 (1962), pp. 171 ss.

glossa del giovane scienziato, ma si ricollegava a un «venerable lineage»⁵⁹. Newton riprendeva infatti *expressis verbis* – ma con l’inusuale *aggiunta* del nome di Aristotele *accanto* a quello canonico di Platone – l’antico detto proverbiale ormai ben noto al lettore.

Sebbene si sia recentemente affermato che non c’è «alcuna prova che Newton abbia fatto oggetto di studio sistematico le opere di Aristotele»⁶⁰, l’importanza della filosofia aristotelica nella formazione intellettuale dello scienziato inglese non è tuttavia da sottovalutare⁶¹. Proprio negli anni a cui risale la stesura del Taccuino di Cambridge, il giovane Newton iniziò infatti la lettura degli scritti aristotelici – segnatamente dell’*Organon* e dell’*Etica*⁶² – integrandola con quella di alcuni compendi eruditi, quali il *De naturae philosophia, seu de Platonis & Aristotelis consensione* (Parisiis 1560) di Sebastian Fox Morcillo e i *Physiologiae peripateticae libri sex* (Cambridge 1642) di Johannes Magirus⁶³.

Non sussistono – almeno a quanto mi risulti – elementi probanti per poter asserire ch’egli abbia tratto da quelle letture una conoscenza *diretta* della celebre sentenza aristotelica né, tantomeno, del detto latino ad essa ispirato. Nel medesimo giro di anni – come ben documentano le *Quaestiones* – risulta però che Newton intraprese lo studio anche di alcuni insigni filosofi e scienziati seicenteschi. Accanto ai nomi universalmente noti di Descartes, Robert Boyle, Henry More *et al.*, le *Quaestiones* registrano il nome, assai meno noto, di un discepolo inglese di Gassendi: quello del medico e filosofo naturale Walter Charleton (1620-1707), *Fellow* della Royal Society e autore della *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charltoniana*, pubblicata a Londra nel 1654⁶⁴.

Ed è proprio nel Cap. I di quest’opera – oggi praticamente sconosciuta al di fuori di ristrette cerchie specialistiche – che è stata rinvenuta la fonte originaria della nuova variante del detto (APAA), poi accolta e tramandata da Newton⁶⁵. Dopo aver tessuto l’elogio dei giganti del pensiero – Tycho Brahe, Keplero, Galilei, William Harvey e Descartes – che si ersero a paladini della libertà filosofica e che, valutate le ragioni di tutti senza inchinarsi all’autorità di nessuno («ponder the Reasons of all, but the

⁵⁹ Guerlac, *Amicus Plato and other Friends* cit., p. 627.

⁶⁰ M. Mamiani, *Newton*, Roma-Bari 1999², p. 19.

⁶¹ Cfr. R.S. Westfall, *Never at rest. A biography of Isaac Newton*, Cambridge 1980, p. 85.

⁶² Guerlac, *Amicus Plato and other Friends* cit., p. 627. Non disponiamo di alcun indizio, tuttavia, per affermare che Newton sia stato direttamente influenzato, nella stesura dell’aforisma, dal noto passo aristotelico di *Eth. Nic.* I, 6, 1096a 16-17.

⁶³ W.A. Wallace, *Newton’s early writings: beginnings of a new direction*, in G.V. Coin-S.J.M. Heller-J. Zycinski (eds), *Newton and the new direction in science*, Città del Vaticano 1988, pp. 23 ss.

⁶⁴ Guerlac, *Amicus Plato and other Friends* cit., pp. 627, 632-633; cfr. Tarán, *Amicus Plato* cit., p. 122, n. 132.

⁶⁵ Cfr. R.S. Westfall, *Force in Newton’s Physics*, London-New York 1971, p. 325.

Reputation of None»), non riconobbero altro principio supremo in filosofia se non la verità («and will admit of no Monarchy in Philosophy, besides that of Truth»), il Charleton auspicava che in loro memoria, a imperitura testimonianza di gratitudine da parte degli uomini di scienza, fosse innalzata a ciascuno di essi una statua aurea recante l'iscrizione: *Amicus Plato, amicus Aristoteles, magis amica veritas*⁶⁶.

Il motto coniato da Charleton – non a caso fatto emblematicamente proprio dal giovane Newton e adattato ora ai suoi scopi⁶⁷ – finiva così per sostituire alla precedente critica di Aristotele all'autorità di Platone, in nome della verità metafisica, la critica all'ormai vetusta autorità dello Stagirita da parte dei nuovi “amici della verità”: i padri della moderna rivoluzione scientifica.

⁶⁶ W. Charleton, *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charltoniana, or, A fabrick of science natural, upon the hypothesis of atoms founded by Epicurus...*, London 1654 (Reprint: 1966), p. 3.

⁶⁷ Cfr. Guerlac, *Amicus Plato and other Friends* cit, p. 627: «Newton, it is clear, had adapted to his purpose a proverb well-known in the later Middle Ages and the Renaissance, although commonly found in a version (or versions) differing from that given in his notebook».

Nuove prospettive sul “Centro di studi metodologici” di Torino*

Silvio Paolini Merlo

1. Il percorso evolutivo del “Centro” e il ruolo di Ludovico Geymonat

Strano e alquanto controverso destino è quello che lega la figura di Ludovico Geymonat alla fortuna e in generale al lavoro di ricezione storiografica sinora prodottosi, in termini peraltro solo episodici e quasi in ogni caso della più sorprendente marginalità, intorno al “Centro di studi metodologici” di Torino, uno tra i più noti e insieme meno conosciuti istituti di ricerca nel campo della metodologia delle scienze e dei rapporti fra tecnica logica e filosofia sviluppatasi in Italia nel secondo dopoguerra. Se per un verso può dirsi indiscutibile il ruolo da attribuire a questo protagonista della vita filosofica e culturale italiana contemporanea nell’infondere il tono e lo spirito di coesione necessario a uno fra i tentativi più arditi e avanzati di coniugare (o meglio di riconiugare) il sapere filosofico con quello scientifico, per l’altro sembra abbia egli – per primo – contribuito, con la propria forza e statura intellettuale, a ingenerare tutta una serie di fraintendimenti rivelatisi in qualche caso decisivi a impedire una chiara e corretta comprensione del fenomeno. Arginare il dilettantismo filosofico di molti intellettuali marxisti, concorrere a diffondere le idee del neopositivismo viennese, gettare le basi per un differente tipo di atteggiamento razionalistico antipsicologico e antimetafisico: sin dalla metà degli anni Trenta sono questi, ad avviso di Geymonat¹, i principali obiettivi polemici su cui orientare gli sforzi per la conversione dei principi di una logica astratta, come quella neoidealistica crociano-gentiliana, in quelli di una logica concreta e metodologica, ancorata all’evoluzione delle scienze matematiche e naturali. Ed è precisamente questo che il “Centro” significherà per lui: una base di appoggio istituzionale eretta e indirizzata principalmente in funzione di uno specifico, personalissimo progetto di rinnovamento culturale².

* Il presente lavoro riprende in parte, integrandolo, il discorso di ricostruzione storico-archivistico e di risistemazione concettuale già intrapreso con lo studio *Consuntivo storico e filosofico sul “Centro di studi metodologici” di Torino (1940-1979)*, Genova 1998 (Quaderni del Centro di Studi sulla Filosofia Contemporanea del C.N.R. di Genova, 7).

¹ L. Geymonat, *Paradossi e rivoluzioni. Intervista su scienza e politica*, a cura di G. Giorello e M. Mondadori, Milano 1979, pp. 55-62.

² Non diversamente, Nicola Abbagnano e Norberto Bobbio intenderanno conclusi o comunque ampiamente esauriti *conatus* e compito dell’impresa non appena teoreticamente superata la pro-

Partito dall'esigenza di riunificare la scuola di Federigo Enriques, più legata al momento soggettivo e convenzionale della ricerca scientifica, e per questo non immune dal pericolo di inficiare la portata conoscitiva della scienza, con quella di Giuseppe Peano, rivendicante la datità e l'oggettività di quella stessa ricerca, specie in relazione ai principi della logica matematica, Geymonat cerca non di meno, e proprio a partire da queste basi, di coniugare l'una e l'altra prospettiva entro un discorso di ripresa e di rivalutazione del momento storico-critico delle teorie a sfavore di quello statico e contemplativo³. Totalmente diversa la visione dell'attività metodologica formulata da Eugenio Frola, la quale, secondo quanto Geymonat stesso ricorderà, si regge essenzialmente: 1) su di un netto rifiuto degli ibridismi scienza-filosofia e matematica-logica ancora prevalenti in Peano ed Enriques (Geymonat accennerà per questo a un «crocianesimo inconsapevole»⁴ dell'amico), 2) sull'incomprensione pressoché totale verso un rinnovamento interno del positivismo, 3) sull'esigenza di definire i termini di un distacco fra metodologia ed epistemologia congiunto a una correlazione strettissima fra metodologia e pratica ascetica. Gli stessi Buzano, Persico, Codegone, Conforto, Wataghin non aspirano a nessuna visione epistemologica sincretizzante nell'accostarsi alle problematiche metodologiche, perché anzi preferiscono intendere il confronto unicamente in funzione dei propri specifici campi applicativi, ovvero, in modo forse più sotterraneo, nel principale intento di chiarire e aggiornare alcuni aspetti propedeutici e pedagogici di base legati all'evoluzione della propria disciplina. Abbagnano, formatosi a Napoli con Antonio Aliotta, e tuttavia non aliottiano né "sperimentalista" alla maniera aliottiana, vede nella fisica subatomica e nella logica matematica delle opportunità per coniugare il pragmati-

spettiva, nel primo, di un empirismo metodologico in filosofia, nell'altro di un normativismo analitico della scienza giuridica. Uno sguardo preliminare sul problema dell'ampia discordanza di vedute riguardo al perdurare dell'iniziativa, desumibile dallo spoglio stesso delle testimonianze rilasciate da alcuni tra i fondamentali protagonisti dell'iniziativa, si trova in Paolini Merlo, *op. cit.*, pp. 13-14.

³ Dello "storicismo scientifico" geymonatiano, e del conseguente abbandono di una epistemologia convenzionalista per una realista, si può leggere in N. Bobbio, *Ricordo di Ludovico Geymonat*, «Rivista di Filosofia», 84 (1993), pp. 13-15. Per i rapporti intrattenuti con la scuola di Peano si rinvia a P. Buzano, *Ludovico Geymonat e il Centro Studi Metodologici*, «Atti della Accademia delle Scienze di Torino», Cl. di Scienze Morali, St. e Filol., 127 (1993), pp. 83-84. Non si tralasci di considerare, a questo riguardo, il forte influsso esercitato sul pensiero di Geymonat dalla filosofia antiliberalista di Erminio Juvalta, nonché l'apporto eminentemente etico-morale di coerenza e di unità venutogli dal rigorismo religioso, anch'esso fortemente critico verso la società democratico-liberale, di Piero Martinetti (cfr. M. Quaranta, *Il pensiero di Ludovico Geymonat*, in M. Quaranta, B. Maiorca, *L'arma della critica di Ludovico Geymonat*, Milano 1977, pp. 9-28).

⁴ L. Geymonat, *Il significato del contributo di Eugenio Frola alla rinascita della metodologia della scienza in Italia*, in Centro di Studi Metodologici, *Scritti metodologici di Eugenio Frola*, a cura di L. Geymonat, Torino 1964, p. 10.

smo americano con le nuove frontiere del trascendentalismo kantiano. La sua è perciò una posizione decisamente più sfumata, potremmo dire intermedia, che punta a una rivalutazione di tipo metafisico-esistenziale del metodo scientifico, da articolare mediante il ripensamento globale sia dell'idealismo attualistico e fenomenologico che dei realismi ontologici tradizionali⁵.

Ad estendere ancor più il campo visivo sulla complessa configurazione del fenomeno, si noterà come il "Centro" non abbia avuto in realtà una diramazione di tipo bipolare, storico-filosofica per un verso e tecnico-scientifica per un altro, bensì *tripolare*, comprendendo anche parte del mondo dirigenziale e industriale colto piemontese, orbitante principalmente attorno le società Fiat e Olivetti nonché l'Unione Industriale. Esso rappresenterà, lungo tutta intera la propria parabola evolutiva, il luogo insieme d'espressione e di integrale ripensamento critico ora dell'una ora dell'altra forma di espressione sociale e di orientamento culturale, senza proporsi tuttavia mai come loro luogo di risoluzione o di superamento dialettico. Lo stato di cose non cambia di molto a valutare la realtà dell'intesa a partire dalla sua evoluzione nel tempo, o meglio tenendo conto delle molteplici fasi e dei profondi mutamenti che ne hanno interessato lo sviluppo. Intanto, va subito sottolineato come non si possa ritenere il "Centro" di Torino alla stregua di un qualsiasi ente di diritto pubblico o privato, rispondente, in altre parole, a quelli che sono i crismi dell'ufficialità che di solito valgono a contraddistinguere l'operato di una istituzione di levatura internazionale, giacché anzi esso germina e nei fatti avvia la propria opera di divulgazione parecchio prima della propria formale inaugurazione, avvenuta solo l'11 gennaio del 1948, proseguendola poi sempre in modo estremamente informale e antiaccademico, senza indirizzi o programmi speciali stabiliti a priori. Più esatto sembra invece ricondurre l'articolazione complessiva delle proprie attività a un particolare tipo di dialogo collettivo avviatosi fra cultori di scienze teoriche e applicate intorno a questioni generali di chiarificazione operativa, relative al problema della comunicazione e della coimplicazione fra programmi disciplinari distinti. Questo problema, in Geymonat, Frola e Persico, ha inizio a tutti gli effetti sin dalla collabora-

⁵ Si consideri il passaggio che congiunge nel percorso speculativo di Abbagnano la ricerca di una gnoseologia che, prescindendo dai vari idealismi e realismi prodottisi in Italia e altrove, renda possibile la validità delle nuove scienze fisiche in *La fisica nuova. Fondamenti di una teoria della scienza*, Napoli 1934, al piano di una riformulazione generale dei principi ontologici relativa al pensiero conoscitivo in *Il principio della metafisica*, Napoli 1936, e questa, a sua volta, alla definizione logica di una filosofia esistenziale strutturata all'essere della possibilità in *La struttura dell'esistenza*, Torino 1939, oggi in N. Abbagnano, *Scritti esistenzialisti*, a cura di B. Maiorca, Torino 1988, pp. 57-227. Molto importante, contestualmente al lavoro di ricerca svolto per il "Centro" di Torino, la relazione presentata al I° ciclo di lezioni pubbliche dal titolo *Il problema filosofico della scienza*, in AA.VV., *Fondamenti logici della scienza*, Torino 1947, pp. 137-161.

zione al periodico mensile «Il Saggiatore», fondato da Francesco Tricomi a Torino e apparso fra il 1940 e il 1942 grazie all'intesa con l'editore Giulio Einaudi⁶.

Sulla scorta di questo, pertanto, è possibile distinguere una fase pregressa o anche *clandestina*⁷, cui lo stesso Geymonat farà riferimento nel corso di una importante intervista con Ubaldo Sanzo⁸, che dal 1940 prosegue sino all'aprile di liberazione e dove, come già accennato, la riflessione sul metodo viene condotta in ambiti prevalentemente didattici e didattico-linguistici. A questa prima fase ne seguono altre due, di cui la prima, *informale*, ha inizio dall'estate del 1945 sotto forma di amichevoli occasioni di ritrovo extra-accademiche, nella quale il gruppo – o meglio una prima componente di esso – ha modo di prendere visione delle novità introdotte dalla filosofia neopositivistica viennese e berlinese e di operarvi una serie di restrizioni critiche, specie in ambito di analisi logica del linguaggio, di determinismo fisico e di riduzionismo logico. A questa segue la fase *anonima* del “Centro” o, come potrebbe anche dirsi, *di gestazione*, dove una prima linea d'intesa viene *lato modo* tracciata⁹, per quanto a fronte di una già molto forte compositività tanto dei caratteri quanto soprattutto delle posizioni ideologiche dei suoi protagonisti: oltre ad Abbagnano e Geymonat, liberale l'uno, marxista militante

⁶ Va peraltro aggiunto che questa collaborazione proseguirà, al momento delle prime frequentazioni del gruppo di Torino da parte di Enrico Persico, con l'adesione – fra il '45 e il '47 – prestata da questi, Geymonat, Adriano Buzzati-Traverso e Ugo Rondelli alla rivista «Analisi» di Giuseppe Fachini. Un'utile ricognizione storica della componente matematica del gruppo di Torino, utile anche perché evidenziante le ripercussioni avute dalle iniziative del “Centro” sugli studi matematici torinesi (e romani) di quegli anni, si trova in L. Giacardi e C. S. Roero, *L'eredità del Centro di Studi Metodologici sulla matematica torinese*, «Quaderni di Storia dell'Università di Torino», a cura di A. d'Orsi, 2-3 (1997-1998), pp. 289-356.

⁷ Paolini Merlo, *op. cit.*, p. 16.

⁸ U. Sanzo, *Il Centro di Studi Metodologici di Torino: testimonianze di Norberto Bobbio e Ludovico Geymonat*, in AA.VV., *Il nucleo filosofico della scienza*, Atti del Seminario di Storia e Filosofia della scienza dell'Università di Lecce (1987-1990), a cura di G. Cimino, U. Sanzo, G. Sava, Galatina 1991, p. 299; qui, peraltro, Geymonat confermerà la tesi di una morte prematura del “Centro” ravvisabile intorno alla fine degli anni '50, in un momento viceversa che, paradossalmente, si configura come uno dei più ricchi di iniziative sia promozionali che di ricerca. Geymonat corroborerà questa tesi, in primo luogo, con il crescente disinteresse misto a sospetto da parte dei filosofi, i quali da quel momento propenderebbero a muoversi più in direzione di correnti quali il marxismo e l'esistenzialismo (giudicando evidentemente inincisiva ed equivoca la variante metodologica), con il fallito tentativo di unione con la S.I.L.F.S., e, collateralmente, con la morte di Eugenio Frola.

⁹ Si veda alla prefazione de AA.VV., *Fondamenti logici della scienza*, cit., pp. VII-VIII: «Pur senza raggiungere tra loro, viene inoltre dichiarato, una perfetta identità di vedute, questi studiosi torinesi ritengono tuttavia d'aver conseguito qualcosa su cui si sentono fondamentalmente d'accordo: è il modo di interpretare le proposizioni della scienza, è il valore da attribuirsi a queste proposizioni. Su certi punti particolari, essi hanno anche l'impressione di riuscire a sopravanzare le conclusioni di varie scuole straniere».

l'altro, troviamo i matematici Pietro Buzano ed Eugenio Frola, spirito progressista il primo e ultraconservatore il secondo, il fisico Enrico Persico, ateo e sostanzialmente apolitico, l'ingegnere e tecnico progettista Prospero Nuvoli, aristocratico e monarchico, fautore convinto del «ritorno a una nobiltà illuminata»¹⁰. Una terza fase, infine, è quella *ufficiale e formalizzata*, la più ampia e complessa, che, sia pure tra alterne fortune, prosegue senza quasi soluzione di continuità dal gennaio 1948 al maggio 1979.

Qui si distinguono almeno quattro ulteriori periodi. Il primo periodo, che va dall'ufficializzazione al grande *Congresso di Studi Metodologici* del 1952, ha significato *propulsivo* e indirizzo convenzionalista, comprensivo tra l'altro di quattro cicli di conferenze¹¹, di una relazione di Uberto Scarpelli sull'unità della scienza¹² e dell'aprirsi della polemica fra Geymonat e Ceccato¹³ sulla possibilità o meno di concettualizzare i risultati del metodo operazionistico. Un secondo periodo, che andrebbe detto *espansivo*, è contraddistinto da un rapido innalzamento delle adesioni e da un processo di allentamento dell'indirizzo convenzionalista froliano e geymonatiano a vantaggio di quello analitico (o "analistico") avanzato in prima istanza da Bruno Leoni, caratterizzato da un tentativo di estendere la revisione del verificazionismo viennese al campo delle scienze sociali. Questa fase, proceduta grossomodo dal 1954 al 1962, anno della scomparsa di Frola, è delimitata dall'avvio del progetto di Ferruccio Rossi-Landi sul pensiero americano contemporaneo (il cosiddetto "progetto PAC")¹⁴ e dal *Convegno sulla Scienza politica*. Arriva infine il periodo del ripiegamento, quello che Bobbio chiamerà *del declino*, nel quale si assiste a un'irreversibile tendenza all'isolamento interno fra le parti coinvolte e al conseguente affievolirsi degli interessi metodologici in senso "alto". Comprende il *Convegno sul Metodo*, organizzato in collaborazione con la "Società degli Ingegneri e degli Architetti" di Torino nel settembre 1965, il *Convegno sui problemi metodologici di storia della scienza* nel marzo 1967, e il *Convegno sulla metodologia della termodinamica* nel marzo dell'anno successivo. L'ultimo periodo, ormai

¹⁰ U. Sanzo, *art. cit.*, p. 295. È questa senza alcun dubbio la fase che più di ogni altra fu pervasa di un forte impegno ideale di rinnovamento, sollecitato evidentemente da un momento di ricostruzione "liberista" nonché di generale restaurazione politico-economica e di stabilizzazione dei rapporti sociali come quella varata dai postulati interclassisti di De Gasperi (cfr. V. Castronovo, *Economia e classi sociali*, in AA.VV., *L'Italia contemporanea 1945-1975*, Torino 1976, pp. 7-8).

¹¹ L'ultimo dei quali verrà poi raccolto in U. Rondelli, P. Thaon di Revel, B. Leoni, *Problemi di metodo nelle scienze sociali*, a cura del Centro di Studi Metodologici, Pavia 1953.

¹² U. Scarpelli, *L'unità della scienza nella "International Encyclopedia of Unified Science"*, «Rivista di Filosofia», 41 (1950), pp. 280-297.

¹³ L. Geymonat, S. Ceccato, *Sul significato della metodologia*, «Rivista di Filosofia», 41 (1950), pp. 314-326.

¹⁴ Centro di Studi Metodologici, *Il pensiero americano contemporaneo*, opera diretta da F. Rossi-Landi, Milano 1958; vol. I: «Filosofia Epistemologia Logica», pp. XII-341; vol. II: «Scienze Sociali», pp. XII-391.

proprio di un “Centro” senza più ossatura interna, e dunque *postumo* rispetto allo stato di relativa compattezza e coesione ottenuto nelle fasi precedenti, è caratterizzato da una serie di tentativi sempre meno efficaci di rilanciare le attività di ricerca, sia pubbliche che private, con risultati ancora di notevole livello ma ormai privi di spunti metadisciplinari. Si ricordano qui principalmente il *Convegno sulla crisi del metodo sociologico*¹⁵ del 1971, diretto e coordinato da Pietro Rossi, e quello su *La questione dei rapporti logici fra le proposizioni descrittive e le proposizioni direttive*¹⁶ del 1975, risultato del biennio della presidenza Scarpelli. La presenza di Geymonat si registra, a un’analisi globale, molto intensa per i primi quattro-cinque anni del sodalizio; affatto marginale nel periodo compreso fra la prima carica universitaria, ottenuta a Cagliari dal 1949 al 1952, e il definitivo trasferimento, dopo l’esperienza pavese, all’Università di Milano nel 1956; nuovamente feconda ma alquanto incostante nel periodo successivo, compreso fra il corso sulla logica dei predicati tenuto dall’allievo Ettore Casari (1957)¹⁷ e la tavola rotonda sul concetto di probabilità con De Finetti (1972)¹⁸. Le figure più coinvolte nella promozione di alcune tra le iniziative di maggior rilievo degli anni ’50, quali soprattutto il grande congresso di Torino e il lungo e tormentato lavoro collettivo di realizzazione del progetto di Rossi-Landi sul pensiero americano, sono infatti da cercare rispettivamente in Bruno Leoni (al quale fra l’altro si debbono un “piccolo” congresso di studi metodologici e un convegno sulle applicazioni della matematica all’economia, entrambi tenutisi all’Università di Pavia) e in Norberto Bobbio.

Sarà dunque importante ribadirlo: aver legato in maniera stretta e quasi esclusiva l’immagine e la finalità metodologica del “Centro” alla persona di Ludovico Geymonat

¹⁵ Centro di Studi Metodologici, *Ricerca sociologica e ruolo del sociologo*, a cura di P. Rossi, Bologna 1972.

¹⁶ Interamente raccolto nel fascicolo U. Scarpelli, G. Carcaterra, E. Lecaldano *et alii*, *La questione dei rapporti logici fra le proposizioni descrittive e le proposizioni direttive: un accostamento alla rilevanza etica della conoscenza scientifica*, «Rivista di Filosofia», 67 (1976).

¹⁷ Centro di Studi Metodologici, *Logica dei predicati*, ed. a cura dell’Unione Industriale di Torino, Torino 1957, riproposto in forma ampiamente rielaborata come E. Casari, *Lineamenti di logica matematica*, Milano 1959.

¹⁸ AA.VV., *Atti del Convegno su concezione soggettivistica della probabilità e logica induttiva* (“Centro di S. M.”, Torino, 14 marzo 1972), Quaderni C.N.R. di Filosofia della Scienza, Università di Bologna, Bologna 1974. È questa la fase nella quale Geymonat torna a convogliare le attenzioni del “Centro”, introducendo a tale scopo (ma mai ufficialmente) un certo numero di studiosi formati alla Scuola di Logica matematica del C.N.R. da lui animata, intorno ai temi della logica e dell’analisi matematica e, per conseguenza, di una concezione metodologica essenzialmente assiomatica, legata in via privilegiata ai principi verificazionistici della logica intuitiva carnapiana. La più importante iniziativa varata da Geymonat per il “Centro” di Torino resta, di certo non a caso, la promozione del primo convegno di studi logici tenutosi in Italia nel dopoguerra: Centro di Studi Metodologici, *Atti del Convegno nazionale di logica* (Torino, 5-7 aprile 1961), Torino 1962.

è stato, in definitiva, un errore. Errore tuttavia non soltanto esterno al fenomeno, causato da chi ha sinora osservato e valutato l'iniziativa di preferenza sotto il profilo teorico e programmatico-ideale e molto meno invece sotto quello più strettamente cronistorico, ma in buona misura anche "interno" ad esso, dovuto in altre parole a certo contrastante atteggiamento (mostrato in primo luogo da Geymonat) per cui a un lavoro di incontro e di confronto metaideologico, oltre che interdisciplinare, avrebbe dovuto seguire di necessità *uno* e *un solo* progetto di rinnovamento politico-culturale di fondo, quello geymonatiano appunto, in realtà quasi del tutto estraneo alle aspirazioni del gruppo in quanto tale. In entrambe i casi, quanto non si è stati in grado di ammettere è che il "Centro" potesse essere cose diverse e perseguire obiettivi diversi (teoretici quanto politico-culturali), ovverossia mutare nel tempo, subire un'evoluzione anche drastica, e ciò nonostante restare libero da predominanze ideologiche (e metodologiche) di questa o quella sua componente intellettuale. Perfettamente inutile, sempre per la medesima ragione, assegnare la principale responsabilità dell'allentarsi e del progressivo estinguersi della forza di coesione interna all'uno o all'altro dei due maggiori schieramenti culturali del gruppo, quello scientifico-tecnico o quello storico-filosofico. Se certamente decisiva è stata la parte avuta dal cambiamento introdotto nel mondo della ricerca dalla contestazione sessantottina della scienza, assai più incisiva deve essere ritenuta la svolta operata da Geymonat a partire dagli anni '60 in favore di un dinamismo evolucionistico delle teorie scientifiche in chiave materialistico-dialettica, svolta a partire dalla quale più nessuno degli appartenenti al "Centro" sarà disposto a seguirlo. Larga parte dell'insanabile duplicità e contraddittorietà propria del "Centro" e dell'atteggiamento culturale assai cangiante col quale molti tra i suoi principali protagonisti intesero accostarsi alle vicende dell'intesa, trova, del resto, il suo principale suggello nella natura stessa del progetto metodologico formulato da Geymonat: quello di unificare la scienza con l'etica, l'esistenza con la ragione, le idee con la storia, la mente con la materia, la conoscenza filosofica con quella tecnologica, un metodo come quello cartesiano (egologico e deterministico) e comtiano (convenzionale e teleologico) con uno di tipo galileiano (sperimentale e intersoggettivo) poi marxista-leniniano (realistico e storicistico). Unificare, va sottolineato, più ancora che redisporre e lasciar convivere¹⁹. Egualmente indubbio, d'altro canto, rimane il fatto che – appunto a causa delle sue molteplici contraddizioni di fondo – il "Centro" abbia saputo rivelare, assai meglio che

¹⁹ Quanto costante risulti questo atteggiamento nel percorso teoretico complessivo di Geymonat può essere apprezzato ad esempio nel saggio giovanile *Note introduttive ad una critica del valore conoscitivo delle scienze*, «Rivista di Filosofia», 24 (1933), pp. 251-279, dove ad essere esaminati sono in primo luogo i concetti, giudicati come i tre aspetti di un medesimo problema, di «arbitrarietà o necessità delle teorie scientifiche», di «carattere di creazione o scoperta delle proposizioni scientificamente vere», e infine di «storicità o perennità di esse» (p. 253).

in altri casi formalmente analoghi, tutta la ricchezza implicativa e l'irrinunciabile valore di principio (oltreché, s'intende, di metodo) di un'operazione di smascheramento permanente del paradosso che è insito nella ragione stessa di comparare la cultura scientifica a quella umanistica, sino al punto da assoggettare la prima alla seconda o la seconda alla prima a seconda delle circostanze, paradosso questo sempre più insinuatosi nell'idea di progresso sociale e di sviluppo democratico legato al mondo industrializzato²⁰. Non può esserci soluzione senza precisa chiarificazione del problema, e il problema del metodo contemporaneo consiste tutto in questo paradosso. Una prima lezione che è possibile ricavarne, ad esempio, è che le scienze debbono mantenersi distinte da qualsiasi etica o morale preconstituita, per quanto una precisa normativa etica basata su principi metalogici possa e anzi debba sovraggiungersi alla considerazione scientifica non appena il compito osservativo che ad essa si demanda venga completamente adempiuto. In una prospettiva come questa le barriere "mentali", disciplinari o categoriali, che stanno a dividere i saperi non vengono scardinate ma semplicemente mutate di segno, di ragion d'essere; esse sono non le molte parti di un tutto unico, già per qualche verso concluso e predeterminato, ma le distinte e inconfondibili condizioni di validità della conoscenza umana, e di *tutta* la conoscenza umana, poste in dialogo l'una con l'altra. Diversamente, ognuna di esse sarebbe solo d'impaccio alle altre e non varrebbe che a generare confusione.

2. Le "Relazioni della Presidenza"

Sul patrimonio archivistico e scientifico accumulato dal "Centro" di Torino nel corso della propria attività di ricerca e di promozione culturale va fatta una prima considerazione, che concerne la sua varietà e la sua ampiezza. Difatti questo patrimonio comprende oltre un centinaio di singoli contributi, quasi nella metà dei casi sfociati in pubblicazioni, una ventina circa di edizioni scientifiche a carattere ufficiale sulla metodologia delle scienze matematiche, naturali ed economico-sociali, svariati corsi ed altri cicli di convegni a carattere pedagogico e divulgativo, numerose altre ricerche consistenti in dibattiti e occasioni d'incontro nel campo delle più differenti discipline, molte delle quali hanno segnato alcune fra le tappe più significative nella storia del pensiero scientifico e in generale della cultura intellettuale del nostro paese.

Intanto, andrebbe osservato che per *Atti del "Centro di Studi Metodologici" di Torino* debbono intendersi almeno due principali ordini, complementari ma distinti, di

²⁰ N. Bobbio, *Il fucello nell'occhio altrui*, in AA.VV., *La cultura dimezzata*, Milano 1965, pp. 79-82.

materiale documentario. Esistono anzitutto i Bollettini, altrimenti indicabili come *Atti della Presidenza* o *Atti amministrativi*, nei quali con periodicità annuale vengono esposti i resoconti delle attività scientifiche e della gestione finanziaria: atti che furono editati regolarmente come stampe provvisorie presso piccole società grafiche torinesi, proseguiti nel corso di venticinque anni densissimi d’iniziative, ma in seguito mai diffusi né resi accessibili alla consultazione ordinaria. Seguono, integrandoli, quelli che andrebbero piuttosto detti gli *Atti scientifici* del “Centro”, da suddividere a loro volta in due tipologie: una produzione “ufficiale”, finalizzata alla divulgazione, includente il grande *Congresso di Studi Metodologici* del 1952, un certo numero di convegni di approfondimento su alcuni o singoli settori disciplinari nonché quattro principali cicli di lezioni pubbliche (i più celebri dei quali confluiscono nei due volumi collettanei pubblicati da Francesco De Silva nel 1947 e nel 1950²¹), e una produzione “esoterica”, a carattere prevalentemente ufficioso, costituita da convegni, riunioni di studio, singole conferenze e altro tipo di comunicazioni scritte. In questo secondo caso, la produzione del “Centro” è alquanto variegata e spesso non chiaramente identificabile, coincidendo in qualche caso con la riproposizione e discussione di iniziative nate altrove e nei fatti del tutto svincolate da essa.

Vediamo ora meglio cosa sono gli *Atti della Presidenza* o, come li si verrà indicando in questa sede, gli Atti corrispondenti alle *Relazioni della Presidenza*, in cosa consista la loro importanza, quali fondamentali novità introducano e quanta nuova luce siano in grado di gettare sul fenomeno nel suo complesso. Gli Atti della Presidenza, o *Relazioni della Presidenza*, costituiscono non solo la radiografia della composizione organica e strutturale interna del “Centro”, ma in generale la testimonianza più diretta e completa della sua evoluzione storica. Le *Relazioni* sono formate da venticinque bollettini a stampa²² più altro materiale archivistico di cancelleria, per un totale di trenta anni accademici. In esse vengono riportati, in ordine pressoché regolare, i riferimenti alla configurazione degli organici direttivi e di quelli associati (ovvero senza carica esecutiva) – suddivisi in effettivi, onorari ordinari e onorari sovventori – la rendicontazione

²¹ I due volumi, relativi rispettivamente al primo e terzo ciclo di conferenze promosse dal “Centro” nelle sale di Palazzo Carignano, sono i *Fondamenti logici della scienza*, cit., e i *Saggi di critica delle scienze*, Torino 1950, dove si registrano fra l’altro i primi interventi di Norberto Bobbio e di Bruno De Finetti.

²² La raccolta completa dei venticinque bollettini, con gli organigrammi nonché i rendiconti scientifici e finanziari regolarmente stilati al termine di ogni anno accademico, è stata recentemente riordinata a cura dello scrivente. La consultazione è possibile presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Roma (Sezione Enti di ricerca scientifica), la Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino e la Biblioteca del Centro di Studi sulla Filosofia Contemporanea di Genova (C.N.R.), alla voce “Centro di Studi Metodologici, *Atti. Anni Accademici 1947-1948/1972-1973*, fascicoli I-XXV”.

annuale delle attività scientifiche e promozionali, nonché, più di rado, statuti e allegati scientifici di vario tipo²³.

Tra i principali servizi recati dalle *Relazioni della Presidenza*, ve ne sono alcuni di particolare risalto: intanto quello di perimetrare, ridefinire e in qualche misura ribaltare nettamente l'immagine del "Centro di studi metodologici" in quanto ente e in quanto espressione culturale a sé stante. Valutato sinora in termini di episodicità quando non di marginalità da parte della storiografia nazionale ed estera, esso finalmente appare in tutta la propria estensione e consistenza proponendosi come uno dei capitoli di maggiore importanza nella storia degli studi epistemologici italiani ed europei del Novecento. Un più adeguato risalto acquisiscono inoltre molti tra i principali protagonisti del sodalizio, rimasti anteriormente in una posizione di secondo piano o addirittura di quasi totale occultazione rispetto ad altri. Se non è infatti mai stato sollevato alcun dubbio circa l'importanza di autori quali Ludovico Geymonat, Nicola Abbagnano, Norberto Bobbio ed Eugenio Frola, figure certamente germinatrici del gruppo e del progetto culturale che ebbe a costituirne il principio ispiratore, quasi nessun rilievo s'è prestato invece agli apporti sia teorici che pratico-organizzativi venuti da personalità affatto diverse, come ad esempio quelle di Cesare Codegone, Augusto Guzzo, Bruno Leoni, Enrico Persico, Ugo Rondelli, assieme a molti altri fra umanisti, scienziati e operatori industriali. Nuova attenzione dovrà essere rivolta in particolare a Bruno Leoni, giurista ed economista, tra i principali divulgatori della scienza politica in Italia, docente di Dottrina dello Stato e di Filosofia del Diritto a Pavia, al quale, in modo praticamente esclusivo, si devono i primi sistematici approcci alla metodologia delle scienze umane ed economico-sociali, poi attivamente ripresi e coltivati dal "Centro" sino alla seconda metà degli anni '60. Analoga attenzione va riservata a Persico, alla sua concezione della scienza come territorio conoscitivo dotato di specifici e inviolabili statuti logici, alla sua feconda influenza sul pensiero di Geymonat e al suo progressivo spostamento da un convenzionalismo imbevuto di neopositivismo ancora relativamente ortodosso a uno storicismo scientifico, ovvero a un formalismo dialettico dal quale ricavare una filosofia della scienza sensibile alla storia e alla struttura operativa interna delle

²³ Fra gli allegati scientifici inclusi nelle *Relazioni della presidenza* particolare importanza rivestono le relazioni o i sunti delle relazioni (più relativi dibattiti) degli interventi, mai rieditati altrove, di N. Bobbio, *L'ordinamento giuridico come sistema*, in C. di S. M., cit., 10 (1957-58), pp. 34-35, P. Buzano, *Le decisioni nelle scienze esatte*, ivi, pp. 24-27, C. Codegone, *Il principio di indeterminazione nella critica dei fisici moderni*, ivi, pp. 31-33, F. Conforto, *Vedute unitarie nel campo delle scienze matematiche*, ivi, 1 (1947-48), pp. 15-17, A. Guzzo, *Esame della convenzionalità del linguaggio*, ivi, 10 (1957-58), pp. 37-39, P. Nuvoli, *Intervento del Presidente Prospero Nuvoli sul tema: "Le due culture"*, ivi, 17 (1964-65), pp. 9-12, U. Rondelli, *Metodi diagnostici e campionamento*, ivi, 10 (1957-58), pp. 21-23, G. Wataghin, *Su alcune leggi di simmetria in fisica*, ivi, pp. 40-43.

teorie scientifiche²⁴. Vi è poi Rondelli, pedopsichiatra presso il “Mauriziano” di Torino e per qualche anno (durante la contestazione studentesca) incaricato di un corso di Psicologia inter-facoltà all’Università di Torino, al quale è dovuto l’estendersi delle ricerche metodologiche ai campi della psicopatologia comportamentale e della psichiatria. E vi è Augusto Guzzo, figura abissalmente diversa da quella di Geymonat, osservatore esterno mai realmente assimilatosi al gruppo e anzi guardato con notevole sospetto dalla maggioranza dei soci, fautore di un idealismo di tipo “oggettivo” non privo di echi agostiniani, di fatto l’unico che sia sopravvissuto alla crisi delle due posizioni principali dell’hegelismo napoletano. Anche di Guzzo occorrerà considerare nel suo insieme il sistema di pensiero e rimarcare la piega naturalistica del proprio convenzionalismo e antisoggettivismo trascendentale, senza trascurare alcune corrispondenze teoriche con Frola e Geymonat, nonché con il pensiero di Abbagnano.

Numerosi risvolti sono ricavabili da quanto gli Atti rivelano a riguardo di tutte quelle iniziative promosse dal “Centro” e poi non tradottesi in pubblicazioni ufficiali. Ad esempio particolare significato ricoprono, nel contesto globale delle iniziative promosse, il ciclo di lavori a carattere seminariale sulla *Dimostrazione Scientifica*, il *Convegno internazionale sulla Metodologia della Fisica*, entrambi del 1958-’59, o ancora il *Convegno sulla Scienza politica* del 1962, coordinato da Bobbio, il primo avutosi in Italia sull’argomento²⁵. Essi pongono ancora in evidenza i rapporti non occasionali intrattenuti con il mondo industriale e imprenditoriale, e in generale con quello extra-accademico, così come lasciano aprire un piccolo spiraglio a favore di un’occasione inespressa, e forse mancata, di estendere il campo del confronto alle discipline estetiche e poetico-letterarie²⁶.

Preziose sono inoltre le notizie ricavabili sul delicato problema che concerne la dissoluzione del sodalizio, lenta e inesorabile ma notevolmente più articolata di quanto sinora ritenuto. Più che a un accentuarsi degli interessi specialistici dovuti al consolida-

²⁴ L. Geymonat, *Filosofia e filosofia della scienza*, Milano 1960, pp. 144 ss. Si veda inoltre il lavoro di F. Minazzi, *Scienza e filosofia in Italia negli anni Trenta: il contributo di Enrico Persico, Nicola Abbagnano e Ludovico Geymonat*, in AA.VV., *Il cono d’ombra. La crisi della cultura agli inizi del ’900*, a cura di F. Minazzi, Milano 1991, pp. 117-184.

²⁵ Le tre relazioni presentate da Bruno Leoni, Giovanni Sartori ed Eugenio Pennati a questo fondamentale convegno di studi, svoltosi all’Università di Torino tra il 27 e il 28 ottobre 1962, sono state pubblicate in parte da Leoni sulla rivista «Il Politico» (27, 1962, pp. 741-757; 28, 1963, pp. 113-123) e in parte dallo scrivente sugli «Annali della Fondazione Luigi Einaudi» (35, 2001, pp. 281-321).

²⁶ Mi riferisco alla conversazione privata con Alfredo Antonino, pioniere nella divulgazione della musica jazzistica in Italia, svolta nei primi anni ’50, assieme a un intervento di Silvio Ceccato sull’operazionismo e di Prospero Nuvoli sul valore delle parole “arbitrario” e “convenzionale”, di cui si trova traccia in C. di S. M., *Atti*, cit., 4 (1950-’51), p. 2.

mento della ricerca settoriale, divenuta praticamente irreversibile in tutti i settori dell'ordinamento pubblico e del mondo del lavoro a cominciare dalla fine degli anni '60 (in concomitanza con l'avvento di una più diffusa stabilizzazione economica e il restringimento della popolazione attiva, fatti del tutto estranei a una presunta minore incidenza del problema metodologico in quanto tale), questa involuzione pare sia da collegarsi – come visto – piuttosto a una frattura interna, intervenuta in conseguenza a un graduale sfaldamento di natura ideologica vissuto in prima persona dal gruppo stesso, e assai meno al clima generale di diffidenza e di disabitudine verso la pratica interdisciplinare fra sapere tecnico-scientifico e sapere logico-filosofico vissuto all'esterno. Già in ogni senso specialistiche e tecnico-settoriali sono difatti relazioni come quelle del 1948 di Frola *Sui fondamenti logici della teoria dell'elasticità*²⁷ e di Codegone sui *Fondamenti della termodinamica*²⁸, o quella del 1958 di Gleb Wataghin *Su alcune leggi di simmetria in fisica*²⁹, per non ricordare che pochi esempi. Una tale frattura, pertanto, non sembra potersi associare in modo esclusivo agli aspetti storici di contesto, data la più interna e caratteristica natura del sodalizio, eminentemente “inquisitiva” e “sperimentale”. Sintomatico resta il forte calo d'interesse e di partecipazione attiva da parte di Abbagnano e Geymonat alla vita collaborativa e alle sorti del “Centro” a cominciare dagli anni '50, in coincidenza evidentemente non fortuita con l'avviarsi del progetto filosofico “neoilluministico”, al quale il lavoro del “Centro” è stato per lo più erroneamente accostato. Può darsi che in questo percorso parallelo e un po' complice, che lega fra loro alcuni dei protagonisti del “Centro”, sia da cercare l'altra principale componente storica a partire dalla quale poter dare una spiegazione più completa e profonda del perché il “Centro” di Torino, come ambiente utile allo scambio e al dialogo, non abbia raccolto energie sufficienti per riuscire a sopravvivere. Esso forse, nelle intenzioni di molti fra i suoi principali promotori, *non poteva*, o in altre parole *doveva estinguersi*. All'indomani del grande *Congresso di Studi Metodologici*, una volta compiuto il raffronto con le nuove realtà gnoseologiche introdotte dalle scienze fisiche e matematiche d'inizio secolo, quando da prospettiva epistemologica la riflessione sul metodo in accezione anti-idealistica e anti-romantica viene a tradursi in una prospettiva filosofica riformistica ad ampio respiro e dai contorni etico-politici chiaramente trasversali rispet-

²⁷ E. Frola, *Sui fondamenti logici della teoria dell'elasticità*, «Atti e Rassegna Tecnica», 2 (1948), pp. 83-84; poi ricomparso in C. di S. M., *Atti*, cit., 1 (1947-48), pp. 12-14, e in C. di S. M., *Scritti metodologici di Eugenio Frola*, cit., pp. 55-61.

²⁸ C. Codegone, *Breve saggio sui fondamenti della termodinamica*, «Atti e Rassegna Tecnica», 2 (1948), p. 163; poi in forma riassuntiva come *Fondamenti della termodinamica*, in C. di S. M., *Atti*, cit., 1 (1947-48), pp. 18-20.

²⁹ G. Wataghin, *Su alcune leggi di simmetria in fisica*, in C. di S. M., cit., 10 (1957-58), pp. 40-43.

to alle due forze dominanti (cattolica e marxista), in una forma cioè di *neoiluminismo laico ed empiristico*, il gruppo di fatto prende a scindersi e a inibirsi, comportandosi in maniera sempre più discordante e acefala. Questa prospettiva, in effetti, non vedrà l'adesione di molti fra i più importanti membri effettivi del "Centro" di Torino, e in modo particolare non di uno solo tra i suoi fisici e matematici. La scissione è perciò radicale e irreversibile, e costituisce molto probabilmente il fattore che sta alla radice del progressivo fallimento di entrambi i progetti.

La *sopravvivenza formale* del "Centro", al di là della sua lenta quanto inesorabile decadenza sostanziale, potrebbe imputarsi anch'essa al sopravvenire di una mancata intesa sopra alcune delle questioni e delle finalità metodologiche essenziali, attorno alle quali il gruppo s'era venuto raccogliendo nelle sue fasi iniziali. L'accordo preliminare su alcune fondamentali idee programmatiche, in questo senso, si direbbe, a un'analisi complessiva, assai più tenue di quanto non sarebbe stato possibile sospettare in un primo momento. L'idea, ad es., dell'unificazione integrale di tutte le scienze in vista di una sorta di nuova o "super" scienza di stampo neoumanistico e neogalileiano (fortissima in Geymonat, in Leoni e in Nuvoli) è in Abbagnano del tutto subordinata a un rapporto di precisa demarcazione dialettica fra saperi storici e saperi tecnici, mentre viene rigorosamente respinta come illusoria sia da Frola che da Persico, e in generale dalla maggioranza dei soci matematici. Ciò cui ognuno di costoro aspirava non era probabilmente di condurre tecniche e prospettive scientifiche verso impossibili soluzioni unificanti, ma, una volta giudicata ognuna di esse in modo congiunto, di lasciarle identiche a prima e farle tornare divise.

L'altra fondamentale questione rimarcabile sulla base del ripercorso storico che le *Relazioni* consentono di tracciare è quella che concerne l'aspetto più specificatamente filosofico, relativo alla valutazione operata dal gruppo sulla profonda trasformazione intervenuta in questo secolo nei concetti stessi di "metodo" e "metodologia". A un metodo come quello della classicità e di larga parte della modernità, concepito fondamentalmente quale *via per condurre alla verità*, quale espediente o *modello privilegiato per la risoluzione di un problema dato*, o magari di *qualunque* problema dato, subentra, dopo la crisi del positivismo ottocentesco, una nozione di metodo come ciò che *pone* il problema, come ciò che non arriva dopo bensì prima e in condizione di totale indipendenza dal problema, e che pure esso solo contribuisce a porre. È questo insomma un metodo che non può, non deve né ambisce a risolvere nulla, ma che ha per scopo unicamente d'introdurre e delimitare nuovi ordini di problematicità. Per capire cioè *come* sono, non *cosa* sono; *se* sono e non *perché*. In questo senso il carattere antidogmatico del metodo è altamente metafisico, ma di una metafisica non più a base realistico-ontologica od ontogenetica. A rigore, andrebbe infatti subito aggiunto, un simile metodo non serve a unire ma anzi a contrapporre, distanziare, dividere, senza possibilità di risoluzione, cose e realtà nella propria costitutiva natura individuante. Esso pertanto non

serve a riordinare, ma semmai a smentire ogni ordine, a rimettere tutto periodicamente sottosopra, a demolire senza posa ogni falsa unità. Esso, soprattutto, *non è un fatto meramente strumentale*, ma rappresenta la condizione prima e ineludibile – in tale accezione istituibile quale “fondamento” – di ogni pratica conoscitiva e di ogni ordine di pensiero.

Questo metodo, pertanto, è da intendere come fattore accomunante ma non integrante le diverse discipline o in generale le diverse prospettive affrontate e confrontate nel “Centro”. Si tratta piuttosto di un metodo da impiegare come strumento possibile per giungere alla comprensione dei meccanismi fondamentali che regolano e coordinano la conoscenza e insieme la creatività, la dimensione razionale come quella intuitiva del pensiero umano. Metodo da articolare perciò a partire dal concetto centrale di un riazzeramento e di un’ulteriore restrizione logica della gnoseologia post-kantiana, valutativa, categorializzata, dimentica del mondo, posta quale centro preferenziale di tutte le percezioni, alla ricerca di una nuova concezione della conoscenza in generale, capace anche di valutazione sperimentale e di elaborazione tecnica delle operazioni. Diversamente e più audacemente che non nelle tradizioni filosofiche mitteleuropee e anglosassoni tardo o post-romantiche, vi emergono l’esigenza di riformare assieme alla logica la stessa dimensione etico-metafisico-normativa dei saperi, e la ricerca di una sintesi organica basata sui rapporti di coimplicazione fra scienza e vita morale, fra logica e deontologia, fra “descrizione” e “direzione” (di senso) della realtà osservata. Questa dimensione, evidentemente, è un sentimento che può avere stimolato il raffronto fra diverse personalità e differenti discipline, ma non può certo avere occultato o rimosso la distanza esistente fra le parti. È evidente, al contrario, come il metodo di un Persico o di un Buzano sia sempre e comunque un metodo analitico, a base computazionale, mentre quello dei Geymonat e dei Frola inclini piuttosto verso quello logico-assiomatico, l’uno e l’altro più vicino al descrittivo che al prescrittivo, e come diversamente quello degli Abbagnano, dei Bobbio e dei Leoni si manifesti pressoché sempre di preferenza come un metodo normativo, più tendente alla valutazione, alla scelta storico-esistenziale legata al destino di realizzazione dell’uomo nel mondo.

Ciò nondimeno le *Relazioni* forniscono in vario modo, a cominciare dalla loro componente più strettamente amministrativa e gestionale, alcuni tratti caratteristici del gruppo in quanto tale, dai quali emerge senza possibilità di equivoco come il “Centro” sia stato in realtà:

- composto da cultori e professionisti altamente specializzati più che da metodologi di professione o di convinzione;
- unitario in sé ma non compatto sul piano della pratica metodologica, ossia privo di un uniforme indirizzo metodologico;
- mosso da intenti più revisionistici che rivoluzionari, più di rettifica che di svolgimento utopico;

- disinteressato al costituirsi di direttive o prospettive prevalenti in termini di risultato, tanto sul piano propriamente teorico quanto su quello tecnico e applicativo delle aree disciplinari.

La fase attualmente in corso di rivalutazione degli Atti di Presidenza del “Centro” di Torino intende dunque non solo sopperire in modo concreto a una lacuna che è storica e culturale oltreché filologico-documentaria, ma in ultima istanza dare una maggiore cognizione delle molte problematiche connesse al metodo contemporaneo che il “Centro” ha contribuito validamente a redisporre e sceverare. Arricchite con quelle integrazioni bibliografiche e storiografiche che esse di per sé non contengono, le *Relazioni della Presidenza* hanno o possono acquisire un significato che non si limita solo a quello rendicontativo, né a quello strettamente informativo, ma che assume invece carattere di testimonianza storica e storico-filosofica sul difficile percorso intrapreso nella tradizione epistemologica italiana post-idealistica dalla ricerca metodologica sulle scienze. Quasi a intenderle come un’ampia panoramica, uno spettro, una proiezione emblematica di come il mondo intellettuale italiano abbia o meno condiviso questa fondamentale sfida con il mondo della tecnica e del lavoro, nonché – forse – come una sorta di virtuale “abecedario” di metodologia formale e applicata.

Idee per un'etica dell'umiltà

Gilberto Buonadonna

1. È noto che secondo Moore l'etica si riduce essenzialmente ad un problema di linguaggio, il linguaggio della morale, in cui la nozione di *buono* è centrale: l'analisi del significato di essa caratterizza l'etica, e quindi tutto il discorso sulle cose buone (come fini o come mezzi), sulle azioni buone e sulle norme e sui doveri non le attengono specificatamente. «Non è compito del filosofo il consiglio e l'esortazione morale»¹. Tutte le riflessioni di cui sono pieni i trattati di etica sul dovere, le norme, gli imperativi, le buone azioni e simili riguardano la morale, il comportamento, ma l'analisi del linguaggio morale è soprattutto un tentativo di rispondere alla domanda: "Che cosa significa *buono*?"

La risposta è che *buono* non è una cosa né terrena né ultraterrena, ma una qualità intuitivamente evidente ed indefinibile. È pertanto ovvio (intuitivo ed evidente, appunto) che il bene non può esser ridotto in termini di cose naturali o più in generale in termini di qualcos'altro, né può neppure essere definito, visto che ciò ne comprometterebbe la semplicità, ma essere solo oggetto di intuizione intellettuale, come un colore può esserlo di intuizione sensibile, pena la fallacia naturalistica o definitoria (meglio si direbbe forse riduzionistica). Siamo di fronte ad una specie di atomismo etico, visto che per qualsiasi definizione di *buono* «si può sempre domandare con ragione se il complesso così definito sia esso stesso buono o no»²: il che conduce *ad infinitum*. È questo il famoso *open question argument*.

Se la domanda etica fondamentale non concerne il bene, ma il significato del termine relativo, abbiamo allora uno spostamento dall'etica alla meta-etica (analisi del linguaggio morale), che è stato fatto proprio, come si sa, da tutti gli autori anglosassoni successivi, da Ayer a Toulmin, i quali tuttavia non concordano sulla risposta di Moore, poiché all'intuizionismo sostituiscono l'emotivismo. Questi autori non ammettono in effetti che il bene sia oggetto di intuizione e al tempo stesso sia evidente per tutti, visto che, fa notare Ayer, se tale nozione è intuitiva può variare da persona a persona e quindi è soggettiva; ne consegue l'impossibilità di decidere fra intuizioni in conflitto, mancando, per i giudizi morali, un criterio per poterlo fare³. L'etica mooriana è quindi con-

¹ E. Moore, *Principia Ethica*, tr. it., Milano 1964, p. 46.

² Ivi, p. 62.

³ A.J. Ayer, *Linguaggio, verità e logica*, tr. it., Milano 1961, p. 134.

siderata “assolutistica”, fondata su una misteriosa intuizione da cui derivano proposizioni inverificabili e quindi di dubbia validità.

Ma più in generale si può osservare che le tre caratteristiche di *buono* (intuitività, evidenza, indefinibilità) sono incompatibili tra loro, quanto meno nel senso che ciò che è intuitivo può essere evidente solo per chi intuisce e non può esser comunicato ad altri, non essendo definibile, se non ostensivamente, come i colori (e come Moore stesso aveva proposto, facendo l'esempio dell'arancia). Ma non è agevole l'ostensione di beni che siano evidentemente tali per tutti senza che sia né possibile né necessario definirli. In effetti nel capitolo *The Ideal*, che conclude i *Principia Ethica*, Moore indica come beni massimi l'*Humanitas* e l'*Eros*: «Gli affetti per le persone ed il godimento estetico comprendono tutti i beni di gran lunga più grandi che possiamo immaginare»⁴. Ma qui siamo di fronte, più che ad una indicazione, ad una definizione, il che mal si concilia con l'assunto di partenza, a parte che non è affatto ovvio che questi valori siano i più grandi immaginabili (anche perché nessuno sa quali siano i limiti dell'immaginazione umana). Inoltre sono beni per l'uomo, ed è legittimo dubitare se solo ad esso vada riferita l'etica: si vedrà più avanti quanto questo punto sia importante (e assai trascurato). Infine il bene sembra essere (almeno stando agli esempi citati) ciò che procura un nobile piacere all'uomo: un utilitarismo che non è chiaro come possa evitare il pericolo della fallacia naturalistica.

Nell'intuizionismo c'era però almeno il tentativo di proporre un fondamento all'etica, grazie alla nozione di *buono* intesa come specifica e oggettiva (e oggetto di una intuizione valida per tutti). Nell'emotivismo della meta-etica le difficoltà di tale prospettiva non vengono affatto superate, anzi si giunge alla conclusione che non esista un fondamento oggettivo nell'etica. Il linguaggio valutativo si riduce ad espressione di emozioni che colorano la realtà allo scopo di renderla desiderabile o meno e di favorire quindi una scelta: una forma di “propaganda” per formare o modificare atteggiamenti che si traducano poi in azioni, senza con ciò escludere tuttavia nel discorso morale una funzione descrittiva, che anzi vi conserva un ruolo importante, visto che è necessario esplicitare le condizioni fattuali in cui il soggetto si trova a scegliere e visto che il significato descrittivo e quello emotivo non sono mai del tutto distinti in un asserto.

L'etica viene così ridotta a propaganda, a retorica, ad educazione morale (sentimentale), ad una questione di atteggiamenti (*attitudes*) e di formazione dei medesimi, per cui non può esservi una ragione alla base delle scelte e dei comportamenti umani. In fondo “X è buono” significa “A me piace X”, anche perché il linguaggio valutativo stesso me lo ha reso piacevole ed infine perché sono fatto in un certo modo. Quindi, nella misura in cui si può ragionare sugli atteggiamenti e modificarli è possibile porre

⁴ E. Moore, *op. cit.*, pp. 292-293.

certi valori comuni, altrimenti, laddove la ragione e la propaganda non siano in grado di modificare certi atteggiamenti, non c'è altro da fare che lasciare al singolo la responsabilità di optare in un modo piuttosto che in un altro. L'elezione divina dell'etica protestante si trasforma nel mondo speculativo anglosassone odierno nell'opzione umana: oltre di esse non si può andare, perché da esse deriva la morale ed esse pongono il valore, lungi dal presupporlo. La scelta di uno stile di vita non dipende dalla ragione: ad essa è riservato un ruolo strumentale, funzionale all'emotività.

Se già Pierre Bayle affermava che «non sono le opinioni generali dello spirito a determinare le nostre azioni, bensì le passioni presenti nel cuore»⁵, Hume arriverà poi a negare che ciò sia deplorabile, poiché «la ragione è, e deve solo essere, schiava delle passioni»⁶.

Eppure una razionalità dell'etica e non solo nell'etica è affermata da coloro che si considerano persone ragionevoli, pretendendo che i loro atteggiamenti e comportamenti siano fondati sulla ragione; e alcuni ne riconoscono il primato, almeno in astratto, salvo ignorarlo in pratica: «Do lode alla ragion, ma corro ove al cor piace»⁷. Ma forse in questi casi siamo di fronte solo ad una inversione dei termini, poiché la nozione di razionalità non è solo descrittiva, ma ha acquisito da molto tempo un significato emotivo positivo, almeno nell'uso, per cui gode di un alto gradimento: si dimostri che una affermazione è irrazionale e tutti si affretteranno a rifiutarla; in qualsiasi controversia è frequente l'accusa di irrazionalità per svalutare la tesi dell'avversario; al contrario, ciò che è in linea con i nostri sentimenti più profondi e con i nostri interessi più forti si pretende che abbia anche l'avallo della ragione, la quale è quindi dominata dall'emotività, quand'anche sembri il contrario.

Ma se la nozione di razionalità è ambigua e può confondersi con quella di emotività, quest'ultima lo è almeno altrettanto e merita perciò un attento esame, onde superare le tre posizioni già accennate: 1) il bene si identifica con ciò che piace all'uomo; 2) l'etica si identifica con la morale; 3) l'emotività "assorbe" la razionalità. Di solito con 'emotività' si indicano tanto i desideri e le emozioni, quanto i sentimenti e gli atteggiamenti, ignorando la loro diversità di *status* e di origine, confondendoli spesso gli uni con gli altri, anche perché non privi di legami e di analogie. Si dovrà allora chiarire: 1) perché l'emotività sia considerata tipica del linguaggio morale, valutativo, per cui il compito dell'etica sarebbe solo quello di usare la ragione per costruire una logica delle emozioni ed orientarle (per quanto possibile); 2) se l'emotività riguardi allo stesso modo tanto i sentimenti e gli atteggiamenti quanto i desideri; 3) quale sia la natura della

⁵ P. Bayle, *Pensieri diversi*, tr. it., Bari 1979, p. 259.

⁶ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, tr. it., Bari 1971, p. 436.

⁷ U. Foscolo, *Opere*, vol. I. *Poesie* (1803), a cura di F. Gavazzeni, Milano 1974, p. 229.

differenza tra gli uni e gli altri; 4) perché, al di là delle apparenze, l'emotività non possa comunque essere il fondamento dell'etica.

Per quanto riguarda la 1), la risposta è che l'emotività ha una forza d'impatto sul soggetto tale da far passare in secondo piano il ruolo della ragione (addirittura rendendolo talvolta invisibile). Per quanto quest'ultima accompagni sempre la prima, emerge di solito con evidenza solo quando la segue, mentre è spesso una sua compagna nascosta, quando la precede: un'emozione suscita di regola, in qualche misura, riflessioni e ragionamenti, come tutti facilmente possiamo constatare; invece il caso contrario, come quello dell'*Eureka* (il sentimento di gioia scaturito dalla scoperta, con la riflessione e il ragionamento, di una verità) non si presenta spesso. Allora è facile che nasca l'equivoco, lo scambio di ruoli, per cui si è portati a credere che siano soprattutto i moti del cuore (desideri, passioni, sentimenti) ad indurre il pensiero ad elaborare enunciati valutativi come espressioni (o come razionalizzazioni) di essi allo scopo, e spesso con l'effetto di generare un atteggiamento, una propensione del soggetto all'azione. Naturalmente non si nega che tra sentimenti e ragionamenti vi sia un rapporto dialettico, come del resto tra atteggiamenti e ragionamenti, ma di solito si tende a far pesare di meno la razionalità rispetto all'emotività, relegando la prima in una posizione subordinata. Le ragioni della forza (emotiva) prevalgono sulla forza della ragione. Il corrispettivo di ciò sul piano del linguaggio morale e della meta-etica è che tra i significati descrittivo ed emotivo non c'è forse mai una distinzione netta, almeno in pratica, ma il secondo è quello eticamente qualificante. Insomma ci troviamo di fronte a qualcosa di simile alla gnoseologia del senso comune e dell'empirismo, che considerano fondante (per la conoscenza) l'esperienza, riservando alla ragione il compito della sintesi a posteriori (il che, tra l'altro, pone l'imbarazzante problema della distinzione tra giudizi sintetici e giudizi analitici).

Riguardo alla 2), si può osservare che facilmente il desiderio di una cosa o di un'azione che soddisfi i nostri istinti e i nostri bisogni può indurci a valutarle buone, cioè ad identificare "buono" e "utile"; oppure a dare per scontato che lo siano, cioè ad identificare "buono" e "desiderabile". A tale riduzione non sfugge il sentimento, proprio perché esso viene non di rado assimilato al desiderio: dopotutto si tratta in ogni caso di "emotività". Ma così si rischia di non rendere giustizia alla complessità della psiche umana. Il discorso su quanto siano diversi, anzi perfino opposti, desiderio e sentimento e come sia fuorviante assimilarli conduce alla 3): data la sua vastità limiteremo questo punto all'essenziale.

Il desiderio deriva dal bisogno, cioè da una carenza, e provoca pertanto dolore, anzi è dolore, e spinge a possedere o a consumare qualcosa, l'oggetto del desiderio, appunto, negandolo pertanto nella sua indipendenza e perfino nella sua realtà. Il soggetto che desidera è spinto ad agire per ottenere ciò che soddisfa il desiderio stesso, estinguendolo; qualora la cosa non sia possibile tenta di convivervi (mettendolo a poco a

poco in sordina, per così dire), o di negare il “valore” del suo oggetto, cioè la sua desiderabilità (se l’uva è acerba, non merita di essere colta). Il soddisfacimento, l’occultamento, il risentimento, in ogni caso la negazione di sé e del suo oggetto, sono gli esiti inevitabili cui conduce il desiderio, dato che la sua permanenza non è sopportabile: la pena di Tantalo è il supplizio peggiore che si possa immaginare. Tutto ciò naturalmente crea un processo all’infinito, visto che l’annullamento di un desiderio non è che la premessa per l’insorgere di un altro; nel caso ciò non accada subentra la noia, che in fondo è anch’essa, per paradossale che possa sembrare, un desiderio, ma, diversamente dagli altri, senza oggetto, ossia è il non saper che cosa desiderare, il che non significa ‘non desiderare’.

Se le cose stessero solo in questo modo, se l’emotività avesse tutta quanta le caratteristiche del desiderio, sarebbe difficile contestare la tragica visione schopenhaueriana della vita e costruire un’etica che non fosse del rifiuto e della fuga dal mondo. Ma quanto siano diverse le due sfere, quella dei sentimenti e quella dei desideri, lo si può scoprire esaminando un sentimento assai ambiguo, dove tale diversità è facile da ignorare: l’amore. Esso può essere considerato un semplice stimolo da placare con un atto fisiologico e quindi in sostanza un puro bisogno fisico, rispetto al quale il sentimento sarebbe il rovescio della medaglia: la sublimazione del desiderio insoddisfatto.

È ciò che in sostanza sostiene Freud, che compie l’errore, secondo Fromm, di «vedere nell’amore esclusivamente l’espressione – o la sublimazione – dell’istinto sessuale. [...] Questo punto di vista è valido se il desiderio sessuale agisce nello stesso modo della fame e della sete, quando l’organismo è denutrito. Il desiderio sessuale, secondo questa teoria, è uno stimolo; la soddisfazione sessuale la soppressione dello stimolo. Di conseguenza, la masturbazione dovrebbe essere la soddisfazione ideale»⁸. Ma il fatto che non lo sia e che anzi costituisca un ripiego suggerisce che l’amore come sentimento sia qualcosa di più e di diverso da un bisogno. Infatti esso ha sì sempre un oggetto, ma vi si riferisce non come desiderio, ma in modo addirittura opposto. In un autentico rapporto d’amore per una persona (ma un discorso analogo vale per un’opera d’arte, per la natura, ecc.) il soggetto non è dominato dalla brama di possedere o di consumare l’oggetto amato, diminuendo o annullando la sua dignità o la sua esistenza a proprio vantaggio; anzi vuole conservarlo e valorizzarlo, e mantener vivo il sentimento che prova per esso. Ciò perché, mentre nel desiderio si ha un’attrazione verso un oggetto il cui possesso o consumazione riempie un vuoto nel soggetto, nel sentimento si ha un’intenzionalità verso qualcosa che viene sentito come un valore degno di essere conservato e coltivato; amando o ammirando una persona o una cosa le si riconosce una dignità che i semplici oggetti non possiedono. In altre parole nel sentimento si esprime

⁸ E. Fromm, *L’arte di amare*, tr. it., Milano 1968, p. 49.

un atteggiamento valutativo che trasfigura i fatti in valori (l'animale umano in persona, una serie di suoni o un insieme di colori in un'opera d'arte, ecc.). Se di fronte ad un fatto o ad una cosa si può assumere (e di solito si assume) un atteggiamento neutrale o al più utilitaristico, non appena si provi un sentimento di amore o di ammirazione e simili scopriamo di essere di fronte ad un *valore*. In altri termini nel sentimento si esprime una trascendenza che non è ravvisabile nel desiderio. Proporre la tesi che il primo sia solo una versione arricchita e raffinata del secondo significa ignorare che è proprio dopo esser giunti al livello del primo che è possibile tentare con successo quest'opera di arricchimento e affinamento del secondo.

Si obietterà che anche il sentimento è un fatto psichico, pur se diverso dal desiderio, e quindi non ha nulla di razionale. Ma una più attenta considerazione della sua natura può chiarire che esso è almeno in parte al di sopra della sfera dell'emotività, a differenza del suo fratello povero, il desiderio, che ne è contenuto totalmente. Questo infatti nei confronti della ragione può essere cieco, non connesso alla conoscenza del suo oggetto (il bambino ha fame pur non sapendo cos'è il cibo), ed anche sordo, resistente alle ragioni più cogenti (anche una ben dimostrata necessità di digiunare non fa certo cessare la fame). Solo la soddisfazione del desiderio o la rinuncia ad essa richiedono un qualche uso della ragione ed una qualche forma di conoscenza. Il fatto è che il desiderio è innato, quando deriva da un bisogno, per cui tende ad essere indipendente dalla ragione e dalla conoscenza, ed anche quando è indotto si comporta per lo più in modo analogo. Il sentimento invece non può mai sorgere senza una qualche forma di conoscenza (sia pure vaga e magari inconsapevole) delle caratteristiche e della natura del suo oggetto, né può restare inalterato di fronte al ragionamento. È difficile che si possa provare rispetto o ammirazione per ciò che semplicemente è presente alla coscienza, perché in tal caso ci risulta essere solo un campione senza valore; o per qualcuno o qualcosa dopo che ci è stato dimostrato che non lo meritava. Ciò vale anche per i sentimenti negativi come l'odio, che come è noto è diretto verso ciò o verso chi non possiede un valore che dovrebbe possedere o non rispetta un valore che dovrebbe rispettare, per cui tale sentimento onora il suo oggetto: non c'è dubbio che è preferibile essere odiati che essere ignorati.

Nel sentimento quindi c'è sempre l'intuizione di qualcosa che è portatore di un valore, cioè di qualcosa di superiore al piano orizzontale dei semplici dati di fatto, per cui impone rispetto, ammirazione e simili. Pertanto, rispondendo alla 4), ridurre il bene e il valore a pura emotività, ad un fatto psichico, ed il linguaggio valutativo a linguaggio emotivo, significa in sostanza proclamare la banalità del bene, del tutto speculare alla banalità del male di cui parla la Arendt⁹. Al contrario, il bene è tale proprio perché

⁹ H. Arendt, *La banalità del male*, tr. it, Milano 2001, p. 290-291.

non è banale, non è qualcosa di neutro e di piatto, una *res extensa* che può solo essere misurata e manipolata; anzi, è qualcosa di impegnativo per il soggetto, che può raggiungerlo solo con un percorso in salita. Il sentimento è la spia o il frutto di una intenzionalità verso i valori, e quindi non ha solo una natura emotiva, ma anche razionale, per quanto quest'ultima sia spesso nascosta o comunque non chiaramente consapevole, per cui la prima può esser ritenuta esclusiva, essendo più appariscente.

2. Il tentativo di dare un fondamento razionale all'etica sembra palesemente contrario alla legge di Hume, per la quale è impossibile desumere i valori dai fatti, il prescrittivo dal descrittivo. L'etica, in virtù della *Great Division*, non può essere una scienza, visto che quest'ultima è per principio descrittiva della realtà e non valutativa. O meglio, una scienza può essere la meta-etica, ma solo come analisi del linguaggio valutativo, e quindi come descrizione dei fatti psichici, come logica delle emozioni e del loro modo di esprimerle. In effetti la scienza si basa solo sui fatti, o meglio sui fenomeni quali appaiono ai nostri sensi o agli strumenti di cui disponiamo e che la ragione non fa altro che ordinare, unificare, elaborando leggi e teorie che sono prescrittive, ma in funzione descrittiva. Con esse si stabilisce come dovrebbero accadere determinati fatti e parallelamente si vieta l'accadere di altri, offrendo un'immagine fedele della realtà, posto che la mente umana ne sia capace, almeno fino ad un certo punto (e dopo tutto anche questa è un'opzione); comunque la scoperta di fatti nuovi impone di sostituire la prescrizione con un'altra sperabilmente più duratura. Così il discorso morale prescrive certi atteggiamenti e certe azioni, affinché la vita singola e collettiva possa essere in sintonia con quel che l'uomo è, con la sua natura, empiricamente considerata e quindi senza valore, come la natura di cui si occupa lo scienziato: i fatti, sia fisici che psichici, si collocano sul piano dell'*is* e non dell'*ought*.

Sembra allora che il "muro di Berlino" che separa fatti e valori, essere e dover essere, sia indistruttibile, diversamente da quello vero. Il che è perfino più ovvio di quanto pensino i seguaci di Hume, perché tale muro è stato eretto, dall'uomo moderno, in modo tale da renderlo per definizione invalicabile. Infatti si dà per scontato da secoli che la 'descrizione' per eccellenza sia quella scientifica, grazie alla quale il mondo diventa un oggetto neutro da concettualizzare e matematizzare, onde renderlo disponibile all'uomo. Per cui, stabilito come stiano le cose e in virtù di quali meccanismi si producano certi fenomeni, non è lecito andare oltre e cogliere nella realtà quel che a priori vi è stato escluso, cioè appunto il valore, che può essere quindi solo una sovrapposizione emotiva ad essa. La *Great Division* è frutto di un atteggiamento antropocentrico, che dev'essere abbandonato per consentire il superamento di essa, sia pure entro certi limiti. Anche qui il discorso da fare dev'essere ridotto al tema dell'etica, anche se è molto più vasto.

È ben noto che la certezza della realtà del mondo esterno è la più forte e la più

antica nell'uomo, ma è soltanto istintiva e difficile da dimostrare razionalmente; anzi per certi filosofi è più evidente e certa la realtà del pensiero. Si può anche concedere una qualche patente di realtà a tutto ciò che nella coscienza è presente, considerandolo esistente almeno come oggetto di essa. Ma così il mondo potrebbe essere tutto un sogno dello Spirito, come per gli idealisti, o addirittura un semplice sogno individuale, come nella celebre commedia di Calderón de la Barca. Inoltre la certezza che qualcosa genericamente c'è, senza alcuna precisa indicazione circa le nozioni di esistenza e realtà, non è molto soddisfacente per nessuno, visto che a tutti interessano proprio queste ultime.

Il senso comune intende la realtà come estraneità-indipendenza del mondo rispetto al soggetto, in virtù di un'istintiva fiducia nella testimonianza dei sensi, in base alla quale crediamo che esso esista davvero e che sia proprio come i sensi lo mostrano. Non è facile dire il perché di tale fiducia, ma si può intanto osservare che essa non è equamente distribuita: nessuno ha mai dubitato che si abbiano talvolta allucinazioni, illusioni ottiche e simili, cioè che i sensi siano talvolta ingannevoli. Stranamente però si fa eccezione per uno di essi, il tatto, che viene considerato sempre affidabile e quindi "giudice" degli altri: si può infatti dubitare di ciò che si vede o si ode, ma non di ciò che si tocca, ossia di ciò che offre una certa resistenza al nostro tentativo di compenetrarlo. Come dire che "reale" è ciò che offre stabilità, compattezza, permanenza, insomma un sicuro punto d'appoggio. Gli oggetti degli altri sensi, poi, sono credibili nella misura in cui mostrano caratteristiche analoghe. A rafforzare la nostra certezza concorrono la concomitanza di tutti i sensi nel rivelare un oggetto e l'accordo di tutti o quasi tutti i nostri simili. In definitiva il primato del tatto ed il consenso degli altri sensi e degli altri uomini sono per il senso comune garanzia certa dell'esistenza del mondo esterno. Si tratta di un'opzione che non sembra possedere un fondamento razionale, di cui oltretutto non sentiamo neppure il bisogno per il disbrigo delle comuni faccende umane. Ma ne ha bisogno il filosofo, anche in funzione dell'etica.

Forse si può avviare a soluzione il problema capovolgendolo. Si può cioè passare, per dirla con Scheler, dal *So-Sein* al *Da-Sein*, dall'ovvia ma generica constatazione dell'esser-qualcosa-presente-alla-coscienza (e dell'esser-così per la coscienza), alla dimostrazione di una realtà-in-sé, fuori di essa. Orbene, proprio Scheler¹⁰ ci ha dato acute analisi sul realismo e sull'idealismo e sulla resistenza, tenace e talvolta insuperabile, che il soggetto subisce ad opera di oggetti che, proprio per ciò, risultano 'esterni' ad esso. Sembra così che la convinzione del senso comune sia capovolta, dato che non è in base ai dati sensoriali che si può inferire una realtà come causa di essi, ma è l'impossibilità di far valere la nostra volontà che prova l'esistenza di qualcosa di estraneo e indipendente rispetto ad essa. Andando un po' oltre la tesi di Scheler, diciamo

¹⁰ M. Scheler, *Realismus-Idealismus*, tr. it., Napoli 1995, p. 59.

che siamo indotti ad ammettere che nel vasto regno della nostra esperienza ci troviamo spesso di fronte ad una realtà che ci fa sentire tanto impotenti quanto potenti siamo di fronte a quella “realtà al contrario” (passi l’espressione) che è l’immaginazione. Tanto è facile per ognuno disporre a proprio piacimento del mondo che può creare con la fantasia (può perfino annientarlo), quanto è difficile e spesso impossibile fare altrettanto con il cosiddetto mondo reale, che proprio perciò è sentito come tale, come effettivamente esistente, ossia come qualcosa che non dipende da noi. La grande impotenza che avvertiamo spesso (e talvolta dolorosamente) di fronte a certe cose è l’impietosa ed evidente rivelazione della loro realtà.

Forse qui abbiamo la linea di confine tra il sogno e la veglia. Tutti hanno fatto esperienza di come un incubo si riveli un brutto sogno, ma soltanto un sogno: quando diventa insopportabile, il risveglio lo cancella¹¹. E tutti hanno fatto, almeno qualche volta, l’esperienza contraria: nonostante il disperato desiderio di uscire da una situazione da incubo, nessun provvidenziale risveglio è intervenuto a dare un colpo di spugna a quel che evidentemente incubo non era, ma qualcosa di reale.

Ma c’è un’altra scoperta che possiamo fare riflettendo sulla fantasia e sulla realtà. La famosa “meraviglia” di cui parla Aristotele è possibile per qualsiasi cosa solo nella misura in cui ci appare nuova, diversa da tutto ciò che abbiamo sperimentato e in qualche modo conosciuto in passato e perfino da tutto ciò che abbiamo mai immaginato (che è sempre una riproduzione o una variazione di esperienze già vissute). La meraviglia allora non è solo una spia della nostra ignoranza e dei nostri limiti, ma anche dell’esistenza di cose estranee rispetto al soggetto che appunto le scopre. Ciò che risulta inequivocabilmente diverso dal mio mondo di esperienza e di fantasia non può appartenermi, non può essere opera mia.

Dunque la resistenza di certe cose, da un lato, e la loro irriducibile differenza dalla coscienza e dalla conoscenza, dall’altro, nonché la nostra impotenza a disporne, provano che esse appartengono ad un altro mondo, indipendente dal soggetto, cioè reale come già era avvertito dal senso comune, la cui certezza istintiva pertanto appare ora non priva di un fondamento razionale o almeno ragionevole. Ci troviamo pertanto di fronte ad un mondo di cui non siamo padroni e di cui non potevamo disporre a nostro piacimento, se non in misura minima, nel passato, ma che oggi possiamo in larga parte modificare e perfino devastare, e ciò pone un problema nuovo: abbiamo il diritto di farlo e fino a che punto?

È evidente allora che l’etica non può avere più per oggetto solo il rapporto dell’uomo verso se stesso e verso i suoi simili, ma anche e prima verso l’essere in generale. Se esiste un mondo reale, di cui l’uomo è ospite e non creatore e padrone, verso di

¹¹ A. Strindberg, *Il dramma del sogno*, tr. it., Milano 1954, p. 563.

esso è doveroso assumere un atteggiamento di umiltà, di rispetto, perché lo impone la sua stessa esistenza. La quale non è *a rigore* solo un fatto neutro e quindi privo di valore: la nozione di essa come indipendenza non appartiene solo al linguaggio descrittivo, ma anche a quello valutativo. In altri termini la *Great Division* deve essere non eliminata, ma ridimensionata, risultando la sua validità relativa all'atteggiamento che si assume verso l'essere. Nulla vieta infatti di considerarlo esclusivamente come oggetto di conoscenza e di manipolazione o comunque come qualcosa che può essere solo descritto e non valutato, ma è riduttivo fermarsi qui, visto che dalle considerazioni svolte sopra esso risulta essere anche un *ob-iectus* di fronte al soggetto ed indipendente da esso, e quindi dotato di una sua dignità. Si potrebbe obiettare che ciò che è extrasoggettivo non per questo merita necessariamente di essere considerato un valore, visto che l'esistenza è solo un dato di fatto o, kantianamente, una posizione e non un predicato. Ma non sapendo qual è l'origine e la natura di questa realtà che comunque si manifesta come 'altra', non è per nulla scontata la legittimità di una sua considerazione solo empirico-descrittiva e non anche valutativa: l'onere della prova spetta sia a chi nega il valore di essa, il diritto ad esistere di tutto ciò che esiste, sia a chi afferma il valore solo dell'uomo e il suo diritto assoluto su tutto ciò che gli è estraneo, come se fosse qualcosa di neutro. Ma queste prove non esistono e semmai è ragionevole supporre che la neutralizzazione della realtà sia fondata non su qualche argomento, bensì su un atteggiamento di arroganza dell'uomo moderno e contemporaneo che si erge sempre più a dominatore del mondo (fino ad arrivare, in questi ultimi anni, a "giocare a fare Dio"); all'opposto, la divinizzazione del mondo, tipica dell'antichità ma sopravvissuta in qualche misura anche nell'uomo comune di oggi, è forse frutto di un atteggiamento di sudditanza di fronte ad una realtà troppo grande e potente per le modeste capacità dell'uomo di allora.

L'atteggiamento che qui proponiamo li supera entrambi e consente di fondare un'etica di più ampio respiro rispetto a quelle angustamente antropocentriche che sono state fino ad oggi proposte, senza negare le necessità, i diritti ed il valore dell'uomo stesso.

3. Per millenni si è creduto che l'uomo fosse superiore a qualsiasi essere conosciuto, che avesse il diritto assoluto su tutto e fosse l'unico portatore di valori, per cui era soggetto ad un'etica riguardante solo i suoi simili, il che è quanto dire che era anche l'unico oggetto dell'etica. Ma da quanto si è detto sopra emerge che la nozione di "bene" ha una portata più ampia in un'ottica ed in un'etica non antropocentriche ma, per così dire, ontologicamente democratiche, che riconoscano il diritto di esistere ad ogni essere e non solo all'uomo. Tuttavia resta da spiegare perché i valori siano come le montagne, cioè di altezze diverse. Si è già visto che l'indipendenza è da considerare, o almeno è ragionevole presumere che sia, un valore, anche se è difficile sentirlo come tale, per cui non è mai stato finora impegnativo più di tanto. Resta però il fatto che

anche quando non riusciamo a stabilire con chiarezza, con una rigorosa analisi razionale, che cosa veramente sia un determinato ente, dobbiamo comunque ammettere che in esso c'è un qualche grado di dignità, che merita rispetto, non foss'altro perché è qualcosa di diverso, di altro, di indipendente da noi. È appunto il caso del mondo esterno; all'interno del quale, poi, gli esseri animati valgono più degli esseri inanimati, gli animali più delle piante, ed anche qui il discorso sull'indipendenza aiuta. Questa infatti si rivela più spiccata, se così si può dire, in certi esseri che in altri.

Non interessano in questa sede le molte (e non sappiamo quanto concludenti) indagini volte a dimostrare che la vita sorge dalla materia inerte e che ad essa in ultima analisi si riduce, perché tale riduzione si ha, appunto, in ultima analisi, il che non toglie che un essere vivente sia qualcosa di caratteristico, di specifico rispetto ai corpi inanimati; la vita che lo anima merita di conservarsi e di svolgersi. Il discorso si fa più complesso per quanto riguarda l'uomo, che è dotato di creatività, una caratteristica che non sembra avere analoghi negli altri esseri conosciuti. È vero che gli animali sono capaci di organizzare una strategia di sopravvivenza, di adattare in qualche misura l'ambiente alle proprie necessità e talvolta compiono azioni intelligenti (si osservi la costruzione di una diga da parte di un castoro); sembrano anche dotati di una qualche forma di intenzionalità, di una capacità di porsi e di realizzare un fine: si osservi l'azione del gatto con il topo.

L'uomo tuttavia non solo riesce a sopravvivere (di solito meglio degli animali), ma è anche in grado di salire su un altro piano, per così dire, in quanto non agisce solo per restare quello che è, per ritardare il più possibile la propria dissoluzione, ossia non è caratterizzato soltanto da entropia negativa, come gli altri esseri viventi; è anche dotato di un'inguaribile tendenza alla trascendenza, all'universale, elabora concetti, costruisce una scienza del mondo, che non è solo la conoscenza (che acquisiscono anche gli animali) del proprio ambiente; esprime, con l'arte, l'essenza dei propri stati d'animo, dei propri sentimenti. Non si limita cioè a vivere le sue esperienze interiori ed esteriori, ma sa anche elevarle ad un iperuranio del tutto inaccessibile agli altri esseri, il che lo rende superiore ad essi, oltre che più esposto all'errore e quindi più responsabile. Tale iperuranio è infatti un mondo di valori, perché è il dover essere, la perfezione rispetto a ciò che semplicemente è. I principi e le leggi della scienza sono modelli di comportamento dei fenomeni del mondo fisico; le opere d'arte sono modelli dei fenomeni del mondo interiore, grazie ai quali comprendiamo come essi dovrebbero essere vissuti (non esistono amanti come Romeo e Giulietta, ma tutti gli innamorati possono in una qualche misura riconoscersi in loro).

4. Da quel che si è visto finora risulta che ciò che viene definito come il mondo dei fatti può e deve essere considerato anche come un valore, per cui possiamo ormai invertire i termini del problema etico rispetto all'impostazione della filosofia analitica.

Non è vero che la considerazione razionale della realtà sia solo descrittiva, scientifica, mentre la valutazione sarebbe espressione di atteggiamenti, sentimenti, emozioni e simili, e che il linguaggio valutativo sia fundamentalmente emotivo. Le cose stanno proprio al contrario. Tanto la descrizione quanto la valutazione sono frutto di atteggiamenti, che hanno entrambi un fondamento razionale. È del tutto corretto considerare una qualsiasi cosa nel suo modo di essere (o meglio, di presentarsi alla coscienza: il *So-Sein* di Scheler): questo è l'atteggiamento scientifico, descrittivo. Ma se consideriamo lo *status* ontologico di ogni essere scopriamo che alcuni possiedono sia una realtà indipendente dal soggetto che li intenziona, sia una loro specificità, che impongono entrambe rispetto verso di essi: questo è l'atteggiamento valutativo, derivante dalla considerazione dell'alterità e della specificità come valori. È pertanto la loro scoperta che deve indurre nell'uomo un umile atteggiamento di rispetto verso tutti gli esseri che ne sono caratterizzati. Per quanto riguarda l'uomo stesso, poi, si è visto che è in grado di creare valori trascendenti sé e il mondo, cioè valori non ancora realizzati (e che forse non si realizzeranno mai del tutto), ossia quelli che di solito vengono definiti 'ideali' e che in fin dei conti sono spie della nostra imperfezione e della nostra finitudine: l'uomo non è già pienamente realizzato, come tutti gli altri esseri viventi, il che comporta un atteggiamento di umiltà anche verso se stesso e i suoi simili.

Resta da considerare un ultimo valore, che è tale più evidentemente degli altri (il mondo e l'uomo), per cui nei suoi confronti si potrebbe riesumare qualcosa di simile all'intuizionismo mooriano. Si tratta del valore di *verità*.

5. Si è visto che il rispetto verso il mondo esterno deriva dal riconoscimento della sua indipendenza dal soggetto e quello per ogni altro essere dal suo diritto a conservare la sua specifica natura; mentre nell'uomo il valore è la sua capacità di cogliere l'universale e di porsi, proprio per ciò, al di sopra degli altri esseri conosciuti. C'è tuttavia da osservare che la tendenza più diffusa negli uomini è in direzione opposta a quella che abbiamo fin qui cercato di delineare, e cioè ad amare di più ciò o chi è loro simile e loro vicino, piuttosto che ciò che (per la sua alterità o per la sua lontananza) è fuori della loro portata. È per questo motivo che siamo inclini ad amare i nostri simili, e più ancora i nostri parenti, e meno gli animali e meno ancora le cose inanimate. Ma qui c'è un equivoco pericoloso sul piano etico, perché il valore, una volta riconosciuto, impone soprattutto un atteggiamento di rispetto, al quale può anche affiancarsi l'amore, ma solo come valore aggiunto. È comprensibile che in pratica sia prima di tutto l'amore a farci scoprire il valore o a farci credere che sia un valore ciò che ci sentiamo spinti ad amare, ma in teoria, sul piano etico e non morale, anche ciò che non amiamo o che amiamo molto poco può essere un valore e quindi (nella misura in cui lo è) esser degno di rispetto.

Se per i due valori precedenti si sono dovute superare alcune difficoltà per farli

emergere dalla palude dell'emotivismo e dal carcere della *Great Division*, riguardo alla verità il discorso sul suo valore può evidenziare come esso si colga con la ragione, con l'intuizione intellettuale, e come generi inevitabilmente (e non sia affatto generato da) un atteggiamento di rispetto, immune dall'elasticità e dalla precarietà che caratterizzano più o meno tutti gli altri atteggiamenti: si dimostri che una verità è tale e tutti si inchineranno di fronte ad essa, sentiranno di non avere il diritto di negarla. Certo, la malafede esiste ed è anche abbastanza diffusa, ma è significativo che essa abbia sempre un movente: non si mente senza un motivo, una menzogna non è mai gratuita e comunque chi la dice non può non sentirsi intellettualmente disonesto, quand'anche non lo ammetta neppure di fronte a se stesso.

Ciò può sembrare paradossale, ma non lo è. Ci si può infatti chiedere come sia possibile che i veri criminali siano incapaci di provare rimorso e i mentitori no. Il fatto è che per i primi delinquere può essere considerato un mestiere (si pensi al killer professionista) o perfino un dovere (si pensi al nazista fanatico), che debbono esser svolti "bene", per cui può esserci non rimorso, ma rincrescimento o comunque dispiacere, quando riescono "male" (la vittima è stata solo ferita, il numero delle esecuzioni nel lager è risultato inferiore al previsto). Anche mentire può essere una professione (i ciarlatani di vario tipo non sono mai mancati nel mondo), ma la tendenza della mente umana a rispettare la verità non può essere ignorata neppure dal mentitore più incallito, prova ne sia il fatto che cerchi spesso giustificazioni per il suo comportamento: tentar di mettersi la coscienza a posto è tipico proprio di chi prova rimorso.

Ma come spiegare l'evidenza e la forza di quel valore che è la verità? Si può percorrere a tal fine un sentiero simile a quello di Cartesio, e cioè partire dal dubbio, o meglio dalla riflessione sul dubbio, e vedere come essa porti a scoprire il valore della verità (o, piuttosto, la verità come valore). All'inizio di tale sentiero c'è (e c'era per Cartesio), sia pure nascosto, proprio ciò che sembrerebbe invece doversi trovare alla fine (e che di fatto emerge con chiarezza solo alla fine): la certezza di due verità. In primo luogo, infatti, non si può dubitare di avere presente alla coscienza qualcosa, proprio perché altrimenti non si avrebbe nulla su cui dubitare. Nessuno è mai riuscito ad avere dubbi sul fatto di percepire o di pensare qualcosa, cioè sull'esistenza di un qualche oggetto di coscienza. Ma ulteriori riflessioni possono generare qualche perplessità sulla spontanea e istintiva certezza che accompagna sempre tale oggetto e che riguarda il suo *status* ontologico e logico: la realtà di ciò che è percepito e la verità di ciò che è pensato. In tal caso non si può far altro che continuare a riflettere, come ha fatto appunto Cartesio, per cercare quella verità che si sospetta essere diversa da quel che sembrava. Ma in ogni caso rimane fermo il punto di partenza: ho percepito od ho pensato qualcosa e questa è una verità senza la quale il dubbio non potrebbe sorgere.

In secondo luogo, il solo fatto che siamo spinti dal dubbio a cercare la verità dimostra che non si può dubitare del valore della medesima, altrimenti non solo non var-

rebbe la pena di tentar di superare l'atteggiamento di incertezza e di scetticismo che il dubbio ha generato verso di essa, ma non si spiegherebbe nemmeno perché essa generi tale tentativo. Se proprio all'interno del dubbio emerge l'esigenza del suo superamento, ciò presuppone che la verità sia un valore che è doveroso tentar di conquistare.

Se tutto ciò è solo implicito – e quindi non del tutto evidente – all'inizio dell'itinerario, è esplicito alla fine. Quando infatti si è scoperta la verità, la si è dimostrata tale, allora si scopre anche che ad essa non solo è impossibile rifiutare l'assenso, ma non è neppure lecito farlo, ossia si rivela come un valore da rispettare. Se la verità è dimostrata con la riflessione e con la ragione, il suo valore è colto intuitivamente, con la massima evidenza, e ad esso seguono gli atteggiamenti di assenso e di rispetto. In questo caso non è possibile attribuire agli atteggiamenti una posizione di primato rispetto alla ragione, anche se è innegabile che in altri casi essi la condizionino: se l'atteggiamento è sempre un principio d'azione, in parte è anche una guida, non sempre corretta, al pensiero.

Nell'avviarci alla conclusione, si noti che si è cercato di far emergere il valore più corposo ma meno sentito e meno evidente (il mondo), poi quello più sentito come tale, ma più faticoso da fondare (l'uomo), infine quello più evidentemente razionale e non emotivo (la verità). Ad un'etica *senza* verità, secondo la nota definizione di Scarpelli¹², si dovrebbe sostituire l'etica *della* verità. Restano alcuni problemi assai complessi e importanti che si potranno affrontare solo in un lavoro di più ampio respiro: come educare al rispetto di tale etica, come dare alla verità una forza pari al suo valore, come formare atteggiamenti che inclinino ad agire eticamente, cioè come creare la moralità; infine, se l'aspirazione alla felicità, per l'uomo, è ineliminabile, si pone il problema di come realizzarla, se e nella misura in cui sia possibile, senza con ciò ignorare o contraddire l'etica.

¹² U. Scarpelli, *Etica senza verità*, Bologna 1982, p. 6.

Pensare con la propria testa?¹

Enrico Berti

Il titolo di questo contributo riprende quello di un articolo di Franca D'Agostini, pubblicato nella rivista «Intersezioni» dell'agosto 2003², aggiungendovi soltanto il punto interrogativo (di cui vedremo la ragione). Franca D'Agostini è la nota e intelligente autrice del fortunato libro *Analitici e continentali* (Milano 1997), che ha divulgato anche in Italia una contrapposizione del tutto impropria, perché costruita con due categorie tra loro eterogenee, una di tipo metodologico e l'altra di tipo geografico, ma tuttavia utile per classificare la maggior parte dei filosofi contemporanei. Tale contrapposizione è stata infatti coniata, non a caso, da un filosofo analitico, Kevin Mulligan, che l'ha lanciata, se non erro, nel «Time's Literary Supplement», contrapponendo per mezzo di essa i filosofi analitici a tutto il resto del mondo, e ha dato luogo a vari dibattiti, di cui in Italia è rimasto famoso quello sviluppato nel supplemento domenicale del «Sole-24ore» del 1998. In quest'ultimo è intervenuto anche un altro filosofo analitico, Michael Dummett, con una perfetta illustrazione delle caratteristiche dei due tipi di filosofi, ovvero dei due stili, o modi, di fare filosofia.

Lo stesso Mulligan, in un recente saggio su John Searle, rivendica alla filosofia analitica il rifiuto del principio di autorità e il diritto a «pensare con la propria testa», accusando i «continentali» di pensare con la testa dei filosofi del passato³. Egli così riprende la nota tesi di Kant, il quale nella *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, non solo indicò «il motto dell'illuminismo» nella nota esortazione «abbi il coraggio di usare il tuo proprio intelletto!», ma usò come equivalente a questa proprio l'espressione «pensare con la propria testa». Dopo avere infatti osservato che pensare può essere faticoso, perché «io ho un libro che ragiona per me, un direttore spirituale che

¹ Lezione tenuta nel Corso di Metodologia dell'insegnamento filosofico dell'Università di Padova il 31 maggio 2004.

² F. D'Agostini, *Pensare con la propria testa. Un problema metafilosofico e le sue implicazioni filosofiche*, «Intersezioni», 23 (2003), pp. 271-290.

³ K. Mulligan, *Searle, Derrida and the Ends of Phenomenology*, in B. Smith (ed.), *The Cambridge Companion to Searle*, Cambridge 2003.

ha coscienza per me, un medico che per me decide quale debba essere la mia dieta, ecc., e quindi non ho bisogno di badare a me stesso. Purché solo possa pagare, non è necessario ch'io pensi; altri si assumeranno per me questa noiosa incombenza», Kant aggiunge che tuttavia «si troveranno sempre (...) delle persone che pensano con la propria testa, e che, scrollatesi di dosso il giogo della minorità, diffonderanno il sentimento d'un apprezzamento razionale del valore di ogni uomo e della sua vocazione a pensare da sé»⁴.

Kant, come è noto, faceva di questo concetto il nucleo della sua dottrina sul metodo dell'insegnamento della filosofia, secondo la quale non si deve insegnare la filosofia, ma si deve insegnare a filosofare. Già nello scritto "precritico" *Notizia dell'indirizzo delle lezioni nel semestre invernale 1765-1766* egli sostiene infatti che in generale «uno studente non deve imparare pensieri (*Gedanken*), ma deve imparare a pensare (*denken*)». E, per quanto riguarda in particolare la filosofia, egli precisa: «il giovane licenziato crede che imparerà filosofia, ma questo è impossibile, perché ora deve imparare a filosofare (*philosophieren*)»⁵. Mentre, infatti, altre scienze, quali ad esempio la geometria, esistono già in una forma sistematica, sulla quale tutti convengono, per esempio gli *Elementi* di Euclide, ciò non accade assolutamente per la filosofia. «Per imparare la filosofia – scrive Kant – bisognerebbe, anzitutto, che ce ne fosse realmente una. Bisognerebbe poter mostrare un libro e dire: vedete, qui è la sapienza e la conoscenza sicura; imparate ad intenderlo e a capirlo, poi costruiteci su, e sarete filosofi. Finché non mi si mostrerà un tal libro di filosofia (...), mi si permetta di dire che si abusa della capacità delle persone». Per questo, conclude Kant, «il metodo peculiare dell'insegnamento della filosofia è zetetico, come lo chiamavano alcuni antichi (da *zetein*), cioè indagativo, e diventa in vari punti dommatico, cioè determinato, solo per la ragione alquanto esercitata»⁶.

La stessa posizione Kant mantiene nella *Critica della ragion pura*, dove scrive: «Tra tutte le scienze razionali (a priori) soltanto la matematica si può imparare, ma non la filosofia (salvo storicamente); ma, per ciò che concerne la ragione, tutt'al più si può imparare a filosofare». E più avanti: «Non si può imparare alcuna filosofia; perché dove è essa, chi l'ha in possesso, e dove essa può conoscersi? Si può imparare soltanto a filosofare, cioè ad esercitare il talento della ragione nell'applicazione dei suoi principi generali a certi tentativi che ci sono, ma sempre con la riserva del diritto della ragione di cercare questi principi stessi alle loro sorgenti e di confermarli o rifiutarli»⁷. Qui sono interessanti la riserva circa la storia e l'accento alle sorgenti, su cui ritorneremo, ma

⁴ I. Kant, *Scritti sul criticismo*, Roma-Bari 1991, pp. 5-6.

⁵ I. Kant, *Notizia dell'indirizzo delle lezioni nel semestre invernale 1765-1766*, in Vega Scalerà, *L'insegnamento della filosofia dall'unità alla riforma Gentile*, Firenze 1990, doc. 9, sez. 52.

⁶ Ivi, doc. 9, sez. 53.

⁷ I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, riveduta da V. Mathieu, Bari 1959, pp. 649-650.

non c'è dubbio che viene ribadita la tesi già espressa nella *Notizia*, la quale rimarrà una tesi classica nel dibattito sull'insegnamento della filosofia.

Alla tesi di Kant si ispira esplicitamente l'insegnamento della filosofia nelle scuole francesi, cioè nelle scuole del paese che, insieme con l'Italia, è certamente quello in cui la filosofia occupa lo spazio maggiore nella formazione dei giovani, collocandosi all'interno del liceo. È noto, infatti, che in Francia si insegna filosofia al liceo, anche se, a differenza che in Italia, solo nell'ultimo anno; ma in quest'anno la filosofia è sicuramente l'insegnamento più importante, che in certi indirizzi raggiunge anche le nove ore alla settimana, per cui l'ultimo anno del liceo è chiamato anche *classe de philosophie*. Ebbene, nei documenti ufficiali diffusi dal *Ministère de l'Éducation nationale*, si è sempre dichiarato che lo scopo dell'insegnamento della filosofia è di insegnare ai giovani *à faire de la philosophie* (in francese non esiste il verbo "filosofare"). A questo proposito un recente *Manifesto per l'insegnamento della filosofia in Francia* parla della «dottrina ufficiosa» che ispira l'insegnamento della filosofia in Francia da più di un secolo e che si compendia nelle seguenti affermazioni: «L'insegnamento della filosofia è un insegnamento filosofico. La sua prima finalità non è che l'allievo sappia che cosa dice Platone o Cartesio, ma che apprenda a fare una riflessione filosofica con i propri mezzi e sviluppi così il suo spirito critico e la sua autonomia di giudizio»⁸. Anzi per molti anni negli ambienti scolastici francesi si è criticato il metodo italiano dell'insegnamento della filosofia, perché esso si limita esclusivamente alla storia della filosofia e non insegna minimamente a «fare della filosofia».

Ma torniamo all'esortazione kantiana a «pensare con la propria testa». Su di essa non si può non essere d'accordo: non solo l'insegnamento della filosofia, ma l'intera educazione deve formare a pensare con la propria testa, se con questa espressione si intende l'esercizio del senso critico, lo spirito di osservazione personale, il rifiuto dei pregiudizi, la disponibilità al confronto con gli altri, e tutte le capacità di questo genere. Ma siamo sicuri che questo sia l'unico significato della suddetta espressione? A proposito di essa fa alcune interessanti considerazioni Franca D'Agostini nell'articolo sopra citato. Anzitutto ella precisa che, con tale esortazione, Kant non intendeva affermare il primato delle proprie idee e il disprezzo delle idee altrui, poiché in una lettera a Herder del maggio 1768 egli scrisse: «quanto a me, non mi afferro saldamente ad alcunché e con profonda imparzialità combatto tanto le mie opinioni quanto quelle altrui»⁹. Ma poi la stessa D'Agostini osserva molto acutamente: «il problema di fondo, nel tema del

⁸ Cf. ACIREPH ("Association pour la création des Instituts de Recherche sur l'Enseignement de la Philosophie"), *Manifesto per l'insegnamento della filosofia in Francia, per un possibile confronto con l'Italia*, trad. di M. Trombino, in S. Martini (a cura di), *Per un laboratorio di didattica della filosofia*, Roma 2004, pp. 89-114, spec. p. 101.

⁹ I. Kant, *Epistolario kantiano*, Genova 1990, p. 54.

‘pensare con la propria testa’, è che *se c’è una testa*, per così dire, essa *difficilmente è propria* o interamente propria»¹⁰.

Qui emerge tutta la consapevolezza critica, propria dei filosofi “continentali”, degli innumerevoli condizionamenti a cui ciascuno di noi è sottoposto: l’ambiente sociale in cui si è nati, l’educazione che si è ricevuta, la propria storia, la propria cultura, le tendenze, le aspettative, le speranze, ma anche i pregiudizi, le idiosincrasie e, soprattutto oggi, l’influenza dei mezzi di comunicazione di massa, della pubblicità, della moda. Una volta, al tempo di Kant, bisognava guardarsi dal principio di autorità, perché qualche autorità c’era. Oggi non ci sono più autorità, quindi non c’è più alcun pericolo di essere vittime di tale principio, ma quanto più lo si rifiuta, tanto più si è vittima di altri condizionamenti. Anche i filosofi, che dovrebbero essere gli spiriti più critici, sono terribilmente vittime delle mode. Non parlo solo di abbigliamento, è evidente, anche se l’accettazione immediata e passiva della moda nell’abbigliamento è già un segno che dovrebbe suscitare qualche sospetto. Parlo delle mode culturali, intellettuali, filosofiche, quelle per cui “dopo il tale (che può essere Kant, o Marx, o Nietzsche, o Freud, o Heidegger, o Quine) non è più possibile dire che”, oppure “oggi è ormai assodato che”, o “la tal epoca è ormai finita”, per cui bisogna necessariamente essere “post” qualche cosa, “post-metafisici”, “post-cristiani”, “post-moderni”, ecc.

Ciò fu visto con grande chiarezza, come ricorda D’Agostini, da Hegel, al quale si deve un’altra tesi, non meno classica di quella di Kant, anche se non più illuministica, da far valere nel dibattito sull’insegnamento della filosofia. Hegel, nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, dichiara: «La smania di pensare con la propria testa sta in ciò, che ognuno metta fuori una sciocchezza più grossa di un’altra»¹¹. L’uso dell’espressione «pensare con la propria testa» può dare l’impressione che Hegel intenda polemizzare proprio con Kant, ma ciò non è vero, perché, come giustamente nota D’Agostini, la polemica è rivolta invece contro i filosofi romantici, cioè Eschenmayer e Jacobi. «Quest’oratoria profetica e scevra di concetto – scrive a proposito di essi Hegel – proclama dal tripode questo e quello circa l’essenza assoluta, ed esige che ognuno debba trovare immediatamente tutto questo nel proprio cuore. Il conoscer l’essenza assoluta diventa affare di cuore; è una folla d’inspirati a parlare, e ciascuno di essi dice un monologo, e capisce veramente l’altro solo nella stretta di mani e nel silenzio del sentimento. Quel che essi dicono, sono per lo più cose banali, se si prendon così come sono dette; il sentimento, l’atteggiamento, la pienezza del cuore son essi che debbono dare forza al discorso, – per sé non dicono nulla. Essi cercano di superarsi l’un l’altro con le

¹⁰ *Art. cit.*, p. 275 (corsivi nel testo).

¹¹ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1969, III, 2, p. 373.

trovate della fantasia, con la poesia nostalgica». Certo, si tratta di un modo molto particolare di intendere il «pensare con la propria testa», ma esso non è raro nemmeno tra i filosofi di oggi – non tra gli analitici, va detto, bensì proprio tra i continentali – che spesso hanno l'aria di ispirati, o di iniziati, che hanno scoperto da soli la verità e si decidono a rivelarla al volgo, evitando qualsiasi argomentazione e lasciandosi andare, nel migliore dei casi, a una serie di asserzioni del tutto ingiustificate, quando non oscure o addirittura incomprensibili.

«Per il filosofare – continua Hegel – non c'è speranza, l'onore è perduto; infatti esso presuppone un fondo comune di pensieri e di principi, esige che si proceda scientificamente o per lo meno esige opinioni. Ma ora tutto è stato riposto nella particolare soggettività; ognuno è diventato altezzoso e sprezzante verso gli altri. A questo si ricongiunge la rappresentazione del pensare con la propria testa, come se ci potesse esser pensiero che non sia tale»¹². Evidentemente l'esortazione kantiana a «pensare con la propria testa» aveva avuto successo, anche troppo, ed era stata distorta in un diritto ad esaltare la propria soggettività, la propria creatività, infischandosi del «fondo comune di pensieri e di principi». Le opinioni, che secondo Hegel il filosofare esige, sono quelle che devono essere messe in discussione, quelle che Kant voleva combattere, sia le proprie che le altrui, ma in un dibattito comune, in un dialogo con gli altri, il quale non sia il monologo di un ispirato, bensì la discussione di chi argomenta, di chi confuta o anche di chi dimostra.

È interessante, a questo proposito, richiamare anche le idee di Hegel sull'insegnamento della filosofia. Egli fu, come è noto, per alcuni anni rettore, cioè preside, del ginnasio di Norimberga (1808-1816), e questi furono gli anni in cui scrisse la *Scienza della logica* (1812-1816), cioè quelli in cui giunse ad elaborare in forma compiuta il suo sistema. Nel 1812 fu richiesto dal Regio consigliere scolastico superiore per la Baviera (una specie di ministro dell'istruzione), Immanuel Niethammer, di un parere riservato sull'insegnamento della filosofia del ginnasio. In questo parere Hegel scrisse, tra l'altro: «In generale, si distingue il *sistema* filosofico, con le sue *scienze particolari*, dal *filosofare* vero e proprio. Secondo la moda moderna, specialmente della pedagogia, non si deve tanto venire istruiti nel *contenuto* della filosofia quanto *imparare a filosofare senza contenuto*; ciò vuol dire, pressappoco: si deve viaggiare, viaggiare sempre, senza conoscere le città, i fiumi, i paesi, gli uomini, ecc.»¹³. Evidentemente la tesi di Kant aveva avuto successo anche in Baviera, specialmente tra i pedagogisti, anche allora nemici dei contenuti ed amici soprattutto dei metodi (*nihil sub sole novum*).

A questa tesi (dei pedagogisti bavaresi, più che di Kant) Hegel risponde con tre

¹² Ivi, pp. 372-373.

¹³ G. W. F. Hegel, *La scuola e l'educazione. Discorsi e relazioni (Norimberga 1808-1816)*, a cura di L. Sichirrollo e A. Burgio, Milano 1985, p. 105 (corsivi nel testo).

argomenti. «*In primo luogo*, nel conoscere una città, nel giungere poi ad un fiume, ad un'altra città, e così via, si impara senz'altro, in tal modo, a viaggiare, e non s'impara soltanto, ma si viaggia effettivamente. Così quando si viene a conoscenza del contenuto della filosofia, non si impara soltanto il filosofare, ma si filosofa anche già effettivamente»¹⁴. Evidentemente per Hegel, a differenza che per Kant, la filosofia da qualche parte esiste già ed è costituita, come vedremo tra poco, da un lato dal sistema delle scienze filosofiche, quello che lo stesso Hegel si accingeva ad esporre nella sua *Enciclopedia*, e dall'altro dalla storia della filosofia, la cui conoscenza, secondo Hegel, è già un modo per filosofare.

«*In secondo luogo* – continua Hegel – la filosofia comprende i più alti pensieri razionali intorno agli oggetti essenziali, comprende l'universale e il vero dei medesimi: è di grande importanza acquisire familiarità con questo contenuto, e *accogliere nella propria testa* questi pensieri. Il procedimento triste, meramente formale, il perenne cercare e vagare, senza contenuto, l'asistemico sofisticare e speculare, hanno come conseguenza la vacuità e la mancanza di pensieri in testa, il fatto che non si *sappia nulla*. La dottrina del diritto, la morale, la religione costituiscono un campo dotato di un importante contenuto; anche la logica è una scienza ricca di contenuto: quella oggettiva (Kant: trascendentale) comprende i pensieri fondamentali di *essere, essenza, forza, sostanza, causa, ecc.*; l'altra i *concetti, i giudizi, i sillogismi, ecc.*, determinazioni fondamentali altrettanto importanti; la psicologia comprende il *sentimento, l'intuizione, ecc.*; l'enciclopedia filosofica, infine, in generale questo campo nella sua interezza». Il riferimento al «pensare con la propria testa» continua ad essere presente, ma viene inteso come un «accogliere nella propria testa questi pensieri», e non in polemica con Kant, il quale anzi viene citato come autore della logica oggettiva. Si noti inoltre come Hegel non proponga quale contenuto della filosofia soltanto il proprio sistema, ma anche le discipline filosofiche tradizionali, di origine addirittura aristotelica.

Una riflessione merita anche, a mio avviso, la polemica contro «il perenne cercare e vagare», oggi tanto di moda in nome della problematicità, della criticità, dell'apertura. La filosofia deve certamente cercare, lo dice il suo stesso nome, e il suo metodo non può essere che quello «zetetico», come diceva Kant. Questi lo chiamava anche «metodo scettico», ma aggiungeva subito: «Esso è da distinguere del tutto dallo scetticismo, principio di una inscienza secondo arte e scienza, che spianta le fondamenta d'ogni cognizione, per non lasciarle, possibilmente, in nessuna parte alcuna certezza e sicurezza. Giacché il metodo scettico mira alla certezza»¹⁵. Un cercare fine a se stesso è solo ipocrisia, perché chi cerca sinceramente, cerca per trovare, non per cercare. Chi

¹⁴ Ivi, p. 106.

¹⁵ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 363-364.

cerca solo per cercare, non cerca, ma finge di cercare, perché non gli importa assolutamente nulla di ciò che cerca. Anche il mio maestro, Marino Gentile, diceva che la filosofia è «un domandare tutto che è tutto domandare», ma con ciò intendeva dire che essa non contiene alcuna risposta già data, cioè presupposta, non che essa non aspira ad alcuna risposta. Anzi, a questo proposito paragonava il domandare alla potenza, ed affermava con Aristotele che più della potenza conta l'atto, e che una potenza incapace di passare all'atto non vale nulla.

Infine, ecco il terzo argomento di Hegel: «*In terzo luogo*, il procedere nella conoscenza di una filosofia ricca di contenuto non è altro che l'*apprendere*. La filosofia deve essere *insegnata e appresa*, al pari di ogni altra scienza. L'infelice prurito di insegnare a *pensare da sé* (*Selbstdenken*) ed a *produrre autonomamente* ha messo in ombra questa verità; come se, quando io imparo che cosa sia la sostanza, la causa o qualsiasi altra cosa, non *pensassi io stesso*, non *producessi io stesso* nel mio pensiero queste determinazioni, ma queste venissero invece gettate in esso come pietre». In queste parole, forse discutibili nell'equiparazione della filosofia a tutte le altre scienze, io leggo la preoccupazione di salvaguardare il carattere professionale della filosofia, e quindi anche del suo insegnamento. Non ci si improvvisa filosofi, la filosofia non è un'attività spontanea, immediata, dilettantesca, ma è anche una professione, un sapere, che richiede una competenza, professionalità. E non è detto che questa competenza serva solo per fare filosofia: nella Facoltà di Medicina dell'Università di Padova, ad esempio, si ritiene utile da qualche anno impartire agli studenti di medicina, che non faranno mai i filosofi, alcune lezioni di filosofia: non di "filosofia della medicina", ma di filosofia pura e semplice, in cui si spieghino, nella fattispecie, le nozioni di causa, effetto, fine, ecc.

Hegel continua la sua perorazione con un esempio che farà discutere: «Come se, quando ho imparato bene il teorema di Pitagora e le sue dimostrazioni, non fossi *io stesso* a conoscere questo teorema e a dimostrarne la verità; nella misura in cui lo studio filosofico è in sé e per sé un'attività autonoma (*Selbsttun*, un fare da sé), esso è un *apprendere*; l'apprendere una scienza *già esistente*, formata». Questa sembra essere proprio una risposta a Kant, il quale osservava che la filosofia non esiste come una scienza già bell'e fatta, che si possa apprendere da un libro, e vedeva in questo la sua differenza dalla matematica, in cui rientra appunto il teorema di Pitagora. E non si può dargli torto, se per scienza si s'intende una scienza come la matematica. Ma non è alla matematica che pensa Hegel, malgrado il suo esempio. Egli infatti aggiunge: «Questa è un patrimonio costituito da un contenuto acquisito, elaborato, formato: questo bene ereditario disponibile dev'essere acquistato dall'individuo, ossia, venire *appreso*. L'insegnante lo possiede: egli lo pensa dappriincipio, e dopo di lui lo ripensano gli allievi. Le scienze filosofiche contengono dei propri oggetti, pensieri *universali, veri*; esse sono il prodotto risultante dal lavoro dei geni pensanti di tutti i tempi; questi pensieri veri supe-

rano ciò che un giovane non istruito produce col proprio pensiero di quanto quella massa di lavoro geniale supera la fatica di questo giovane». Dunque è nel «prodotto risultante dal lavoro dei geni pensanti di tutti i tempi», cioè nella storia della filosofia, che va ricercata la filosofia: in questo, come abbiamo visto, anche Kant era d'accordo, quando, dopo avere affermato che «tra tutte le scienze razionali (a priori) soltanto la matematica si può imparare, ma non la filosofia», precisava «salvo storicamente».

Certo, la storia della filosofia che contiene in sé la filosofia non è quella che lo stesso Hegel ha definito «la filastrocca di opinioni», da Talete a giorni nostri, che ci raccontano i (cattivi) manuali o le storie della filosofia di impostazione dossografica. Queste non possono che produrre, nei giovani, il più completo disorientamento, e quindi lo scetticismo. La storia della filosofia che contiene in sé la filosofia è costituita dalle opere dei grandi filosofi, dalle quali anche i giovani che frequentano il liceo possono attingere qualche briciola di filosofia, leggendone qualche pagina, come leggono qualche pagina della grande poesia o della grande letteratura. In tal modo essi possono, almeno una volta nella vita, fare esperienza di che cosa significa affrontare un problema di senso, o di verità, in modo razionale, cioè senza fare ricorso ad una tradizione familiare, o ad una fede religiosa, o ad un'ideologia politica, ma con argomentazioni, con discussioni a favore e contro, con domande, risposte e confutazioni.

Ma vediamo anche che cosa pensava Hegel a proposito dell'insegnamento della filosofia nell'università. Sempre da Norimberga, nell'agosto del 1816, quando ormai stava per essere chiamato alla cattedra di filosofia dell'università di Heidelberg (ma già aveva insegnato, come *Privat-dozent*, all'università di Jena), Hegel scrisse al Regio consigliere, questa volta del governo di Prussia, Friedrich von Raumer, una lettera sull'insegnamento della filosofia nell'università, nella quale esordisce così: «Comincio subito come in generale si potrebbe cominciare questo discorso, poiché può apparire una cosa molto semplice, con l'osservazione che per l'insegnamento della filosofia dovrebbe valere soltanto quello che vale per l'insegnamento delle altre scienze»¹⁶. Per capire il senso di queste parole bisogna aver vissuto la situazione del professore di filosofia nell'università, continuamente tenuto a dover giustificare, presso i suoi colleghi delle facoltà scientifiche, la sua presenza, il suo diritto al riconoscimento di una dignità scientifica, e quindi a spazi adeguati, finanziamenti adeguati, posti di collaboratore adeguati. Se tutto ciò è invece incerto, o in discussione, è per colpa di quanti presentano la filosofia non come un sapere, ma come un «pensare con la propria testa». Per fare questo, infatti, che bisogno c'è di spazi, di fondi, di posti? Basta avere una testa.

Forse anche al tempo di Hegel c'erano filosofi che giustificavano i sospetti dei propri colleghi scienziati, poiché nella citata lettera egli scrive: «Abbiamo visto dare una

¹⁶ G. W. F. Hegel, *La scuola e l'educazione...*, cit., p. 112.

maggiore ampiezza alle idee generali con l'aiuto della *fantasia*, che mescolava alto e basso, vicino e lontano *in un modo brillante ed oscuro* (sottolineatura mia), spesso con profondità ed altrettanto spesso con superficialità assoluta, ed inoltre utilizzava quelle regioni della natura e dello spirito che sono per se stesse oscure ed arbitrarie. Un cammino opposto, diretto anch'esso ad una maggiore estensione, è quello *critico e scettico*, che ha nel materiale esistente una materia nella quale esso procede ma che d'altronde vanifica, traendone dispiacere e risultati negativi, fonti di noia. Se questo cammino serve pure in qualche modo ad esercitare l'acume, mentre il mezzo della fantasia vorrebbe invece sortire l'effetto di svegliare un effimero fermento dello spirito – ciò che si chiama anche *edificazione* – e di accendere di per sé nei pochi l'idea universale, nessuna di queste maniere fa tuttavia ciò che va fatto, e che è lo *studio della scienza*¹⁷.

L'insegnamento della filosofia nell'università (non stiamo più parlando del ginnasio o del liceo) dunque non deve né edificare, né semplicemente esercitare l'acume: altre discipline possono svolgere questo compito, forse meglio della stessa filosofia. Quanto al «modo brillante ed oscuro» con cui alcuni insegnano filosofia nell'università, Hegel coglie perfettamente la disonestà di questo atteggiamento, che per fare effetto si sottrae ad ogni possibilità di controllo, ed approfitta dell'inferiorità culturale degli studenti per *épater*. Piero Martinetti diceva, come è noto, che la chiarezza è l'onestà del filosofo, perché permette a tutti di valutare «con la propria testa» se ciò che il filosofo dice risponde a verità, o è minimamente convincente. Quando invece un filosofo è oscuro, chi può valutare ciò che egli afferma? La chiarezza è l'analogo, per il filosofo, di ciò che è il teatro anatomico per l'anatomista: in esso tutti possono constatare con i propri occhi, a distanza ravvicinata, se ciò che il docente afferma corrisponde a ciò che si vede.

Ma nell'università c'è un altro rischio che Hegel chiaramente denuncia, quello per cui ciascun professore vuole avere e insegnare il suo proprio sistema. «È diventato un pregiudizio – scrive Hegel sempre nella lettera a von Raumer –, e non solo nello studio filosofico, ma anche nella pedagogia – e in questa ancor più grave – che il pensare *indipendente* (*Selbstdenken*) debba essere esercitato e sviluppato, in primo luogo, nel senso che esso non dipenda dall'elemento materiale e, in secondo luogo, come se l'imparare fosse opposto al pensare indipendente (...). Secondo un errore comune, sembra che su un pensiero il sigillo dell'indipendentemente pensato (*des Selbstgedachten*) sia impresso solo quando esso si scosti dai pensieri degli altri uomini (...). In altre parole, è nata da qui la smania per cui ciascuno vuole *avere un suo proprio sistema*, e per cui un'idea è considerata tanto più originale ed eccellente quanto più è insulsa e folle, poiché essendo tale essa mostra al massimo la propria originalità e diversità dai pensieri degli altri»¹⁸.

¹⁷ Ivi, p. 115.

¹⁸ Ivi, pp. 116-117.

L'errore a cui Hegel allude è quello di credere che «pensare con la propria testa» voglia dire avere un proprio sistema filosofico, necessariamente diverso da quelli già pensati da altri, e che il valore principale in filosofia non sia la verità, ma l'originalità. Naturalmente l'ammonizione a non cadere in questo errore vale sia per i docenti che per gli studenti. Ai docenti bisognerebbe inoltre ricordare quanto ebbe a scrivere Max Weber nella sua famosa conferenza su *La scienza come professione*, cioè che «la cattedra non è per i profeti e i demagoghi. Al profeta e al demagogo è stato detto: 'Esci per le strade e parla pubblicamente'. Parla, cioè, dov'è possibile la critica. Nell'aula, ove si sta seduti di faccia a i propri ascoltatori, a questi tocca tacere e al maestro parlare, e reputo una mancanza del senso di responsabilità approfittare di questa circostanza – per cui gli studenti sono obbligati dal programma di studi a frequentare il corso di un professore dove nessuno può intervenire a controbatterlo – per inculcare negli ascoltatori le proprie opinioni, invece di recar loro giovamento, come il dovere impone, con le proprie conoscenze e le proprie esperienze scientifiche». E più oltre: «L'insegnante universitario deve desiderare e proporsi di giovare con le sue conoscenze e i suoi metodi»¹⁹.

Contro l'originalità a tutti i costi, che spesso si trasforma in oscurità e incapacità di comunicare, Hegel osserva: «La filosofia ottiene la possibilità di essere appresa, per mezzo della sua determinatezza, con tanto maggiore precisione quanto più essa diventa, in tal modo soltanto, comunicabile e capace di divenire un *bene comune*. Come essa, da una parte, vuole essere oggetto di uno studio particolare, e non è già per natura un bene comune per il solo fatto che ogni uomo in generale è dotato di ragione, così la sua universale comunicabilità le toglie anche l'apparenza – che, tra le altre, essa ha avuto negli ultimi tempi – di essere un'*idiosincrasia* di alcune menti trascendentali»²⁰. Da un lato, insomma, non si deve credere che ogni uomo sia filosofo per il solo fatto di possedere la ragione, perché la filosofia, come abbiamo visto, è un sapere ed esige una precisa competenza, una professionalità; dall'altro lato, essa è un sapere comunicabile, non riservato soltanto a pochi iniziati, o a menti dotate di un quoziente intellettuale eccezionale, ma deve essere resa accessibile a tutti, tramite – ovviamente – un adeguato lavoro di studio e di apprendimento.

Infine contro la concezione della filosofia come edificazione Hegel scrive: «Come scienza propedeutica la filosofia ha in particolare da provvedere all'educazione (*Bildung*) e all'esercizio formale del pensiero; essa può far ciò solo per mezzo di un completo allontanamento dal fantastico, per mezzo della determinatezza dei concetti e di un procedimento conseguente e metodico; essa deve poter procurare quell'esercizio in una misura superiore alla matematica poiché non ha, come questa, un contenuto sensibile. Ho menzionato prima l'*edificazione* che spesso ci si attende dalla filosofia; a mio

¹⁹ M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. it. di A. Giolitti, Torino 1948, pp. 29-30.

²⁰ G. W. F. Hegel, *La scuola e l'educazione...*, cit., p. 117.

parere, anche quando viene presentata alla gioventù essa non deve mai essere *edificante*. Ma deve soddisfare ad un bisogno affine (...); compito della filosofia dev'essere giustificare ciò che ha valore per la conoscenza, coglierlo e comprenderlo in pensieri determinati e quindi proteggerlo da oscure deviazioni»²¹.

Ebbene, l'unica conoscenza filosofica su cui esista l'accordo universale tra i filosofi è la conoscenza della storia della filosofia. Perciò anche in Francia, recentemente, si è messa in discussione la «dottrina ufficiosa», cioè tradizionale, secondo la quale bisogna insegnare a fare della filosofia, come risulta dal già citato *Manifesto*. Tale discussione ha portato a proporre tutta una serie di nuovi «cantieri», ovvero criteri, per l'insegnamento della filosofia. Tra i primi ce n'è subito uno che recita: «Riconoscere che l'imparare a filosofare implica un apprendimento e che insegnare la filosofia è un mestiere»²². Rimane dunque lo scopo della «dottrina ufficiosa», ma si riconosce che, per attingerlo, è necessario apprendere prima qualche cosa, cioè un insieme di conoscenze. Di conseguenza l'insegnante di filosofia – si sta parlando del liceo – prima di essere un filosofo, deve essere un professionista che sa trasmettere tale insieme di conoscenze. Infatti il «cantiere» continua dicendo: «Non è privo di controindicazioni identificare puramente e semplicemente il professore di filosofia con un filosofo. Chi fa il filosofo davanti ai suoi allievi non dà loro una formazione, perché li tratta come i discepoli che non saranno mai».

Un altro «cantiere» del nuovo manifesto recita: «Riconoscere che la filosofia non serve soltanto a filosofare», e spiega: «L'insegnamento della filosofia non potrebbe giustificare la posizione che occupa oggi – e ancor meno la sua presenza nei corsi scolastici e universitari – se non potesse mostrare la sua *utilità* nella formazione intellettuale e culturale di *tutti* gli allievi»²³. E un altro ancora recita: «Formarsi alla filosofia significa apprendere a pensare attraverso l'appropriazione di conoscenze filosofiche e non-filosofiche. Si è usato ed abusato della formula kantiana secondo cui *non si può apprendere la filosofia ma solo a filosofare*», e spiega: «Per esempio, se il corso di filosofia è organizzato per problemi, questi non possono in modo serio essere affrontati dagli allievi se non attraverso la conoscenza delle principali opzioni filosofiche da cui derivano e attraverso la padronanza progressiva delle distinzioni concettuali che consentono di dar loro un senso. Queste opzioni e queste distinzioni non hanno niente di naturale o di spontaneo. *È nella storia della filosofia che esse sono state prodotte ed è solamente lì che possono essere ritrovate*. Non si può sfuggire alla domanda: che cosa gli allievi che si accostano al filosofare devono conoscere della storia della filosofia?»²⁴.

²¹ Ivi, pp. 117-118.

²² ACIREPH, *Manifesto...*, cit., p. 104 (corsivi nel testo).

²³ Ivi, p. 107

²⁴ Ivi, p. 109 (corsivo mio).

Nel leggere queste parole si ha l'impressione di trovarsi davanti ad una vera e propria ritrattazione di tutte le critiche che da parte francese sono state rivolte alla scuola italiana ed alla preminenza in essa data all'insegnamento della storia della filosofia. Certo, il metodo "italiano" di insegnare filosofia nei licei non è esente da critiche, specialmente a causa delle deformazioni che i programmi originari della riforma Gentile hanno subito ad opera dei decreti De Vecchi, della conseguente introduzione dei manuali di storia della filosofia e della progressiva sostituzione della lettura dei classici con la «filastrocca di opinioni» menzionata sopra. Contro queste deformazioni ha inteso andare la relazione della Commissione Brocca, quando ha indicato nella lettura dei testi il momento fondamentale e caratterizzante dell'insegnamento della filosofia, dove per "testi" ovviamente si intendono – purtroppo c'è bisogno di precisarlo – le opere dei filosofi, possibilmente dei "grandi" filosofi.

Qualcuno obietterà che non sta scritto da nessuna parte quali sono i "grandi" filosofi e che la loro identificazione dipende dal tipo di filosofia che si professa. Ciò non è vero: come in letteratura esistono i "grandi" poeti, e a scuola si fanno leggere questi, così in filosofia esistono i "grandi" filosofi, cioè i classici, quelli che ritornano continuamente, quelli di cui non si può fare a meno. La loro esistenza si tocca con mano proprio quando si insegna la filosofia contemporanea. Per esempio all'università la maggior parte degli studenti vogliono occuparsi di filosofi contemporanei. Heidegger, naturalmente, è uno di quelli che vanno per la maggiore. Ma quando gli studenti ne prendono in mano le opere, si accorgono che Heidegger non fa che parlare di Platone e di Aristotele, di Kant e di Hegel (per non dire dei presocratici e di Nietzsche), e che non si capisce nulla di Heidegger se non si conoscono questi altri filosofi. Per questo la Commissione Brocca aveva indicato come autori obbligatori Platone, Aristotele, Kant e Hegel, scatenando una ridda di proteste, specialmente da parte dei filosofi analitici, i quali rivendicavano l'importanza degli inglesi (Locke, Hume, Mill). Ebbene, aggiungiamo pure qualche inglese, per far contenti gli analitici, e qualche francese (Descartes, Pascal), per far contenti i francesi (ma allora anche Vico), e qualche santo (Agostino, Tommaso), per far contenti i cattolici. In ogni caso, restiamo ben lontani dalla «filastrocca di opinioni» del manuale.

Non mi addentro nel problema di come leggere i classici, su cui esiste tutta una letteratura. L'importante è anzitutto capirli, realizzando quella che Gadamer chiamava la «fusione di orizzonti», e poi discuterli, cioè metterli in questione e, se necessario, criticarli. Mentre sulla prima operazione concordo con gli ermeneutici, che oggi sono la maggioranza dei "continentali", sulla seconda concordo con gli "analitici", che discutono con i classici come se fossero nostri contemporanei. Le due operazioni sono entrambe necessarie e si riassumono in quell'attività che Aristotele per primo, credo, definì con un verbo che è rarissimo incontrare nella letteratura greca, cioè *symphilosophēin*, «confilosofare», fare filosofia insieme. Facendo rientrare anche l'amicizia (*philia*) tra gli ingredienti che

costituiscono la felicità, Aristotele concluse infatti la sua grande trattazione di questa virtù (due interi libri dell'*Etica Nicomachea*) dichiarando che, per gli amici, cioè per le persone che si vogliono bene, la cosa più desiderabile è fare insieme le cose in cui ciascuno maggiormente identifica il proprio essere, ossia ciò per cui desidera vivere: per i bevitori bere insieme, per i giocatori giocare insieme, per i patiti di ginnastica o per i cacciatori fare ginnastica insieme o andare a caccia insieme, per i filosofi fare filosofia insieme²⁵. E chi, per un filosofo, può essere più amico dei grandi filosofi? Quindi facciamo filosofia insieme a Platone o ad Aristotele, a Kant o a Hegel, a Hume, a Wittgenstein o a Heidegger, leggendo e discutendo insieme le loro opere.

Non si tratta, dunque, di apprendere la filosofia da un unico libro che la contenga tutta già bell'e fatta, come temeva Kant: la filosofia non è la geometria (per questo l'esempio del teorema di Pitagora, portato da Hegel, non è il più calzante), cioè non è un discorso dotato di propri principi, a partire dai quali si possano dimostrare dei teoremi. La filosofia, come diceva Hegel, non ha il vantaggio di poter presupporre il proprio oggetto e il proprio metodo, cioè non ha principi. Essa mette in questione tutto, è un «domandare tutto che è tutto domandare», ma tuttavia non è stata inventata né oggi né ieri, né ciascuno può inventarla da sé. Essa esiste già da tempo e va quindi cercata. Ma bisogna cercarla là dove essa si può trovare, cioè nelle opere dei grandi filosofi, e bisogna imparare a filosofare insieme con loro, cioè partecipando alla loro ricerca. Anche questo è un metodo «zetetico», come quello voluto da Kant.

Se posso tentare di riassumere l'intero discorso in poche parole, distinguerei ancora una volta l'insegnamento della filosofia nel liceo dall'insegnamento della filosofia nell'università. Nel liceo la filosofia viene insegnata a tutti, anzi molti di noi auspicano che venga insegnata anche negli ex istituti tecnici, in modo che tutti i ragazzi italiani possano fare esperienza, almeno una volta nella vita, di che cosa significa affrontare un problema di senso in modo razionale. Ma dove la filosofia viene insegnata a tutti, non si può pretendere che tutti diventino filosofi. Quindi la filosofia deve essere insegnata a tutti da un lato per sviluppare in ciascuno la razionalità, lo spirito critico, la capacità di «pensare con la propria testa» in generale (non di fare filosofia con la propria testa), e dall'altro anche perché essa fa parte della cultura generale. Come potrebbe, infatti, essere considerata colta una persona che non sapesse nulla di Platone o di Kant? Nell'università invece, dove la filosofia viene insegnata a coloro che l'hanno scelta come professione e intendono dedicarsi professionalmente ad essa per tutta la vita, si può anche dire che l'insegnamento ha lo scopo di far imparare a filosofare, ma filosofare non significa costruire ciascuno un proprio sistema filosofico, bensì fare filosofia insieme con i grandi filosofi, «confilosofare» con loro, ed a questo scopo è necessario conoscere bene la storia della filosofia, e soprattutto leggere le opere dei grandi filosofi.

²⁵ Cfr. Aristotele, *Eth. Nic.* IX 12, 1171 b 29-1172 a 8.

LE SEZIONI

Lucana

Abbastanza nutrita è stata l'attività della Sezione lucana nell'anno scolastico 2003-2004, apprezzata nell'ambiente non solo per l'interesse intrinseco degli argomenti trattati, ma anche per l'eccellenza dei relatori.

Gli incontri hanno avuto luogo nell'aula magna del Liceo Scientifico "Dante Alighieri" di Matera. Il ciclo è iniziato il 18 ottobre 2003: il prof. Roberto Finelli dell'Università di Bari ha relazionato su "Le dimensioni immateriali del lavoro", realtà che caratterizza un aspetto saliente del postmoderno, in quanto il lavoro non si basa più sull'impiego delle macchine (tipico della modernità) bensì, per effetto della rivoluzione informatica, s'impenna essenzialmente sull'informazione. Questa – ha considerato Finelli – può essere denotativa e preformativa e si esprime attraverso il linguaggio, al quale, peraltro, ora è riconducibile ogni operazione umana. Per Finelli la realtà altro non è, in sostanza, che un complesso di simboli linguistici. Richiamandosi ad Heidegger e a Gadamer, il relatore ha definito la categoria dell'essere come «epifania linguistica», di natura astratta. La stessa verità è ciò che il linguaggio manifesta; ora la centralità del soggetto è sostituita dalla centralità del linguaggio, l'artefatto predomina sul naturale. Poiché il lavoratore agisce su programmi, cioè su simboli, siamo entrati nell'era della non fatica; è superata la dicotomia tra la teoria e la pratica perché tutto è teorico; è anche superato il fenomeno deprecato dell'alienazione, anzi il lavoro, essendo solo espressione d'intelligenza, è addirittura forma di emancipazione, di liberazione. Concludendo, Finelli ha considerato che il lavoro immateriale apre non decifrabili incognite sul futuro dell'uomo perché si svolge secondo un codice astratto e immette nella società civile forti istanze di globalizzazione. È positivo, certo, che le comunicazioni, tendendo a divenire universali, eliminano tradizionali steccati e frontiere, ma resta amaro il rischio che così si sacrificino le emozioni e s'impoveriscano gli atti interiori della vita umana. L'analisi di Finelli è stata approfondita e ricca di suggestioni. Un argomento non meno attuale e di forte attrattiva è stato affrontato nel secondo incontro, avvenuto il 14 novembre 2003, su "Femminismo e letteratura nel mondo arabo islamico". La conterranea Maria Moramarco, ricercatrice presso l'Istituto Orientale di Napoli, studiosa del mondo arabo musulmano, per la sua relazione si è valsa dell'esperienza acquisita a Il Cairo e a Beirut nei più vari ambienti: da quello colto a quello versante nella più nera miseria, a contatto col ceto alto-borghese e con i poveri profughi palestinesi, con illustri scrittrici e con donne accattoni. La relazione della valorosa ricercatrice è stata tanto disinvolta quanto penetrante. È stato evidenziato che come il mondo musulmano al suo interno è assai diversificato così la condizione della donna vi è assai varia, secondo l'assetto socio-politico della nazione di appartenenza. In Turchia e in Tunisia, ad es., la donna è abbastanza emancipata, onde è libera di indossare o non il chador, il quale invece è obbligatorio in Iran, negli Emirati e nello Yemen. In genere nei centri urbani la donna è più libera da soggezioni che nei villaggi periferici; la poligamia sta diventando sempre più rara. Nel Libano la letteratura femminile è caratterizzata da un linguaggio diverso da quello maschile, è fiorente ed è impennata su temi intimistici, autobiografici e testimonianti gli effetti dolenti delle guerre; sono fiorenti i movimenti femministi, che salutano come corifea il premio Nobel Shirin Ebadi. L'antiamericanismo è diffuso, ma altrettanto diffuso il desiderio di progressiva occidentalizzazione nei costumi, negli stili di vita e anche circa il regime democratico. Certo, questa evoluzione non si può imporre con la forza, la quale, anzi, provoca la reazione del fondamentalismo cruento, che pure è generalmente condannato. Pertanto, solo la convivenza pacifica e rispettosa favorisce negli islamici, insieme all'integrazione, l'adesione ai valori del

mondo cristiano, che a sua volta può giovare per la difesa dei valori comuni, la sacralità della famiglia in primo luogo.

Il 9 dicembre 2003 il prof. Angelo Bianchi, già docente di Storia e Filosofia nel locale Liceo Scientifico ed ora coordinatore provinciale di “Cittadinanza attiva”, ha svolto una perspicua e puntuale relazione su “Il consenso informato e la teoria dell’agire comunicativo in Habermas”. Tema, questo, sentito diffusamente anche nei suoi risvolti pratici specialmente negli ambienti ospedalieri, ove appare necessario che i degenti siano resi edotti di quanto praticato sui loro corpi. Appunto dai diritti dei malati ha preso l’avvio il relatore, che poi è passato ad analizzare il pensiero di Habermas nelle sue motivazioni più profonde. Queste si appuntano nell’esigenza di superare il relativismo etico, esigenza ora sommamente avvertita nell’attuale civiltà globalizzata. Poiché dai più è respinta l’etica fondata sulla metafisica per la sua astrattezza, il dialogo può costituire un fondamento condiviso, a carattere democratico. L’argomentazione dialogica favorisce decisioni comuni. Essa va governata da regole che possono essere riconosciute universalmente valide, quali la veridicità, la correttezza, la trasparenza, la giustizia. La “ragione critica” sostenuta da Habermas è, peraltro, al servizio dell’emancipazione umana. Richiamandosi alle opere *Conoscenza e interesse*, *Teoria dell’agire comunicativo* e *Il futuro della natura umana*, Bianchi ha messo a fuoco l’uso pubblico della ragione che porta al consenso in cui gli interlocutori, accantonando gli interessi particolari, perseguono interessi universali. Il relatore ha concluso lusingando la stretta connessione del pensiero di Habermas con l’etica della responsabilità, la quale va considerata con particolare riferimento al futuro del genere umano (il discorso comunicativo virtuale coinvolge i nascituri).

Quasi in ideale collegamento con l’anzidetta conclusione il prof. Mario Manfredi dell’Università di Bari il 30 gennaio 2004 ha magistralmente trattato il tema “La responsabilità verso le future generazioni”. Egli ha esordito con l’esprimere un certo disagio nel dover parlare di un’umanità che non solo non esiste ancora, ma che potrebbe addirittura non esistere affatto o per un morbo letale apocalittico o per una catastrofe atomica planetaria o per l’urto di un asteroide. Tuttavia noi abbiamo il dovere di nutrire l’ipotesi fiduciosa della continuazione della specie umana. Ma davvero noi viventi dobbiamo preoccuparci dei posteri? In merito, l’illustre cattedratico ha enumerato varie tesi contrarie a questo dovere morale, tra le quali quella di chi sostiene che la Divina Provvidenza garantisce per i futuri; di chi confida nell’astuzia hegeliana della ragione, che converte in bene ogni prospettiva di male; di chi, appellandosi al principio che l’eticità si fonda sulla relazionalità tra le persone, deduce che non v’è alcun rapporto etico (cioè di responsabilità) verso coloro che non sono in relazione con noi. A tali obiezioni Manfredi con pacata ma vigorosa eloquenza ha replicato che l’umanità va rispettata in assoluto, oltre ogni tempo e luogo: come la lontananza spaziale non evita di incidere fortemente sulle nostre condizioni di vita (onde, ad es., la distruzione dell’Amazzonia o lo scioglimento di ghiacciai artici compromettono la nostra esistenza) così il tempo futuro anche lontano non attenua i nostri obblighi morali. L’istinto provvido dell’amore come porta a proteggere i bambini i più estranei così deve portare a predisporre benefici a quegli esseri indifesi che sono i nostri posteri. Tale protezione si deve esprimere in tutti i sensi: ad es., evitando gli inquinamenti, sfruttando l’energia pulita e rinnovabile, con oculate scelte economiche, con la politica della pace, con l’aiuto alle popolazioni svantaggiate. La solidarietà è un valore universale. Circa la limitazione delle nascite, non si deve escludere: è preferibile che gli uomini vivano bene piuttosto che vivano in troppi, ha osservato realisticamente Manfredi. Quanto agli sviluppi delle scienze in ordine alla manipolazione genetica, non vanno intralciati dai poteri politici, tuttavia non va esclusa l’opportunità della prudenza, ha riconosciuto, in conclusione, il sagace relatore.

“L’etica della comunicazione” ha impegnato meritoriamente il prof. A. Paolo Masullo dell’Università della Basilicata, relatore all’incontro del 19 febbraio 2004. Masullo ha affermato

anzitutto l'indispensabilità, ora, dei massmedia, che quindi non vanno demonizzati. Il loro uso però va regolato, il che non avviene oggi, e tanto più sono necessarie le regole in quanto i massmedia hanno sempre un padrone, qualcuno, cioè, che su di essi esercita un potere; la stessa internet non esiste di per sé ma è mossa da macchine che sono strumenti anche di controllo. I massmedia postulano, dunque, un'etica. Ma l'etica è formale, esprime un dovere categorico, generico; quindi occorre integrarla con la deontologia che ogni ordine professionale ha il dovere di elaborare ponendo regole precise nell'esercizio della professione. Conseguentemente gli operatori dei massmedia hanno il dovere di darsi una loro deontologia evitando ogni genere di mistificazione e falsità. Quanto agli utenti, devono essere consapevoli del funzionamento e degli scopi dei massmedia onde dominarli e non esserne sopraffatti. Utilizzando una distinzione cara ad Hannah Arendt, il valente relatore, concludendo, ha puntualizzato che il semplice "fare" è delle macchine, caratterizzate da automatismi e passività; è invece proprio della persona umana "agire", che è attività creativa. Affinché siamo "agenti" e non semplici "facenti", ci soccorrono educazione, conoscenze e senso di responsabilità.

Il ciclo degli incontri è stato completato degnamente dal prof. Domenico Fazio dell'Università di Lecce, il quale il 18 marzo 2004 ha parlato su "Tommaso Fiore e i valori moderni del meridionalismo". Tommaso Fiore, nato nella vicina Altamura (Bari) il 1884, autore di importanti saggi, tra cui *Il popolo delle formiche* che meritò il Premio Viareggio, amico stimato di illustri storici e politici (fra i quali Croce e Salvemini), fu un insigne meridionalista, innamorato del mondo degli umili da cui egli stesso proveniva, tenace quanto illuminato assertore del riscatto della gente del sud ispirandosi agli ideali socialisti; per questo fu duramente perseguitato dal fascismo. La sezione lucana della S.F.I. ha perciò ritenuto doveroso ricordarne l'eredità nella ricorrenza del 140° della nascita. Ma ha colto questa occasione per riflettere sugli aspetti attuali del meridionalismo. Fazio, rievocando la figura e l'opera di Fiore ne ha lumeggiato lucidamente il pensiero meridionalista, caratterizzato da istanze che tuttora appaiono giuste, tra le quali: colmare la carenza delle infrastrutture, formare una classe di intellettuali all'altezza delle responsabilità sociopolitiche, realizzare un federalismo conforme agli ideali risorgimentali. Poi, stimolato anche dall'intervento di qualche partecipante alla riunione, l'egregio accademico ha richiamato l'incidenza della globalizzazione sulla sorte delle nostre popolazioni, ha stigmatizzato l'equivoco velleitario di chi vagheggia il permanere di un costume arcaico della nostra ruralità, ha accennato alle prospettive favorevoli dei rapporti economici dell'Italia meridionale con i Paesi bagnati dal Mediterraneo, nonché alla fiducia nelle capacità autopropulsive che stanno maturando nella nostra classe imprenditoriale. Certo, tante nuove realtà rendono il dibattito meridionalistico attuale diverso non solo da quello classico di Giustino Fortunato, ma anche da quello innovativo di Francesco Saverio Nitti. Oggi giocano un ruolo importante l'Unione Europea da un lato, le autonomie a tutti i livelli dall'altro lato; è altresì affermato il nobile principio della sussidiarietà. Purtroppo, incidono negativamente la minaccia del radicalismo leghista, la tuttora deprecata macchinosità burocratica, l'insidia della malavita organizzata, la tendenza degli amministratori e governatori agli sperperi con l'aumento incessante delle prebende e la moltiplicazione dei carrozzoni di sottogoverno. Pertanto, la questione meridionale, alla luce anche della dotta relazione di Fazio, appare senz'altro "sprovincializzata", ma resta ancora lungi dall'essere risolta.

Seguendo una metodologia consolidata, ogni relazione è stata preceduta da un intervento introduttivo del sottoscritto, che in qualità di presidente della Sezione ha anche moderato i lavori di ogni riunione; quindi, dopo la discussione – che talora ha registrato divergenze anche notevoli – si è avuta la replica del relatore. Tutti gli incontri sono risultati molto proficui ai fini dell'aggiornamento professionale dei docenti e, poiché vi hanno partecipato anche molti altri intellettuali e studenti, hanno offerto apprezzati contributi di animazione culturale all'ambiente materano. Mi è gradito accennare, infine, all'ipotesi, tanto importante quanto suggestiva, che Matera sia riconosciuta come «luogo spe-

ciale di elaborazione di idee ed esperienze proponibili nella loro validità cosmopolita» (come è scritto in un comunicato stampa). L'iniziativa è stata assunta dal nostro benemerito socio Angelo Bianchi, che ha ottenuto l'adesione di massima del Sindaco di Matera e del Rettore dell'Università di Basilicata. È stato istituito un comitato promotore coordinato appunto dal prof. Bianchi. Confido che se si concretizzerà l'idea, la S.F.I. sia partecipe dell'organo preposto alla programmazione attuativa e offra contributi preziosi alla qualificazione di Matera come "città filosofica".

Rocco Zagaria

Romana

A Roma si sono svolti gli ultimi due incontri in enoteca del programma della sezione per l'anno 2003-2004. Il primo, dal titolo "Dire il sì e il no", ha visto il professor Enrico Berti cimentarsi con le diverse forme di argomentazione antiche e moderne, la sera di venerdì 2 aprile 2004, al caffè Notegen di via del Babuino.

Il professore ha iniziato spiegando come in filosofia sia sempre stata forte la convinzione dell'importanza che ha, all'interno della società, l'argomentazione intesa come dialettica nel senso greco-antico del termine, ossia come *dia-legesthai*, dialogare. L'abitudine a discutere, propria della democrazia greca, aveva condotto l'argomentazione ad orientarsi nel solco della logica binaria, ovvero nella risoluzione, semplice e chiara, del contrasto tra il vero e il falso, intesi non necessariamente come rigidi parametri mentali, ma piuttosto come orientamenti del pensiero, tanto che possono talvolta avere anche questo significato più limitato: "in un certo senso sì ed in un certo senso no".

Lo scopo di tale pratica comunicativa nella Grecia antica era duplice: nell'ambito della geometria l'argomentazione si risolveva in una pratica analitica, mentre, legata alla filosofia, l'argomentazione diventava esercizio dialettico. Già all'epoca di Platone era riconosciuto lo statuto proprio della geometria e della dialettica. Aristotele individuava nel metodo *risolutivo* la sintesi della scienza (*Analitici posteriori*), dove l'analisi è efficace nell'euristica, mentre la sintesi nell'insegnamento. Lo stesso metodo sarà ancora condiviso da Galileo e da Cartesio nel XVII secolo, che daranno alla risoluzione il significato di compimento della ricerca scientifica.

Quanto alla dialettica, mentre nel *sylogismos* la deduzione procede da sola, senza bisogno di interlocutori, nel gioco dialettico bisogna essere almeno in due. Nelle *poleis* greche, infatti, si trattava di un vero gioco a cui assisteva il pubblico, che si divertiva a fungere da arbitro seguendo l'incalzare di domande e risposte che si alternavano, fino a quando colui che poneva le domande non riusciva a fare emergere una contraddizione nelle risposte del suo interlocutore, in modo da produrne una vera e propria confutazione, o *elenchos*. Ma, per giungere a confutare una tesi, è necessario premettere al dialogo degli *endoxa*, vale a dire delle opinioni largamente condivise dal pubblico e, possibilmente, dotate di tale autorità da essere accettate anche dall'avversario. Chi interroga deve porre domande che implicino risposte *endossali*, tali cioè da vincolare le possibilità dell'avversario, pena il suo screditamento presso il pubblico. Ne abbiamo un esempio nell'*Eutifrone* di Platone: alla domanda di Socrate «Che cos'è il santo?» Eutifrone risponde che egli è «colui che piace agli dei», ma poiché gli dei sono spesso in contraddizione fra loro, non sempre giudicano un'azione allo stesso modo. Così è confutata l'opinione di Eutifrone, e il dialogo può continuare.

Berti ha ripreso l'Aristotele dei *Topici* e degli *Elenchi sofistici* nel ribadire che, quando si argomenta, non si possono fare asserzioni paradossali (ossia contro la *doxa*, l'opinione corrente), ma si deve affermare ciò che è condiviso da tutti, siano essi la maggioranza o i più autorevoli.

Viene da domandarsi quale possa essere la certezza delle verità che scaturiscono da tali premesse; come, infatti, può ritenersi valida una definizione che si fonda su premesse così poco scientifiche? La conclusione di tali modi di argomentare, tuttavia, non presume il riconoscimento di verità assoluta ma, con più modestia, porta ad una verità pratica accettabile per esperienza, specie nel caso dell'etica e della politica.

Diverso sarà il significato del termine "esperienza" nel '500 e nel '600 (quando gli scienziati non si fideranno già più degli umanisti): infatti la sintesi di induzione ed *experimentum* realizzata da Galilei consisteva nell'usare l'esperienza per *mettere le sue ipotesi alla prova circa...*, come indica la radice greca del termine (*peri*).

Proseguendo l'analisi dell'argomentare antico, Berti ha toccato poi il tema della "retorica": pratica argomentativa che non ha la possibilità di interrogare nessuno; è il "rovescio" della dialettica perché il pubblico rimane silenzioso, ma ugualmente deve prevedere e premettere ragionamenti endossali per catturare il consenso tacito degli astanti. E, ancora, deve fare leva su sentimenti ed emozioni, in quanto *entimema*, cioè capace di toccare il cuore. Il pensiero contemporaneo, in particolare nell'ambito epistemologico e linguistico, ha ripreso questa antica modalità logica che si orienta sul terreno binario del vero-falso: lo si osserva in *Congetture e Confutazioni* di Popper, dove viene riconosciuta valida quella teoria che resiste di più alle confutazioni. Su di un piano analogo si muovono Ryle in *Philosophical arguments*, quando valorizza la dimostrazione per assurdo, e Gadamer che esalta la logica della domanda e della risposta nella sua "fusione degli orizzonti".

In contrasto con le costruzioni ineccepibili e rassicuranti della logica formale, invece, Chaïm Perelman sottolinea come gli strumenti della logica contemporanea, anche se inappuntabili sotto il profilo della formalizzazione, non sono applicabili ad ambiti di pensiero di natura etico-giuridica che devono codificare situazioni umane complesse per il numero infinito di variabili in gioco: solo il dialogo dialettico è la più adeguata espressione della filosofia perché l'accordo degli interlocutori «concerne quello che, nell'ambiente che essi rappresentano, è considerato come valido, come necessariamente ammesso fino a prova contraria».

In risposta alla domanda proveniente dal pubblico, se possa essere considerata logica "polivalente", anziché binaria, quella che muove l'odierna dialettica scettica, Berti ha fatto notare: «Solo in apparenza, poiché, anche se non arriva a conclusioni, lo scettico nell'addurre confutazioni si muove sempre secondo una logica binaria».

Francesca Brezzi, nel suo intervento, ha sottolineato quanto "fragile" sia lo spazio in cui oggi viviamo, anche se Apel ed Habermas valorizzano la saggezza che la società contemporanea può trovare nell'accordo fra i molti. L'accordo fra i popoli, ha risposto Berti, sta a fondamento dei diversi documenti internazionali che hanno stabilito i diritti dell'uomo, come la Dichiarazione Universale approvata dalle Nazioni Unite nel 1948; in quella occasione Maritain ha precisato come a tale testo abbiano aderito tutti i popoli, al di là delle motivazioni che possono aver motivato la loro adesione. L'accettazione di comuni principi da seguire, anche se spesso si affida solo a un documento, può rappresentare l'insieme degli *endoxa* che fondano il dialogo della modernità.

Il secondo incontro, del 24 maggio, si intitolava "Serata Antigone" ed è consistito in una "mise en espace" nella taverna del ristorante *Velavevodelto* al Testaccio, a coronamento del convegno su *Filosofia e Poesia*, centrato appunto sulla figura sofoclea di Antigone.

La raffinata regia di Maria Inversi (che ha avuto anche il ruolo di voce recitante dei testi portati sulla scena in veste di poesia), ha accolto gli spettatori che sono entrati tutti insieme, in assoluto silenzio, nell'oscuro spazio teatrale adibito alla rappresentazione. La sala di accesso, separata dalla scena da una porta aperta, è stata sbarrata da una ragazza che i più hanno scambiato subito per un'inserviente, ma che ha mostrato di essere un'attrice, fra gli altri giovanissimi e

bravi attori, per la capacità di rendere evidente la follia dei gesti e delle parole. Una pazza squilibrata si rivela, infatti, l'Antigone nel testo di Elsa Morante, che rivisita la storia in chiave moderna: Edipo è reduce dalla guerra, cieco e zoppo per le ferite riportate, ha bisogno della figlia che lo accompagni. Antigone esprime la "cura": sebbene menomata nel suo sviluppo mentale, ella descrive lucidamente il padre che è affidato alle sue cure ed alla sua compassione di figlia perché «peggiore strazio dell'avvilimento nell'infermità è di stare soli». Più menomata di lei, egli «pare un forestiero» ma, come rivela la figlia con una punta di ammirazione nella voce, «s'è imparato un linguaggio di musica».

Secondo l'immagine di Maria Zambrano, lo sguardo di Antigone che medita sulla vita oltre la morte («quanta vita nella morte») va oltre il tempo; e per lei la tunica sepolcrale è come una pelle nuova che rende la persona «larva senza corpo, impalpabile, come le figure nei sogni». La tomba per Antigone è come una casa o una culla, dalla quale deriva una nuova consapevolezza: come potevo io essere sposa, io che ho dovuto seppellire mia madre e ho mio padre chiuso in una grotta? Forse può condurre una vita normale la persona che è menomata nelle sue origini fin dalla stessa nascita anomala del padre?

L'umanità di Antigone va oltre il tempo anche nel testo di Jean Anouilh, quando lei, rispondendo alla sorella Ismene, dichiara di aver vissuto la vita in pieno, fino in fondo: lucida figura che decide di non ragionare su tutto, ma di consentire finalmente al suo istinto di essere libero. Antigone vive l'anomalia del suo destino e la conserva nel dialogo con Creonte; di fronte alle ragioni del re la sua è la ragione di una intera famiglia il cui destino anomalo l'ha condotta al di fuori delle convenzioni sociali e che può ritornare a inserirsi nelle condizioni di cittadinanza solo con il ripristino di una normalità ottenuta con un atto di pietà. La legge, l'immagine sociale, le ragioni dello stato non possono valere per chi non ha mai partecipato alla comunità. A nulla vale l'esortazione di Creonte che provoca Antigone nel suo onore «la legge è fatta anzitutto per te, per la figlia del re»: tu sei importante, ricordalo; il mio è un mestiere come tutti gli altri. Per Antigone, prima dell'onore pubblico, esiste la donna nel suo essere più profondo e l'affetto fraterno. Nascono con il suo dramma nuovi presupposti del diritto all'interno della *polis*.

Anna Stoppa

Veneta

Nei primi mesi dell'anno solare 2004 la SFI Veneta ha riproposto una interessante esperienza culturale, inaugurata lo scorso anno e probabilmente destinata a concludersi il prossimo (sulla base di una specie di programmazione triennale), davvero molto apprezzata da quanti hanno avuto modo di dividerla.

Come già scritto nel resoconto del «Bollettino della Società Filosofica Italiana» n. 180 (settembre-dicembre 2003, pp. 88-89), la novità della proposta ha riguardato soprattutto la sua impostazione generale «in ordine sia alla modalità adottata sia alla tematica scelta».

Il progetto fu concepito e suggerito ancora nel febbraio 2002, durante una riunione del Consiglio Direttivo della Sezione presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Padova, dal prof. Stefano Martini (uno dei due vicepresidenti), proprio per rivitalizzare l'Associazione; esso prevedeva una collaborazione tra la SFI Veneta e l'AICC (Associazione Italiana di Cultura Classica)/Delegazione di Padova – che l'avrebbe potuta ospitare presso il Liceo Classico "Tito Livio" di Padova (sede di tale Sezione e di titolarità/servizio di chi scrive) – in vista della realizzazione di una serie di "lezioni" sul tema *Filosofia come terapia*, ciclo che aveva per altro già al suo attivo sette precedenti edizioni autonome. La proposta, accolta con

favore, si è appunto concretizzata in prima battuta lo scorso anno e si è ripetuta con molto successo anche quest'anno.

Grazie, anche questa volta, alla generosa disponibilità dei docenti universitari (quasi tutti legati alla SFI), è stato stilato un programma davvero nutrito e allettante, da svolgersi nei mesi di febbraio, marzo e aprile 2004, nell'Aula Magna del Liceo, in giorni stabiliti (sempre di giovedì, in genere a cadenza settimanale), con relazioni della durata media di un'ora, dalle 16.30 alle 17.30, con successiva possibilità di interventi da parte del pubblico.

Nell'ordine sono intervenuti i seguenti docenti (accanto è riportato il titolo della loro relazione):

5 febbraio: prof.ssa Bruna Giacomini, *La filosofia come dissoluzione dei problemi filosofici: Wittgenstein*;

12 febbraio: prof. Alessandro Tessari, *Lullo: filosofia e scienza come terapia dell'anima nel tardo Medioevo*;

19 febbraio: prof. Gian Franco Frigo, *Verità e saggezza in alcune interpretazioni novecentesche di Hegel*;

4 marzo: prof. Fabio Grigenti, *La vita saggia come terapia del bisogno (Schopenhauer)*;

11 marzo: prof. Adelino Cattani, *Magia del discorso e incantamento del linguaggio*;

18 marzo: prof. Carlo Scilironi, *La filosofia come cicatrizzazione del dolore*;

25 marzo: prof. Gaetano Rametta, *Filosofia e saggezza nell'Idealismo tedesco*;

1 aprile: prof. Luca Illetterati, *Filosofia e finitezza*.

A tutte le conferenze ha assicurato la sua presenza il prof. Martini, non solo nella veste di "ospite", ma altresì in quella di presentatore dei relatori e di moderatore del dibattito.

L'iniziativa, è giusto sottolinearlo, è riuscita molto bene, sia per l'alta qualità delle conferenze, di altrettanto validi relatori, sia per la quantità di pubblico, pur nella sua eterogeneità (docenti soci e non, studenti liceali, tirocinanti della SSIS, amanti della cultura), molto coinvolto e interessato, come si è potuto evincere dai vivaci dibattiti.

Secondo quanto già riportato nel precedente resoconto, «tali iniziative si propongono lo scopo di rendere più attivamente presente la SFI nel mondo della scuola, favorendo una migliore interazione fra scuola ed università»: l'obiettivo è stato sicuramente, almeno in parte, raggiunto.

Ci si sta ora attivando per il ciclo del 2005, con la speranza di proseguire con profitto per la strada tracciata, visti i risultati lusinghieri degli anni precedenti.

Stefano Martini

RECENSIONI

L. Floridi, *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford 2002, pp. xvi-150.

Il libro di Floridi intende mettere ordine nel panorama accademico su Sesto Empirico, concentrandosi sul recupero e sulla trasmissione dei suoi testi dall'Antichità fino al Rinascimento, quando compaiono le prime edizioni a stampa. Negli ultimi anni questa linea di ricerca, iniziata principalmente da Richard Popkin e tesa alla riscoperta dello Scetticismo nel Rinascimento, si è concretizzata in una moltitudine di pubblicazioni. Con il suo libro Floridi ha voluto stabilire e definire la linea di evoluzione che seguì l'opera di Sesto fino al moltiplicarsi delle edizioni nel secolo XVII; e il libro sembra proprio aver raggiunto questo obiettivo. L'opera in questione non è un manuale di filosofia scettica, ma si occupa piuttosto della storia e dell'evoluzione dello scetticismo. Più precisamente ancora, non ha carattere strettamente filosofico, bensì filologico e storico. Il che non ne diminuisce il valore ma, al contrario, ne aumenta l'importanza, ai fini di un'analisi volta a una conoscenza più approfondita del tema e delle epoche trattate. Inoltre appariva sempre più necessaria la realizzazione di un libro come questo, che desse cioè una certa omogeneità agli studi sulla trasmissione dello scetticismo pirroniano. Il libro si divide in quattro capitoli e quattro appendici, più un'estesa bibliografia completa e aggiornata, salvo per qualche piccolo dettaglio. Probabilmente in quest'ultima parte sarebbe stata più appropriata una bibliografia complessiva su Sesto Empirico, che servisse da punto di riferimento privilegiato per qualunque studio sullo scetticismo pirroniano.

Il primo capitolo, che Floridi ha intitolato *Fortuna*, è il più lungo del libro; in esso si sviluppa la parte fondamentale dell'opera, un'analisi che comprende gli scarsi dati che disponiamo sulla biografia di Sesto fino alle edizioni delle sue opere nel Rinascimento. Questo primo capitolo è diviso a sua volta in tre parti: vita; opere, traduzioni e commenti; trasmissione e riscoperta. La prima parte analizza con attenzione i pochi dati che disponiamo sulla vita di Sesto Empirico. Floridi si concentra nell'esaminare il tanto discusso problema della cronologia della vita e dell'opera di questo autore, per arrivare alla conclusione finale più accettata dalla critica, che colloca la vita di Sesto approssimativamente tra gli anni 140-160 e 220-230 d.C. Sotto questo aspetto lo studio realizzato da Floridi è molto completo e riuscito. La seconda parte del capitolo I si occupa delle opere di Sesto Empirico, delle traduzioni e della cronologia. Le opere di Sesto giunte fino a noi sono: *Phyrrhoniae Hypotyposes*, *Adversus Dogmaticos* e *Adversus Mathematicos*. Floridi sostiene che furono scritte in questo stesso ordine, senza soffermarsi a esaminare la lunga controversia sulla cronologia degli *Schizzi Pirroniani*, riducendo il suo interesse per questa questione a una nota finale nella quale si limita a menzionare gli studiosi che non concordano (tra i quali vanno ricordati almeno Fernanda Declava Caizzi e Richard Bett).

Vale in ogni caso la pena soffermarsi maggiormente sulla terza parte del primo capitolo. Floridi costruisce la sua analisi dividendo quest'ultima in: Antichità, Medioevo e Rinascimento. Sui primi due periodi l'autore propone un indovinato riassunto delle vicissitudini subite dall'opera di Sesto e apporta chiarezza, pur nella sintesi, in un ambito già molto studiato. Egli sembra tuttavia cadere in un tradizionale luogo comune, quando segnala la presunta mancanza di originalità di Sesto. Quest'idea ha origine probabilmente da un breve commento di Popkin, contenuto nella sua *Storia dello scetticismo da Erasmo a Spinoza* (1979), ove si sostiene che l'autore degli *Schizzi* era un mero compilatore, che non contribuì sotto nessun punto di vista allo sviluppo teorico dello scetticismo. Questa tesi non è però condivisa dalla maggior parte della critica moderna e dai principali studiosi contemporanei. Mi limito qui a citare alcune delle personalità che concordano invece sull'originalità di Sesto: Richard Bett in *Pyrrho, his Antecedents and his Legacy* (Oxford 2000); Emidio Spinelli

nell'edizione di *Contra ethicos* e *Contra astrologos* (rispettivamente: Napoli 1995 e 2000); John Christian Laursen, ad esempio nel suo *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant* (Leiden 1992) e infine David Blank nell'edizione di *Contra Grammaticos* (Oxford 1997). Lo stesso Popkin, nell'edizione del 2003 di *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, è d'accordo nell'affermare che in alcune occasioni Sesto non fu affatto un mero copista.

La terza sezione, dedicata al Rinascimento, è la più lunga di questo primo capitolo. In essa Floridi utilizza come strumento di analisi sei aspetti che contribuirono al recupero e alla diffusione dello scetticismo nei secoli XVI e XVII: 1) lo scambio d'informazioni tra i pensatori greci e gli umanisti italiani; 2) la stessa riscoperta di Sesto da parte degli umanisti; 3) l'aumento del numero di manoscritti di Sesto in greco, che culminò con l'edizione latina del 1562 realizzata da Stephanus; 4) l'iniziale interesse storico e filologico con cui venne accolta l'opera di Sesto; 5) la mutata considerazione e conseguente rivalutazione del pirronismo come posizione scettica e il suo utilizzo in materia di religione; 6) il cambio geografico della zona d'interesse dall'Italia al nord Europa. Nell'analisi di quest'ultimo aspetto Floridi si dilunga in una complessa indagine sull'origine di alcune iscrizioni scettiche che Montaigne fece incidere sul soffitto della sua biblioteca, per concludere che tutte le iscrizioni derivano dall'edizione latina di Stephanus. L'articolazione di questi sei aspetti per analizzare la complessa e confusa situazione delle opere scettiche nel Rinascimento si dimostra opportuna e riuscita, se li consideriamo interdipendenti e consequenziali. Forse è questa la parte più brillante di tutto il libro e quella che porta il maggior numero di informazioni; anche se relativamente innovativa, essa è di grande utilità per completare il quadro del pirronismo nel periodo del Rinascimento.

Il secondo capitolo raccoglie la bibliografia delle opere di Sesto, assieme alle edizioni critiche e alle traduzioni nelle principali lingue, con l'aggiunta di brevi note, quando opportuno. Il terzo e quarto capitolo si occupano rispettivamente degli *Schizzi Pirroniani* e di *Adversus Mathematicos*, e delle loro traduzioni latine, da quelle medievali di autore anonimo fino a quelle rinascimentali. Nel terzo capitolo Floridi si sofferma a lungo sulla dedica di Stephanus nell'edizione del 1562, dove questi spiegava, tra le altre cose, le motivazioni che portarono alla pubblicazione dell'opera. Le appendici aggiunte da Floridi si rivelano un interessante strumento, non privo di utilità. La prima appendice presenta una lista di manoscritti di Sesto in ordine alfabetico, comprendente anche manoscritti che contengono solo una parte di una qualche opera di Sesto. La seconda appendice include un grafico della distribuzione cronologica dei manoscritti. La terza appendice presenta uno schema delle traduzioni latine in relazione con i manoscritti greci. Infine la quarta appendice contiene un'analisi quantitativa della distribuzione cronologica dei termini tecnici utilizzati per riferirsi ai pirroniani: *aporetikoi*, *ephektikoi*, *Pyrrhoneioi*, *skeptikoi* e *zetetikoi*. In conclusione possiamo affermare che l'opera di Floridi si distingue per il suo rigore e per la sua utilità ai fini di qualunque futura ricerca riguardante Sesto Empirico e il recupero dello scetticismo nel Rinascimento. La comparsa di quest'opera permette, certamente, il riordino del panorama bibliografico su questo tema, servendo da saldo punto di partenza per studi successivi.

Manuel Bermúdez Vázquez

M. Gigante, *Leopardi e l'antico*, Bologna 2002, pp. 168.

Lungamente è stato dibattuto e si dibatte se sia legittimo assegnare a Leopardi l'attributo di filosofo oltre che, ovviamente, di letterato. Già in pieno Ottocento Francesco De Sanctis, nel famoso saggio *Schopenhauer e Leopardi*, si domandava quale fosse il segreto del pensiero leopardiano che, pur «scettico, ti fa credente», ispirando emozioni che, apparentemente, sembra voler discutere. Su tale tema è di recente pubblicazione una raccolta di saggi ed interventi di Marcello Gigante, recente-

mente scomparso, dal titolo *Leopardi e l'antico*, che riaffronta la questione proprio dove l'altro studioso partenopeo pareva l'avesse lasciata in sospeso. L'opera, che si avvale della chiara e ricca introduzione di Matteo Palumbo, esamina attraverso sei studi l'animo leopardiano, affrontando questioni specificamente letterarie, come negli interventi sull'*Ultimo canto di Saffo* o sulla canzone *All'Italia*, o ancora sul rapporto che intercorre fra Simonide e Leopardi. Ma l'analisi investe anche il campo filologico, come nel saggio *Leopardi e la filologia a Napoli nell'Ottocento*, nel quale Gigante, concordando con G. Fischetti, delinea un'immagine dello studioso come di un «filologo globale», capace di riannodare attraverso la sua sensibilità i legami fra il mondo antico e quello moderno in una ricerca non certo arida, che, come ebbe già modo di definire Nietzsche, fa di lui uno studioso originale, da contrapporsi agli studiosi tedeschi, definiti al contrario «uggiosi» (pp. 136-137).

Tuttavia è nella sezione sugli studi filosofici che Gigante risolve una questione di mai sopito interesse e, analizzando la possibilità di postulare per Leopardi un'anima anche filosofica, dà alla critica nuovo slancio e interessanti prospettive, che collocano il poeta di Recanati in una posizione 'cruciale' fra antichi e moderni. Già nel saggio *Simonide e Leopardi* Gigante ha modo di osservare come il legame fra i due poeti vada ben oltre il puro ambito letterario, investendo anche quello (di non poco conto) della sensibilità; ma rara sintonia i due autori raggiungono pure nella visione pessimistica della realtà, dal momento che «il tema della brevità e della precarietà dell'umana vita aveva afferrato la sensibilità di Leopardi e si armonizzava al suo pessimismo» (p. 87). Il legame con i classici, dunque, si rafforza nel pensiero, nell'uso della ragione: come rileva l'A. nel saggio *Leopardi poeta e pensatore*, il recanatese ci appare «l'eccezionale coordinatore del pensiero e del sentimento, del pensare e del patire» (p. 137), che non sceglie tra le facoltà dell'animo umano, tra cuore e intelletto, bensì le unisce in un saldo connubio che indichi all'uomo la strada da seguire, riuscendo in una sintesi di rara perfezione. «Leopardi non elimina la passione con la ragione, ma converte la ragione in passione», osserva felicemente Gigante (p. 123), rafforzando l'una attraverso l'altra; e il risultato è stupefacente: «Perché Leopardi produce l'effetto contrario a quello che si propone. Non crede al progresso, e te lo fa desiderare: non crede alla libertà, e te la fa amare. Chiama illusioni l'amore, la gloria, la virtù, e te ne accende in petto un desiderio inesausto. E non puoi lasciarlo, che non ti senta migliore», come appunto già sosteneva De Sanctis nel citato saggio.

In una tanto felice armonizzazione, però, Leopardi non sarebbe, secondo Gigante, del tutto innovativo; egli guarderebbe agli antichi e soprattutto farebbe sue le parole di Aristotele nella *Poetica*, quando sosteneva che «la poesia è cosa più filosofica e più seria, poiché la poesia esprime piuttosto l'universale, la storia esprime il particolare». In questa convinzione Leopardi è con i classici: è con Pindaro, con Orazio e, in massimo grado, con Platone, il più 'poetico' dei filosofi antichi. Ma allora, più che analizzare quale sia la vera anima leopardiana e chiedersi se la sua sia voce di poeta o intuizione di filosofo, meglio sarebbe leggere la genialità di Leopardi in un *unicum* inscindibile che avrebbe il merito di aver dato vita a versi come «forma della filosofia» o, come affermato al riguardo da E. Severino (*Il nulla e la poesia*, Milano 1990), a una sintesi che realizzerebbe nella *Ginestra* «la forma più alta di poesia della poesia; di poesia vera, cioè unita alla filosofia» (p. 133).

Tale coordinazione e tale recupero dell'ordine razionale non sono rintracciabili solo nella delicata fase della creazione poetica, bensì risultano, per Gigante, una precisa scelta metodologica da parte di Leopardi, rintracciabile anche ad elaborazione avvenuta. Come chiarito infatti nel saggio *Sul "Trattato delle passioni"*, in cui è ripresa una tesi già proposta da F. Cacciapuoti, Leopardi avrebbe dato ai propri pensieri ed alle proprie emozioni un continuo rimando interno, che, a saperlo leggere, può costruire un articolato percorso «spirituale dal tumulto all'ordine, dal caos al cosmo». Saremmo così di fronte – è uno spunto critico nuovo e interessante – ad una «lettura circolare» che «permette di parlare di un'opera aperta, di un sistema organico di pensieri, di un'esigenza speculativa di chiarire il nulla e la coscienza del nulla» (p. 121). Un'opera come lo *Zibaldone* verrebbe così ad assumere non più la confusa condizione di un pensiero in via di formazione, di spunti letterari *in fieri*, di un caotico "labirinto" di esperienze ed emozioni poetiche, ma sarebbe una mappa preziosa per rintrac-

ciare una ragione leopardiana che è anche ragione filosofica e che delineerebbe «percorsi tendenti ad un saldo impianto unitario, a un sistema di pensieri» guidati da precisi rimandi interni, con la specifica finalità di una «lettura circolare». Leopardi diviene ora un «lucido architetto della sua vita, che realizza un progetto vivo, vitale, che fonda nella soggettiva infinità della scrittura l'umanesimo tragico della negazione: un testo a più dimensioni» (pp. 121-122).

Ci troviamo di fronte a una stimolante interpretazione critica che attua, su radici antiche, una fusione nuova di poesia e filosofia; fusione che per Leopardi è tuttavia cammino arduo e faticoso. Come testimonia Gigante ancora nel saggio *Leopardi poeta e pensatore*, la conversione dall'immaginazione alla speculazione si attua negli anni, fra il 1821 e il 1823; e se in data 7 settembre 1821 «Leopardi conferma che la conversione ormai è consolidata; il vero poeta è vero filosofo, incorpora il pensiero più astratto», è solo l'8 settembre 1823 che è palesata la conclusione in base alla quale l'autentico poeta «è sommamente disposto ad essere gran filosofo, e il vero filosofo ad essere gran poeta» (pp. 139 e 141). Leopardi segnerebbe così una svolta importante, dopo la quale sembra del tutto inutile chiedersi se nell'animo di un artista sia prioritario il sentimento o la ragione. Riprendendo spunti antichi e ricreandoli alla luce della propria sensibilità, Leopardi indica una strada nuova, più complessa e ricca, più matura e adulta, che i moderni hanno ormai senza dubbio fatto propria. E a buon diritto oggi Valerio Magrelli può affermare, con lucido autocontrollo e, soprattutto, senza più sorprenderci: «Io abito il mio cervello/ come un tranquillo possidente le sue terre./ Per tutto il giorno il mio lavoro è nel farle fruttare/ il mio frutto nel farle lavorare./ E prima di dormire mi affaccio a guardarle/ con il pudore dell'uomo/ per la sua immagine./ Il mio cervello abita in me/ come un tranquillo possidente le sue terre» (*Poesie (1980-1992)*, Torino 1996, p. 24). Il percorso compiuto da Leopardi appare tanto chiaro quanto fecondo, ed anche alla luce dell'esperienza poetico-filosofica leopardiana non desta più sorpresa leggere in un poeta contemporaneo che «Il cervello è il cuore delle immagini» o che «(...) la ragione/ della scrittura/ è sempre scrittura/ della ragione» (ivi, pp. 33 e 93).

Francesca Esposito

Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz, hrsg. von H. Poser in Verbindung mit Ch. Asmuth, U. Goldenbaum und W. Li, Bde. 3. und Nachtragsband, Hannover 2001-2002, pp. 1437.

Com'è noto, Leibniz distingue tra «verità di ragione» e «verità di fatto». Queste ultime sono legittimate dal «principio di ragion sufficiente», «in virtù del quale – scrive il filosofo nella *Monadologia* (1714) – consideriamo che nessun fatto può essere vero o esistente [...] senza che vi sia una ragion sufficiente perché sia così e non altrimenti, per quanto queste ragioni il più delle volte non possano esserci conosciute». Tale principio non individua una causa necessitante, ma fornisce una giustificazione ontologica agli eventi della storia umana. D'altra parte, nel migliore dei mondi possibili, *scelto* da Dio e *reso reale*, ogni evento possiede una propria intrinseca razionalità, *accade* perché la sua realizzazione contribuisce a determinare gli equilibri di quel mondo. In tal modo, l'elemento individuale assume una valenza universale e l'ordine contingente del mondo trova una sanzione ontologica. Da qui l'ottimistica e proverbiale convinzione leibniziana che «*nihil sine ratione*», a lungo e a più riprese difesa su un piano sia metafisico sia logico sia gnoseologico.

L'espressione appena citata, capace di sintetizzare le varie aree della riflessione critica leibniziana, ha dato il titolo al *VII. Internationaler Leibniz-Kongreß*, tenutosi a Berlino tra il 10 e il 14 settembre 2001, di cui sono stati ora raccolti gli atti, curati da Hans Poser. Si accompagna ai tre volumi del *Leibniz-Kongreß* un *Nachtragsband*, uscito nel 2002, che arricchisce ancor più il quadro ed in cui, tra l'altro, si fa il punto sullo stato di edizione degli scritti. L'organizzazione del Congresso è

stata il frutto di un'attenta opera di cooperazione tra l'Università di Berlino, la "G.W. Leibniz-Gesellschaft" di Hannover, l'Accademia delle Scienze di Berlino e le "Leibniz Society" del Nord America e di Spagna. Questi volumi testimoniano la vivacità dell'odierna *Leibniz-Forschung*, in un quadro complessivo in cui anche la situazione relativa alla disponibilità dei testi è decisamente mutata. L'ottocentesca edizione Gehrardt delle *Philosophische Schriften* e delle *Mathematische Schriften* può finalmente essere integrata. L'edizione delle *Sämtliche Schriften und Briefe*, avviata nel lontano 1923, procede ormai con maggiore speditezza. Dal 1999 è a disposizione degli studiosi il volume IV, in 4 tomi, della VI serie di tale edizione, che raccoglie gli scritti leibniziani fino al 1690 e sostituisce la cosiddetta *Vorausedition*, di difficilissimo reperimento.

Come recita il sottotitolo dei volumi, l'attenzione è soprattutto richiamata sui temi dell'uomo, della natura e della tecnica nell'opera di Leibniz. La lucida convinzione da cui parte Poser nella *Vorwort* è che – nell'odierno mondo dominato dalla tecnica e dalla comunicazione globale – studiare le idee di Leibniz su questioni al centro del dibattito di un'epoca, in cui erano in piena fase di entusiastica registrazione i risultati della 'rivoluzione scientifica', sia assai utile. Leibniz ne è stato uno dei massimi e più creativi protagonisti: il calcolo infinitesimale, le tecniche del calcolo logico, la macchina calcolatrice, le riflessioni sulla logica del calcolo binario costituiscono, al tempo stesso, l'emblema dei fermenti critici del suo tempo ed un prezioso bagaglio di informazioni a cui un'età di transizione come la nostra può attingere utili indicazioni. Da mente universale qual era e da fine diplomatico qual divenne, Leibniz non trascurò di riflettere sull'unità dell'Europa, sugli equilibri tra gli Stati dopo le secolari guerre di religione e l'emorragia di risorse umane, culturali e finanziarie cagionata dalla Guerra dei Trent'anni, sulle ragioni del diritto e di una religione universale, sulle conoscenze acquisite da ciascuna scienza in vista della determinazione di un'enciclopedia che raccolga l'intero patrimonio conoscitivo umano. Tutto ciò sempre all'insegna di un sottile equilibrio tra particolare e universale, tra individuo e sistema. Il tema dell'Europa degli Stati ne è una delle più lucide conferme: l'idea di unità europea, secondo Leibniz, non può certo mettere da parte le lingue, la cultura e le tradizioni dello Stato nazionale; piuttosto, le aspirazioni dei singoli organismi statuali trovano un proficuo bilanciamento nel dialogo con le ragioni ed i progetti altrui. La dialettica Unomolti, così, celebra i diritti dell'unità e i vantaggi della molteplicità, senza giustapposizioni o violente sussunzioni della seconda nella prima. Ricostruire i momenti e le dimensioni di tale armonia è stato il principale intento di questo Congresso, che ha chiamato a raccolta alcuni dei migliori specialisti leibniziani, europei e non solo. Essi hanno sottoposto l'opera di Leibniz alle letture ed agli interrogativi più disparati. La pagina leibniziana ha sempre offerto valide e stimolanti risposte, a riprova della «Offenheit und Fruchtbarkeit des Leibnizschen Denkens» (H. Poser, p. v).

Ricostruire i contenuti delle molteplici relazioni è impossibile. Appare utile, invece, mettere in evidenza alcuni dei nuclei problematici dell'opera leibniziana presi in esame. Molta attenzione è stata offerta al delicato periodo della sua formazione culturale. Dopo la monumentale ricostruzione del pensiero del giovane Leibniz ad opera di Konrad Moll (*Der junge Leibniz*. Bde. 3., Stuttgart-Bad Cannstatt 1978-1996), a seguito della pubblicazione, nell'ultimo decennio, degli atti del Convegno di Woburn nel Bedfordshire (*The Young Leibniz and his Philosophy (1646-1676)*, ed. by S. Brown, Dordrecht 1999) e dello studio di Philip Beeley (*Kontinuität und Mechanismus: zur Philosophie des jungen Leibniz in ihrem ideengeschichtlichen Kontext*, Stuttgart 1996), si è più attenti a valutare l'influenza esercitata su Leibniz da Weigel, Gassendi e Hobbes. In tal modo, si è avuto occasione di valutare le componenti della singolare e problematicissima sintesi leibniziana tra il nominalismo appreso alla scuola di Thomasius, il convenzionalismo attinto a Hobbes e quel platonismo matematico colto sul finire del soggiorno parigino, frutto, in larga parte, dell'influenza di Weigel. La questione di tale problematico intreccio si pone sin dalle origini. La *Leibniz-Forschung* ormai retrodata l'attenzione, nel definire l'assetto di questi problemi, dal consueto riferimento al *De Arte Combinatoria* (1666) alla *Disputatio metaphysica de principio individui* del 1663: qui l'esordiente Leibniz, sulla scia del Thomasius, discute il tema dell'universale, dichiarandosi nominalista, ma lascia emergere un deciso ontologismo aritmo-logico nel

Corollarium III. Non poteva essere altrimenti dopo le ricerche di Jan Cover e John O'Leary-Hawthorne (*Substance and Individuation in Leibniz*, Cambridge (Mass.) 1999) sul tema dell'individuazione, a monte del quale agisce in modo cospicuo l'eredità della Scolastica.

Un ampio numero di relazioni viene dedicato alle acute distinzioni leibniziane in merito alle due forme di verità, quelle di «ragione» e quelle di «fatto». Rispetto alla definizione dello statuto di queste ultime, la questione diventa sottile quando si pongono accanto significati definiti e mondi possibili. Di qui l'idea leibniziana di differenti semantiche per i tanti mondi. Pertanto, su un piano logico-linguistico, i piani della necessità e della contingenza – nel mentre tendono a divaricarsi – non esitano a ricongiungersi in seno all'universo ontologico-semanticamente di un dato mondo, nella fattispecie il «migliore», perché garantito dall'onnipotenza divina.

Nella prospettiva filosofica leibniziana una posizione centrale occupa il tema della *Caratteristica*. Essa si configura sia come sinonimo di metodo per fondare la nuova scienza, sia come luogo di codificazione di un linguaggio universale modellato su quello matematico. Leibniz ha le idee chiare sull'argomento sin dal *De Arte Combinatoria*. La *Mathesis universalis* doveva caratterizzarsi nei termini del linguaggio attraverso cui esprimere i risultati delle scienze, rispettando l'autonomia delle lingue naturali, intese come veicolo di comunicazione. Per quanto la definizione del tipo di rapporti tra linguaggio universale e lingue naturali non sia del tutto pacifica, in Leibniz è costante la tensione dialettica tra i due momenti, nata dall'esigenza di temperare il rispetto per le lingue (che, in quanto organismi vivi, mutano di continuo esprimendo lo «spirito di un popolo») con l'esigenza di un linguaggio dotato di univoci e rigorosi procedimenti denotazionali, per superare dispute e incomprensioni.

Molte le relazioni dedicate al tema dell'enciclopedismo. Tale passaggio è immediatamente successivo al precedente. Per Leibniz, una volta stabilito un linguaggio universale, non resta che ridurre ad un simile linguaggio ogni segmento del sapere, allo scopo di raccogliere in modo ordinato le conoscenze disponibili. Con ciò senza dimenticare l'orizzonte in continua evoluzione della scoperta, per aggiornare i circoli dell'enciclopedia, classificando i nuovi dati, e per fare il punto sui problemi ancora oscuri. È chiaro che, alle spalle di questo processo, emergono e si assestano le giovanili suggestioni neoplatoniche leibniziane: l'unità perduta del sapere va recuperata in nome dell'unità del genere umano, per celebrare l'unità dell'essere.

Si lasciano notare, inoltre, contributi tesi ad investire l'orizzonte degli studi leibniziani in materia di fisica o filosofia naturale. Sul tema della forza, infatti, s'incentra sia la sua lettura dei fenomeni dinamici della natura, sia la sua metafisica, che riconosce proprio nel concetto di 'forza' il principio primo della realtà. Anche gli studi medici e chimici leibniziani iniziano finalmente a sortire l'interesse che meritano, dopo un lungo periodo in cui sono stati pressoché ignorati. La quantità enorme delle letture e delle competenze da lui maturate lo indussero a prendere posizione su molte questioni al centro del dibattito del suo tempo. Anche qui, Leibniz combina risultati già conseguiti, apre nuove prospettive di ricerca attraverso la proposta di raffinate ipotesi di soluzione, arricchisce di nuovi spunti l'orizzonte problematico delle questioni, mette a punto per suo conto percorsi o congegni di verifica dei risultati proposti dagli specialisti. Pertanto, il contributo leibniziano anche in queste aree di ricerca va giustamente enfatizzato, ora che disponiamo tanto di una maggiore quantità dei suoi scritti a tali tematiche dedicati, quanto di una migliore conoscenza dei contesti.

Il tema dell'"unità" pare abbia raccolto, però, la maggiore attenzione degli studiosi. Non è una questione da poco. Investe la statura del Leibniz monadologo, ma anche la caratura del Leibniz logico e matematico. Su quest'ultimo punto dice tutto il progetto complessivo di una *Mathesis universalis*, nei vari livelli della sua determinazione. In merito al primo punto, spiccano le inquietudini dell'individualista Leibniz, attento alle esigenze di una sistematica critica di quanto può essere oggetto di una trattazione razionale. Ma c'è spazio anche per altro. L'idea di una sorta di Europa degli stati ben si combina con un convinto ecumenismo religioso. L'unità delle genti nel rispetto delle differenze culturali e religiose avrebbe potuto garantire nuove forme di

prosperità, in una rinnovata organizzazione geopolitica dell'Europa. Questo programma certo convive con un convinto nazionalismo, ma conta sottolineare la lungimiranza di un progetto politico teso a combinare egemonia, consenso e sviluppo in nome dell'unità del genere umano e della sostanziale univocità dei suoi intenti di fondo. Non mancano, inoltre, riferimenti agli studi leibniziani sulle culture orientali. In particolare, com'è noto, l'interesse per la Cina era l'esito dei suoi studi giovanili sugli ideogrammi. Diventò ben presto, però, uno sguardo affascinato verso quel mondo misterioso, fatto di eroi, consolidate tradizioni ed enormi prospettive di sviluppo. Si pensi anche soltanto ai *Novissima sinica* per intendere la complessità del problema.

Non è stata trascurata la *Wirkungsgeschichte*, sempre cara ai tedeschi. Leibniz costituisce una chiave di volta del razionalismo moderno, pertanto la sua influenza su pensatori successivi di varia estrazione è stata enorme. Considerando, poi, che ci si confronta con il metafisico del sistema delle monadi e con il fondatore della logica matematica moderna, i conti giungono presto a quadrare: da Wolff a Hegel, da Fichte a Heidegger sino ai grandi protagonisti dell'ermeneutica contemporanea, così come da Boole a Frege, da Russell a Quine il suo nome, la sua influenza e le sue proposte critiche fanno capolino senza soluzione di continuità. Naturale, dunque, occuparsene: studiare la storia degli effetti della filosofia di Leibniz può corrispondere a trattare alcune delle pagine più rilevanti della cultura moderna e contemporanea.

A ben guardare, continua ad impensierire gli studiosi l'articolazione dei rapporti tra logica e metafisica. Non a caso il titolo del volume riproduce la definizione del «principio di ragion sufficiente», che, pur essendo l'emblema degli sforzi ontologici leibniziani, assume anche notevoli valenze logico-linguistiche. Non è tutto. Ormai, la *Forschung* non ragiona più nei termini di una più o meno netta separazione tra i due momenti, come facevano Russell e Couturat. È diffusa la consapevolezza che la monadologia si colloca in posizione di netta continuità rispetto alla logica. Anzi, essa rappresenta a suo modo una risposta, elaborata con un rinnovato linguaggio, ai grandi problemi posti dalla ricerca scientifica del tempo. Dunque non c'è alcuno iato, perché per metafisica non è da intendersi la «scienza dell'essere» della tradizione, ma un orizzonte più ampio di legittimazione delle ricerche logico-fisico-matematiche. In quest'ottica, riveste grande interesse la proposta di una «metafisica descrittiva», avanzata da Andreas Blank, tale da determinarsi alla stregua di un potente strumento di definizione delle cose, nella direzione del perseguimento di quella «definizione reale» di cui parla Leibniz nelle *Meditazioni* (1684). Spigolando tra i vari saggi, colpisce l'interesse di Klaus Mainzer per un Leibniz a suo modo 'filosofo dell'informatica', a testimonianza di quanto avveniristici siano stati i suoi studi sulla logica delle complessioni e suoi sistemi combinatori.

Certo, si assiste di tanto in tanto, nella sequenza delle relazioni, ad una serie di ripetizioni di temi o di accavallamenti problematici. Tuttavia, in iniziative di tale mole questo rischio è pressoché inevitabile. D'altronde le tematiche sono talmente intrecciate tra loro che è facile incorrere in riferimenti agli stessi nuclei critici. Congressi di questo tipo offrono la possibilità di saggiare lo stato di salute della *Forschung*, valutandone le tendenze, le correnti interpretative più condivise e/o più controverse, le oscurità più dibattute, i tanti con d'ombra ancora rimasti in vista degli ulteriori passi da compiere. Nondimeno, sarebbe piaciuto vedere qualche relazione in più sugli studi giuridici leibniziani, inaugurati dalla *Methodus Nova* (1667) e portati innanzi con grande originalità sino agli ultimi anni. Così come si sarebbero assai gradite analisi tese ad investire l'innesto di tali ordini di questioni sull'orizzonte sia delle speculazioni politiche di Leibniz, sia della sua concreta attività di diplomatico e di frequentatore delle principali corti europee del tempo. Sarebbe stata un'occasione per riflettere sulle ragioni del convinto nazionalismo leibniziano nelle sue relazioni con quell'irenismo di fondo che ne alimenta il pensiero e l'opera. La questione, inoltre, è tanto più importante quanto più si consideri il suo stretto legame con l'analitica delle lingue naturali. Infatti, se una lingua riflette la spiritualità di una tradizione e di un popolo, il rispetto dell'identità di una lingua è espressione dell'attenzione verso il popolo che la parla. Così, dato il frequente appello agli «*ingenia*» dei tedeschi ed alla

superiorità della *Deutsche Sprache*, il riconoscimento della singolarità del popolo tedesco va di pari passo con la perorazione delle ragioni del multiculturalismo e del pluralismo religioso.

C'è un altro aspetto che, per importanza, richiama un'attenzione superiore a quella tributata-gli: la fiducia nelle Accademie. Spesso la questione viene trattata come il frutto più alto dell'impegno del Leibniz organizzatore culturale. Non è solo questo. C'è un sottile intreccio di tematiche da cui scaturisce. Si parte dalla formalizzazione leibniziana del linguaggio per perseguire un'adeguata enciclopedia, ma senza l'Accademia non si realizza quell'auspicata riforma del sapere auspicata con forza dal filosofo sin dalla gioventù. Nell'Accademia, gli studiosi dialogano, si correggono, costruiscono sulle posizioni dell'altro, superano le ottuse consorzierie delle «sette». Sorge un'idea di scienza come esperienza collettiva, frutto del concorso di molti, irriducibile al lavoro solitario del singolo. La 'rivoluzione scientifica' era in pieno corso e non si poteva rimanere indifferenti. In questo senso la concezione leibniziana delle funzioni dell'Accademia chiude, in una certa misura, il circolo dei suoi percorsi critici, raccogliendoli in un solo punto: qui si gioca il passaggio alla moderna immagine filosofica della ricerca scientifica. Risulta rafforzata, ad ogni buon conto, l'immagine di un pensatore vigoroso, attento osservatore delle vicende speculative del suo tempo, lontano da supponenti forme di prometeismo, consapevole di dedicare le proprie ricerche alla combinazione di dati già facenti parte dello straordinario bagaglio delle conoscenze umane. Come scrive in una lettera a Remond del gennaio 1714, «ho cercato di portare alla luce e di mettere insieme la verità sepolta e dispersa sotto le opinioni delle differenti sette di filosofi e credo di avervi aggiunto qualcosa di mio per far compiere qualche passo avanti». Questo carattere dinamico della sua filosofia, poco incline a murarsi in un sistema chiuso e tesa ad ascoltare le «novità dell'intelletto», risulta affascinante. Ora, forse, più di allora.

Sandro Ciurlia

G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. XIII: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817), unter Mitarbeit von H. Ch. Lucas-U. Rameil, hrsg. W. Bonsiepen-K. Grotzsch, Hamburg 2000, pp. 774.

La prima edizione dell'*Enzyklopädie*, pubblicata da Hegel a Heidelberg nel giugno del 1817, non fu dovuta ad esigenze meramente didattiche e, quindi, non costituisce solo la versione scritta del suo corso di filosofia del semestre invernale 1816/1817, sul quale si basarono anche le lezioni dei semestri successivi. Essa è soprattutto quel testo per le lezioni, in forma di manuale universitario, che modificò il disegno di sistema configuratosi sino a quel momento in alcune opere hegeliane. Sebbene tale disegno fosse a grandi linee già presente negli scritti del periodo di Norimberga (1808-1816), solo in seguito alla pubblicazione dell'*Enciclopedia* l'opera che doveva introdurre al "sistema della scienza", la *Fenomenologia dello Spirito*, perse quel ruolo essenziale di introduzione al sistema. Quest'ultimo è ripensato da Hegel nel compendio come totalità organica in sé compiuta del sapere; all'interno di tale totalità la *Fenomenologia* viene, nel 1817, a rivestire solo il momento intermedio tra antropologia e psicologia nella terza parte detta "Filosofia dello Spirito". Questa sintetica trattazione del sapere razionale dell'*Enciclopedia* del 1817 sarà così rielaborata ed ampliata da Hegel nel 1827 e nel 1830 nelle successive e diverse edizioni dell'opera.

L'edizione critica dell'*Enzyklopädie* del 1817 riveste, perciò, un interesse e un valore sia filologico sia interpretativo, davvero fondamentale per gli studiosi hegeliani. È l'edizione critica forse più attesa tra le opere hegeliane pianificate all'interno dei *Gesammelte Werke* a cura dello Hegel-Archiv di Bochum. Ed è la più attesa, poiché non era sinora disponibile un testo emendato dalle inesattezze delle due edizioni precedenti. Quanti avessero voluto, infatti, studiare questo testo

nella versione originale avrebbero dovuto basarsi sulla rara e pressoché introvabile edizione pubblicata da Hegel nel 1817, che, come egli stesso dichiarò, presentava nella sua veste tipografica molti refusi, tra i quali l'errata numerazione dei paragrafi e i sottotitoli dell'indice non corrispondenti ad effettive partizioni del testo. Quando poi H. Glockner, nel 1927, riproducendo anastaticamente l'edizione ottocentesca delle opere di Hegel, aggiunse, nel vol. VI dei *Sämtliche Werke*, la prima edizione dell'*Enzyklopädie*, la situazione non cambiò molto da un punto di vista filologico. Va quindi salutata con favore quest'iniziativa editoriale tedesca, auspicata da tempo dagli studiosi hegeliani e in particolare modo da Benedetto Croce, che sin dal 1906, nella prefazione alla traduzione italiana dell'*Enciclopedia* del 1830, aveva sollecitato una sua ristampa integrale.

L'edizione critica presentata ora al pubblico tedesco dalla casa editrice Meiner è accompagnata da un ampio apparato di note al testo. Tuttavia la vera novità, rispetto alle precedenti edizioni, è rappresentata dalla pubblicazione, per la prima volta, di appunti autografi di Hegel relativi alla terza parte dell'*Enciclopedia*, ossia alla "Filosofia dello Spirito". Come spiegano i curatori, per la prima edizione di quest'opera Hegel si fece rilegare una sorta di copia di lavoro, che raccoglieva una serie di fogli tra loro, in seguito arricchiti dal filosofo da altri appunti. Tale testo sulla Filosofia dello Spirito così composto serviva evidentemente ad ampliare la sua spiegazione dei diversi paragrafi della terza parte dell'*Enciclopedia*. Di questa mole di appunti, che può essere vista come un vero e proprio "laboratorio" hegeliano, viene offerta un'edizione critica con testo a fronte. Il risultato finale, rappresentato dal complesso testo decifrato e trascritto secondo l'ortografia della lingua tedesca corrente, è stato messo a confronto, quasi per contrasto, con una riproduzione fotostatica del manoscritto originale autografo hegeliano recante numerose correzioni e aggiunte, scritte secondo una grafia davvero difficile da interpretare.

Il XIII volume dei *Gesammelte Werke* accoglie, inoltre, altre sezioni dell'*Enzyklopädie*, tra le quali alcuni appunti per le lezioni su logica e metafisica, filosofia della natura, antropologia e psicologia. Il volume, infine, si chiude con pagine che Hegel dettò ai propri studenti nel semestre successivo a quello in cui l'opera fu pubblicata, ossia nel semestre estivo 1818. La peculiarità di questi dettati è data dal fatto che essi non costituiscono, come rilevano i curatori (p. 711), delle semplici parafrasi del testo, ma sono ampliamenti e precisazioni dei singoli paragrafi dell'*Enzyklopädie*. La parte ecdotica è, come ogni edizione critica dei *Werke* di Hegel offerta dallo Hegel-Archiv, estremamente curata e si fa pure apprezzare per l'utilità della concordanza, proposta a fine volume, tra i paragrafi della prima (1817) e della seconda edizione dell'*Enzyklopädie* (1827). Così, grazie a quest'edizione critica dell'*Enzyklopädie* e ai nuovi testi che arricchiscono questo volume, il breve ma intenso periodo dell'attività di Hegel a Heidelberg (1816-1818) potrà essere riesaminato dagli studiosi. Proprio perché il progetto editoriale perseguito dallo Hegel-Archiv, riguardante l'*Enzyklopädie* nelle sue diverse edizioni e versioni, si è, con il volume XIII, finalmente completato, solo ora le tre edizioni critiche dell'opera (voll. XIII, XIX, XX) potranno essere proficuamente utilizzate da tutti gli specialisti al fine di comprendere ciò che Hegel aveva già espresso sinteticamente nella prima versione dell'*Enciclopedia*: il sistema nella sua concentrata totalità.

Claudia Melica

H. Arendt-M. Heidegger, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, Torino 2001, pp. 315.

«Pubblicato dai lasciti a cura di Ursula Ludz», il libro, curato nella edizione italiana da Massimo Bonola, raccoglie le lettere che, nell'arco di cinquant'anni (1925-1975), Martin Heidegger e Hannah Arendt si scambiarono, testimoniando così un lungo legame d'amore e di amicizia. Appendici e ricche indicazioni bibliografiche impreziosiscono questo volume, utile a percorrere

«sentieri» dell'esistenza e della storia. I testi «non hanno soltanto un interesse biografico e storico-culturale, ma – come afferma Ursula Ludz – «rivestono anche un'importanza letteraria» (p. 283). La raccolta di epistole è divisa in tre sezioni: «Vedersi», «Ri-vedersi», «L'autunno». Nella prima sono presenti le lettere relative agli anni 1925-1933, dalle quali emerge l'amore reciproco tra il maestro Martin Heidegger e l'allieva Hannah Arendt, di diciassette anni più giovane. Interessante il manoscritto «Ombre», che «attesta per così dire lo *status quo ante*» (p. 285), e che rivela con forza lo stato d'animo di Hannah. Estraneità, tenerezza, nostalgia, passione per le stranezze, «rapporto di sordo dolore o di isolamento sognante» (p. 13) con gli avvenimenti, «confusione», angoscia e terrore sono i sentimenti provati da una giovane ragazza di talento, in procinto di vivere una storia sentimentale che le segna l'esistenza.

Dalle lettere di Martin Heidegger emergono l'idea della vita come «lotta esultante [...] risolutivo impegno per qualcosa che abbiamo scelto» (p. 18). Il Professore di Marburg, per il quale innamorarsi significa «essere sospinto all'esistenza più autentica» (p. 20), sottolinea anche l'importanza di capire il silenzio, cosa che sia lui che Hannah sanno fare. All'amata allieva dà il consiglio di entusiasmarsi «aprendosi alle possibilità del comprendere» (p. 28), di mantenere vivi «ardore e passione», sperando che anch'ella possa stancarsi di una «serietà stantia e insensata» (p. 29), che impedisce di vivere la vita e di raggiungere «un essere». Martin Heidegger alterna il lavoro dei semestri universitari a quello della ricerca: l'attività di studioso avviene perlopiù in una solitudine tranquilla offerta dalle montagne e dalla natura della sua terra natia. Il lavoro creativo richiede anche un isolamento e una rottura delle relazioni umane, che fa ricadere tutto «nella indifferenza e nella violenza proprio verso le persone che ci sono maggiormente care e a cui siamo più legati» (p. 39). Hannah è coinvolta in tutto questo, si sente dimenticata, tenta di vivere la propria sorte fidanzandosi e poi sposandosi con Günther Stern, ma «dopo pochi anni i loro cammini si separano» (p. 212). Il divorzio tra i due avviene nel 1937.

La prima sezione del volume si chiude con una lettera in cui Heidegger cerca di disculparsi dalle accuse di antisemitismo che gli vengono rivolte. L'epistola risale all'inverno 1932/1933; poco dopo Hitler salì al potere in Germania, dando inizio ad un terribile regime di cui il nostro Filosofo, dall'animo gentile ed amante della poesia, fu sostenitore. Hannah, condizionata dagli avvenimenti storici, continua a vivere la propria vita. «Aveva conosciuto il suo secondo marito, Heinrich Blücher (1899-1970), nel febbraio 1936, mentre si trovava in esilio a Parigi, e l'aveva sposato nel gennaio 1940. Il loro matrimonio durò fino alla morte di Blücher nell'ottobre del 1970» (p. 217). Non si conoscono le ragioni per quali ella nel 1950 prese l'iniziativa di rivedere Heidegger; è certo comunque che non se ne pente, infatti, rivolgendosi all'amica Hilde Frankel, così si esprime: «Non si è assolutamente reso conto che sono passati 25 anni [...]. In fondo sono felice, perché ho avuto questa conferma: che ho fatto bene a non dimenticare mai» (p. 280).

Negli anni Cinquanta-Sessanta, oltre alla «rottura del ghiaccio» tra Elfride, moglie di Heidegger, e Hannah, riprende tra i Nostri uno scambio di lettere dalle quali emergono i loro temi di studio. «Da circa tre anni – scrive la Arendt – sto cercando di venire a capo di tre questioni, che sotto più aspetti sono reciprocamente connesse: 1). Un'analisi delle forme dello Stato [...] partendo da Montesquieu, con l'intento di risalire al punto in cui il concetto di dominio è penetrato nell'ambito politico [...] 2) Partendo forse da Marx per un verso, e da Hobbes per l'altro, un'analisi delle attività fondamentalmente differenti che, considerate inizialmente a partire dalla vita contemplativa, vennero poi di solito gettate tutte nel calderone della *vita activa*: cioè lavorare-produrre-agire, in cui lavorare e agire vennero compresi sul modello del produrre [...]. 3) Partendo dal mito della caverna [...], una esposizione dei tradizionali rapporti tra filosofia e politica, più precisamente la posizione di Platone e Aristotele nei confronti della *polis* come fondamento di ogni teoria politica» (p. 111).

Martin ritiene che Hannah si sia sempre mantenuta in prossimità della filosofia e le insegna l'efficacia liberatoria dell'ascoltare, condizione della *retractatio*; riflette anche sul tema della

salvezza, superando «un atteggiamento soltanto morale». Colpiscono il lettore, espresse più avanti, la concezione circolare del tempo («esso ritorna così e può trasformare tutto»), la proposta di pensare le «tacite leggi della necessità», fondandole «a partire dall'amore» (p. 64), come pure l'idea di un'antica affinità «sconvolta dal male e dalla confusione» (*ibid.*). Heidegger, pur pensando «all'insorgere incondizionato di un assoluto egoismo dell'essere» (p. 67), vede «la crescente minaccia dei sovietici, più di quanto non la veda [...] l'occidente» (*ibid.*). Avverte un pericolo per sé e per il proprio pensiero che mira ad andare oltre la rappresentazione storiografica e a rivelare la verità, intesa, appunto, come *A-letheia*, il cui linguaggio privilegiato è la poesia.

Il 1950 è anche l'anno del pensionamento di Heidegger, che si sente ormai estraneo al mondo universitario, avverte la diffidenza e l'ostilità da parte di molti nei suoi confronti. Ciò nonostante continua a studiare, rivolgendosi al pensiero greco arcaico e meditando sulle sorti insicure d'Europa. «L'autunno è la stagione della maturità e, nella sfera privata e personale, è la stagione della riconciliazione autentica» (p. 287). Con questi colori è fissata la terza fase del rapporto tra Martin Heidegger e Hannah. Dalle lettere emergono questioni quali la «traduzione e diffusione dell'opera di Heidegger nei paesi di lingua anglosassone, e quella del riordino del deposito dei manoscritti inediti. Riecheggiano nei discorsi dei due corrispondenti le preoccupazioni legate al declino della vita» (p. 288). Se nelle prime due sezioni la figura del Filosofo era dominante, qui Hannah appare in una luce più forte ed interessanti sono i suoi riferimenti ai fatti storici della fine degli anni Sessanta. «Il paese – ella scrive – è in preda a una specie di rivolta, pienamente legittima e, da ogni parte, continuamente, si è sospinti a prendere posizione. Nella misura in cui queste [le richieste di prendere posizione] giungono da parte degli studenti, non ci si può sottrarre. I conflitti di coscienza di questa generazione sono molto seri, e sebbene non sia possibile consigliarli direttamente, e forse neppure si debba farlo, dialogare è comunque utile». (p. 126). Essa spera che gli Stati Uniti d'America perdano la guerra del Vietnam, per evitare le terribili conseguenze delle «avventure imperialistiche» e della «sanguinosa *pax americana*». Non giudica il movimento delle donne in termini positivi, anzi ritiene che esso abbia messo in disordine «l'intera questione femminile» (p. 154).

Per festeggiare l'ottantesimo compleanno di Martin Heidegger, Hannah scrive un testo nel quale spiega le ragioni della grandezza del Filosofo: egli non si è posto all'interno di una scuola, né ha seguito la vecchia filosofia scolastica, ma, con «ribellione», seguendo la via di Husserl, ha elaborato un progetto, apprezzato poi anche da Jaspers. Riscoprendo «l'uso transitivo del verbo "pensare"» (p. 141), Heidegger ha insegnato «che il pensiero in quanto attività pura, vale a dire non sospinto né dalla sete di sapere né dall'anelito di conoscenza, si può trasformare in una passione che non tanto governa, quanto piuttosto ordina e domina tutte le altre capacità e doti» (p. 142). Non è detto che questo «pensiero appassionato» abbia «una meta stabilita a priori e poi raggiunta. I sentieri possono essere tranquillamente "sentieri interrotti"» (p. 141). La dimora dei filosofi è indicata metaforicamente da Heidegger nel «bosco», cioè in un luogo di quiete, lontano dalle case degli uomini, anche se talvolta i pensatori aspirano ad occuparsi delle cose del mondo, dimostrando una pericolosa «inclinazione alla tirannide» (p. 148).

Nelle ultime lettere rivolte ad un'allieva che, nonostante i drammi della Storia, continua ad amarlo, Heidegger insiste sulla difficoltà, causata dall'informazione, di continuare a leggere e a meditare ed invita all'imperturbabilità. L'epilogo della vicenda consiste in due documenti connessi alla morte della nostra intellettuale, avvenuta il 4 dicembre 1975: «si tratta di un telegramma di condoglianze, che Martin Heidegger spedì a New York, indirizzato a Hans Jonas e alla cerchia degli amici di Hannah Arendt in occasione dei funerali, e di una lettera scritta qualche tempo dopo, anch'essa indirizzata a Jonas» (p. 290).

Paola Chiatti

C. Wiese-E. Jacobson (a cura di), *Weiterwohlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Berlin-Wien 2003, pp. 379.

Il titolo del libro sintetizza in modo efficace l'originalità dell'intento che si propone. Se, infatti, con una necessaria perifrasi in italiano rispetto all'espressione tedesca, lo traduciamo con "La permanenza dell'abitabilità (o accoglienza) del mondo. Sull'attualità di Hans Jonas", riconosciamo chiaramente l'obiettivo non solo di ricostruire le principali tappe e tematiche del pensiero di questo grande pensatore che ha attraversato la parabola storica e filosofica del Novecento, ma anche quello di mostrare il valore estremamente attuale e quanto mai vitale della sua lezione tanto teoretica quanto pratica.

La struttura del libro, che è una raccolta di alcuni tra i più aggiornati contributi critici sull'autore, corrisponde pienamente alla finalità di toccare tutti i nuclei tematici del pensiero di Jonas. In più, elemento che forse caratterizza per originalità questa raccolta di saggi rispetto a gran parte della letteratura critica finora esistente su Jonas, contiene alcuni saggi che, oltre a fornire alcuni elementi biografici importanti, collocano Jonas nel contesto filosofico del suo tempo. È il caso dei saggi della prima sezione, i quali non si limitano a fornire dati biografici e di ricostruzione del percorso intellettuale di Jonas secondo schemi ed elementi già piuttosto noti. Accanto ai saggi di carattere introduttivo di Christian Wiese e Vittorio Hösle, che non si distaccano in modo sostanziale dalle ricostruzioni biografiche consuete, spiccano per interesse due raffronti del filosofo Jonas con due grandi personalità intellettuali dell'epoca che hanno significativamente interagito con lui.

Il primo è il confronto critico tra Jonas e Günther Anders svolto da Konrad Paul Liessmann. In esso l'autore si sofferma sulla differenza fondamentale che distingue i due pensatori pur partiti da problemi e punti di partenza comuni: di fronte alla catastrofe imminente dell'umanità e alla «perdita di senso della vita stessa» (p. 56) Anders dispera e invita ad assumersi tutta la disperazione che consegue dalla perdita moderna della trascendenza ma, poiché vede nella ricerca del "senso" una limitazione alla libertà, ovvero un "essere eteronomo" in quanto dipendente da valori ancora in qualche modo trascendenti, coglie gli elementi positivi e fecondi, ma nient'affatto scontati, di questa liberazione. Jonas, al contrario, sviluppa, a partire proprio dalle stesse condizioni esistenziali e teoretiche, una ricerca del senso condotta prima sul piano delle finalità insite nella natura, poi nel campo dell'etica.

Allo stesso modo interessante ed innovativo è il confronto tra Jonas e Gershom Scholem, un capitolo biografico in genere non molto considerato, e proposto nel libro in un saggio di Christian Wiese: il curatore dell'intero volume considera qui l'iniziale avvicinamento giovanile di Jonas e Scholem e poi il loro reciproco allontanamento in base a diverse motivazioni. Si intrecciano motivi legati ad un differente modo di concepire la propria appartenenza al popolo e alla cultura ebraica, questioni di natura teologico-filosofica connesse al problema della teodicea del "dopo Auschwitz" ed infine divergenze di interpretazione nei confronti del rapporto tra gnosi ed ebraismo: a favore di una netta separazione delle due tradizioni è Jonas, favorevole ad individuare elementi gnostici già all'interno dell'ebraismo è invece Scholem.

Le questioni accennate riguardanti la prima sezione potrebbero far pensare ad un testo dal carattere storico-filologico quasi noioso o semplicemente ricostruttivo, almeno nella sua prima parte: il pregio, invece, anche dei saggi di carattere biografico, come quelli seguenti che affrontano le tematiche di tipo religioso sviluppate da Jonas, è proprio quello di mantenere costantemente uno sguardo rivolto agli sviluppi successivi dell'etica della responsabilità in un mondo alle soglie della catastrofe ambientale. Se un minimo comune denominatore è individuabile in una raccolta di saggi diversi come questa, esso sta proprio nell'assunzione da parte di tutti gli interpreti della tesi di una sostanziale continuità del pensiero di Jonas dagli studi degli anni Trenta sullo gnosticismo alle riflessioni più recenti nel campo dell'etica. Oltre a questo tutti riconoscono implicitamente come ulteriore carattere distintivo lo sforzo continuo del filosofo tedesco di "aderire" con onestà e chiarezza alle questioni

dell'attualità senza cedere però a scelte intellettuali perché maggiormente popolari o "alla moda". Sembra quasi che, pur tra la molteplicità di spunti critici e suggestioni prodotte, emerga la visione di un filosofo non solo della "continuità" ma anche di un pensatore allo stesso tempo «dell'innovazione e del recupero» per come viene inteso dall'acume di David Levy.

La seconda sezione del testo ha il pregio di raccogliere saggi tra loro eterogenei ma accostati in modo adatto a fornire un quadro esaustivo della tematica religiosa in Jonas. La religione e la riflessione teologica sono presenti in questo pensatore in modo articolato e complesso ed anche con significati molto diversi tra loro. Se alcuni saggi, come quelli di Kurt Rudolph e Micha Brumlik si soffermano sul valore sia storico che filosofico degli studi giovanili di Jonas sul fenomeno gnostico, sottolineandone il carattere innovativo rispetto all'epoca e la profondità interpretativa che ha implicazioni di carattere filosofico generale, altri autori prendono spunto dall'argomento religioso per spingersi in coraggiosi raffronti.

È il caso, da un lato, di Joseph Dan, il quale, prendendo spunto dalla trama di una delle ultime opere di Eco, *Baudolino*, mostra come, in modi assai differenti e con tagli metodologici ovviamente lontani, sia Eco che Jonas "utilizzano" un fenomeno religioso lontano per delineare una condizione umana ed esistenziale permanente attraverso il tempo. Non si vuole assolutamente considerare la lettura jonasiana della gnosi una sorta di libera interpretazione letteraria di un fenomeno storico ben preciso e determinato. Si vuole semmai porre all'attenzione del lettore la possibilità, e con ciò anche l'interesse di entrambi gli autori, di illuminare determinati tratti dell'uomo di ogni tempo attraverso una categoria storico-interpretativa: per Eco la simbologia gnostica è occasione per affrontare il tema dello smascheramento degli inganni; per Jonas essa è cifra interpretativa che aiuta a comprendere lo spaesamento dell'uomo moderno.

È inoltre significativo che la stessa sezione dedicata alla tematica religiosa in Jonas comprenda anche saggi che affrontano la tematica teologica del "dopo Auschwitz".

Nonostante alcune diversità di accenti tra i diversi autori che se ne occupano emergono sicuramente due caratteri comuni degni di rilievo e che anzi costituiscono alcune delle idee portanti del volume: in primo luogo, anche lo Jonas che non esita ad affrontare vere e proprie speculazioni di tipo teologico e metafisico rimane "con i piedi per terra", ovvero non perde mai di vista la propria vocazione di filosofo razionalista che cerca di affrontare questioni spinose mantenendo fede all'universalità della ragione; in secondo luogo, un po' tutti gli autori che toccano questo tema, sia Henrix sia Wiese sia Jacobson, sottolineano in modo netto il valore genuinamente etico delle riflessioni teologiche di Jonas. Tutti danno giustamente un gran risalto al fatto che l'idea della rinuncia all'onnipotenza divina e perfino il ricorso al mito della contrazione divina nell'atto della creazione e nel rapporto con l'uomo, vadano considerati non tanto come soluzione ad un problema teorico (la coesistenza del Dio della storia e del male radicale di Auschwitz), quanto come la raffigurazione efficace dell'allargarsi della libertà e responsabilità umana a tutto il cosmo. È soprattutto Wiese a sottolineare che «se Jonas è arrivato a tracciare una cristologia senza Cristo del Dio sofferente» è perché venga particolarmente rimarcata la grande responsabilità dell'uomo a partire dall'assunzione delle proprie colpe, e ciò, allo stesso tempo, deve far anche pensare ad un filosofo che ha sempre anteposto al proprio essere ebreo le ragioni dell'universalità dell'etica e della filosofia.

Il libro raggiunge in modo più completo il proprio obiettivo interpretativo nella terza sezione. In essa, infatti, caso sporadico nell'ambito della letteratura critica su Jonas, si collega direttamente la filosofia dell'organismo con l'etica della responsabilità, dando così ragione a quanti vedono un nesso inscindibile tra i due ambiti del pensiero di Jonas e una sostanziale continuità nel corso della sua evoluzione intellettuale. Non ci si limita anzi alla sola tesi della continuità, ma si delinea chiaramente la tesi che il principio etico della responsabilità si fonda proprio sull'individuazione della finalità nella natura organica, come il saggio di Wolfgang E. Müller ha cura di sottolineare.

Particolarmente ricco di spunti e acuto nell'interpretare il pensiero di Jonas sulla natura e i fenomeni organici è il saggio di Gereon Wolters. Egli non soltanto sintetizza in modo efficace il senso

della comprensione dei fenomeni organici contenuta in un testo come *Organismo e libertà*, ma riesce a fornire elementi utili per una comprensione dell'intera filosofia di Jonas, anche andando in modo originale e proficuo "oltre" Jonas stesso. Wolters utilizza un interessante quanto inusuale accostamento tra Jonas e Goethe per quanto riguarda lo sforzo di entrambi di costruire una vera e propria filosofia della natura che eviti soprattutto il pericolo di una comprensione riduttiva della stessa (a favore di esiti fiscalistici o matematizzanti) e mostri di saper connettere il livello fisico con quello mentale, il corporeo e lo psichico in modo da dare veramente conto della complessità della vita organica. Il paragone con Goethe è, più che altro, utile ad introdurre il tema della complessità del vivente nella comprensione filosofica fornitaci da Jonas: non si tratta semplicemente di mostrare una complessità del pensiero che ha a che fare con una conoscenza "difficile" come è quella della vita. Wolters mostra nel suo saggio che la «molteplicità di prospettive» (*Multiperspektivität*) è insita nella biologia filosofica di Jonas, anzi nella possibilità stessa di comprendere il vivente come fenomeno. Jonas avrebbe mostrato con la sua assunzione implicita del criterio della *Multiperspektivität* non tanto una metodologia interpretativa quanto l'essenza stessa del fenomeno della vita, che deve essere sempre compresa attraverso l'integrazione complementare di diversi livelli. La molteplicità delle prospettive, ed è questa l'originalità della posizione di Jonas, non nega affatto l'unità intrinseca dell'organismo e della vita, ma sottintende un livello alto ed elaborato della comprensione del vivente corrispondente all'articolazione complessa della vita. Il punto di vista della fisica, della chimica organica, della biologia e dell'antropologia filosofica vengono a connettersi non secondo giustapposizioni estrinseche, ma secondo un criterio di interconnessione complementare di unità nel e del molteplice.

La terza sezione del volume conferma il "coraggio" interpretativo di Wolters anche nei saggi seguenti: Emidio Spinelli si sofferma in modo originale sul tema della libertà per come viene trattato da Jonas in alcune inedite lezioni universitarie. Merito di Jonas sarebbe quello di aver mostrato, sulla base delle testimonianze della filosofia antica e moderna, la molteplicità del significato di libertà nel corso dell'evoluzione storica. Proprio grazie a tale non univocità della libertà è possibile elaborarne una declinazione in un contesto che tradizionalmente sembra escluderla, per l'appunto l'ambito della natura.

Più attenti alle dimensioni etiche e politiche del principio responsabilità appaiono i saggi di Gertrude Hirsch Hadorn e di Michael Löwy: la prima tende a mostrare che al fondo dell'idea di responsabilità per l'essere vi è la preoccupazione per la conservazione dell'*ancor-essere* dell'idea di uomo e che conseguentemente non bisogna confondere l'etica jonasiana della responsabilità dalla *vulgata* politica della giustizia intergenerazionale; il secondo riesce a evidenziare una possibile ed auspicabile conciliazione tra il principio speranza di Bloch e il principio responsabilità, nonostante alcune aspre critiche rivolte da Jonas all'utopismo marxista.

Anche il saggio che chiude il libro, quello di Dietrich Böhler e Horst Gronke, si muove sul terreno dell'originalità interpretativa di chi ritiene che una comprensione feconda dell'opera di Jonas debba avere il coraggio di andare oltre la lettera del suo pensiero e sappia trarre spunto per un percorso filosofico e pratico ulteriore. Se ciò sia possibile attraverso la mediazione tra l'etica ontologica di Jonas e l'etica apeltiana della comunicazione è discutibile, ma certamente vanno riconosciuti gli spunti critici che i due autori traggono dalla lezione di Jonas per rinnovare l'etica rendendola al passo con le esigenze attuali: dalle conseguenze in senso ecologista alle implicazioni nell'ambito della genetica e nella medicina oltre che nella politica nel suo complesso, Böhler e Gronke confermano la tesi di una profonda adesione del pensiero di Jonas ai problemi del nostro tempo anche laddove sembra che il filosofo tedesco indugi in questioni teoriche lontane dalle urgenze della prassi.

L'attualità del pensiero di Hans Jonas è ampiamente dimostrata dal volume curato da Wiese e Jacobson e può fornire un contributo fecondo di riflessione per un'etica a favore "della vivibilità del nostro mondo".

Paolo Piccolella

La scrittura appare sempre più costitutiva dei nostri modi di apprendere il mondo, di organizzarlo, di dargli significato. Paradossalmente – ma solo in apparenza – è proprio la rivoluzione informatica che stiamo vivendo a farci percepire meglio la meravigliosa grandezza dell'impresa plurimilenaria di rendere visibile il pensiero nel tempo e nello spazio attraverso dei segni che le varie civiltà hanno via via elaborato. Il volume, che raccoglie gli atti del convegno omonimo organizzato a Milano nel 2000 su iniziativa della locale Banca Popolare, si presenta come una introduzione agile ma assieme a vasto spettro su una tematica affascinante per il numero di discipline coinvolte: la linguistica, certo, ma anche la filosofia, la storia, l'economia, l'informatica, la matematica e la psicologia. Vengono ricordati i più recenti studi archeologici (gli ultimi venti anni del XX secolo) che ripropongono in termini nuovi la questione della nascita della scrittura: da Oriente, come vuole la tradizione, da Sud oppure da Occidente, con aspri dibattiti tra gli archeologi per tutta una serie di implicazioni, anche femministe. Particolarmente rilevante il contributo di Clarisse Herrenschildt su "Scrittura, monetizzazione e rete informatica", in cui si dà conto con chiarezza delle tre grandi rivoluzioni: l'invenzione della scrittura linguistica (3200 a.C.), della scrittura economico-monetaria (640 circa a.C.) e della scrittura in rete (tra il 1968, commutazione di pacchetti di informazione, e il 1972, creazione del protocollo di Internet). Quando i Greci introdussero le vocali nell'alfabeto fenicio realizzarono un alfabeto definitivo, dando forma ai processi conoscitivi dell'uomo occidentale. C'è un legame tra assenza delle vocali e rifiuto della raffigurazione della divinità: la scrittura consonantica è come "liofilizzata", deve essere interpretata, le va ridato quanto le è stato tolto. Il sistema metrico decimale è l'equivalente dell'alfabeto greco. Viene distrutta la materializzazione di una lingua-delle-cose. Pensare che a scuola si erano ben guardati dal dircelo, anche al liceo classico, mentre si tratta di un tema sicuramente affascinante anche per un adolescente. È invece un tema molto sentito nella ricerca universitaria, ad esempio nella scuola di Mc Luhan, in particolare in Derrick De Kerckhove, presente nel volume con un suo contributo (nonché autore dell'importante *Brainframes*, tr. it., Bologna 1993). Significativi, specialmente da un punto di vista filosofico, anche i contributi di Ivan Illich ("*Lectio divina. La lectio nel mondo antico*") e di John Sören Pettersson, su "La notazione numerica e l'astrazione concettuale".

Il testo si sofferma anche sull'evoluzione "storica" dei linguaggi scritti, nonché su modalità "altre" di scrittura, in particolare i sistemi elaborati nell'Estremo Oriente e nel sud-est asiatico. Il modo con cui esprimiamo i nostri pensieri non lascia indifferente il contenuto. Si potrebbe dire che esista una sorta di kantiano *a priori* costituito dal linguaggio scritto, ma con la differenza che si tratta di una pluralità di trascendentali, oltre tutto con la possibilità di una loro traduzione da un contesto all'altro (ma fino a che punto è davvero possibile una "traduzione"?). Vengono inoltre proposti alcuni modelli di filosofie incluse nelle modalità di scrittura. Nella tradizione orientale, secondo una credenza sumera, il nome dell'individuo deceduto deve essere pronunciato ad alta voce ad intervalli regolari affinché la sua anima continui a esistere nell'aldilà: ciò spiega la diffusione dei testi funerari. Nel poema *Enmerkar e il signore di Aratta* Enmerkar affida al suo emissario un ultimo messaggio, lunghissimo, tanto che quest'ultimo non riesce a ripeterlo. Allora Enmerkar, dice il testo, impastò dell'argilla e pose le parole in una sorta di tavoletta: per la prima volta le parole vengono fissate su di un supporto. Si noti che le parole scritte vengono viste come una concretizzazione di quelle pronunciate. La tradizione giudaica vede invece l'alfabeto come uno dei doni più sublimi del Creatore, essendo il tramite attraverso il quale fu comunicata la Rivelazione: l'alfabeto fu creato alla vigilia del primo Sabbath; Enoch fu lo scriba giusto, il primo che apprese la scrittura, la conoscenza e la saggezza. La tradizione cinese ritiene che gli ideogrammi siano stati inventati da Cang Jie, che si sarebbe ispirato ai corpi celesti e in particolare alle impronte di uccelli e animali (siamo tra il 2697 e il 2597 a.C.). Un mitico imperatore invece si sarebbe ispirato alle forme esagonali dei carapaci delle

tartarughe. Nella recente tradizione *occidentale* le tavole logaritmiche di Nepero diffusero nel 1617 le cifre decimali. Nella lingua non ci sono frazioni o multipli, ma solo unità. Così nel 1793 si utilizzarono prefissi latini e greci per le varie suddivisioni: centimetro, decametro, ecc. Il sistema metrico non è basato sulle lingue naturali e non ne dipende, è universale, come l'alfabeto definitivo. Il monopolio signorile dei pesi e delle misure scomparve così assieme al feudalesimo. Scrivere è dunque una forma precipua di pensare. Come Democrito aveva scritto a suo tempo, le lettere sono «piccoli doni muniti di mente».

Anselmo Grotti

Alberto Caracciolo, *La virtù e il corso del mondo*, Alessandria 2002, pp. 345.

Il volume raccoglie le lezioni tenute da Alberto Caracciolo all'Università di Genova nell'Anno Accademico 1975-'76, conservate nell'Archivio Caracciolo di Genova ed ora pubblicate a cura di Giovanni Moretto per gentile concessione di Maria Perotti Caracciolo e delle figlie del Maestro. Il recupero e la pubblicazione di queste lezioni ci danno modo di comprendere come Alberto Caracciolo riuscisse a coinvolgere gli "scolari" (che ancor oggi lo ricordano con ammirazione ed affetto) grazie ad un argomentare sempre lucidamente teso a condurre gli ascoltatori ad alte mete speculative. Il titolo del corso, "La virtù e il corso del mondo", rimanda a un paragrafo della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, menzionato da Caracciolo nella lezione introduttiva come avvio di un discorso incentrato sull'inscindibilità tra individualità e comunità, tra etica e metafisica, e sul tema della sofferenza socialmente inutile, cui è dedicata specificamente l'appendice prima, che riproduce il testo di alcune lezioni dell'anno accademico 1976-'77.

In queste lezioni, che si svolgevano in un periodo particolarmente burrascoso del nostro recente passato, si tocca con mano come il pensiero di Caracciolo, così rigorosamente tematizzato nelle sue opere, non scaturisca solo dalla sua profonda consuetudine con la tradizione filosofica, ma si formi anche come una meditazione attenta all'attualità della vita, alla religione, alle manifestazioni artistiche, alle trasformazioni politiche e sociali, agli stessi fatti di cronaca, soppesati con spirito sottilmente critico e spesso argutamente ironico. Per Caracciolo la filosofia è mezzo per raggiungere un'autentica spontaneità, la quale è coglimento di quell'esperienza originaria che è intuizione centrale della sua filosofia, vale a dire l'esperienza dell'eterno, che ci costituisce nella nostra natura di uomini. In questa direzione il tema delle lezioni è la ricerca della virtù che è in grado di fronteggiare il corso del mondo come nichilismo e destituzione di bene; ricerca di un esistere il meno possibile lontano dalla vita eterna quale vita internamente giustificata, che dobbiamo realizzare in noi stessi e negli altri. I frequenti richiami di Caracciolo a Kant si spiegano con la sua convinzione che il filosofo tedesco abbia inserito il problema morale in un problema metafisico. L'uomo infatti è immesso in una realtà ontologicamente filtrata di male proprio per problematizzarla, per assumere sopra di sé la responsabilità di questo mondo anche nella sua negatività, uscendo dall'"io capriccioso" per elevarsi dal particolarismo all'universalmente umano.

Non c'è per Caracciolo aspetto dell'esistere che non sia raggiunto dalla moralità: l'etica è una dimensione onniavvolgente, che investe ogni rapporto con tutti i viventi, uomini e animali, passati e venturi. È nell'attingimento della legge morale che è implicito l'attingimento del valore che porta in sé i caratteri del senso, dell'ordine, della razionalità e della validità universale. La felicità, che kantianamente non è voluta dalla legge morale per sé stessa, sul piano etico va però intesa in senso più profondo come beatitudine di cui l'esercizio morale ci fa degni di contro alla pena del rimorso, che una vita miserabile comporta. In tale contesto anche la sofferenza socialmente inutile viene ad acquisire una legittimazione e una giustificazione. Se infatti il dolore come dolore non può

essere perseguito ed amato, esso può tuttavia essere subito per affermare un mondo migliore, secondo una trasformazione che fa del *patis* una forma suprema dell'*agere*. La figura di Cristo sulla croce è emblematica della trasformazione del dolore in redenzione, nella vittoria non solo sui mali, ma sul male stesso.

Nell'odierno contesto culturale del terzo millennio, in cui si assiste a una ripresa delle religioni senza però seguito morale, la lezione di Caracciolo non perde la sua efficacia, in quanto avvertimento deciso che anche il momento della fede, che è costitutivo e fondante, rientra per eccellenza nella destinazione etica dell'uomo. L'uomo ha una dignità proprio perché obbedisce alla legge etica, che lo sottrae alla contingenza e lo rende libero dal determinismo naturale.

Paola Ruminelli

Finito di stampare nel mese di settembre 2004
Ad opera della tipografia EUROSTAMPE s.r.l.
Via Tiburtina 910-912 - Roma